

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL

FÁBIO MAOLLY COSTA MACHADO

Bataille e a guerra pelo encantamento do mundo: sagrado, violência e transgressão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito obrigatório para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza

Brasília – DF

Janeiro, 2025

FÁBIO MAOLLY COSTA MACHADO

Bataille na guerra pelo encantamento do mundo: sagrado, violência e transgressão

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza (Orientador)

Universidade de Brasília – UnB

Profa. Dra. Júlia Vilaça Goyatá (Examinadora externa)

Universidade Federal do Maranhão

Professor Dr. Wanderson Flor do Nascimento (Examinador interno)

Universidade de Brasília

Professora Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza (Suplente)

Universidade de Brasília

Agradecimentos.

Vivo por minha família, minha namorada e meus amigos.

Devo muito ao meu orientador e àqueles professores que um dia acreditaram em mim.

À capes e à UnB, desejo vida longa.

Aos que me ajudaram quando fui furtado, que vocês esbarrem com pessoas como vocês quando mais precisarem.

À minha segunda família, aquela do Axé, meus sinceros reconhecimentos e irmandade.

De resto, só agradeço aos meus guias e aos orixás por me velarem nessa travessia conturbada que é o viver.

E eu, que mesmo não aguentando todo o resto, continuou caminhando...

três pedras, três pedras,
dentro dessa aldeia,
uma é maior outra é menor,
a mais pequena é que nos alumeia. - *Ponto para Boiadeiro*

Eu canto que é pra renascer
Batuco pro tempo passar
Aroeira pra benzer
E também que é pra temperar
O meu canto marcará, doutor
Traduzindo a tradição
E o samba
O samba falará mais alto pelo seu refrão – *Marcelo D2*

Resumo: A filosofia de Georges Bataille, frequentemente mal interpretada como misticismo, oferece um campo de reflexão profundo e provocador para a prática política contemporânea e a elaboração de um conhecimento que dialogue com contextos e saberes não ocidentais, como as comunidades indígenas e as realidades de terreiro. A modernidade, marcada pelo desencantamento do mundo, é vista como um processo que impõe a racionalidade e unifica as sociedades sob os Estados-nacionais, destruindo formas de encantamento e relações humanas fundadas em experiências intensas, simbólicas e coletivas. Este trabalho busca explorar a distinção entre os conceitos de sagrado e profano na obra de Bataille, para evidenciar como essas categorias se relacionam com a vida política e social, refletindo sobre o que constitui uma vida encantada ou desencantada. Em diálogo com o perspectivismo ameríndio, particularmente as ideias de Luiz Rufino e Luiz Antônio Simas, a dissertação analisa as formas de resistência à realidade econômica e social da modernidade e reflete sobre o que seria uma “existência sagrada” e como as formas marginalizadas de vida podem desafiar o modelo capitalista do Estado-nação. A partir dessa análise, procura-se compreender como essas formas de resistência revelam a alienação do espírito moderno, conforme formulado por Bataille, que vê a modernidade como um processo de submissão do indivíduo e da coletividade à lógica do mercado e ao controle burocrático, enfraquecendo a capacidade das sociedades de viver experiências de transformação. Para o filósofo, a violência não é apenas destrutiva, mas uma força afirmativa capaz de romper com o projeto moderno de manutenção da vida desencantada, onde a racionalidade e a instrumentalização da violência dominam as relações sociais. Ao dialogar com Luiz Antônio Simas, o estudo explora a ideia de uma "guerra pelo encantamento do mundo", entendendo essa guerra como uma resistência simbólica e existencial ao desencantamento imposto pela modernidade. A "guerra pelo encantamento" propõe uma afirmação das práticas sociais e espirituais que resgatam o poder do sagrado, o encantamento e a comunidade como formas de resistência à mercantilização da vida. Ao refletir sobre essas questões, o estudo propõe que a questão da reconquista do encantamento da vida dialoga com a filosofia de Bataille. Esse diálogo se estabelece pela via da necessidade de superação das condições de submissão impostas pelo capitalismo e pela racionalidade moderna, por meio da afirmação de práticas sociais e políticas que resgatam a potência do sagrado e da violência como forças transformadoras e subversivas, capazes de desafiar e desestabilizar o modelo de vida imposto pela modernidade.

Palavras-chave: sagrado; desencantamento; violência; Georges Bataille; modernidade.

Summary: Georges Bataille's philosophy, often misunderstood as mysticism, offers a profound and provocative field of reflection for contemporary political practice and the development of knowledge that engages with non-Western contexts and wisdoms, such as indigenous communities and Afro-Brazilian religious practices. Modernity, marked by the disenchantment of the world, is viewed as a process that imposes rationality and unifies societies under nation-states, destroying forms of enchantment and human relationships founded on symbolic and collective experiences. This work seeks to explore the distinction between the concepts of the sacred and the profane in Bataille's work, to highlight how these categories relate to political and social life, reflecting on what constitutes an enchanted or disenchanted life. In dialogue with Amerindian perspectivism, particularly the ideas of Luiz Rufino and Luiz Antônio Simas, the dissertation analyzes forms of resistance to the economic and social realities of modernity and reflects on what would constitute a "sacred existence" and how marginalized forms of life can challenge the capitalist model of the nation-state. Through this analysis, the study aims to understand how these forms of resistance reveal the alienation of the modern spirit, as formulated by Bataille, who sees modernity as a process of submission of the individual and the collective to the logic of the market and bureaucratic control, weakening societies' ability to live transformative experiences. For the philosopher, violence is not merely destructive but an affirmative force capable of breaking with the modern project of maintaining a disenchanted life, where rationality and the instrumentalization of violence dominate social relations. In dialogue with Luiz Antônio Simas, the study explores the idea of a "war for the enchantment of the world," understanding this war as a symbolic and existential resistance to the disenchantment imposed by modernity. The "war for enchantment" proposes an affirmation of social and spiritual practices that reclaim the power of the sacred, enchantment, and community as forms of resistance to the commodification of life. By reflecting on these issues, the study proposes that the question of reclaiming life's enchantment dialogues with Bataille's philosophy. This dialogue is established through the need to overcome the conditions of submission imposed by capitalism and modern rationality, through the affirmation of social and political practices that reclaim the potency of the sacred and violence as transformative and subversive forces that challenge and destabilize the life model imposed by modernity.

Keywords: sacred; disenchantment; violence; Georges Bataille; modernity.

SUMÁRIO

Introdução	08
Capítulo 1. Desencantamento do mundo e a marginalização do sagrado na modernidade	18
2.1. Crítica ao desencantamento do mundo em Simas e Rufino: Bataille leitor de Weber e a violência do sagrado	18
2.1.1. O Ocidente e Violência do Estado Moderno: Bataille, Weber e Clastres	23
2.2. Secularização e racionalização: novos contornos do conceito de sagrado	27
2.2.1. Profanação e modernização: o 'triplo processo' e a secularização do sagrado	33
2.3. Capitalismo, colonialismo e a luta pela unidade social: a guerra pelo Encantamento	38
Capítulo 2. Maio de 68, revolução do Haiti e a ambiguidade da violência como transgressão	41
2.1. O outro do Ocidente: a redução da não-ocidental à ideia de oriente	41
2.2. Liberdade ou morte, reflexões sobre o sagrado e a guerra na modernidade	45
2.2.1. A conquista da liberdade e a filosofia: Hegel, a dialética e a crítica de Bataille	49
2.3. Erotismo no poder em 1968: a reinvenção da comunidade e contestação do fascismo subjetivo ...	51
2.3.1. Juventude de 1968: erotismo na França e violência no Brasil	57
2.3.2. Anti-Édipo e a ética da resistência: desafios ao fascismo cotidiano	61
Capítulo 3. Encantamento e guerra: sagrado e violência como modo de relação entre os Araweté	67
Conclusão.	84
Bibliografia	88

Introdução

Diante do desencantamento promovido pela modernidade colonial e pelo capitalismo, essa dissertação analisa o conceito de sagrado em Bataille (1887-1962) e seu papel em uma "guerra pelo encantamento do mundo" (Simas; Rufino 2020, p. 6), conforme descrito por Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino em *Encantamento: Sobre Política de Vida*.

Influenciado pela radicalidade encontrada nos estudos etnológicos de sua época, Georges Bataille constrói o contraste entre as sociedades de consumação e a sociedade moderna, destacando como o conceito de sagrado é fundamental para compreender as relações sociais e a ambiguidade que as fazem interagir entre si. A modernidade e o capitalismo atuam como regimes de alteridade que desconectam a vida social contemporânea da experiência comunitária. Em vez de ser uma resposta passiva ao desencantamento, argumenta-se que o conceito de sagrado torna-se uma força ativa de resistência e subversão às estruturas de poder que alienam o ser humano de sua vitalidade e da participação em uma "unidade social". Entre as principais obras que fundamentam esta análise, incluem-se as revistas *Acéphale*¹ (1936-39) e *Critique*² (1946-1962), além dos livros *Teoria da religião* (1948), *A parte Maldita* (1949) e *O erotismo* (1957). Também são utilizados textos dispersos em *Oeuvres Complètes*, como *O sagrado no século XX (1951-1953)* e *A guerra e a filosofia do sagrado (1946)*.

Acredito que este recorte permite enfrentar a complexa tarefa de sistematizar o pensamento de Bataille, destacando a ambiguidade constitutiva do conceito de sagrado como um problema recorrente para sua compreensão da vida em comunidade e dos efeitos da violência na unidade social. Para aprofundar a análise, recorre-se também a Julia Goyatá³ e Jean Besnier⁴, que discutem a relação entre uma nova comunidade política e o sagrado. Esses autores destacam a conexão entre a reorganização da vida social e a crítica de Bataille à modernidade.

¹ Entre os textos dessa revista, foram abordados: *Crônica Nietzscheana* (2014c); *Nota sobre a fundação de um colégio de sociologia* (2014d); *A conjuração sagrada*(2014a); *O monstro*(2014e) e *A prática da alegria diante da morte* (2014b).

² Os textos desta são: "A noção de Dispendio" (2023a) e "A estrutura psicológica do fascismo" (2022).

³ A pesquisa de Julia Goyatá é crucial para minha dissertação, ao evidenciar a ambiguidade do sagrado e sua implicação social. Em seu estudo, Goyatá explora a "sociologia sagrada" de Bataille, mostrando que o sagrado é tanto um conceito explicativo quanto uma prática transformadora da percepção e ação sobre o mundo. Esse aspecto prático do sagrado contribuiu diretamente para a crítica ao desencantamento, que me empenhei.

⁴ Jean Besnier destaca a importância de Bataille na crítica ao reducionismo científico e político, rejeitando tentativas de reduzir a complexidade humana a sistemas rígidos.

Complementarmente, a teoria da violência em Bataille é explorada a partir de Riekenberg⁵ e Campillo⁶, que destacam a centralidade da violência como mecanismo de produção de novas relações sociais, em contraposição ao modelo produtivista capitalista.

Neste trabalho, investigo como o conceito de sagrado se articula de maneira central em toda a obra de Bataille, desde seus primeiros textos até suas obras finais, propondo uma leitura crítica da modernidade e da experiência social. Nesse contexto, reflete-se sobre o "mundo sagrado (=mundo da violência)" (Bataille, 2023b, p. 69) como fundamento para uma vida encantada e, conseqüentemente, como "estratégia teórica de conexão e tática prática de encantamento do mundo" (Simas; Rufino, 2020, p. 5).

Segundo Simas e Rufino, o encantamento é um "ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: afirmação da vida, em suma" (Rufino; Simas, 2020, p. 6). Assim, a transgressão do isolamento social desencadeia outra forma de pensar a violência, que vai além da lógica da escravidão colonial ou do voluntarismo capitalista. A violência emerge, então, de maneira ambígua, ora como instrumento da ordem capitalista e colonial, ora como condição de resistência e vivacidade.

A experiência de continuidade explorada por Bataille em *O Erotismo* (2023b) propõe um "vínculo comunal" (Bataille apud Goyatá, 2012, p. 76) que rejeita a coisificação utilitária. Para Goyatá, Bataille oferece "uma nova forma de perceber e experimentar o mundo" (Goyatá, 2012, p. 95), oposta ao isolamento das sociedades modernas. As expressões "unidade social" ou "dinâmica social", utilizadas ao longo deste trabalho, referem-se a esse sentimento de continuidade e fusão indistinta entre os indivíduos, contrapondo-se à lógica utilitarista da sociedade moderna. Esse não é apenas, como veremos, um problema ontológico, mas também epistemológico e político

A "guerra pelo encantamento", dentro desse contexto de análise, trata-se de uma disputa pela reelaboração das condições que mantêm a unidade social atual, originada pela ascensão do capitalismo e sustentada pela presença de um Estado originado do colonialismo moderno. Com Bataille, tem-se o diagnóstico da necessidade de conservação e reexposição do encanto em face do sofrimento subjetivo ocasionado pelo processo intensivo de desencantamento da vida — desde o colonialismo até o capitalismo atual. Assim, a guerra pelo encantamento torna-se uma

⁵ Riekenberg, por sua vez, observa que, para Bataille, a violência não pode ser entendida dentro de uma ordem estabelecida, sendo um meio de comunicação que ultrapassa limites humanos.

⁶ Finalmente, Campillo conecta o diagnóstico do desencantamento de Weber com o pensamento político de Bataille.

luta pela reconstrução das bases que sustentam a unidade social atual, uma resistência contra as forças de desagregação causadas pela ascensão do capitalismo e o legado do colonialismo. Nesse contexto, se hoje há uma busca ou uma luta pela conservação do encanto, isso se deve ao fato de sofrermos um processo massivo de desencantamento da vida – desde o colonialismo até o capitalismo atual – que nos restringe de vivenciar a unidade social enquanto uma “comunidade viva dos seres” (Bataille, 2013, p. 18).

Georges Bataille explorou formas de conceber uma dinâmica possível para um meio social diferente daquele da modernidade desencantada: a “comunidade viva dos seres” (Idem), a “comunidade dos que não têm comunidade” (Bataille, 2016, p. 302), a “comunidade sem chefe, uma comunidade humana sem cabeça” (Bataille, 2014c, p. 23), entre outros. Em todas essas ideias observa-se uma visão de sociedade que se opõe à lógica do Estado moderno. Segundo Goyatá, para Bataille, o Estado representa uma “comunidade tradicional” e estritamente orientada por valores morais, distinta do vínculo sagrado de “uma comunidade de pessoas fortemente aliadas que se reconhecem entre si como aparentadas e que se prestam assistência mútua, armadas para a luta” (Bataille; Leiris apud Goyatá, 2012, p. 61), como se tinha nas “comunidades eletivas”⁷.

Para Bataille, o Estado deve ser denunciado como “a única forma” de organização da vida humana, alienada e reduzida a atos controlados e repetitivos que reproduzem a ordem já estabelecida. Ele elimina ou marginaliza vidas que não se enquadram no projeto comum dessas sociedades. Como Bataille coloca, em *A estrutura psicológica do fascismo*, “Em termos práticos, a função do Estado consiste em um jogo duplo de autoridade e adaptação. [...] contra as forças inassimiláveis, o Estado decide pela autoridade estrita” (Bataille, 2022, p. 20). Para Bataille, o mundo moderno impede a vivência da unidade social como uma “comunidade viva dos seres [que] exige ter por fim aquilo que une e se impõe com violência *sem alienar a vida*, sem a conduzir à repetição dos atos emasculados e das fórmulas morais exteriores”). Assim, proponho que, tanto o encantamento quanto o sagrado, driblam e enfeitiçam “as lógicas que tentam aprisionar a vida em um único modelo, geralmente vinculado a um senso produtivista e utilitário” (Simas; Rufino, 2020, p. 9).

⁷ Goyatá explicará que, para Bataille, estas “comunidades eletivas – representadas por ordens religiosas, confrarias, sociedades secretas, partidos e exércitos” como portadores exemplares deste ‘movimento comunal’, em oposição ao que ele chama de ‘comunidades tradicionais’, representadas pelo Estado e as instâncias oficiais” (Goyatá, 2012, p. 68-69), deveriam ser ressaltadas como uma “força política” (Goyatá, 2012, p.86) que agiria ativamente pelo “fortaleciemtno do vínculo “comunal” que gera o ser social” (Goyatá, 2012, p. 70).

Em vez de adotar uma visão produtiva e unidimensional sobre a humanidade, o encantamento, ao contrário, "rasga o humano para lhe transformar em bicho, vento, olho d'água, pedra de rio e grão de areia" (Simas; Rufino 2020, p. 9), evidenciando uma "visão ecológica e plural do ser" (SIMAS; Rufino 2020, p. 9). Assim, indico o sagrado como conceito estruturante desse conhecimento encantado que é profundamente enraizado na experiência corporal e na comunicação direta do ser com o mundo natural e social, expandindo o significado desencantado da violência. Meu intuito, portanto, é explorar como em Bataille o conceito de sagrado se expressa como uma força de transgressão e reconexão com a existência em comunidade, da vida em sua multiplicidade. É nesse sentido que a filosofia de Bataille pode ter um diálogo profícuo com os problemas contemporâneos, como os colocados pela *ciência encantada da Macumba*⁸ (2018) quanto ao cenário de desencantamento do mundo.

A crítica de Bataille aos modernos através do conceito de sagrado pode ser aproximada da compreensão de Simas e Rufino sobre o encantamento como existência compartilhada que se opõe às formas de relação da sociedade capitalista e colonial. Simas e Rufino destacam como, na encantaria – expressão religiosa originada no Brasil –, a vida se vivifica pelo intenso contato com a morte, ou mais precisamente, com os mortos. Nessa perspectiva, a relação entre vida e morte não se apresenta de modo antagônico, mas como interconexão que possibilita o trânsito de perspectivas entre os vivos e os mortos, por meio das incorporações. Como alerta Rufino e Simas, “o contrário da vida não é a morte, o contrário da vida é o desencanto” (Simas; Rufino, 2020, p. 8). Na encantaria, a vida não se limita à existência fisiológica, mas se inscreve em dimensões que transgridem qualquer tentativa individual de dar sentido à objetividade, configurando um "espírito encantado" que rompe a dicotomia rígida entre o vivo e o morto ao aparecer em terreiro, compartilhar momentos e seguir-nos em vida. Essa concepção de vida que opera para além da mera duração fisiológica dialoga profundamente com a ideia batailleana de uma vida sagrada e comunitária. Para Bataille, "vida é acesso ao ser: se a vida é mortal, a continuidade [comunal] não o é. A aproximação da continuidade e a embriaguez da continuidade dominam a consideração da morte" (Bataille, 2023b, p. 47), que é a continuidade e o sagrado.

⁸ O trabalho de Luiz Rufino e Luiz A. Simas, embora não teoricamente formulado, dá pistas e evidencia a necessidade de se pensar numa teoria do sagrado. Apesar de desclassificar o conceito por estar imerso em um dualismo ocidentalizado e rígido, podemos observar em diversos textos a recuperação do conceito, ainda, alinhado ao seu polo oposto, o profano. O pensamento desses autores, aliado à minha experiência em terreiro, oferece uma visão teórica sobre a experiência comunitária e sua crítica à modernidade, questionando um sentido estagnado pelo desencantamento.

Proponho que se considere, também, que as críticas de Bataille ao Estado dialogam não só com a ciência encantada da macumba, mas com a antropologia política, como de Pierre Clastres. Deve-se considerar, por exemplo, a distinção feita por Clastres, em *A sociedade contra o Estado* (2003), entre sociedades com e contra o Estado e seu modelo de organização social. Clastres identifica entre os povos indígenas da América do Sul um discurso profético que vê o “Um” como a raiz do mal, afirmando a possibilidade de escapar dessa centralização. Segundo Tible, em *Marx Indígena, Preto, Feminista, Operário, Camponês, Cigano, Palestino, Trans, Selvagem* (2019), nessas comunidades há uma “insurreição ativa contra o império do Um” (Clastres apud Tible, 2019, p. 141), o que caracteriza essas sociedades como “contra o Estado” uma recusa ativa ao poder centralizado e às hierarquias fixas. Considero que o texto de Clastres oferece um referencial teórico valioso para entender como a Europa construiu uma visão dominante ao impor o Estado como única forma legítima de organização social, estendendo esse modelo para além de suas fronteiras geográficas. Essa divisão de Clastres ecoa na análise de Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino, que veem o mundo desencantado como resultado de uma “separação e hierarquização entre Deus/Estado, humanos/herdeiros de Deus e natureza/recursos a serem transformados para o desenvolvimento humano” (Simas; Rufino, 2020, p. 7).

A recusa ao Estado e da busca por uma “política sem poder” (Perrone, 2015, p. 37), portanto, aparece nas sociedades contra o Estado para Clastres um entendimento de que “a verdade e o ser do poder consistem na violência” (Clastres, 2003, p. 10). Clastres via nas sociedades indígenas sem Estado, que a política não se manifesta como dominação, mas como uma relação dinâmica entre seres, sem hierarquias fixas ou pré-estabelecidas. Beatriz Perrone nos mostra que essa diferenciação entre política e poder, causava um estranhamento do mundo ocidental com uma sociedade cujo a figura de comando e a relação com algo que significaria uma superioridade, se dava por um “chefe sem poder” (Perrone, 2015 46).

Diferentemente do mundo desencantado mediado pelo Estado, essas comunidades mantêm uma relação espiritual e cosmológica com o poder e a política que não subordina nada a ninguém. A igualdade é base da vida em sociedade, uma vez que “os homens e o ‘ser supremo’, mas também animais, plantas e meteoros são [igualmente] espíritos” (Bataille, 2015, p. 34). Clastres aponta que, nessas comunidades, “não se abrigam mais deuses ou homens distintos, apenas iguais, deuses-homens e homens-deuses, nenhum dos quais se define segundo a unidade absoluta do Um” (Clastres, 2003, p. 121).

Em contraste, o Estado opera em uma lógica nominalista que fixa cada elemento em uma posição funcional rígida. Os indivíduos tornam-se subordinados à reprodução dessa ordem

mercantil ou política, e aqueles que não se ajustam são marginalizados, tratados como inimigos ou estrangeiros da ordem produtiva. Como observa Clastres:

para dizer que $A = A$, que isso é isso, e que um homem é um homem, é [necessário] declarar ao mesmo tempo que A não é não- A , que isso não é aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo sua unidade, é também delimitá-las, é marcá-las com o limite, o finito, o incompleto. (Clastres, 2003, p. 121).

Dentro desse contexto, torna-se pertinente analisar, no primeiro capítulo dessa dissertação, o fenômeno do desencantamento do mundo, articulado a partir da leitura que Georges Bataille faz dos textos de Max Weber em *A Parte Maldita* e sua crítica ao projeto civilizatório da modernidade europeia, expresso em suas *crônicas nietzschianas*. Bataille nos alerta que "o apogeu da civilização é uma crise que desagrega a existência social" (Bataille, 2014c, p. 15). Nessa perspectiva, se o desencantamento é identificado como uma crise originada pelo processo de racionalização social e pela organização da vida sob o domínio do Estado moderno, o qual passa a gerir uma unidade social desencantada e instrumentalizável, então devemos buscar pelos meios que o sagrado é reprimido e marginalizado em uma estrutura que dispõe a totalidade dos seres como funções de uma operação imensurável.

Podemos compreender com Weber (2009) o "desencantamento do mundo" como o processo histórico em que o poder de Deus é secularizado e concentrado na figura do Estado, enquanto as relações sociais europeias se racionalizam sob uma lógica produtivista e técnica. Giorgio Agamben, em *Profanações*, reforça que o processo de secularização não elimina as forças que antes se concentravam no domínio do sagrado, mas apenas desloca sua atuação para o terreno social, transformando a "transcendência divina em poder soberano terreno" (Agamben, 2015, p. 60-61). Essa mudança da figura soberana de Deus para o Estado nas sociedades desencantadas reconfigurou a existência humana como orientada pela racionalidade produtiva, instrumental e utilitária. A crítica de Bataille ao desencantamento, em sua articulação com a noção de sagrado, se insere aqui: o sagrado não desaparece, mas é marginalizado, deslocando-se para as margens da sociedade racionalizada ou momentos íntimos e secretos.

A transformação das práticas sociais sob o desencantamento exigiu a rejeição de atividades comunitárias e expressões vinculadas ao campo erótico – como sacrifícios religiosos e festividades orgiásticas –, consideradas dispersivas diante das energias demandadas pelo trabalho produtivo. Para Bataille, retomando a relevância da *teoria da festa* de Caillois, essas práticas transgressoras são essenciais para romper o isolamento gerado pela vida subjugada ao trabalho contínuo e aos interditos disciplinadores, que se opõem "eficazmente aos excessos que

ameaçam a ordem social” (Caillois apud Bataille, 2023b, p. 90). Assim, o sagrado, ao ser reprimido e marginalizado, encontra nesses atos de transgressão uma forma de resistência à estrutura que o subordina; e ao transgredir com violência os interditos sociais, as proibições e os tabus que o sufocam, é lançado na continuidade com mais violência ainda, pelo sentimento do sagrado, que é o encanto com a experiência presente.

Em *A Parte Maldita* (2023a), Bataille analisa a formação do Estado burguês como resultado de um projeto civilizatório condicionado pela servidão ao trabalho assalariado, sustentado pela lógica do empréstimo a juros e contratos garantidos por instituições coercitivas. Essa dinâmica econômica, antecipada por Marx em seus manuscritos filosóficos e em *O Capital*, transforma o tempo livre – antes associado ao divino – em uma mercadoria negociável, rompendo com sua sacralidade original. Essa subversão lança a vida social para uma perspectiva de constante projeção futura, subordinando as ações humanas à conquista e ao acúmulo material.

No segundo capítulo, analiso como processos históricos, desde o colonialismo até o capitalismo globalizado, desencadearam um desencantamento que fragmentou identidades e comunidades ao longo do tempo e do espaço. No entanto, mesmo diante dessa racionalização e controle, o sagrado persiste de forma ambígua, conforme propõe Bataille, sendo recuperado em movimentos de revolta contra a ordem moral e suas pretensões totalizadoras. Esse ponto será discutido por meio de uma análise do Maio de 1968 na França, quando as demandas eróticas, comunitárias e antiautoritárias marcaram um embate com as estruturas desencantadas da modernidade. A juventude francesa, como observa Foucault em um artigo sobre o impacto de *Anti-Édipo*, buscava formas de existência "não fascistas", rompendo com os paradigmas normativos e disciplinares impostos pelo Estado e pelo capitalismo.

Além disso, examino como, em contextos coloniais, como na Revolução do Haiti, a violência instrumentalizada pelo projeto civilizatório subjugou e explorou a população escravizada, organizando suas energias em prol do trabalho forçado para o enriquecimento das metrópoles. Simultaneamente, essa mesma violência foi ressignificada pelos escravizados como uma potência de resistência e afirmação, culminando na independência haitiana. A Revolução do Haiti emerge como um paradigma que desafia as estruturas coloniais e seus projetos de controle, subvertendo a ideia iluminista de liberdade ao radicalizar seu sentido sob a bandeira de “Liberdade ou Morte”. A fundação da primeira república negra expôs a insuficiência do regime colonial para uma verdadeira universalidade da vida humana e inscreveu o Haiti em uma complexa dialética da violência moderna. Ao recuperar ideias de

soberania e igualdade, a revolução questionou o projeto individualista e meritocrático do Estado burguês e subverteu a lógica do empreendimento colonial. Essa encruzilhada reafirma a ambiguidade da violência moderna: de um lado, o projeto civilizatório global pautado pelo lucro; de outro, novos sentidos de liberdade e resistência vinculados ao sagrado.

Com isso, trabalho no segundo capítulo a ideia orientadora de que a violência revolucionária do Haiti e a recuperação do sentimento de comunidade no Maio de 68 são eventos históricos de luta contra o caráter ambíguo do desenvolvimento histórico e do ideal da modernidade colonial e capitalista, que organiza os vínculos sociais a partir da acumulação e da coisificação. Pretendo evidenciar como esses eventos operam tanto com a continuidade em relação ao passado — ao mobilizar práticas distintas de guerra e combate marginalizadas pelo Ocidente — quanto como uma afirmação radical da insuficiência das instituições modernas para realizar os ideais de universalidade humana, através dos quais essas instituições se ergueram.

No terceiro capítulo, já em tom conclusivo, aprofundo essa análise da ambiguidade da violência ao investigar como os Araweté formam sua unidade social a partir da cooperação entre os mundos sagrado e profano. Apresento o conceito de "estatuto do *moröpi'nã* (matador) araweté" (Viveiros de Castro, 2015, p. 267) e sua relação com a *imanência do inimigo*, conforme exposto por Eduardo Viveiros de Castro em *A Inconstância da Alma Selvagem* e *Metafísicas canibais*. O objetivo é localizar o regime simbólico presente na Amazônia indígena, onde o conceito de "inimigo" ocupa um papel central na constituição da unidade social, desafiando as categorias modernas de indivíduo e Estado.

No trabalho de Viveiros de Castro, observa-se que, na guerra ameríndia, ao contrário das guerras ocidentais, a violência não busca apenas destruir o outro, mas promover uma "transformação ritual do eu" (Viveiros de Castro, 2015, p. 293). Nesse processo, a vida do matador e da vítima se entrelaçam de forma irreversível, com a intimidade do inimigo e a memória do grupo se fundindo. O inimigo torna-se o guardião da memória coletiva, transmitida por nomes, marcas corporais, cantos e narrativas sobre os mortos e consumidos. "A sociedade Tupinambá existe no e através do inimigo" (Da cunha; Viveiros de Castro, 1985, p. 201), conforme Manuela da Cunha e Viveiros de Castro expõem no texto *vingança e temporalidade: os tupinambás*.

A guerra indígena, embora imersa em violência, visa manter unidas as sociedades inimigas, produzindo um sentido comum entre elas, em contraste com as lógicas militarizadas

ocidentais. Essa dinâmica revela uma diferença fundamental: nas sociedades capitalistas, o conflito é visto como ameaça; nas não-ocidentais, ele constitui o alicerce da identidade coletiva, forjada na diferença e no confronto com o outro. Com isso, as ideias de sagrado e encantamento aparecem como conceitos que dialogam com a proposta de Viveiros sobre como os Araweté integram a violência guerreira à manutenção da unidade social da vida cotidiana e de seus diferentes, como os Kayapós e os Parakanãs, seus awín (inimigos; estrangeiros).

Diante do exposto, por fim, indico a pretensão de adequar minhas reflexões às necessidades de abandonarmos o desenvolvimento e a apreensão de grandes sistemas, voltando nossa atenção à natureza, ao instante presente, aos encontros e às pequenas coisas que passam no cotidiano, como possibilidades de encantamento diário na resistência à desumanização imposta como realidade humana. É nesse contexto que se instaura a “guerra pelo encantamento” mencionada inicialmente: à medida que se reflete sobre as condições sociais que fazem com que os seres humanos sejam “soterrados” (Sims; Rufino, 2020, p. 13), ao ponto de parecer impossível vislumbrar qualquer possibilidade de fuga da violência cotidiana do modo de vida capitalista.

Pretendo, portanto, ajustar minhas reflexões para superar a tendência de nos concentrarmos apenas no desenvolvimento de grandes sistemas e teorias, direcionando nossa atenção à natureza, ao presente e às pequenas coisas cotidianas, que podem se transformar em fontes de encantamento diário. Essa postura pode ser entendida como uma forma de resistência à desumanização que o modo de vida capitalista impõe, especialmente quando nos sentimos "soterrados" sob as condições sociais atuais (Sims; Rufino 2020, p. 13).

Rufino, em outro livro intitulado *Pedagogia das encruzilhadas*, propõe a superação da violência colonial por meio de uma recuperação encantada ao nos engajar na busca de "pistas para prepararmos ebós políticos, epistemológicos e éticos contra o desencantamento do mundo" (Flor in Rufino; 2019, orelha). Como sugere Wanderson Flor, em uma rica orelha desse livro de Rufino, essa recuperação consiste na reivindicação de “saberes de fresta” (Idem). Eles nos lembram que, apesar de termos sido historicamente submersos nas ruínas deixadas pelo colonialismo, as forças de resistência ainda estão vivas nas formas mais simples e marginalizadas pelo conhecimento hegemônico. Como Wanderson Flor afirma sobre o trabalho de Rufino e as “frestas”:

Depende de nós resgatarmos as potências do que foi visto como pequenino, atearmos fogo no paiol colonial, que não apenas alimenta a casa grande, como lança nosso povo na fome ancestral (Flor in Rufino; 2019, orelha).

Nesse contexto, a "guerra pelo encantamento" ganha uma relevância ainda maior, pois nos desafia a olhar para a violência e sua relação com o encantamento de forma transformadora, como uma luta para retomar a humanidade perdida, através da subversão das estruturas que buscam apagá-la e desumanizá-la em nome de uma “empresa de destruição de inúmeros sistemas vivos” (Simas; Rufino, 2020, p. 13). Aquilo que foi anteriormente marginalizado ou negligenciado, tratado como menor, agora, é protagonista de um enigma que abala o conhecimento convencional e suas preocupações. Por fim, a relevância de um ponto de vista, “menor”, que materializa a violência de uma estrutura geral, “maior”, se expressa no seu próprio corpo e lugar que ocupa nessa sociedade degradada pela submissão e pela racionalização, que é a vida contemporânea.

Ao tornar-se, por um salto crucial entre a “a sobrevivência e a supravivência” (Simas; Rufino, 2020, p. 6), capaz de afirmar a “vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência” (Idem), o “miudinho” demonstra a forma ativa do sagrado, que fala Bataille ao definir o lugar social daqueles seres marginalizados ou considerados inimigos do progresso moderno como “uma existência válida em si (heterogênea)” (Bataille, 2022, p, 35): ou seja, uma existência social não reduzida à ordem homogênea do sistema produtivo, da vida organizada pela ciência e o trabalho instrumental que, ao contrário de contribuir para uma estabilidade tranquila desta, efervesce as relações sociais e os afetos necessários para a contestação daquilo que organiza essa violência sob a forma da utilidade.

1. Desencantamento do mundo e a marginalização do sagrado na modernidade

1.1. Crítica ao desencantamento do mundo em Simas e Rufino: bataille leitor de weber e a violência do sagrado

Poucos pensadores expressaram de maneira tão vívida as tensões que todos nós sentimos ao refletir sobre nossa relação com os tempos modernos. A busca incessante por prazer, o desejo de pertencimento, a ambição por um futuro melhor misturada com o receio das mudanças tecnológicas, a liberdade conquistada à custa de um vazio existencial... Todos esses dilemas que formam o cotidiano contraditório da modernidade estão presentes na obra de Georges Bataille (Besnier, 2004, p. 198-199).

Jean Besnier, em *Bataille e a Modernidade*, vê em Bataille um “crítico da modernidade”⁹ (BESNIER, 2004, p. 190), sem cair em “reações conservadoras ou regressivas” (idem). Em vez de lutar contra os avanços da modernidade, Bataille nos convida a refletir sobre uma relação contraditória com ela: por um lado, há o desejo de progresso e inovação; por outro, uma inquietação profunda com a destruição de formas de vida que conectavam os indivíduos ao sagrado. Para ele, o sagrado não é uma simples vivência religiosa, mas uma força disruptiva que desafia as estruturas da modernidade. É essa ambiguidade que coloca Bataille no centro do debate sobre a violência moderna. Ele propõe que, enquanto o impulso moderno busca a destruição do passado, também há uma força destrutiva que questiona a racionalização do mundo e a imobilização da vida social. A modernidade, para ele, não é apenas a busca de um novo ideal, mas uma crise existencial que contamina as fundações sociais, políticas e espirituais. Besnier aponta que a

A modernidade é geralmente definida em relação ao tempo. O Ser moderno implica uma vontade de ruptura com as tradições, um afastamento necessário do passado e uma recusa de heranças. Esse conceito está ligado ao desejo inabalável de futuro, onde este se torna o único valor mobilizador (Besnier, 2004, p. 191).

Esse impulso em direção ao futuro, ao negar ou romper com o passado, define a modernidade. Caracterizada pela busca constante por um novo ideal e pela recusa das tradições que a conectam com o passado, a modernidade, segundo Bataille em *As Crônicas Nietzscheanas*, se constitui por uma tensão entre o presente e o futuro como um princípio constitutivo em que se cria uma nova forma de relação com o sagrado. Para Bataille, a modernidade não é simplesmente uma ruptura com o passado, mas “uma crise que desagrade a existência” (Bataille, 2014c, p. 15) com vistas à sociedade futura. A modernidade é, portanto, marcada por uma duplicidade: por um lado, busca-se a reconstrução da ordem social; por outro,

⁹ Besnier recorda a importância dada por J. Habermas, que apesar das críticas, dedica um parágrafo inteiro à Bataille e sua leitura da modernidade, em seu *Discurso filosófico da modernidade*.

existe um impulso destrutivo contra o enraizamento e a fixidez no passado, cuja violência animava a vida em sociedade. Como Bataille demonstra em sua análise, o sagrado na modernidade não se resume à ritualização religiosa, que visa restaurar a unidade social por meio da festividade ou das experiências místicas. Pelo contrário, o sagrado moderno também se manifesta na dominação, na violência da acumulação do capital pela expropriação do trabalho humano.

Por outro lado, essa violência nega práticas de “violência explosiva” (Bataille, 2023a, p. 108) como a prática social do sacrifício, que destrói para restituir à ordem divina os indivíduos que são reduzidos a coisas. A função social da ritualização do sacrifício, assim, seria de “arrancar à ordem real, à pobreza das coisas, e restituir à ordem divina; o animal ou a planta de que o homem se serve são restituídos à verdade do mundo íntimo” (Bataille, 2023a, p. 72). Dessa forma, o sagrado tem uma função disruptiva, desafiando a racionalização do mundo moderno e transformando a realidade de maneira que a ciência ou a moral não podem apreender, pois operam em um regime racionalizado e frio diante da violência, do êxtase e do gozo.

A concepção de sagrado em Bataille, como vimos, é fundamentalmente disruptiva, desafiando a racionalização do mundo moderno e a lógica utilitária que orienta o Estado e o capitalismo. Essa noção de sagrado encontra um paralelo interessante nas reflexões de Marcel Mauss, que, em *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*, também aborda a força transformadora do sagrado. Mauss argumenta que tanto o *mana* quanto o sagrado são “categorias do pensamento coletivo que fundam seus juízos, que impõem uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento” (Mauss, 2003, p. 79). Para ele, o *mana* representa um poder atribuído a certos objetos ou práticas que ultrapassam o domínio comum, uma força que carrega consigo um caráter sagrado, similar ao que Bataille descreve como uma reorganização radical da realidade.

Esse sagrado, em ambos os pensadores, rompe com as dicotomias estabelecidas entre o profano e o divino, o comum e o interdito, colocando em foco o que foi excluído ou marginalizado pela ordem racionalizada do mundo moderno.

Como Bataille observa, a violência sacrificial visa que a existência possa “reencontrar a si mesma, de recuperar uma intimidade sempre estranhamente perdida” (Bataille, 2023a, p. 123), sem instaurar novas formas de opressão, mas permitindo uma experiência de violência que não aprisiona, mas busca libertar o ser de seu estado de coisa. A violência sacrificial, segundo Bataille, se destina a reconfigurar a experiência do ser, não para submeter, mas para

libertar o indivíduo de seu estado de coisa, desafiando as limitações impostas pela lógica utilitária do trabalho e da mercadoria.

Como Riekenberg sugere, os atores dessa violência operam como “trabalhadores fronteiriços entre ordens simbólicas” (Riekenberg, 2014, p. 34), desafiando as fronteiras entre o profano e o sagrado, entre o conhecimento científico e a experiência mística. Ao incorporar essa violência sacrificial à crítica de Bataille, percebemos que o sagrado não é uma esfera exclusiva da religião, mas uma força transformadora que reconfigura a identidade coletiva e a experiência social. Ele se opõe ao desencantamento do mundo moderno, oferecendo uma nova forma de olhar para a existência e para o mundo social, que não se submete à lógica do Estado ou ao capitalismo.

Em vez disso, o sagrado sugere uma perspectiva radical de transformação, que ultrapassa os limites da violência colonial e do trabalho, ao recuperar um sentido subversivo da experiência humana que unifica o sentido do tempo de trabalho e daqueles destinados ao prazer. Assim, o sagrado opera como uma travessia entre mundos, entre a vida e a morte, onde o trabalho racionalizado do capitalismo se vê desafiado por uma experiência existencial mais ampla, que recusa a separação entre os dois tempos da vida humana. Essa ideia de uma força subversiva e violenta do sagrado ressurgiu também em Max Weber, que, ao abordar o processo de desencantamento do mundo, destaca o paradoxo da modernidade: a perda de uma conexão orgânica com o sagrado.

Para Weber, a modernidade, com sua ênfase na racionalização e no controle, destrói as formas de relação direta com o sagrado, relegando-as à superstição e a elementos irracionais da experiência humana. O que para Bataille é uma força essencialmente transgressora, Weber entende como uma inevitável secularização, onde o sagrado é substituído por uma lógica de organização e controle, marginalizando qualquer vestígio de magia ou religiosidade que desafie as normas modernas.

Contudo, tanto em Bataille quanto em Weber se reconhece que o sagrado não desaparece completamente; ele se transforma, sendo subvertido pelas lógicas da modernidade, mas ainda preservando uma dimensão capaz de contestar a racionalidade imposta pela sociedade capitalista.

Simas e Rufino, ao refletirem sobre os impactos do colonialismo e da modernidade, dialogam com essa perspectiva, pois a violência no Brasil colonial e pós-colonial não é apenas física, mas também espiritual e cultural. Em suas análises, eles mostram como a racionalização

do mundo imposta pelo capitalismo destruiu as formas de vida que conectavam as comunidades à natureza e ao sagrado, substituindo-as por uma lógica de exploração e subordinação. Eles argumentam que essa “espiritualidade mortífera” (Simas; Rufino, 2020, p. 14) transformou práticas culturais e rituais em algo obsoleto e irrelevante, ao mesmo tempo em que desconsiderou as formas de saber que surgiam da relação com uma violência que pretendia a comunicação.

A modernidade, como descrita por Max Weber, é marcada por um processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que nega as formas de magia e religião que não estavam subordinadas à explicação racional e à organização social do Estado. Weber observa que:

aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo [...] repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação [...] chegando ao ponto de condenar até mesmo todo vestígio de cerimônias religiosas fúnebres, enterrando os seus mortos sem canto nem música, só para não dar trela ao aparecimento da superstição, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental (Weber, 2009, p. 96).

Esse movimento, para Weber, é marcado pela condenação de manifestações religiosas que não se submetiam à explicação racional e à organização imposta pelo Estado. Weber argumenta que a modernidade envolve o “repúdio como superstição e sacrilégio de práticas religiosas e mágicas que, anteriormente, preenchem o cotidiano com uma sensação de transcendência e pertencimento a algo maior” (Weber, 2009, p. 96). Esse movimento culmina em uma sociedade onde os elementos mágicos e espirituais são progressivamente excluídos, e o mundo social se torna um campo dominado pela ciência e pela razão.

Por outro lado, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino oferecem uma leitura desse processo em que destacam os impactos do colonialismo e da modernidade na destruição de formas de vida espirituais e culturais distintas da modernidade ocidental. Rufino e Simas, ao analisar a violência da modernidade e do colonialismo, argumenta que “a modernidade colonial produziu uma política de morte e escassez, assassinando saberes, linguagens, comunidades e rituais” (Simas; Rufino, 2020, p. 14). A violência moderna, para eles, opera numa lógica que fragmenta e destrói os laços comunitários e espirituais, exatamente como para Bataille a modernidade impôs a lógica da razão sobre o caos da vida emocional e sagrada. Simas e Rufino analisam que a violência colonial, mais do que uma agressão física, foi uma violência cultural e espiritual que envolveu a destruição das relações comunitárias e do sentido ritual da vida, como eles apontam:

nos alicerces que sustentam o Brasil dos senhores que aplaudem e mobilizam a espiritualidade mortífera, estão substanciados vários modos de colonização que aniquilam gramáticas maternas e percepções de mundo, criam modos de interrupção dos ciclos, encapsulamento do tempo, destruição das relações comunitárias e aniquilação do sentido ritual da vida como dimensão ecológica. (Simas; Rufino, 2020, p. 14).

A violência civilizacional do espírito moderno, como argumentam Simas e Rufino em *Encantamento: sobre política de vida*, não segue a lógica do sacrifício ou da transformação espiritual que restituem o sagrado pela violência, mas a lógica da exploração e coação. Ao contrário da violência ritualizada e redentora que Bataille descreve, a violência moderna transforma os seres sociais em coisas, em meras forças de trabalho exploráveis. A conexão entre a violência colonial e o Estado moderno, diagnosticada por Weber e analisada por Luiz Rufino e Luiz Antônio Simas, oferece um entendimento mais profundo do desencantamento do mundo e de suas implicações na sociedade contemporânea.

A destruição da vida encantada e ritualizada é um dos legados mais duradouros da modernidade no Brasil, um país que, como afirmam, “financiou um modo de vida que, para ser adquirido, cobrou a vivacidade de seus seres” (Simas; Rufino, 2020, p. 14). Essa crítica aponta para a imposição de uma visão de mundo racionalista e profana que exclui práticas espirituais e rituais imersas nas formas de vida de diversas culturas não ocidentais. Para Simas e Rufino, essa imposição foi uma violência não apenas física, mas também cultural e espiritual, destruidora de saberes e práticas de vida. Eles ressaltam que a “política de mortandade e do desencantamento do mundo” (Simas; Rufino, 2020, p. 15) levada a cabo pela modernidade destruiu o vínculo entre as comunidades e suas formas de entendimento espiritual e ecológico, substituindo-as por um modelo de vida fragmentado, racionalizado e orientado para a exploração do trabalho.

Foi pelo colonialismo e pelo projeto violento de civilização do Ocidente que o capitalismo estendeu sua regência profana para além da Europa. A destruição das formas de vida comunitária, espiritual e ritualística nos países colonizados não foi um efeito colateral, mas uma parte fundamental do processo de imposição de uma ordem mundial capitalista. Em vez de promover a diversidade cultural e espiritual, a modernidade ocidental e sua versão colonial promoveram a homogeneização, destruindo práticas que desafiavam a lógica de exploração e subordinação, e impondo um modelo de vida urbano e capitalista. Isso, como afirmam Simas e Rufino, levou à criação de um “Brasil que deu certo” (Simas; Rufino, 2020, p. 14), mas a um custo imenso: a vivacidade e o sentido ritual da vida foram sacrificados em nome de um modelo

de vida que nega o encantamento e o erotismo sagrado, em nome do “progresso” e do desenvolvimento impessoal da história humana.

A modernidade, ao impor um modelo de racionalização e secularização, provocou também a destruição das formas de vida encantadas e das cosmologias. Weber, ao identificar esse desencantamento, descreve-o como um movimento de desintegração das bases simbólicas e espirituais das culturas. Simas e Rufino ampliam essa análise, destacando as consequências profundas desse processo, especialmente em países marcados pela exploração capitalista e subordinação racial.; não apenas fragmentando a vida comunitária, mas também moldando as relações sociais, culturais e espirituais que persistem até os dias de hoje aos moldes de uma outra cultura.

Bataille, ao articular o sagrado como uma força disruptiva, não se limita a expor as contradições da modernidade. Ele propõe, de maneira ousada, a possibilidade de reorganização social e existencial, contrária à lógica da racionalidade capitalista. É nesse ponto que a contribuição de Simas e Rufino se torna crucial: ao explorar, no contexto brasileiro colonial e pós-colonial, o legado de práticas culturais que resistem como formas de subversão, eles expandem as reflexões de Bataille. Essas práticas, muitas vezes entrelaçadas com violência simbólica ou ritual, desafiam a hegemonia do Estado e propõem uma alternativa que integra comunidade e subversão, que evidencia o sagrado nessa interação.

Assim, a crítica ao desencantamento do mundo estabelece um diálogo entre diferentes correntes de pensamento — da filosofia existencial de Bataille à antropologia de Mauss, passando pela análise histórica de Weber — conectando essas tradições com as resistências culturais presentes nos estudos de Simas e Rufino. Este diálogo nos convida a repensar o sagrado não como um simples retorno ao passado, mas como uma força capaz de reencantar o mundo, reconfigurando as relações humanas por meio de novas gramáticas e conceitos.

1.1.1 O Ocidente e violência do Estado moderno: Bataille, Weber, Clastres

Até agora, explorei, a partir da leitura de Georges Bataille sobre a modernização da Europa, como o processo de desencantamento do mundo sagrado enfraqueceu as relações eróticas e comunitárias, essenciais para uma unidade social distinta da do Ocidente secularizado e capitalista. Esse desencantamento está intimamente ligado ao predomínio da lógica do Estado e do mercado, que reduziram as formas de experiência humana à órbita da produção e da

racionalidade utilitária, por meio de uma violência que serve aos interesses da civilização colonial. A proposta aqui é investigar como as vinculações sagradas, eróticas e comunitárias — ao substituir "o isolamento do ser, sua descontinuidade, por um sentimento de continuidade profunda" (Bataille, 2023b, p. 39) — se contrapõem radicalmente à lógica civilizacional do Ocidente moderno, demandando uma outra forma de existência, na qual a violência aparece não como opressão, mas como transgressão da violência institucionalizada.

Bataille argumenta que toda sociedade humana, seja capitalista ou primitiva, não se resume ao domínio do trabalho e à ordenação profana da realidade. Ele identifica uma parte "maldita" da sociedade capitalista, dedicada ao desperdício e ao dispêndio inútil. Para Bataille, o sagrado responde à ambiguidade fundamental de uma existência cindida entre um domínio profano — governado pelos interditos e maquinários que substituem a vulnerabilidade natural do ser no mundo — e um domínio sagrado, onde a transgressão dos interditos torna-se possível como meio de conexão violenta com o mundo. Nesse sentido, a vida social se divide entre um tempo profano, imposto pela necessidade de trabalho, e um tempo sagrado, vivido nos momentos que extrapolam a lógica cotidiana. Compreender essa ambiguidade — que torna o sagrado na modernidade um campo simultaneamente de temor e fascínio para o indivíduo fragilizado por uma estrutura fragmentária — enquanto engaja o ser na transgressão do isolamento e na busca por uma expansão dos limites que o restringem, é essencial para entender as “frestas” (Simas; Rufino, 2020, p. 6) que encontramos no mundo desencantado.

Para Goyatá, segundo Bataille, a sociedade moderna europeia promoveu a eliminação do sentido erótico e comunitário do sagrado, afastando os elementos que conectavam os indivíduos às partes de efervescência e encanto da sociedade formada por “um vínculo afetivo, composto pelo que ele chamará depois de ‘laços do coração’” (Goyatá, 2012, p. 68). Sob o pretexto de construir uma civilização fundamentada pela lógica do trabalho e “no uso do conforto e dos múltiplos serviços da civilização industrial [...] limitado a um pequeno número de privilegiados” (Bataille, 2023a, p. 130), a modernidade subordinou o mundo social à ordem das coisas, do dinheiro e da mercadoria, como forma de garantir uma estabilidade relativa.

Proponho que esse enclausuramento do sentido da experiência humana à ordem profana resulta, como Clastres argumenta em *A sociedade contra o Estado*, de uma "nostalgia contemplativa do Uno", de um traço do pensamento ocidental que idealiza a unidade como sinônimo de perfeição e ordem, mas que, paradoxalmente, expõe os limites dessa unidade social ao lidar com o novo e o diferente. Tal forma de compreender a unidade, contudo, corresponde ao entendimento do sagrado como uma “substância transcendental” (Bataille, 1970a, p. 560) ao

mundo social, exterior aos conflitos humanos e aos jogos de poder que organizam a sociedade de dentro para fora. O que restaria aos seres seria se aproximar e encontrar uma ordem perfeita ou tornar essa unidade social perfeitamente ordenada. Para os povos ameríndios, que fala Clastres, de outro modo, o Uno não é símbolo de harmonia, mas de imperfeição, corrupção e finitude. Tudo que é uno está destinado à morte, por carregar em si a marca do “corruptível [...] o transitório, o passageiro, o efêmero” (Clastres, 2003, p. 168).

Nesse contexto, Clastres denuncia o mundo onde "as coisas na sua totalidade são uma", sendo visto pelas “comunidades da floresta” como um espaço de sofrimento e decadência, onde a identidade rígida imposta às coisas — " que isso não é aquilo " (Clastres, 2003, p. 121) — reduz os seres à sua condição mortal e fragmentada de uma vida destinada ao esquecimento e à alienação de seu sentido existencial.

Enquanto os povos indígenas rejeitam a ideia de unidade como um valor absoluto e buscam, por meio do profetismo e de migrações em massa, uma "Terra sem Mal" — um espaço onde o humano e o divino se reconciliam em plenitude, livre das cisões e da opressão impostas pela lógica do Uno e sua condenação de imperfeição passiva —, o pensamento ocidental frequentemente se resigna à aceitação de unidade imperfeita como destino mediado daquilo que é ideal e o que é necessário para se atingir tal fim. Essa unidade, no Ocidente, é idealizada como um princípio de ordem utilitária, mesmo que mantenha o sofrimento e a violência como fundamentos do poder sobre os indivíduos. Ela se propõe a lidar com a elaboração de meios possíveis para fins considerados impossíveis de se atingir. Para os povos proféticos, portanto, o Uno é um símbolo de corrupção e finitude. Uma vez que se pretende à conquista de um futuro previamente idealizado, de um desejo pelo Um, a conquista dessa unidade exige, para sua efetivação, que se aprisione os seres na mortalidade e fragmentação, na limitação e no sofrimento.

Bataille, por sua vez, afirma que uma comunidade motivada pela vontade de reencontrar a vida perdida, atingida por uma “depressão mental amolecedora” (Bataille, 2014c, p. 17) se torna um convite às soluções vulgares e fáceis. A reação conservadora à unidade alienada do mundo moderno seria expressão desse problema, pois aposta na restituição de uma vida perdida como um processo de exclusão daquilo que é diferente ao regime cultural idealizado. Na medida em que persiste, “nas sociedades [que se pretendem Unas], a nostalgia de uma comunidade harmônica, essa busca pela “recuperação do mundo perdido” (Bataille, 2014c, p. 16) não teria resultado em nada mais do que em disciplina militar e apaziguamento limitado, conferido por

uma brutalidade que destrói com raiva tudo aquilo que não se enquadra às normas. A expressão mais trágica desse modelo são os sistemas políticos totalitários do século XX.

Assim, podemos observar que o desencantamento não apenas é incapaz de eliminar o sagrado da vida social e das suas instituições agora secularizadas, mas reformula dentro da própria lógica moderna um sujeito incapaz de lidar com o desconforto e o mal-estar de lidar com sua impotência e limitações em uma sociedade que não lhe considera. Ele é forçado a exteriorizar seus impulsos como forma de retaliação àquilo que é indesejável e condenado às margens da vida social — ou momentos privados, de fetiche ou segredo, que mantêm vivo o sagrado mesmo dentro daqueles indivíduos afetados pelo desencantamento. A violência, que em outras culturas é expressão de resistência e transgressão, torna-se na modernidade uma ferramenta de domínio e comunicação pela homogeneização.

Bataille sugere que o projeto de poder da sociedade moderna foi dado na manipulação da violência para sustentar uma ordem social que descredibiliza os vínculos comunitários e favorece os mecanismos de acumulação capitalista, individualizado e profano, ao destinar as atividades humanas à reprodução do mundo impessoal do capital e do projeto colonizador. Essa compreensão da destinação específica da atividade humana na modernidade ocidental pode ser atribuída ao contato de Bataille com o pensamento de Max Weber. Embora não cite diretamente o "desencantamento do mundo", Bataille reconhece a vinculação do surgimento do "espírito do capitalismo" (Weber, 2009) com o modo secularizado de racionalismo promovido pela Reforma Protestante e a transformação do mundo sagrado, ou ao menos do modo como este era compreendido, empreendida por uma visão de Deus ligada ao enriquecimento.

Por fim, explorei como o processo de desencantamento do mundo, promovido pela modernidade, não apenas expurgou o sagrado das estruturas sociais, mas também minou as formas de comunidade e vínculo que priorizam o compartilhamento, a alteridade e o prazer. O predomínio da lógica do Estado e do mercado transformou a experiência humana em algo subordinado à produção e ao consumo, resultando na desintegração dos laços eróticos e comunitários, essenciais para uma unidade social distinta da lógica secularizada e individualista do Ocidente. A violência, antes vista como um meio de transgressão e resistência em culturas não ocidentais, foi apropriada pela modernidade para reforçar o controle e a homogeneização social.

A análise de Bataille revela que o projeto da modernidade, ao buscar uma ordem social futura estável, se vê aprisionado na busca por uma unidade impossível. Essa unidade não apenas

é inalcançável, mas também alienante, pois reduz o ser humano a um mero instrumento de produção e consumo, negando-lhe a capacidade de formar comunidades genuínas e de experimentar formas autênticas de prazer. A “nostalgia de um mundo perdido” (Bataille, 2014c, p. 16), como revolta contra as condições de exploração econômica, alimentada pela busca incessante por uma unidade total, resulta em um sistema onde a violência e o sofrimento se tornam as bases da estabilidade social, sufocando qualquer possibilidade de transformação radical.

Contudo, a crítica de Bataille, aliada à reflexão de Pierre Clastres, nos oferece uma via de escape para esse desencantamento. Ao revalorizar formas de sociabilidade que desafiam a lógica de controle e dominação, surge a possibilidade de imaginar uma nova configuração social e da vida política livre do jogo pelo poder. Nessa configuração, a violência não seria mais um instrumento de opressão, mas uma força de transgressão capaz de reinventar a realidade social pela inserção dos conflitos como responsabilidade do social. Essa concepção do sagrado de Bataille, longe de ser um retorno à religião ou à pureza primitiva, ou uma visão secularizada do sagrado, apresenta-se como uma força disruptiva que desafia as estruturas opressivas da modernidade. Ao transformar a violência de um mecanismo de controle em um agente de transgressão, essa visão nos convoca a repensar a própria experiência humana, rompendo com a lógica capitalista que reduz a vida a um fluxo contínuo de produção e consumo. Em vez de buscar uma unidade ideal e impossível, propõe-se uma forma de sociabilidade que valoriza a multiplicidade, a ruptura e a reinvenção constante, possibilitando um modo de vida que se recusa a ser absorvido pelas normas

1.2. Secularização e racionalização: novos contornos do conceito de sagrado

Max Weber observa que a secularização da vida ocidental implicou a eliminação das práticas mágicas e uma crescente racionalização das relações sociais. Nesse contexto, ele argumenta que o desencantamento do mundo atingiu seu ápice no século XIX, quando a modernidade “repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação” (Weber, 2009, p. 96). Bataille amplia essa análise, apontando como a modernidade subordina a experiência humana à ordem profana, ao mesmo tempo em que despoja o sagrado de sua dimensão erótica e transgressiva, reduzindo-o à sua faceta “fastosa”, ligada à ordem e à lei. Sobre Weber, Bataille afirma:

O célebre estudo de Max Weber ligou pela primeira vez a própria possibilidade da acumulação (do emprego das riquezas ao desenvolvimento das forças de produção) à posição de um mundo divino sem relação concebível com o aqui-embaixo, onde a forma operatória (o cálculo, o egoísmo) separa radicalmente da ordem divina do consumo glorioso das riquezas. (Bataille, 2015, p. 89).

A partir dessa reflexão, podemos entender a crítica de Bataille ao projeto civilizacional moderno, onde o sagrado foi homogeneizado e subjugado pelas lógicas capitalistas e produtivistas. A homogeneização se manifesta, entre outras formas, na coisificação das relações sociais, como discutido por Marx em *O Capital*. No entanto, como aponta Riekenberg, Bataille se distingue de Marx. Enquanto Marx atribui a alienação à forma capitalista de produção, Bataille vê a relação contraditória entre ser e ente como um fundamento ontológico da realidade, resultado da experiência do sagrado, que reconfigura o significado da morte, e não apenas como uma estrutura reprodutiva alienada da sociedade.

O conceito de reificação (*Verdinglichung*), desenvolvido por Georg Lukács em *História e Consciência de Classe*, pode ser relacionado ao problema da homogeneização abordado por Bataille. Segundo uma fala de Vladimir Safatle¹⁰, podemos compreender como "A base da homogeneidade social é a produção. A sociedade homogênea é a sociedade produtiva, quer dizer, a sociedade útil" (Bataille, 2022, p. 13). Nesse contexto, a sociedade homogênea é constituída pelas classes proletárias, resignadas aos interesses da classe média e burguesa, que configura o mundo homogêneo atual. Para Bataille, porém, essa homogeneização não é absoluta, pois toda sociedade contém uma parte heterogênea, encontrada nas margens ou em lugares de prestígio: os poderosos e os rejeitados — os beneficiados pelo sistema e os excluídos dele.

Para Lukács, a sociedade capitalista, como uma "coleção de mercadorias", tem sua estrutura moldada pela mercadoria, e os objetos e produtos da atividade humana são coisificados e adquiridos pelo desejo de valorização. A reificação das relações sociais na sociedade capitalista, como denuncia Lukács, transforma "uma relação entre pessoas em uma 'coisa'", criando uma objetividade fantasmagórica que oculta a verdadeira essência das relações humanas (Lukács, 2003, p. 194). Essa reificação, ao homogeneizar a experiência humana sob a vida produtivista, faz com que a distinção entre o sagrado e o profano seja obscurecida, colocando o sagrado sob a égide da ordem capitalista e tornando-o apenas uma abstração ou um objeto de consumo. Assim, o processo de reificação como explicado por Lukács e a ideia de Bataille de homogeneização social parecem apontar para o mesmo problema, embora em

¹⁰ Num minicurso na Universidade de Brasília, intitulado *A economia libidinal do fascismo*, Safatle aproximou a ideia de homogeneização e reificação.

Bataille isso seja pensado do ponto de vista teológico. Isso porque, para Bataille, a questão não é somente a superação real do capital, mas o problema do afastamento da verdadeira experiência comunitária e do sagrado.

Agora, a partir do pensamento de Georges Bataille, proponho explorar de forma mais detalhada o papel da modernização europeia nesse processo, a partir da visão de Bataille sobre os efeitos sociais da "distinção entre o sagrado e a substância transcendental" (Bataille, 1970a, p. 560). Com isso, a “substância transcendental” a que se refere Bataille é a identificação do sagrado com uma experiência impessoal e inconsciente, substancializada ao longo da história em ideias como Deus ou Capital. A secularização, característica da modernidade, e a “separação radical entre a ordem profana da racionalidade econômica e política e a ordem sagrada da religião” (Campillo, 1996, p. 32) afastaram o ser humano de sua própria intimidade e soberania. Esse distanciamento dualista leva à alienação do sentido “integral” da existência humana.

Ao contrário de culturas que veem a violência como uma expressão do sagrado, a modernidade reduz essa violência à coação necessária para impor uma ordem homogênea, ocultando os excessos e as violências que definem uma unidade social como expressão do sagrado. Essa análise se estende ao colonialismo, onde as relações econômicas internacionais, ao vincularem o desenvolvimento dos Estados-nações à exploração das colônias, afastaram da Europa a violência necessária para sustentar os excessos de riqueza que impulsionaram seu progresso civilizacional. O colonialismo, portanto, não apenas explorou os recursos e povos das colônias, mas também fez com que a violência necessária para a manutenção da ordem social fosse deslocada para as periferias do império, mantendo a Europa "limpa" de seus excessos, mas ao custo da exploração brutal do Outro.

Portanto, ao tentar recuperar o sagrado, o mundo social moderno se molda em torno de um projeto de poder que manipula a violência para garantir a dominação e impor uma ordem social que descredita outras formas de vínculo comunitário, especialmente aquelas que não priorizam o desenvolvimento maquinário e moral. Ao contrário de outras culturas que veem a violência como parte do sentido do sagrado e da vida comunitária, a violência na modernidade serve para garantir o sucesso do empreendimento civilizacional global, com suas múltiplas formas de fragmentação da experiência humana em sociedade.

Nesse sentido, a modernidade não apenas desencanta o mundo, mas também desconecta os indivíduos uns dos outros, tornando a violência um instrumento de controle, em vez de uma expressão vital do sagrado. A conexão entre o calvinismo e o capitalismo é feita por Bataille e

Weber ao observarem a modernidade europeia e a formação de uma classe média burguesa enriquecida. O calvinismo, em sua relação com o lucro e o poder, cria um dilema fundamental: como o homem poderia se encontrar no mundo se a ação que o engaja — a busca por lucro e poder — é justamente a que o afasta de si mesmo, por meio do trabalho excessivo ou da violência desumanizada?

Esse dilema revela o coração da crítica de Bataille ao espírito da modernidade, onde o impulso capitalista se contrapõe à busca por um sentido genuíno da vida, afastando o indivíduo da experiência do sagrado e da comunidade autêntica.

A transição do sentido “selvagem”¹¹ ao moderno “civilizado” do sagrado evidencia a ambiguidade da violência, que surge como um elemento fundamental na reconfiguração das relações sociais e espirituais. Nesse contexto, não se pode compreender a violência nas sociedades afetadas pelo desencantamento como um mal intrínseco, mas como uma prática que também pode ter um potencial de libertação. A violência, nesse caso, não apenas fragmenta, mas também resgata a vida, uma vez que transgride o desencantamento imposto pela modernidade e reintegra o indivíduo na busca por um vínculo autêntico com a comunidade.

Em sua análise, Bataille se distancia da visão moralizante que a modernidade impôs sobre o sagrado. Para ele, o sagrado não se limita a uma esfera religiosa ou moral, mas se entrelaça com a vivência comunitária, com os ritos e as instituições que configuram a vida em sociedade. A separação entre o profano e o sagrado, um dos pilares da modernidade, empobrece o conceito de sagrado, desconectando-o da experiência encantada e vivencial do ser humano no mundo. Essa separação reduz o sagrado a um objeto de consumo, um meio de satisfação de carências individuais, quando, na verdade, ele deveria ser a força que reconecta o homem à sua humanidade e à sua coletividade.

Bataille, ao introduzir a noção de soberania, coloca o sagrado justamente no espaço da transgressão e da ambiguidade. A violência, longe de ser evitada ou reprimida, é uma força que reconecta o ser humano com a experiência vital e significativa da vida, que ultrapassa as interdições e as obrigações da modernidade. A soberania, conforme ele a entende, não é encontrada na razão ou na moral, como postulou a modernidade ocidental, mas na vivência das

¹¹ Embora Bataille utilize os termos “primitivo”, “arcaico” e “selvagem” para designar sociedades distintas da ocidental, é importante reinterpretar sua reflexão à luz das críticas antropológicas contemporâneas que desmontam o pressuposto de anterioridade das sociedades não-ocidentais e uma espécie de condição social de atraso quando comparadas às sociedades modernas. Neste trabalho, portanto, os conceitos são revisitados para enfatizar sua potência simbólica e transgressora, sem reforçar hierarquias evolucionistas, que indicam uma superioridade das sociedades organizadas pelo Estado ou um império frente àquelas estudadas pela antropologia.

paixões, que ultrapassam as convenções e hierarquias que impõem a busca por poder e riqueza. Essa noção de soberania nos leva a uma experiência do sagrado que se dá no rompimento das fronteiras que a modernidade tenta estabelecer entre o sagrado e o profano.

Desde as primeiras revoluções políticas e culturais do Ocidente, como a crença na criação da filosofia pela Grécia e o extermínio dos cristãos gnósticos, observa-se, pela leitura de Bataille, uma tendência coletiva de racionalização da vida social, que conduz ao afastamento progressivo do sagrado e à adoção de uma visão desencantada dos vínculos sociais. Esse processo histórico e político, que Weber identificou como central na formação da cultura ocidental, está intimamente ligado à gênese da identidade moderna, marcada pela dominação da ordem racional e utilitária sobre as esferas da vida que não podem ser reduzidas à lógica do trabalho e da produção.

A soberania moderna, conforme descrita por Bataille, se caracteriza pelo que ele chama de “império da ordem real” (Bataille, 2015, p. 59) e pela “soberania da servidão”¹² (Idem), na qual a violência é vista como uma ameaça à estabilidade conquistada pela força de trabalho humano. O sacrifício, nesse contexto, não apenas violava as convenções estabelecidas, mas também preservava uma conexão direta com o sagrado, sinalizando uma forma de poder que não se baseava em moralidades ou racionalizações, mas na possibilidade de reinventar a ordem social por meio da transgressão. Ao colocar a violência no centro de sua crítica, Bataille revela a necessidade de superar a "sonolência"¹³ (idem) da modernidade, que reprime essa força vital, apaga a intensidade da experiência humana e, conseqüentemente, impede o acesso a uma forma de vitalidade que só pode ser acessada ao atravessar o limite da convenção.

Nessa linha, Bataille aponta que a moral moderna tenta estabelecer regras universais para garantir a estabilidade da “ordem das coisas” (Idem), mas essa tentativa falha ao reduzir o sagrado a um espaço de pureza moral e homogeneidade. O sagrado, não pode ser reduzido ao dualismo moderno entre o bem e o mal, mas deve ser visto como uma possibilidade de coexistência entre o destrutivo e o reverenciado. O sagrado não é apenas uma esfera de moralidade, mas um campo de experimentação e subversão, onde as normas sociais e os limites impostos pela modernidade são desafiados em sua essência.

¹² A "soberania da servidão", como abordado por Bataille, refere-se à condição na qual as sociedades modernas, ao se basearem na subordinação e na exploração da força de trabalho, reforçam uma forma de soberania que paradoxalmente se constitui pela servidão de seus indivíduos.

¹³ A "sonolência" mencionada por Bataille refere-se à apatia gerada pelo excesso de racionalidade e controle na vida moderna, o que anula a intensidade da experiência humana e impede o contato com o sagrado.

A violência radical, como observada por Riekenberg em *A Teoria da Violência*, é central para a visão de Bataille. Para ele, a violência não é uma violência cotidiana, mas uma violência radical que "deprava os fundamentos de nossa existência" (Riekenberg, 2014, p. 36). Através dessa violência, o ser humano se coloca em uma situação de "desamparo total" no mundo, despojando-se das certezas e se confrontando com o vazio e a intensidade da existência. Bataille sugere que a identificação do sagrado com a ideia de Deus e do Estado, figuras transcendentais na realidade cotidiana, abriu um novo campo para a humanidade – um campo de violência, de morte, mas também um campo no qual ainda não seria impossível entrar em contato com o sagrado. Esse contato, no entanto, não é fácil ou seguro, sendo mediado por uma forma de integração que exige a transgressão dos limites da racionalidade e das categorias morais da modernidade, que constipam o existente ao seu estado de colaboração com a ordem homogênea. O sagrado, portanto, está no campo da transgressão e da destruição, no confronto com a violência que questiona as estruturas estabelecidas e nos força a reavaliar nosso lugar no mundo.

Dessa forma, a violência, enquanto prática de transgressão e destruição, torna-se um elemento essencial para a recomposição do sagrado. Ao desafiar as normas estabelecidas pela modernidade, ela tem o potencial de reintegrar o ser humano ao mundo, oferecendo uma resistência ao desencantamento imposto pela racionalidade moderna e permitindo o acesso a uma experiência coletiva do sagrado que, longe de ser uma abstração moral, se expressa no vivido, no transgressivo e no afetivo. A violência, ao contrário do que se poderia esperar, não é um obstáculo ao sagrado, mas sim sua condição de possibilidade.

É essa ambiguidade presente no sagrado que permite que tanto os governantes quanto os marginalizados carreguem, em sua experiência de vida, essa transgressão. O sagrado não se preserva na estabilidade ou na manutenção de uma ordem social rígida, mas na sua capacidade de se transformar junto com a transformação da ordem que o nega. A modernidade, ao tentar homogeneizar e controlar essa experiência, acaba por perder a essência do sagrado como uma força transformadora e subversiva. O sagrado só se mantém vivo à medida que ele resiste à normatização e à racionalização impostas pela modernidade.

A modernidade, acreditando ser capaz de substancializar o sagrado e ditar valores universais a partir de seu encontro com ele, acaba por perder o contato com a essência transgressora e subversiva do sagrado. O sagrado moderno, para Bataille, se torna uma realidade que, embora não possa ser completamente negada, escapa à compreensão racional da modernidade. Como ele afirma:

O mundo sagrado é para o homem moderno uma realidade ambígua: sua existência não pode ser negada, e pode-se fazer sua história, mas não é uma realidade apreensível. Este mundo tem por base condutas humanas cujas condições parecem não mais nos ser dadas e cujos mecanismos escapam à consciência. (Bataille, 2023, p. 209)

Para o homem moderno, o sagrado, embora presente, torna-se algo impessoal e inatingível. Ainda que sua experiência possa ser histórica e ritualizada, o sagrado se apresenta como aquilo que liga a humanidade à sua animalidade e à infirmitade de sua natureza. Nesse sentido, o sagrado moderno se caracteriza como algo paradoxal: ele não pode ser totalmente descartado pela racionalização, mas também não pode ser totalmente integrado à lógica secular que domina a vida social. Ele persiste, mas de forma ambígua, desafiando as categorias racionais da modernidade e oferecendo resistência à ordem social que se pretende definitivamente unificada.

Esse paradoxo do sagrado moderno se alinha à crítica de Bataille à racionalização e à secularização da vida social, que não só destituem o sagrado de sua capacidade de transformação, mas também o limitam ao campo da utilidade e da observação científica. O sagrado, assim, se torna uma força que resiste à total racionalização, mas perde sua potência de transformação social. O homem moderno, ao racionalizar o sagrado e relegá-lo à esfera do conhecimento teológico e científico, que o compreende enquanto Razão ou Deus, ao mesmo tempo que nega a transgressão, também afirmar seu desinteresse para com experiências que demonstram os limites da ordem social racionalizada para lidar com a vida com seu excesso de energias e com as transformações que desta condição resulta; sendo assim, faz-se necessário compreender o sentido de tal atitude, que pretende tornar tudo coisa, para assim, lhe conferir uma utilidade, demarcar sua submissão à insuficiência da vida.

1.2.1. Profanação e modernização: o 'tríplo processo' e a secularização do sagrado

Para Georges Bataille, a sociedade industrial e secularizada se distingue tanto das “sociedades de empreendimento” (Bataille, 2023a, p. 63) — como as encontradas na Europa medieval, com suas estruturas militares e religiosas — quanto das “sociedades de consumação” (Idem), como a dos astecas. Nesses dois modelos sociais, a concepção de mundo se opõe radicalmente à predominante nas sociedades modernas, especialmente no que tange às atividades centrais. A consumação, nesses contextos, era tão vital quanto a produção nas sociedades modernas. A preocupação com o sacrifício, no que diz respeito ao dispêndio de

recursos, como informa Bataille, era tão importante quanto nossa obsessão com o trabalho e a produção (Bataille, 2023a, p. 64).

Assim, a unidade social nessas sociedades, orientada pelo sagrado, se baseava no dispêndio — ou seja, no uso improdutivo dos recursos acumulados — como princípio organizador dos vínculos sociais. Para Bataille, a “sociedade moderna” (Bataille, 2023a, p. 135) se distingue de todas as anteriores pelo foco em acumular e impulsionar o crescimento dinâmico da produção, em vez de priorizar o dispêndio improdutivo.

Independentemente da organização social, Bataille argumenta que a função do dispêndio sempre foi uma motivação primária, subordinando a produção e a aquisição a essa lógica. Ele observa:

Por mais pavorosa que seja, a miséria humana nunca exerceu influência suficiente sobre as sociedades para que a preocupação com a conservação, que dá à produção a aparência de um fim, prevalecesse sobre a preocupação com o dispêndio improdutivo”. (Bataille, 2023b, p. 24)

No entanto, a sociedade capitalista, como expressão da modernidade ocidental, marca uma ruptura com os antigos regimes. Trata-se de um novo regime de alteridade que “não poderia ter coexistido com as velhas legislações econômicas, cujo princípio moral era a subordinação do empreendimento à sociedade” (Bataille, 2023a, p. 128). Essa transformação no capitalismo rompe com o estilo de vida voltado à consumção das antigas “economias medievais” (Bataille, 2023a, p. 121).

A transição do dispêndio para a acumulação altera profundamente a unidade social do Ocidente, como ele observa:

O que distingue a economia medieval da economia capitalista é que, em grande medida, a primeira fazia das riquezas excedentes uma consumção improdutiva, enquanto a segunda acumula e determina um crescimento dinâmico do aparelho de produção (Bataille, 2023a, p. 121).

Antônio Campillo propõe que a modernização resulta de um “triplo processo histórico” (Campillo, 1996, p. 30). Esse processo é marcado pelo surgimento das sociedades de mercado, “um sistema econômico no qual o excedente é revertido com vistas à expansão e ao crescimento ilimitado do próprio sistema” (Idem). O segundo foi a ocorrência das “grandes revoluções políticas” (Idem), como a “destruição do Estado teocrático e a abolição da soberania tradicional” (Campillo, 1996, p. 31), com o intuito de estabelecer um “Estado democrático, fundado sobre o princípio da igualdade jurídica e moral de todos os cidadãos” (Idem). O terceiro e mais crucial para este estudo foi a secularização do sagrado, que alterou profundamente o papel social da religião, resultando no “desencantamento do mundo, a dessacralização dos

objetos, das pessoas e das ações” (Campillo, 1996, p. 32). Essa mudança deu origem a uma nova forma de experiência social que se torna central para discussão subsequente: a crítica ao capitalismo moderno e os desdobramentos do sagrado como resistência ao desencanto contemporâneo

O diagnóstico de Campillo sobre a modernidade de Bataille, que aponta uma ruptura com as mediações pré-modernas envolvendo “a religião e a economia” (Campillo, 1996, p. 32), “a religião e a política” (Idem), e “a religião e a ciência” (Idem), ganha relevância aqui. Essa ruptura não só provocou o “desencantamento do mundo, a dessacralização dos objetos, das pessoas e das ações externas” (Idem), mas também pavimentou o caminho para a santificação do trabalho, da profissão e da ação profana.

Segundo Max Weber, o “espírito capitalista [moderno]” (Weber, 2009, p. 139) busca a salvação por meio de uma ascese distinta do “estilo de vida do homem natural” (Weber, 2009, p. 139). Religiões modernas e seculares, como o Luteranismo e o Calvinismo, incentivavam o indivíduo “ao controle metódico de seu estado de graça na condução da vida” (Weber, 2009, p. 139). Desse modo, Campillo observa que o “cristianismo puritano ainda está em vigor por trás do ascetismo da racionalidade moderna” (Campillo, 1996, p. 32).

Esse modo racionalizado das relações sociais modernas, conforme Weber, introduz um “individualismo desiludido e de coloração pessimista” (Weber, 2009, p. 96), originado pelo “profundo isolamento interior” (Weber, 2009, p. 97) daqueles que buscavam o “testemunho interior do Espírito na razão e na consciência” (Weber, 2009, p. 133). Nesse cenário, o acesso ao sagrado nas religiões modernas passa a ser entendido como uma forma de “ascese intramundana” (Weber, 2009, p. 135), que, como define Antônio Pierucci, sociólogo brasileiro, envolve o “domínio metódico ‘desperto’ da própria conduta de vida” (Pierucci, 2003, p. 99).

Assim, as religiões reformadas caracterizam-se pela impossibilidade do sagrado se manifestar como uma realidade social violenta e disruptiva em relação à ordem das coisas úteis, que é organizada pelo trabalho racionalmente estruturado. Como assinala Pierucci, para que uma religiosidade seja classificada como ascese intramundana, ela precisa se despojar ao máximo do caráter mágico ou sacramental dos meios da graça, pois estes, ao contrário, representam uma desvalorização da ação cotidiana neste mundo, tratando-a como algo de “importância apenas relativa em sua significação religiosa” (Pierucci, 2003, p. 97).

A ascese intramundana, como denuncia Bataille, é uma forma de “racionalização da conduta de vida no mundo, mas com os olhos voltados para o Outro mundo” (Weber, 2009, p.

139). Essa postura cria uma vida impotente, voltada exclusivamente para a salvação pessoal, ao excluir o valor da “loucura do sacrifício” (Bataille, 2023a, p. 70) e da vida social vinculada ao encantamento do sagrado, como propomos. Para Bataille, a busca por um ideal ascético, que se desvia da transgressão e da violência do sagrado, representa uma forma de acomodação ao mundo moderno, que, ao contrário da experiência ancestral e ritualizada de sacrifício, exige conformismo e racionalização, impedindo a emergência de um mundo sagrado vivencialmente envolvente.

A partir do pensamento de Bataille, podemos compreender que a recusa da magia e de um certo animismo religioso, típicos da modernidade ascética, resulta de uma busca "tranquila" pelo sagrado e pela salvação. Essa busca com vista ao futuro expõe, para Bataille, uma subjetividade isolada e a fragmentação do Eu da consciência.

Essa desfragmentação coloca o Eu “para fora”, desafiando as formas impostas pela razão formal e estruturando um mundo que questiona as limitações da razão científica e da linguagem lucida em expressarem a unidade da totalidade. Como Bataille escreve:

Se a experiência dos estados extremos está em jogo, [...] Essa experiência, com efeito, nos decompõe, exclui a reflexão tranquila, visto que seu princípio é nos colocar ‘fora de nós’. É difícil imaginar a vida de um filósofo [um racionalista ou um moderno] que estivesse continuamente, ou pelo menos bem frequentemente, fora de si. Nós encontramos a experiência humana e essencial que vai dar na divisão do tempo em tempo de trabalho e tempo sagrado. O fato de nos mantermos abertos a uma possibilidade próxima à da loucura (é o caso de toda possibilidade que diz respeito ao erotismo, à ameaça ou, mais geralmente, à presença da morte ou da santidade) subordina continuamente o trabalho da reflexão a qualquer outra coisa, onde justamente a reflexão para (Bataille, 2023a, p. 70).

A lógica das religiões reformadas, ao calcular os meios de salvação, estabeleceu uma servidão dos fiéis à disciplinarização, alienando-os ao mundo do trabalho, à ordem jurídica e à idealização de condutas corretas. A loucura do sacrifício, mencionada por Bataille, é precisamente o oposto desse processo de subordinação da reflexão humana; sua finalidade não pode ser deslocada para nenhum fim útil e moral.

O “espírito capitalista” que Weber descreve, como uma “conformação racional de toda a existência, orientada pela vontade de Deus” (Weber, 2009, p. 139), simboliza o desencantamento como a eliminação da loucura e da magia. Essa visão racionalizada da vida e do trabalho

explica a posição absolutamente negativa do puritanismo e do espírito capitalista perante todos os elementos de ordem sensorial e sentimental na cultura e na religiosidade subjetiva [...] e de toda cultura dos sentidos em geral (Weber, 2009, p. 96).

A rejeição aos sentidos, inerente à modernidade ascética, se manifesta também na forma secularizada de rejeição aos transe, incorporações, processos corporais e encantamentos. Esses saberes corporais, que buscarei aprofundar em um estudo posterior, revelam a descontinuidade entre um corpo profanado (aprisionado e transformado em coisa) e seu espírito sagrado (livre e soberano). Para uma religiosidade intimamente ligada ao encantamento, que envolve uma ordem e estilo de vida particular, elementos como a dança, o canto e a evocação de forças místicas são indispensáveis. Esses aspectos orientam os saberes corporais e intuitivos para uma vida vivida no instante real, não com vistas a um futuro de salvação, mas na experiência direta com o sagrado.

Se a secularização é, como nos aponta Agamben, "o deslocamento do sagrado de um lugar para outro, de fora do mundo para dentro do mundo" (Agamben, 2007, p. 9), podemos compreender essa "passagem do planeta homem, através da casa do desespero, para a absoluta solidão do seu percurso", ou seja, como a transição de uma experiência direta com o sagrado para um sagrado que se confunde com a razão e sua limitação formal na modernidade. A secularização da esfera do sagrado – a mudança da humanidade da “ordem da intimidade” (Bataille, 2023a, p. 166) para a “ordem das coisas” (Bataille, 2023a, p. 71) – gerou, assim, um processo de profanação radical, que afetou não só o mundo exterior, mas também o mundo interior, alterando profundamente a conduta individual. No entanto, essa profanação não é definitiva. O corpo, embora marcado pela modernidade, ainda guarda a capacidade de resistência. Práticas sensoriais e intuitivas, como a dança e uma festa, podem subverter a lógica racionalizante e ressuscitar uma vivência direta com o sagrado.

1.3. Capitalismo, colonialismo e a luta pela unidade social: a guerra pelo encantamento

No contexto da modernidade capitalista, o sagrado se personifica na figura de Deus metafísico ou do Estado, ambos responsáveis por estabelecer a unidade de todas as coisas. No pensamento moderno ocidental, surgem apologistas secularizados do Estado, como Hobbes, Kant, Locke e Hegel, que defendem que o Estado oferece à humanidade a forma mais útil e eficaz de mediar os conflitos sociais. Hegel, em particular, descreve o Estado moderno como a "Ideia Divina tal como ela existe na Terra" (Hegel apud Hartman, 2001, p. 28), onde "a liberdade obtém objetividade e vive no gozo dessa objetividade" (Hegel, 2001, p. 91). Contudo, como argumenta Bataille, no sistema hegeliano, "o indivíduo está morto, absorvido na realidade superior e no serviço do Estado" (Bataille, 2023a, p. 138). Para Bataille, no pensamento de

Hegel, o Estado representa a encarnação política da razão, e o indivíduo não é mais uma entidade separada, mas parte de uma totalidade universal. Assim, a substancialização do sagrado na figura do Estado revela um caráter religioso intrínseco à filosofia hegeliana.

Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino, por sua vez, abordam a origem colonial do desencantamento ao questionarem: como "responder com vida a um sistema de desencantamento do mundo?" (Simas; Rufino, 2020, p. 15). Rufino e Simas argumenta que a dominação colonial, ao exterminar "saberes, linguagens, comunidades e rituais" (Simas; Rufino, 2020, p. 14), deixou "corpos doentes, condicionados e educados para o horror como empreendimento" (Simas; Rufino, 2020, p. 12). Assim, a continuidade do desencantamento é vista por Simas e Rufino como responsável pela substituição da "dimensão da ancestralidade [...] como fundamento ético que interliga diferentes expressões da existência" (Simas; Rufino, 2020, p. 9), pela "lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses" (Simas; Rufino, 2020, p. 5-6).

Bataille observa que, na modernidade europeia, grupos alinhados ao "espírito de rigor"¹⁴ (Bataille, 2023a, p. 130) prosperaram ao se beneficiar da violência colonial e da lógica de poder burguês. A relação entre a leitura de Weber e o diagnóstico de Rufino e Simas revela o papel central do Estado na perpetuação do colonialismo e do capitalismo. Foi a instrumentalização do Estado pela classe burguesa colonial que transformou o desencantamento em um processo massivo de "perda de vitalidade" (Simas; Rufino, 2020, p. 6).

Essa alteração de sentido da violência em sociedades desencantadas leva à reflexão sobre o prolongamento da violência necessária para produzir a unidade de uma sociedade fragmentada. A partir do pensamento de Bataille, podemos conectar os diagnósticos de Weber, Simas e Rufino para caracterizar uma "falência do espírito moderno" (Bataille, 2018, p. 248). Enquanto Weber vê o desencantamento e a ascese intramundana como passagens para o estilo de vida da modernidade europeia, Rufino e Simas entende o desencantamento como a replicação de um modelo econômico e político violento, com origens ocidentais, em sociedades com outras formas de vínculo com a realidade sagrada — sociedades coletivas e encantadas.

¹⁴ "No entanto, é no cerne dessa multidão confusa, e ligado à confusão como a planta à terra, que prolifera o espírito de rigor, cuja essência é querer, por meio do caminho de um acabamento da coisa – da adequação das coisas (da produção) e do homem –, o acesso ou o retorno do homem a si mesmo. E, na medida em que o rigor tem como fim o desenvolvimento das ciências puras e das técnicas, o mundo burguês lhe deixa o campo livre" (Bataille, 2023b, p. 178).

Exemplos históricos, como o movimento de Maio de 1968 na França e a revolução haitiana, ajudam a compreender como a violência revolucionária pode ser uma forma de resistência ao desencantamento e à opressão das estruturas capitalistas e coloniais. Essas ações de contestação não apenas questionam as normas políticas e econômicas vigentes, mas também manifestam uma dimensão erótica batailliana: uma afirmação da vitalidade humana que desafia a racionalização estatal e a repressão dos impulsos coletivos, limitados na sua capacidade de conectar a existência à sua integralidade. Ao romper com a ordem estabelecida, esses momentos de sublevação da condição existencial deteriorada pelo desencanto emergem como práticas de reinvenção do mundo, em que a transgressão não apenas denuncia a alienação moderna, mas reacende uma conexão com formas de existência mais livres e potentes, distintas das que conhecemos.

Dessa forma, o projeto colonial pode ser compreendido como precursor do espírito capitalista da burguesia moderna. A persistência de uma civilização ocidental desencantada exigiu que o Ocidente defendesse politicamente o Estado e o "império do Um" (Clastres, 2003, p. 189), replicando violentamente esse modelo de poder institucional em sociedades encantadas. Na modernidade, o Ocidente buscou integrar à força outros modos de vida social ao Estado moderno, compelindo-os a participar coercitivamente do jogo político, muitas vezes aprisionados, marginalizados ou excluídos da esfera social. É neste contexto, alinhando o pensamento de Simas e Rufino, que falo de uma "guerra pelo encantamento do mundo". A guerra, em suas várias formas, constitui-se como um dos principais operadores sociais na construção e afirmação da identidade coletiva de uma comunidade.

Bataille e Clastres também apontam para formas alternativas de operar a violência, como a interiorização e a palavra. Para Bataille, a poesia, e para Clastres, a palavra sagrada, oferecem modos alternativos de expressar os impulsos de violência e transgressão. Nessa dimensão, a negatividade não é exteriorizada, mas incorporada, permitindo que o sujeito se reconcilie consigo mesmo sem a necessidade de impor sua vontade ao outro. A guerra, assim, é apenas uma das formas de articulação dessa contradição entre o eu e o outro, enquanto a poesia e a palavra sagrada oferecem uma via de resolução dessa tensão, no plano interior, em que a violência se transfigura em comunhão.

O processo de formação da identidade, como discutido no subcapítulo anterior, é mediado pela guerra e pela violência, que não se limitam à destruição, mas também à criação de sentido e de uma comunidade. O "nós" que se define na luta contra o "outro" revela a constante tensão entre o interior e o exterior, entre a negação e a afirmação. Contudo, essa

dinâmica de identidade não se dá apenas dentro de uma comunidade, mas também em sua relação com aqueles que são vistos como “outros”. Nesse contexto, a modernidade, com seu projeto colonial, não só moldou as relações internas dos povos, mas também definiu os limites da alteridade, através de uma redução violenta da diversidade cultural e social dos não-ocidentais. A violência do colonialismo, então, não se limita à guerra, mas se reflete na imposição de uma visão eurocêntrica que subjuga o "outro", reduzindo suas formas de existência a estereótipos e dicotomias, como a divisão entre Ocidente e Oriente.

2. Maio de 68 e Haiti: revolta, comunidade e a transgressão do sagrado

2.1. O outro do Ocidente: a redução do não-ocidental à ideia de oriente.

Este capítulo analisa como a política colonial visou um processo de homogeneização, coisificação, da diversidade de formas de existência, minando as práticas sociais que não se alinham aos paradigmas ocidentais. Busco revelar como essas dinâmicas de controle se perpetuam no funcionamento de estruturas sociais e políticas modernas e afetam as relações sociais e a subjetividade, alterando a maneira como os indivíduos se veem e como desejam ser vistos. Nesse contexto, os povos não-ocidentais foram frequentemente reduzidos à figura do “Oriente”, uma referência de alteridade construída a partir do contato entre os europeus e os outros povos, com um viés de dominação e exclusão.

Para as “consciências das mentalidades ocidentalizadas” (Simas; Rufino, 2020, p. 8), qualquer sociedade ou estrutura social que não se encaixasse no modelo de vida “ocidental” da época era rotulada como "oriental". " Assim, a divisão entre o Ocidental e o "Oriental" , não passava de uma separação entre uma sociedade, a europeia, e a rica pluralidade de perspectivas do mundo não-Ocidental. Segundo Said, O termo "oriental", amplamente utilizado pelos orientalistas do século XIX, era empregado genericamente para designar todas as sociedades que não seguiam os padrões de vida, político-econômicos e religiosos da Europa moderna. Assim, a divisão entre o Ocidente e o "Oriente" representava, na prática, uma separação entre a sociedade europeia e a rica pluralidade de perspectivas do mundo não-ocidental. A redução dessas diferenças, significava apenas, do ponto de vista Europeu, uma oposição que trazia à tona o que era considerado como "valioso" ou "desejável"¹⁵ do ponto de vista dos interesses ocidentais.

Em sua obra *O Orientalismo*, Edward Said descreve como, para o europeu do século XIX, o orientalismo funcionava como um sistema de verdades, sugerindo que “qualquer afirmação sobre o Oriente refletia uma visão racista, imperialista e etnocêntrica da Europa” (Said, 1996, p. 210). Essa concepção dicotômica da alteridade começou a se consolidar nos estudos orientalistas, que viam "uma espécie de diferença ontológica entre as 'mentalidades' econômicas (e religiosas) do Oriente e do Ocidente" (Said, 1996, p. 131). Essa divisão permitiu

¹⁵ Esta forma de dependência do Eu ao processo de reconhecimento como um processo de validação social, ao mesmo tempo que de angústia, autocobrança e um forte sentimento de culpabilização pelo próprio erro, é o que dá a imagem mais próxima daquilo que se consolidou como força política na modernidade, a partir de uma forma projetiva de disputar por poder nas subjetividades ocidentalizadas.

à Europa moderna vislumbrar uma unidade política entre as diversas sociedades que compartilhassem a cultura ocidental vigente.

Essa divisão em grupos humanos permitiu à Europa moderna vislumbrar uma unidade política entre as diversas sociedades que compartilhassem entre si a cultura ocidental vigente. No entanto, Said denuncia que essa dualidade dos modos de ser foi produzida e instrumentalizada por meio de livros, guias de viagem, manuais de línguas, reforçando uma concepção específica que os próprios estudiosos ocidentais criaram "de si mesmos, do Oriente e de sua disciplina" (Said, 1996, p. 130)

Esse tratamento dicotômico da alteridade é um traço característico das subjetividades ocidentais, que reafirmam a lógica própria da modernidade e do colonialismo como modelos de separação radical do particular da totalidade viva. Max Weber, ao tratar do capitalismo moderno, observa que “o que caracterizava o Ocidente — antes como depois da Reforma — era precisamente a intolerância religiosa [...] quase sempre por motivos políticos” (Weber, 2009, p. 230). Contudo, Weber sugere que o capitalismo moderno iniciou um movimento de superação dessa intolerância individual, especialmente em relação à tolerância religiosa por parte do Estado, que favoreceu o burguês e integrou os "marginalizados" à vida social ocidental, embora para reafirmar sua posição de exploração.

Com isso, a continuidade no tratamento do Outro, desde a política do espírito colonial até a episteme orientalista, permitiu um processo interno de identificação e coesão entre as diversas forças sociais da Europa moderna, em direção a um mundo civilizado único, mediado pelo Estado e por Deus. Os povos “marginais”, por sua vez, foram relegados ao papel de coadjuvantes na história do Ocidente, sendo membros da história da civilização, mas como escravos ou vítimas de doenças.

Portanto, a continuidade dessa lógica de tratamento do "Outro", que vai da política colonial à epistemologia orientalista, favoreceu um processo de coesão interna entre as forças sociais da Europa moderna, que buscava construir um mundo unificado e civilizado, mediado pelo Estado e pela Igreja e seus laços morais e legais. Por outro lado, como observa Clastres, os povos "marginais" foram relegados a papéis subalternos na história do Ocidente. Assim, tanto o “oriente”, quanto os “povos das américas”, serviram como esse “Outro do Ocidente” (Clastres, 2004, p. 91), na empreitada civilizacional:

No fim do século XV quando os brancos transpuseram pela primeira vez o limite absoluto de seu mundo, que identificaram de pronto como divisão entre civilização e barbárie. Bem melhor que a África, sutilmente mais próxima do velho mundo

européu, os índios foram o Outro do Ocidente, o lugar onde este pôde ler sua diferença, e quis logo suprimi-la (Idem).

Se nos atentarmos ao que fala Pierre Clastres em *Arqueologia da violência*, ao afirmar que apenas “por oposição às sociedades primitivas, às sociedades sem Estado, todas as demais se revelam equivalentes” (Clastres, 2004, p. 111), compreendemos a igualdade de sentido que sugeri entre a violência para com todas as outras formas de vida que advém do Ocidente como traço compulsivo. A expansão das potências europeias durante a modernidade não apenas transferiu suas rivalidades internas para os territórios colonizados, mas também impôs a força coercitiva do Estado além dos limites da Europa.

Nesse sentido, se, como destaca Said, “O orientalismo foi tanto um aspecto do imperialismo quanto do colonialismo” (Said, 1996 p. 132); então

o que os primeiros orientalistas conseguiram, e os não-orientalistas no Ocidente exploraram, foi um modelo do Oriente [não-ocidental] adequado para a cultura prevalecente, dominante, e para as suas exigências teóricas (e logo depois das teóricas, as práticas)” (Said, 1996, p. 160).

Portanto, esse processo de ocidentalização não apenas oculta as condições que sustentam sua própria existência, mas também a violência física e epistêmica que limita os modos de vida não-ocidentais em favor do crescimento da liberdade interna e limitada do mundo ocidental capitalista e de seu direito ao consumo individual do fruto de seu trabalho. Nesse contexto, devemos investigar como o caráter oculto e violento da liberdade individual esconde a defesa de uma moralidade que justifica o uso da política contra os povos resistentes a essa lógica ocidentalizante, camuflando o poder militar e econômico como dissimulação das verdadeiras intenções de unificação da modernidade.

Ao refletir sobre as formas de vida que resistem a essa homogeneização, encontramos um desafio profundo para a filosofia contemporânea: como pensar a vida heterogênea de maneira que ela não seja reduzida a uma abstração intelectual ou a uma ciência objetiva? Como entender essas experiências vividas, imersas em um mundo plural e compartilhado, onde cada coisa carrega suas camadas íntimas e afetivas, muitas vezes ocultas ou contraditórias? A resposta pode ser encontrada na maneira como as sociedades encantadas lidam com essas questões, utilizando símbolos e representações que, como o mito e o inconsciente, carregam em si a complexidade do humano em sua totalidade. Como afirma Bataille, "a estrutura de conhecimento de uma realidade heterogênea é idêntica à estrutura do inconsciente" (Bataille,

2022, p. 36), refletindo a dinâmica de uma realidade social que não se submete às limitações da razão e da ciência ocidental¹⁶.

Havia outros ideais e crenças mais profundamente enraizados em uma racionalidade afetiva do que no poder enquanto dominação, que impediam os povos não-ocidentais de aceitar passivamente um estado político como uma região comum para a vida social. O processo de ocidentalização do mundo, contudo, ocultou uma de suas condições de existência à sua intimidade: o uso da violência para limitar os modos de vida não-ocidentais foi crucial para o crescimento da liberdade *interna e* parcial do mundo ocidental capitalista. Nesse contexto, esse caráter oculto e violento da liberdade individual escondeu a defesa moral da política contra os povos avessos à essa lógica ocidentalizante. Ao investigar o sistema de dominação ocidental, partindo das reflexões de Pierre Clastres, podemos compreender como a liberdade pretendida pelo Ocidente moderno está estreitamente vinculada ao mundo do trabalho e ao movimento de realocação da violência para operações produtivas em favor da ordem das classes dominantes do poder estatal. Assim, a institucionalização da violência sobre as mentalidades insubmissas à ordem social produtiva serviu para intensificar e operar a serviço da acumulação e concentração de poder (ou violência concentrada), gerando uma “divisão natural” na sociedade: entre aqueles que trabalham e os desempregados, ou entre os que lucram com o trabalho e os que dependem dele para sobreviver, ou entre os que detêm o poder e os que se submetem a ele

Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob asombra protetora do Estado; o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar (Clastres, 1978, p. 136).

Agora, ao olhar para a instrumentalização de massas para o projeto de civilização ocidental é possível identificar que esse mecanismo é produzido humanamente: a política e a sociedade produtiva foram guiadas pelos jogos de poder da burguesia, de um grupo interessado, mas parcialmente envolvido nas vida produtiva Assim, podemos compreender como que a formação de uma comunidade demanda o consumo de energia - o dispêndio regendo a acumulação - voltado à (re)produção de uma ordem específica das forças encontradas no mundo real. Demonstrando que a concentração de atividade humana gera uma força transformadora, compreendemos como a colonização e a expansão geográfica de sua forma social legaram aos

¹⁶ Na realidade heterogênea, os símbolos carregados de valor afetivo têm assim a mesma importância que os elementos fundamentais, e a parte pode ter o mesmo valor que o todo. É fácil constatar que – sendo a estrutura de conhecimento de uma realidade homogênea aquela de uma ciência – a estrutura de conhecimento de uma realidade heterogênea enquanto tal se acha no pensamento mítico dos primitivos e nas representações do sonho: ela é idêntica à estrutura do inconsciente (Bataille, 2022, p. 36).

períodos subsequentes um enigma relacionado à diversificação das formas de existência no mundo. Nesse sentido, a história pós-colonial foi marcada pela ampliação das relações sociais e culturais entre os diversos grupos humanos, revelando que a realidade colonial impunha um modelo de vida interligado entre as diversas sociedades, capitalistas ou trabalhadoras, oferecendo, assim, um novo horizonte de reflexão sobre a liberdade e a política para o pensamento humano; antes, noções orientadas pela disputa do poder moldado pelo ocidente desencantado.

2.2. Liberdade ou morte, reflexões sobre o sagrado e a guerra

Susan Buck-Morss (2017) explora como a noção de liberdade na filosofia política moderna, especialmente nos séculos XVIII e XIX, está intimamente ligada à experiência da escravidão e ao desenvolvimento do espírito capitalista e colonial. A autora identifica um paradoxo fundamental entre o discurso filosófico da modernidade sobre a liberdade e as práticas coloniais europeias de submissão. Segundo Buck-Morss, a prática econômica da escravidão não apenas sustentava o desenvolvimento do sistema colonial e capitalista, mas também difundia os ideais iluministas para as colônias de modo a subverter seu sentido europeu. Isso culminou, na década de 1860¹⁷, com a consolidação do capitalismo global, que pode se ver interligando o mundo todo por suas relações econômicas de exploração. A liberdade, considerada a antítese da escravidão, era exaltada “pelos pensadores iluministas como o valor soberano da política universal” (Buck-Morss, 2017, p. 33).

Mas essa metáfora política começou a deitar raízes no exato momento em que a prática econômica da escravidão - a sistemática e altamente sofisticada escravização capitalista de não europeus como mão de obra nas colônias se expandia quantitativamente e se intensificava qualitativamente, a ponto de, em meados do século XVIII, ter chegado a lastrear o sistema econômico do Ocidente como um todo, facilitando, de maneira paradoxal, a expansão ao redor do mundo dos próprios ideais do Iluminismo, que tão frontalmente a contradiziam.” (Idem).

Buck-Morss aponta como a violência colonial era racionalmente instrumentalizada a favor do projeto político e civilizatório. Ela denuncia um paradoxo: os “pensadores do iluminismo [...] idealizavam populações coloniais com mitos do nobre selvagem (os “índios” do “Novo Mundo”), [e ao mesmo tempo] o sangue vital da economia escravista não lhes importava” (Buck-Morss, 2017, p. 135-136). Segundo Buck-Morss, as pautas iluministas, em

¹⁷ Por volta de 1860, uma nova palavra entrou no vocabulário econômico e político do mundo: ‘capitalismo’ (Hobsbawm, 2012, p. 21)

teoria, eram contrárias à escravidão, por verem na humanidade “selvagem” uma fase “primitiva”, menos desenvolvida, que o ser econômico das sociedades industriais; entretanto, na prática, eram incapazes de combater e de alterar o cenário da escravidão apenas por seus *discursos* e *petições*, nas suas disputas internas ao jogo político do Estado e na universalização do reconhecimento de direitos humanos para essas sociedades.

Dentro desse cenário de modernidade colonial, Georges Bataille direciona uma crítica à realidade cosmopolita marcada pela globalização e pela expansão do poder democrático do Ocidente secularizado. Para Bataille é necessário reconhecer que a tentativa de identificar um povo ou comunidade exclusivamente pela forma estatal falhou em resolver os conflitos inerentes às relações sociais. A aspiração de regular toda a violência entre os povos e estabelecer um terreno comum desmoronou diante da complexidade da violência gerada pelo homem “civilizado”.

No interior da modernidade europeia, a ideia de revolução e liberdade universal se encontra profundamente ligada à luta pelo poder do Estado e pelo reconhecimento dos direitos humanos. A dualidade entre o civilizado e o impuro/desvirtuado foi instrumentalizada como um meio de controle da violência e do conflito na vida social. A sociedade industrial e capitalista, ao se expandir, manteve a diferenciação social entre burgueses e povos escravizados, trabalhadores e colonizados. O direito, nesse contexto, foi também instrumentalizado para impor um modo social guiado pelo Estado às diversas culturas e povos, refletindo o desejo de dominação e controle.

Assim, para o imaginário ocidental, a rivalidade deixou de ser uma questão concreta envolvendo inimigos ou vizinhos inconvenientes. Toda a ordem social passou a ser regida pela análise e pelo policiamento individual da moral e do direito. A violência, mediada pelo aparato jurídico, tornou-se ao mesmo tempo universal e particular: aplicável a todos, mas exigindo vigilância constante sobre si. Isso não significa que o agente causador de violência fosse necessariamente responsabilizado por seus atos, mas que seria punido caso a Lei o capturasse, ou, no mínimo, motivado a manter suas ações em segredo, longe da “justiça”. O direito, nesse contexto, surge como uma tentativa de remediar um “estado de natureza” (Bataille, 2023b, p. 225) danificado pela ação política e interessada do homem.

O projeto colonial revela hoje, contudo, a violência necessária para sustentar essa ideia abstrata de liberdade, que, na prática, exigia a dominação do outro para se concretizar no mundo. Pela busca de um ideal de liberdade universal, a violência oculta por trás do projeto

moderno de liberdade "impede a vivência dos ciclos nos quais vida e morte são dimensões intrínsecas da natureza e da conexão com o todo" (Simas; Rufino, 2020, p. 11). O desencanto com a vida, essa separação radical entre vida e morte, influencia decisivamente o curso da humanidade ao determinar quais formas de vida são dignas e quais não são, como evidenciado em *A Necropolítica*¹⁸ de Mbembe. O projeto moderno de liberdade revela que toda forma de poder que almeja soberania enfrenta inimigos ou obstáculos que a impedem de avançar por inércia. Desse modo, a vida torna-se uma contenda entre outras vidas; para alcançar a liberdade, sempre haverá aqueles que criarão as condições para aprisioná-la.

A religião, por exemplo, pode ser vista como uma tentativa de libertar o espírito humano das amarras impostas por chefes e líderes. Como observa Bataille: "A religião, geralmente, correspondeu ao desejo que o homem sempre teve de encontrar a si mesmo, de recuperar uma intimidade sempre estranhamente perdida. Contudo, o mal-entendido de toda religião é dar ao homem uma resposta contraditória: uma forma exterior de intimidade" (Bataille, 2023b, p. 123). Contudo, o que se observa são armadilhas ideológicas que criam uma "tropa" ou "quadrilhas", a serviço de pastores e líderes religiosos que exploram seus fiéis em troca de salvação e o sentimento de pertencimento.

Nessa lógica, para sair do aprisionamento, que é uma luta pelo reconhecimento, não é suficiente estar satisfeito com a vida; o imperativo das ações sociais deve ser sempre a libertação de qualquer determinação ou grilhão autoimposto. Isso pode parecer um tanto evolucionista, positivista. Entretanto, segundo Buck-Morss, podemos encontrar no pensamento de Hegel a luta sangrenta pela liberdade como um dado antropológico comum a toda humanidade. A partir da Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel, parágrafo 431, Buck-Morss afirma da filosofia hegeliana que é "preciso lutar pela liberdade [...] colocar a própria vida, assim como a dos outros, em perigo" (Buck-Morss, 2017, p. 38-39).

Assim, apesar do racismo de Hegel, ao considerarmos o radicalismo de sua proposta para a liberdade, podemos apontar para o processo de independência do Haiti em consonância com a conquista da liberdade em Hegel. Ou seja, a revolução haitiana confrontou radicalmente a possibilidade de uma liberdade universal surgir enquanto existir a escravidão – esse

¹⁸ Na *Necropolítica* de Mbembe (Mbembe, 2018), diz Silvio Almeida, "o colonialismo e o apartheid não são tratados mais como meras circunstâncias, mas como formas de dominação que transcendem os países e os períodos históricos em que essas experiências ocorreram. Dito de outro modo, colonialismo e apartheid geraram modelos de administração e tecnologias de gestão cujo funcionamento se caracteriza pela produção sistemática da morte" (Almeida, 2021, p. 1).

mecanismo de poder que dispersa as energias dos seres vivos pela violência infligida contra seus corpos e pela imposição do trabalho forçado.

Apesar de a abolição da escravatura ser a única consequência logicamente possível da ideia de liberdade universal, ela não se realizou por meio das ideias ou mesmo das ações revolucionárias dos [iluministas] franceses; ela se realizou graças às ações dos próprios escravos. Em 1791, enquanto mesmo os mais ardentes opositores da escravidão na França esperavam passivamente por mudanças, o meio milhão de escravos em Saint-Domingue, a mais rica colônia [...] tomava nas próprias mãos as rédeas da luta pela liberdade, não através de petições, mas por meio de uma revolta violenta e organizada. Em 1794, os negros armados de Saint-Domingue forçaram a República Francesa a aceitar [...] a abolição da escravatura na ilha (declarada pelos comissários coloniais franceses que agiam por conta própria) e a universalizar a abolição em todas as colônias francesas. De 1794 a 1800, como homens livres, esses antigos escravos envolveram-se numa luta contra forças invasoras britânicas, das quais muitos colonos proprietários de terras de Saint-Domingue, brancos e mulatos, esperavam o restabelecimento da escravidão. O exército negro, sob o comando de Toussaint-Louverture, derrotou militarmente os britânicos (Buck-Morss, 2017, p. 138)

“Sob a bandeira *Liberdade ou Morte*” (Buck-Morss, 2017, p. 139), a revolução haitiana deu o respaldo final à teoria da liberdade pela luta de Hegel, e não à Europa iluminista. Entretanto, devemos entender, como Buck-Morss expõe de forma potente, que a violência se instaura como o paradigma que possibilita a liberdade universal. A força violenta na luta contra as tradições antigas e tirânicas se opôs, ambigualmente, na forma sagrada da violência moderna, àquelas sociedades que usavam a força para dominar e escravizar outras formas de vida e sociedades. Assim, as violências e contradições geradas pela colonização, em nome de um “mundo unificado” (Hobsbawm, 2004, p. 57), apontam para uma confusão em acoplar, em uma mesma história econômica e política, diversas formas sociais que compreendem de modos distintos o papel da humanidade no mundo.

A luta pela independência na ilha de Saint-Domingue revela, por sua particularidade de ser a primeira revolta política contra o projeto colonial por independência, a contradição filosófica e política em torno da definição da liberdade no pensamento moderno. O Haiti protagonizou a primeira luta pela independência que deslocou o conceito de liberdade para além da visão europeia restrita e da conquista desta pela razão. Assim, devemos compreender a revolução haitiana como um marco na longa história de insubordinação das sociedades não europeias aos critérios normativos fundantes do pensamento iluminista europeu, ao expor como a violência podia ser usada para afirmar a liberdade no Haiti, do mesmo modo que foi para usada para aprisionar anteriormente.

Nesse contexto, gostaria de destacar que entre a dimensão prática da luta pela liberdade e as teorias filosóficas modernas sobre a liberdade, observamos uma cegueira, ou até mesmo

uma ingenuidade, por parte daqueles que tentaram explicar o evento no Haiti dentro dos limites da cultura política e social ocidental. Essa cegueira se manifesta na incapacidade de compreender as complexas dinâmicas sociais e culturais que estavam em jogo, ao tentar forçar uma realidade tão singular e revolucionária a se encaixar nos moldes políticos europeus. Ao invés de reconhecer a singularidade da luta haitiana, muitos teóricos se apegaram a conceitos de liberdade que desconsideravam a diversidade de formas de resistência e emancipação fora dos parâmetros do Estado moderno. Com isso, devemos buscar o que realmente foi capaz de coagular as forças sociais ao redor da libertação global das colônias. Nesse intuito, proponho uma abordagem teórica para entender como o "erotismo sagrado", relacionado à comunidade e à vida como um ato de comunicação que ultrapassa os limites individuais, foi um elemento central na formação de uma unidade social capaz de combater não apenas o colonialismo, mas também as marcas que ele deixou nas subjetividades, tanto nas colônias quanto na Europa pós-colonial.

2.2.1. A Conquista da Liberdade e a Filosofia: Hegel, a Dialética e a Crítica de Bataille

A concepção de liberdade em Hegel oferece uma imagem clara do processo de emancipação humana pretendido pela modernidade ocidental. Para ele, o ser livre é aquele que, por meio do poder, supera a condição natural de ser determinado. Esta oposição remete à separação entre humanidade e animalidade, em que o ser humano se distancia de seu estado natural para alcançar uma liberdade plena. A liberdade, portanto, não é algo dado, mas conquistado. Esse movimento de emancipação se expressa na relação dialética entre senhor e escravo, onde o escravo, ao conquistar sua liberdade, supera sua condição de ser determinado, enquanto o senhor permanece preso à sua própria posição de autoridade.

No parágrafo 38 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel afirma um princípio crucial sobre a liberdade: "O ser humano deve ver por si mesmo aquilo que tem por válido em seu saber, e deve saber disso estando ali presente" (Hegel, 1995, p. 202). Ou seja, a liberdade de pensamento e de saber exige uma vivência direta e experiencial. Não se trata apenas de aceitar verdades externas, mas de ser capaz de vivenciá-las e reconhecê-las em si mesmo. Esse movimento de conquistar a liberdade por meio do saber é também um processo de autoafirmação, onde o indivíduo precisa conquistar sua independência da determinação externa.

A dialética do senhor e do escravo, no entanto, não se limita à esfera da relação social. Ela se reflete também no campo do conhecimento. Hegel sugere que a verdadeira liberdade não

é dada imediatamente, mas conquistada por meio de um processo de autodescoberta e autossuperação. Como ele coloca: "A verdadeira liberdade é a liberdade que se realiza na relação do indivíduo consigo mesmo e com o mundo, e não apenas a liberdade de agir de acordo com a vontade imediata" (Hegel, 2007, p.87).

Para Hegel, a filosofia não é apenas uma reflexão sobre as coisas, mas uma atividade que se torna a própria realização da liberdade: "A filosofia não é apenas um saber sobre as coisas, mas uma atividade que se torna a própria realização da liberdade" (Hegel, 1995, p). Essa atividade filosófica exige um movimento dialético, no qual o conceito não é um dado fixo, mas um processo que se desenvolve e se afirma no interior do pensamento. Nesse processo, o conceito se "automovimenta", e a razão pura se torna a força formadora da realidade. A filosofia, assim, é um saber que visa a totalidade, mas, paradoxalmente, só pode ser conhecida uma vez que a totalidade se estabiliza.

No entanto, Georges Bataille oferece uma crítica fundamental a essa visão hegeliana. Para Bataille, Hegel se espanta com a separação radical entre o sujeito do discurso e a realidade, uma separação que, para ele, não pode ser totalmente superada. Bataille observa: "Para Hegel, é ao mesmo tempo fundamental e inteiramente digno de espanto que o entendimento do homem (quer dizer, a linguagem, o discurso) tenha tido a força (trata-se de uma potência incomparável) de separar da Totalidade os seus elementos constitutivos" (Bataille, 2013, p. 398

Bataille vê a razão hegeliana como uma tentativa de reconciliar discurso e realidade, mas ele afirma que essa reconciliação nunca é plenamente alcançada. Embora Hegel tenha identificado essa separação, ele ainda busca superá-la por meio da razão. Para Bataille, essa busca falha, uma vez que a razão científica decompõe a realidade em partes, mas perde a totalidade daquilo que é. Ele vai mais longe, dizendo que a razão moderna, como "razão observadora", não pode captar a totalidade da experiência humana. Para Bataille, a filosofia hegeliana, ao buscar a totalidade por meio da razão, ignora a experiência concreta e a multiplicidade do real, aspectos essenciais para uma compreensão mais profunda da verdade.

Ainda assim, Hegel continua a ser um pensador central para a filosofia moderna, pois sua filosofia baseia-se na ideia de que a liberdade não é simplesmente dada, mas conquistada por meio do processo do conhecimento. No entanto, ele não consegue superar completamente a separação entre sujeito e objeto, entre discurso e realidade. A razão, para Hegel, é o movimento por meio do qual o sujeito alcança sua liberdade, mas essa liberdade, para Bataille, é sempre limitada pela incapacidade de apreender a totalidade do real.

Em sua crítica à filosofia hegeliana, Bataille propõe que a separação entre sujeito e realidade não é algo que possa ser superado simplesmente pela razão. Para ele, essa separação está no cerne da experiência humana e não pode ser dissolvida por uma visão contemplativa da filosofia, como a de Hegel. Bataille vê a filosofia como uma prática que deve ser confrontada com a experiência concreta da vida, e não apenas uma reflexão abstrata sobre a realidade. Dessa forma, ele desafia a visão hegeliana da liberdade, propondo uma crítica que busca ir além do conceito de totalidade hegeliano e da busca incessante por um saber absoluto.

2.3. Erotismo no poder em 1968: a reinvenção da comunidade e contestação do fascismo subjetivo

No século XX, o capitalismo, em um contexto de declínio político e social do colonialismo, passou a predefinir o sentido da vida de forma econômica e aquisitiva. Esse modelo vinculava a vida ao empreendimento das guerras internas à Europa moderna e à exploração estrutural das nações não ocidentais, profundamente afetadas pelo colonialismo. A forma globalizada do capitalismo, ao impor um sentido único para a existência, limitou a liberdade individual e sufocou a expressividade particular, tornando difícil encontrar novas formas de significar a vida além das que eram impingidas pelas vitrines do mercado e pelas vagas de emprego.

No entanto, as lutas sociais de maio de 1968 e os movimentos da juventude revolucionária oferecem exemplos notáveis de revoltas políticas que contestavam a apropriação da vida pelo capitalismo contemporâneo. Para Georges Bataille, no século XX, as revoluções começaram a buscar uma vida autêntica e significativa, desafiando as normas estabelecidas pela guerra moderna e reivindicando o direito de moldar a própria trajetória de vida. Se a Revolução Haitiana reivindicou o "direito de ter direitos", as reinvenções contemporâneas, conscientes dos limites radicais da luta pela liberdade, buscaram o direito de "cuidar da própria vida" (Deleuze, 2015, p. 120).

Apesar das variações históricas, essas reivindicações tinham um alvo comum: a acumulação econômica da burguesia e o poder individualmente usufruído pela humanidade na modernidade industrial. Nesse sentido, ele aponta para o início do século XX como um momento de reconfiguração política nas sociedades organizadas para favorecer o crescimento industrial em detrimento do desenvolvimento social mais amplo:

A evolução recente é a continuação de um crescimento aos saltos da atividade industrial. Antes de tudo, esse movimento prolífico refreou a atividade guerreira ao absorver o essencial do excedente: o desenvolvimento da indústria moderna propiciou o período de paz relativa [no interior do mundo civilizado] de 1815 a 1914. As forças produtivas, ao se desenvolverem, ao aumentarem os recursos, tornavam possível ao mesmo tempo a rápida multiplicação demográfica dos países avançados (trata-se do aspecto carnal da proliferação óssea das fábricas). Mas o crescimento, que as mudanças técnicas tornaram possível, fez-se incômodo com o tempo. Ele próprio se tornava gerador de um maior excedente. A Primeira Guerra Mundial explodiu antes que seus limites fossem de fato tocados, mesmo localmente. A própria Segunda Guerra Mundial não significa que o sistema, daí para a frente, não possa ser desenvolvido (extensivamente, e mesmo, de qualquer forma, intensivamente). Contudo, ele mediu as possibilidades de interrupção do desenvolvimento e deixou de usufruir das facilidades de um crescimento a que nada se opunha. (Bataille, 2023a, p. 49).

Nesse sentido, com Bataille, podemos afirmar que a centralidade dada às relações ligadas à produção na vida social, característica da modernidade capitalista, representa uma transformação na conduta humana. Após a Revolução Haitiana e outros movimentos de independência do regime colonial, essa transformação passou a interiorizar, nos indivíduos isolados, posturas que antes eram compartilhadas por toda a sociedade moderna. Foi pela efetivação de uma humanidade econômica que se iniciou o fim da hegemonia ocidental, que se desfez também dentro das próprias comunidades ocidentais.

Nesse cenário de dispersão do poder colonial, em que surgem indivíduos interessados em manter o contexto de dominação e exploração, identificamos duas posturas inconciliáveis: a busca pessoal por significado e o consenso imposto pelas forças imperativas. Em um contraste interno ao Ocidente civilizado, a juventude francesa que se rebelou em 1968 procurou redefinir seus próprios valores e referências, se opondo às imposições das antigas gerações, capitalistas e coloniais, e seus valores conservadores ou tradicionalistas.

Entre os autores mais admirados da geração rebelde dos anos 60, podem-se encontrar quatro pensadores que pertencem, sem dúvida alguma, à tradição romântica revolucionária e que tentaram, como os surrealistas uma geração anterior, combinar – cada um à sua maneira, individual e singular – a crítica marxista e a crítica romântica da civilização: Henri Lefebvre, Guy Debord, Herbert Marcuse e Ernst Bloch. [...] Entretanto, não é a “influência” desses pensadores que explica o espírito de 68, mas, preferencialmente, o contrário: a juventude rebelde procurava autores que poderiam fornecer ideias e argumentos para seus protestos e desejos. Entre eles e o movimento aconteceu, no decorrer dos anos 60 e 70, uma espécie de ‘afinidade eletiva’ cultural: eles se descobriram e se influenciaram mutuamente, num processo de reconhecimento recíproco (Lowy, 2008, p. 1).

Essa atitude de contestação e transgressão dos antigos costumes ocidentais, promovida pelos jovens rebeldes, evidenciava seu protesto contra as forças imperativas e impositivas que homogeneizaram a vida social. Também evidenciava os modos como o capitalismo reproduz esses padrões na experiência individual frente ao processo de formação intelectual. Diante da imposição de um modo de vida ditado pelo capitalismo, as novas gerações se uniram para

provar que "a agressão pode voltar-se contra o agressor" (Marcuse, 1975, p. 18-19), e que "o estranho mito de que a ferida aberta só pode ser sarada pela arma que a praticou" (Idem) é, embora compreenda a violência como voltada à libertação do poder colonial, um discurso político-ideológico que apenas reverbera os jogos de poder do mundo capitalista. Assim, "Ao fim do capitalismo, desejoso de perpetuar-se, está Hitler" (Césaire, 2010, p. 18).

Assim, os jovens procuravam novas formas de resistir à opressão, sem entrar no jogo da violência. Alguns teóricos dessa juventude, como Herbert Marcuse, alertaram para a possibilidade de que "a violência que deflagra a cadeia de violência [ocidental] pode dar início a uma nova cadeia" (Marcuse, 1975, p. 19) de violência, não mais adulterada pelos interesses privados da política ocidental, mas como uma resposta nova, preocupada em evidenciar a continuidade de uma mesma fantasia civilizatória do projeto político do Ocidente. Nesse contexto, esses jovens rejeitavam o capitalismo por este reforçar, na subjetividade humana, traços "fascistas". O fascismo, aqui entendido como uma concentração de poder, se define mais por sua estrutura psicológica própria do que pelas condições econômicas que lhe servem de base. "Parece, assim, que a unidade do fascismo se encontra em sua estrutura psicológica própria, e não nas condições econômicas que lhe servem de base" (Bataille, 2022, p. 46).

Segundo Georges Bataille, em *A Estrutura Psicológica do Fascismo*, o fascismo representa uma estrutura social e subjetiva - antes de ser uma experiência histórica específica - inerente às sociedades modernas e seus indivíduos isolados. Nesse sentido, dizer que existe uma psique fascista implica que este é um modo particular de trato individual – uma perspectiva de interação – com o mundo social. Além disso, ao afirmar que esse modo particular de participação, do fascista, com a alteridade é inerente às sociedades modernas, podemos entender melhor a diversidade social da humanidade e o poder político no mundo natural, e como o capitalismo, a modernidade intelectual e o colonialismo caminham sobre um mesmo paradigma de relação com o mundo.

Diante disso, conforme aponta Campillo, Bataille reconhece que, ao menos do ponto de vista da vida subjetiva e em sua relação com a alteridade, não há diferença entre o

Estado liberal e o Estado fascista, pois ambos remetem à ideia de soberania nacional, à ideia de “povo” ou de “nação”. Ambos concebem a comunidade humana como uma comunidade política. Isto é, como uma obra coletiva, como um produto histórico do próprio homem, mas também como um conjunto finito, como uma comunidade cerrada nos confins de um governo ou Estado. Neste tipo de comunidade, cada indivíduo pode reconhecer e afirmar o mesmo como membro legítimo do conjunto através de sua identidade nacional com os outros (Campillo, 1993, p. 19)

Ao alertar sobre a igualdade de sentido da razão de unidade social no fascismo e na modernidade colonial, Bataille traça um paralelo entre o dualismo moderno, que envolve o domínio profano do crescimento econômico e o mundo sagrado da vida religiosa, e o modo de vida militar e religioso do fascismo. Diferentemente da modernidade, o desenvolvimento fascista do poder ocidental, na visão de Bataille, foi capaz de absorver a estrutura social moderna e intensificar os efeitos do desencantamento. Assim, o fascismo manteve a divisão de valores da modernidade secularizada, que produziu as condições de desencantamento do mundo, mas "sem que os elementos habitualmente distintos possam ser separados uns dos outros: apresenta-se assim desde sua base como uma concentração realizada" (Bataille, 2022, p. 38).

A expressão "concentração realizada" (Idem), utilizada por Bataille, nos permite compreender como o poder e a vida social se manifestam em relação à maneira de produzir a unidade social no fascismo. Ou seja, haveria uma concentração das relações coletivas e eróticas, que orientam a comunicação sagrada e íntima dos indivíduos com o mundo social, na realização individual da figura heterogênea e sagrada, indistinta da estrutura que possibilita a identificação de si - do líder - e da cadeia de violência ritualizada para manter essa configuração social específica. Assim, o modo de vida fascista demandaria violência na forma de servidão e dominação sobre tudo o que é estranho à ordem social vigente, para reforçar a heterogeneidade do líder e da Ordem, que é seu próprio modo de criar a unidade social. Seria uma expressão, autoritária, do poder, individual e de prestígio particular; uma realização concentrada do projeto colonial.

Os jovens franceses, nesse contexto, denunciavam que essa forma de "ser fascista" estava enraizada em qualquer tentativa de padronização dos estilos de vida. Assim, uma "vida fascista" não se refere diretamente a eventos históricos, mas à condição necessária para que uma subjetividade se alinhe à lógica da homogeneização social, por meio da imposição e da coerção da violência. Além disso, é importante considerar o modo como a violência de uma subjetividade fascista promove essa homogeneização da vida social, uma vez que seus esforços visam aniquilar a diferença e o indesejável. Isso não implica que ela seja incapaz de ver a pluralidade dos estilos de vida, mas sim que ela captura com mais precisão o que é digno de vida e o que está destinado à morte.

Os termos "vida fascista", "formação fascista" e "ser fascista", portanto, não se referem ao fenômeno histórico do fascismo em sua origem histórica, mas sim em sua continuidade. Trata-se de uma perspectiva – psicológica e sociológica – que aborda o fascismo como um

mecanismo imperativo de homogeneização das diferentes formas de vida. Essas são vidas que recorrem à utilização de "elementos imperativos capazes de aniquilar ou reduzir a uma regra as diferentes forças desordenadas" (Bataille, 2022, p. 18) que resistem a elas, a fim de preservar sua própria existência diante do encontro com formas de vida conflitantes. Assim, segundo Georges Bataille, uma "estrutura psicológica" fascista se ergue por meio de uma "paixão destrutiva [originada] da instância imperativa" (Bataille, 2022, p. 50), empregando meios violentos para se manter "livre", seja contra sociedades estrangeiras, classes miseráveis, ou “contra o conjunto de elementos externos ou internos hostis à homogeneidade” (Bataille, 2022, p. 13).

Aonde quero chegar? A esta ideia: que ninguém colonializa inocentemente, que tampouco ninguém colonializa impunemente; que uma nação que colonializa, que uma Civilização que justifica a colonização e, portanto, a força, já é uma civilização enferma, moralmente ferida, que irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, é que chama a seu Hitler, quero dizer, seu castigo (Césaire, 2010, p. 22).

Colonização: cabeça de ponte da barbárie em uma Civilização, da qual pode chegar a qualquer momento a pura e simples negação da civilização (Idem).

Ainda, Bertolt Brecht afirmou em 1935 que “o fascismo é a verdadeira face do capitalismo” (Brecht, 1938). Vinte anos depois, Herbert Marcuse diagnosticou que a “prosperidade capitalista depende da contínua defesa do sistema social estabelecido” (Marcuse, p. 23-24). Como esclarece Lowy:

A Grande Recusa - expressão que Marcuse emprestou a Maurice Blanchot - da modernização capitalista e do autoritarismo - define bem o ethos político e cultural de maio de 68, bem como, provavelmente, de seus equivalentes nos EUA, México, Itália, Alemanha, Brasil e outros (Lowy, 2008, p. 2).

“A grande recusa” dos jovens de 68 ao mundo colonial e/ou fascista refletia a urgência política de questionar a naturalização da vida capitalista, que persistia por meio da violência organizada na figura do Estado, agente responsável pela manutenção do modo dualista das sociedades desencantadas ao organizar a vida social. Com isso, busco evidenciar como, durante esse período da história da França, a juventude se consolidou como um grupo político, entrando no jogo político interno da sociedade capitalista com suas próprias demandas, ao mesmo tempo em que desafiava os deveres impostos por uma estrutura social conservadora herdada das gerações anteriores. Tal como na Revolução Haitiana, a juventude francesa confrontava o empreendimento colonial, capitalista e fascista, ao propor outras formas de vida social, novas maneiras de organizar as pessoas na sociedade, diferentes formas de interação com o poder e uma participação ativa na vida política.

Foi, em suma, pela reforma política, pela proposta de novas formas de organização frente ao mundo do poder e da dominação, que foi possível às vidas subversivas reelaborar o sentido coletivo de participação social no combate ao desencantamento estrutural. Assim, chamo atenção para a teoria da “era das revoluções”¹⁹ aos anos de 1804 e 1968, enquanto viradas históricas, antes e depois do capitalismo e fascismo modernos, que se alinham às críticas contemporâneas sobre a desvitalização das energias individuais no desencantamento.

Em 1968, em vários lugares do mundo, emergiu um sentimento de revolta contra os limites impostos pela violência capitalista e seu controle sobre como cada indivíduo deveria viver. A crítica ao sistema capitalista visava promover um novo modelo de ação política, direcionando o poder e a política para as esferas do prazer, do erótico e do estético. Os eventos violentos da modernidade testemunham, assim, “uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas que suscita com seu funcionamento” (Césaire, 2010, p. 11), apesar de sua justificativa pela razão econômica. Assim, em 1968, observamos a formação de numerosos grupos que se organizaram diante do descontentamento com a rigidez social do capitalismo, revelando que os sistemas sociais de reprodução da vida, incentivados pela modernidade, estão cegos para sua própria condição de existência.

Neste cenário, surge a questão crucial: que tipo de "sistema social" (Bataille, 2015, p. 53) permite que capitalismo e fascismo compartilhem, ainda que de maneiras distintas, certos mecanismos de controle e dominação? Essas lógicas de poder se manifestam tanto em subjetividades quanto em estruturas sociais globais, que foram historicamente moldadas pelo colonialismo. Enquanto o capitalismo expande sua influência por meio da mercantilização da vida e da busca incessante por produtividade, o fascismo impõe seu controle através da violência estatal e da obediência autoritária. O colonialismo, ao disseminar padrões ocidentais de organização social, não apenas serviu como canal de expansão dessas forças, mas também redefiniu as formas de vida e socialidade que poderiam continuar a existir.

Neste contexto, para buscar uma resposta social à realidade desencantada, devemos olhar “fora” do Ocidente capitalista — como sugere a antropologia política de Pierre Clastres ao questionar a centralidade do Estado como mediador da vida social das *sociedades contra o Estado* — e reconhecer, dentro da própria forma globalizada do capitalismo, os limites de um

¹⁹ A partir dos trabalhos de Hobsbawm, encontramos este termo designando o período histórico que se iniciaram as revoltas e lutas pela liberdade. Entretanto, a liberdade almejada não era a noção de liberdade dos modernos, mas aquela da libertação pela independência dos países colonizados e anteriormente violados pelo mundo moderno.

sistema social centrado e regido pela agência do poder político, que se coloca como mediador dos conflitos e garantidor das liberdades.

A vida contemporânea no capitalismo reafirma, assim, o sistema social moderno do Ocidente, através da criminalização, perseguição e violência infligida às experiências que desafiam a ordem social europeia. Contudo, a estrutura dessa replicação do desencantamento aponta, em vivências distantes da realidade da burguesia e da classe média europeia, para uma contradição: não encontramos uma fantasia da violência necessária à imposição da ordem estatal. Pelo contrário, o combate aos discursos políticos ligados à violência do Estado é impulsionado pela necessidade de questionar a pureza discursiva dessa violência, que foi externalizada pelo empreendimento colonial nas estruturas sociais do Sul Global. No Brasil, por exemplo, a violência, em sua forma ambígua e moderna, alinha-se, em muitos casos, à reprodução de uma sensação de ordem homogênea na vida social. Nesses momentos, nas formas de vida ocidentalizadas, em que a violência se entrelaça intimamente com o cotidiano, a violência explícita, judicialmente justificada, se torna o principal meio de imposição da ordem, perpetuando a violência do Estado como ferramenta para garantir esse fim.

No entanto, enquanto a juventude francesa de 1968 lutava contra os limites do capitalismo e do fascismo dentro da Europa, outros jovens, como no Brasil, enfrentavam uma realidade marcada pela violência do Estado em sua forma mais explícita. No país, em 28 de março de 1968, a brutal morte do estudante Edson Luís, junto a outros casos semelhantes, revela a continuidade da violência estatal como um reflexo das lógicas coloniais e autoritárias que perpassam o Ocidente. Essa conexão entre as lutas da juventude de 68 e a violência no Brasil não se dá apenas por uma questão de temporalidade, mas também pela ambiguidade da violência que atravessa as realidades dos dois países, desafiando o imaginário social e político de suas respectivas sociedades.

2.3.1. Juventude de 1968: erotismo na França e violência no Brasil

Em 28 de março de 1968, no Brasil, o jovem estudante Edson Luís de Lima Souto, de 18 anos, foi assassinado pela ditadura militar, junto com outro estudante, Benedito Frazão Dutra. O caso desses dois estudantes reflete um contexto de violência sistemática promovida pelo Estado, que se tornou uma constante durante o período da ditadura. A morte de Edson e Benedito conecta o imaginário intelectual e universitário, além de evidenciar uma dialética de

violência que remonta à colonização e que atravessa tanto o contexto social quanto o político do Brasil e do Ocidente.

Os dois estudantes estavam protestando contra o aumento do preço da alimentação no restaurante universitário da Universidade de São Paulo. A violência que se manifestou nesse episódio não foi fruto de uma operação militar específica, mas sim da prática cotidiana de uma violência policial desencantada — uma violência que se tornou uma realidade palpável no cotidiano dos brasileiros. Durante esse período, como em grande parte do Sul Global, a violência estrutural contra negros, mulheres, estrangeiros e inimigos políticos era uma constante, variando em intensidade. Contudo, no Brasil, a violência do Estado era amplamente normalizada e justificada como retaliação contra os “inimigos internos” — uma ameaça percebida à nação idealizada pelo imaginário moderno, sustentada por forças coloniais, capitalistas e fascistas, conforme a crítica de Georges Bataille.

Nesse contexto de repressão, frases como “Bala mata fome?” e “Os velhos no poder, os jovens no caixão” começaram a ecoar nas ruas do Rio de Janeiro, especialmente na Cinelândia, onde a indignação popular contra a ditadura se expressava de forma visceral. Tais frases não apenas refletem a dor e a revolta frente à violência estatal, mas também ilustram o desespero da juventude brasileira, que via sua luta ser silenciada pela morte de seus próprios pares. A violência do Estado, representada pela repressão militar, era vista como uma resposta à insurgência juvenil, considerada uma forma de subversão.

Em *Brasil Nunca Mais*, que reúne documentos da repressão durante a ditadura militar, observa-se que a tortura no Brasil foi aplicada de forma indiscriminada, sem considerar idade, sexo ou condição física e psicológica dos suspeitos de atividades subversivas. A tortura não visava apenas infligir dor, mas também provocar um confronto psicológico, no qual a vítima, ao ceder à dor, fosse obrigada a apoiar a narrativa do regime. Como o texto do livro denuncia:

A tortura foi indiscriminadamente aplicada no Brasil, indiferente à idade, sexo ou situação moral, física e psicológica em que se encontravam as pessoas suspeitas de atividades subversivas. Não se tratava apenas de produzir, no corpo da vítima, uma dor que a fizesse entrar em conflito com o próprio espírito e pronunciar o discurso que, ao favorecer o desempenho do sistema repressivo, significasse sua sentença condenatória (Arns, 2014, p. 43).

Essas práticas evidenciam como a violência se tornou uma ferramenta estruturante do poder no Brasil, sendo justificada não apenas pela luta política, mas também pela necessidade de manter a ordem e a paz social dentro dos moldes de uma nação moderna e ocidentalizada, imposta pelas estruturas coloniais e capitalistas. Nesse cenário, a violência se revela como um

mecanismo de controle e subjugação, que coloca em questão as noções de liberdade e resistência, essenciais para a compreensão da juventude de 1968 e de sua luta contra um sistema repressivo e desumano.

A violência de controle e disciplinarização não perdoava nem mesmo a reivindicação de direitos básicos e universais, como o direito a uma alimentação digna. Nas prisões, os “presos políticos” eram explorados nas suas fraquezas. Assim, a violência aos corpos, nas realidades afetadas pelo colonialismo e por regimes políticos autoritários, aparece como uma política de desvitalização dos indivíduos, em suma, de perpetuação do desencantamento como condição de resistência. Contudo, a organização “subversiva” era, em sua maioria, composta por pessoas e coletivos que se organizaram para combater, se necessário violentamente, o estado de violência generalizada imposto pela ditadura militar.

Em contrapartida, no interior do mundo ocidental, como no caso das movimentações francesas de 1968, estas foram frequentemente consideradas “pacifistas” — uma diferença importante entre os movimentos estudantis franceses e brasileiros do período. Pierre Zaoui, em sua análise, menciona uma anedota envolvendo Alexandre Kojève, que, ao ser informado em 2 de maio de 1968 sobre os protestos na França, questionou a violência do movimento como medida do impacto político gerado pelos jovens revolucionários. Recebendo a resposta de que haviam ocorrido “no máximo 1 ou nenhuma morte”, Kojève ironicamente afirmou que isso não configurava um processo revolucionário, pois sua visão hegeliana da negatividade, segundo a qual a liberdade só se conquista com a luta, era “radical” demais para considerar um protesto “pacífico” como uma resposta eficaz à “sociedade existente” (Zaoui, 2010).

Entretanto, é importante destacar que essa postura “pacífica” de combate intelectual e institucional, nos movimentos rebeldes do século XX, pode ser enquadrada no modo de luta modernista, que transgrediu os limites geográficos da Europa ocidental. No Brasil, o antropofagismo de Oswald de Andrade propunha a utilização dos conhecimentos modernos para forjar uma identidade “predatória” do brasileiro. Nos EUA, o movimento hippie questionava as limitações impostas aos corpos e ao modo de ser pela industrialização e pela competitividade exacerbada do capitalismo americano, bem como sua implicação em conflitos internacionais dos quais os EUA dependiam economicamente. Um exemplo disso no Brasil é o 4º Festival de Música Popular Brasileira, totalmente marcado pelo movimento artístico Tropicalista. Caetano Veloso, um dos artistas presentes no álbum *Panis et Circensis*, manifesto do movimento tropicalista, afirmou que o movimento deveria ser compreendido na “esteira do Antropofagismo” (Veloso, 1997, p. 121), por sua tendência a tornar o Brasil exótico tanto para

turistas quanto para brasileiros. Essa estratégia permitia ao grupo dismantelar a imagem imposta pela modernidade sobre o país e voltar a violência contra seu inimigo.

Desse modo, pela realidade ambígua da violência no mundo não colonial, compreendo que, no Brasil, enquanto os grupos rebeldes se preparavam para o inevitável combate físico, essas preocupações com a renovação do campo simbólico eram produzidas e gestadas do interior do pensamento não-ocidental, brasileiro, com o intuito de afirmar uma liberdade de pensamento não hegemônico. Esses movimentos, tanto a juventude europeia quanto a população colonizada, configuram uma resposta ao processo de estagnação da sociedade contemporânea, cujo descontentamento com seus herdeiros legais levou à necessidade de reexaminar a cultura política do Ocidente e a busca por uma vida autêntica, fora dos limites impostos pela ordem do trabalho.

Por fim, podemos afirmar que as agendas dos revolucionários de maio de 1968, assim como todos aqueles contemporâneos avessos ao poder centralizado, buscavam reimaginar a própria prática política, diferente da ideia ocidental de poder. Daniel Singer, em sua representação do espírito daquela época, afirma:

uma rebelião total, colocando em questão, não tal ou tal aspecto da sociedade existente, mas seus objetivos e meios. Tratava-se de uma revolta mental contra o estado industrial existente, tanto contra a estrutura capitalista como contra o tipo de sociedade de consumo que ele criou. Isso se emparelhava com uma repugnância tocante a tudo o que vinha do alto, contra o centralismo, a autoridade, a ordem hierárquica. (Singer apud Lowy, 2008, p. 2).

Entretanto, se toda forma de vida está sujeita a mudanças, sejam naturais ou sociais, uma visão de mundo fascista é aquela que confunde sua própria perspectiva com a ordem social estabelecida, ignorando a violência inerente à adequação do mundo à sua ideia. Nesse cenário, a vida fascista, como definida por Bataill²⁰e, busca constantemente a autopreservação, lutando "contra sociedades estranhas, contra as classes desfavorecidas, contra quaisquer elementos externos ou internos que ameacem a homogeneidade" (LOWY, 2008, p. 2), com o objetivo de preservar a ordem vigente. Contudo, conforme Bataille, essas estruturas, internamente cindidas,

²⁰ Contudo, consoante Bataille, essas estruturas, internamente cindidas, ainda vivenciam uma existência com o heterogêneo, entretanto na figura de um líder e na expressão da violência fascista em favor da conservação da Ordem vigente. Em seu pensamento, a soberania da vida pode ser encontrada tanto nos “elementos baixos”, de um “sagrado negro”, quanto nos “elementos altos”, do “sagrado branco”, em suma, o sagrado se manifestaria – em sua polaridade de atração e repulsão – no contato com os rejeitados, ao mesmo tempo que, com os que atingiram sucesso social. Assim, nesse contexto, como informa Bataille, o que ocorre em uma subjetividade fascista, é a busca e a valorização apenas da forma “alta” de sagrado, ao mesmo tempo, que a remoção ou a homogeneização forçada, em sua visão parcial sobre os valores que compõe o sagrado, do mundo social a favor dos valores profanos que garante o acesso ao “sagrado alto”.

ainda vivenciam uma existência com o heterogêneo, mas na figura de um líder e na expressão da violência fascista, que visa conservar a ordem estabelecida.

Os jovens, chocados e repelidos pelos empreendimentos militares, questionavam como erradicar do tecido social ou do âmago de cada revolucionário o impulso em direção ao poder autoritário, cuja base de sustentação era a violência como meio de ascensão social. Buscavam entender como superar a dependência das estruturas de poder, principalmente das estruturas totalitárias do Estado, que condicionaram o indivíduo a alimentar um regime político que prioriza as experiências de vida “altas”, de valor social reconhecido, e que colaboram para retroalimentar o mundo vigente. A ambiguidade entre o impulso destrutivo do jovem revolucionário e a maneira como essa destruição foi realizada historicamente por movimentos autoritários, tanto os reacionários quanto dialéticos, levantava dúvidas sobre a orientação política que os "militantes"²¹ deveriam tomar para combater um sistema social aparentemente congelado e estagnado em suas formas estruturais de dominação.

Podemos perceber como a busca pós-modernista por uma resposta à violência desencantada reside, apesar de tudo, na tentativa de encontrar um novo modelo social e político para lidar com a violência revolucionária na ordem estabelecida, rejeitando qualquer visão política de natureza fascista. Desse modo, as diversas bandeiras políticas contra os modelos autoritários durante esse período da história podem ser alinhadas pela seguinte axiomática proposta por Michel Foucault:

Livrem-se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, as castrações, a falta, a lacuna) que por tanto tempo o pensamento ocidental considerou sagradas, enquanto forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefiram o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às unidades, os agenciamentos móveis aos sistemas. Considerem que o que é produtivo não é sedentário, mas nômade. (Foucault, 2006, p. 232).

2.3.2. Anti-Édipo e a ética da resistência: desafios ao fascismo cotidiano

A citação anterior se refere ao prefácio²² da edição americana de *Anti-Édipo*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, no qual Michel Foucault oferece uma reflexão intitulada *Introdução à Vida Não Fascista*. Ele expõe as ideias tratadas acima. Publicado em 1977, cinco anos após a

²¹ O militante, nesse caminho, é facilmente reduzido a uma estrita subordinação. Aceita facilmente, da obra de libertação, que ela acabe de reduzi-lo a uma coisa, como ocorre se a disciplina lhe prescreve sucessivamente palavras de ordem contraditórias” (Bataille, G. **A parte maldita**, p. 131-132).

²²Foucault in Deleuze; Guattari, **Preface: Anti-Oedipus**: Capitalism and Schizophrenia, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV.

edição original de Deleuze e Guatarri em 1972, esse texto busca explorar a filosofia prática presente no projeto antiedipiano de Deleuze e Guatarri e sua influência no posicionamento político que emergiu na França entre os anos de 1945 e 1965 (Foucault, 2006, p. 229). Foucault propõe, por meio da elaboração de um "manual ou guia da vida cotidiana" (Foucault, 2006, p. 229), alguns princípios comuns entre essa geração para prevenir que as ações sociais se desviassem em direção a uma prática de vida fascista. Foucault sugere que *Anti-Édipo* é:

um livro de ética, o primeiro livro de ética que se escreveu na França desde muito tempo (é talvez a razão pela qual seu sucesso não se limitou a um "leitorado" particular: ser antiÉdipo tornou-se um estilo de vida, um modo de pensamento e de vida). Como fazer para não se tornar fascista mesmo (e sobretudo) quando se acredita ser um militante revolucionário? Como livrar do fascismo nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres? (Foucault, 2006, p. 231)

Esse novo modo de ser antiedipiano questionava as estruturas econômicas e sociais legadas pela modernidade europeia, bem como o controle sobre os indivíduos necessário para a manutenção da ordem social desejada. Concordando com Marcuse, eles destacavam que "o progresso intensificado [da Europa] parece estar vinculado a uma igualmente intensificada ausência de liberdade. Por todo o mundo da civilização industrial, o domínio do homem pelo homem cresce em escopo e eficácia" (Marcuse, 1975, p. 26). Para os antiedipianos, o estilo de vida pretendido pela modernidade europeia era sustentado pela violência como meio de dominação pelo trabalho e, conseqüentemente, pelos costumes. Nesse sistema, a "felicidade deve estar subordinada à disciplina do trabalho como ocupação integral, à disciplinada reprodução monogâmica, ao sistema estabelecido de lei e ordem" (Marcuse, 1975, p. 19). Essa crítica ecoava a percepção de que, sob o pretexto do progresso, a sociedade moderna frequentemente sacrificava a liberdade individual em prol de uma conformidade opressiva.

O lançamento do livro de Deleuze e Guatarri ocorre em um contexto no qual parte dos movimentos sociais franceses buscava uma programática política capaz de romper definitivamente, após as mobilizações de maio de 1968, com o sistema capitalista. Esses movimentos questionavam a experiência de serem capturados pelo trabalho, que, aos olhos daquela juventude, padronizava, por meio da violência inerente ao capitalismo, uma realidade muito próxima à da modernidade colonial. Para a juventude, os esforços da humanidade durante os períodos de guerra se tornaram mera reprodução do projeto moderno. A violência passou a ser vista como um elemento constitutivo da efetividade do mundo e dos eventos históricos daquele período. Enquanto para a modernidade militar e religiosa, especialmente a ligada ao cristianismo apostólico, "o trabalho dignifica o homem" (Foucault, 2006, p. 229), para os jovens franceses, o trabalho significava dialeticamente o sentido da aceitação da vida capitalista, e não

a realização de seus próprios desejos pelo trabalho com vistas ao compartilhamento dos produtos de sua atividade livre. Eles se viam impedidos de buscar algo que os satisfizesse no âmbito produtivo, no trabalho, e se sentiam alienados de suas próprias capacidades. Para Bataille, essa noção de divinização da humanidade pelo trabalho está relacionada à famosa frase de Benjamin Franklin:

que tempo é dinheiro; aquele que poderia ganhar dez shillings em um dia e que, durante a metade do dia, passeia ou fica à toa, deve contar que, além do mais, despendeu cinco shillings. Lembra-te que a potência genital e a fecundidade pertencem ao dinheiro. Dinheiro gera dinheiro, e os filhotes podem gerar por sua vez. Cinco shillings transformam-se em seis, depois em sete, e assim por diante, até se tornarem uma libra esterlina. O dinheiro produz na medida em que há mais dele, de modo que o lucro cresce cada vez mais rapidamente. Aquele que mata uma porca aniquila sua descendência até o milhar. Aquele que mata uma peça de cinco shillings assassina tudo o que ela poderia ter produzido: colunas inteiras de libras esterlinas (Bataille, 2023a, p. 121).

Nesse contexto, os jovens revolucionários franceses, que pensavam de maneira "Anti-Édipo", na década de 1980, lutavam para redefinir uma práxis política capaz de desafiar a ordem estabelecida, sem sucumbir aos padrões políticos convencionais da época. Eles reconheciam que o controle exercido pela política estatal, ou pela psicologia de massa que influenciava os impulsos dos cidadãos, estava intrinsecamente relacionado à adoção da violência como meio de moldar essa realidade homogeneizada. Denunciavam que, por trás da liberdade conquistada pelas guerras do século XX, residia a violência necessária para sustentar essa liberdade no contexto ocidental. A busca por um novo modo de vida e pensamento redefinia a liberdade de uma forma oposta àquela que havia moldado as condições materiais nos séculos XVIII e XIX. A crítica à organização dos estados-nações foi, assim, crucial para romper com a visão de mundo combatida pelos jovens revolucionários franceses, que viam que "A civilização ocidental sempre glorificou o herói, o sacrifício da vida pela cidade, o Estado, a nação; [e que] raramente indagou-se se a cidade estabelecida, o Estado ou a nação eram dignos do sacrifício" (Marcuse, 1975, p. 19). O ideal de uma vida "antiedipiana" ecoava, portanto, na proliferação e multiplicidade dos modos de existência, que desafiavam a opressão e a castração institucionalizada pela afirmação daquilo que era heterogêneo à ordem conservadora do Ocidente de sua época.

Apesar das descobertas políticas que emergiram com as revoltas na modernidade, não podemos ignorar que a experiência fascista ainda persiste hoje, com processos políticos alinhados ao extermínio de outras formas de vida. A arbitrariedade dos critérios que definem o valor da vida e da morte em regimes autoritários expõe a falta de universalidade do direito à liberdade. Compreender a liberdade em uma sociedade fascista é paradoxal, exigindo uma

análise das suas raízes no combate, na violência e na guerra. Portanto, reelaborar e compreender melhor o conceito de liberdade deste período, requer-se um esforço para investigar suas origens e as possibilidades, ou não, de transformação estrutural do modo de vida.

Se, nas vidas ocidentalizadas, ainda podemos encontrar espaços de resistência ao processo de dominação do mundo ocidental, como aponta Simas em uma entrevista para a revista Trip, esses espaços de “terreirização” e diversidade oferecem uma alternativa ao projeto de unificação global e à homogeneização que caracteriza a modernidade ocidental.

Eu não encaro terreiro como espaço fixo de rito religioso. Ele pode até ser isso, mas vai além, é um espaço praticado na dimensão do encantamento do mundo. A Marquês de Sapucaí, no Rio de Janeiro, é uma avenida inóspita, feia, não tem árvores, é um espaço urbano desencantado, um território funcional. Mas quando uma escola de samba se prepara para entrar na avenida, o cavaco dá um acorde, o repique chama a bateria e o desfile começa, você terreirizou aquele espaço, ele foi praticado numa dimensão de encantamento do mundo. O primeiro terreiro é o corpo, encantar a vida começa fundamentalmente pelo encantamento do corpo. Quando começa uma roda de samba numa esquina, quando alguém cospe uma cachaça pro santo, quando um corpo... (Simas; 2020b)

As práticas culturais e espirituais, como o samba, as macumbas e encantarias, exemplificam formas de resistência que desafiam a mentalidade ocidentalizada e o projeto de um mundo uniformemente organizado para atender ao desencanto. No entanto, a persistência de uma subjetividade estruturalmente fascista, como já mencionado, tanto dentro quanto fora de nós, revela a complexidade do problema da sociedade de mercado globalizada, marcada no século XX pelo insucesso da desnazificação. A violência, tanto no contexto histórico quanto no presente, continua a desempenhar um papel central na configuração das sociedades capitalistas. A visão fascista persiste ao operar formas políticas que buscam a homogeneização social, excluindo o heterogêneo da vida social - como os pobres, criminosos e marginalizados. A violência contra essas formas de vida heterogêneas ainda é uma realidade que ameaça a diversidade e a multiplicidade dos modos de vida.

Devemos, portanto, buscar outras formas de organizar politicamente a unidade do social, que não repliquem as estruturas das sociedades desencantadas da modernidade capitalista. Este trabalho sugere que as sociedades contemporâneas, imersas no desencantamento e dominadas pelo capitalismo, acabam gerando manifestações microfascistas, ou seja, formas de violência social que buscam homogeneizar o tecido social por meio da repressão contra o que é heterogêneo e diverso. Para Bataille, homogeneização não é apenas uma imposição ideológica, mas um processo violento que exclui e marginaliza as formas de vida que resistem à uniformização do mundo. Nesse sentido, a violência não é só um mecanismo repressivo, mas

uma forma de produção da ordem social, que se constrói ao silenciar a pluralidade e suprimir as formas de vida que não se alinham aos valores do capitalismo global.

No entanto, propomos que, em vez de simplesmente adotar a luta contra a homogeneização como um campo de resistência, devemos ir além e pensar a resistência por meio da reinvenção do sagrado. O sagrado, como um campo de forças transgressoras e disruptivas, nos oferece uma maneira de reconfigurar a compreensão da liberdade em termos que não se limitem a uma oposição direta à dominação. Ele não deve ser visto como algo restrito ao domínio do religioso ou do espiritual, mas como uma força vital que ultrapassa as categorias de controle e coação, reimaginando a política e a economia de forma radical. Em sua natureza transgressora, o sagrado não se limita a criticar o mundo moderno, mas age ativamente na reconstrução de novas formas de existência e de resistência. A liberdade, nesse contexto, não é um bem a ser conquistado no plano político, mas uma condição existencial que se afirma a partir do reconhecimento da diversidade e do respeito ao diferente.

A prática do terreiro, como descrita por Rufino e Simas, revela a possibilidade de "terreirizar" o espaço urbano, infundindo-o com uma nova dimensão de encantamento e subversão. Isso implica não apenas em contestar o espaço físico, mas em reconfigurar a própria experiência de habitar o mundo. A cidade desencantada, dominada pela lógica capitalista e pela homogeneização urbana, é transformada quando se abre à possibilidade de ser habitada de forma plural, diversificada e encantada. Não se trata apenas de resistência simbólica, mas de uma verdadeira transgressão da ordem estabelecida, um movimento de liberdade que não pode ser cooptado ou absorvido pelas estruturas dominantes, pois novas práticas sociais passam a disputar o sentido do espaço social.

Ao buscar uma nova ideia de liberdade, devemos, então, entender que ela não pode ser reduzida à rejeição das formas autoritárias ou da crítica ao sistema. A liberdade que identificamos é aquela que nasce da intersecção entre o sagrado e a resistência, uma liberdade que se constrói pela multiplicidade e pela afirmação do outro, do diverso, do heterogêneo. A liberdade não é uma concessão do poder, mas uma construção coletiva que nasce da valorização da vida em suas diferentes expressões. E para isso, a resistência precisa ser entendida não apenas como uma luta contra o autoritarismo, mas como uma reinvenção do sagrado, uma ressignificação das formas de existência, um reconhecimento da diversidade ontológica que compõe o mundo.

Não se trata de uma pluralidade abstrata ou idealizada, mas de uma pluralidade viva, que desafia as fronteiras que foram impostas pelo projeto moderno de unificação e homogeneização. A resistência que se alimenta do sagrado é uma resistência ontológica, que reconhece e celebra a diferença como um valor fundamental para a liberdade. O lema "um mundo onde caibam muitos mundos", que ecoa na luta zapatista e no perspectivismo ameríndio, nos aponta para uma nova forma de viver e de se organizar socialmente, em que a diversidade não é apenas tolerada, mas é a base da vida em comum.

A tarefa, então, é a de reconstruir a liberdade e o sagrado em termos que ultrapassem os limites do autoritarismo e do capitalismo. Devemos reinventar nossas formas de organização social, levando em conta a multiplicidade das formas de vida e das relações que sustentam a liberdade. Só assim poderemos efetivamente desafiar as estruturas de poder que buscam controlar e homogeneizar o mundo. Somente ao transformar a cidade, o corpo e o espaço em campos de resistência e encantamento, podemos vislumbrar um mundo onde a liberdade não seja uma concessão do poder, mas uma realidade compartilhada por todos os seres vivos. Ao dançar soberanamente, ao terreirizar o espaço e o corpo, criamos um novo mundo, onde o sagrado não é apenas uma ideia abstrata, mas uma prática viva e transformadora.

Há causas comuns entre o zapatismo e os indígenas brasileiros, mas ainda estamos longe de aprender as possíveis conexões, e diferenças, mais profundas entre essas duas resistências, seja no plano cosmológico ou cosmopolítico. Estudos etnográficos apontam indícios do que se chama de perspectivismo ameríndio na tradição indígena do sudoeste mexicano. Não é inverossímil associar tal pluralismo ontológico com o lema mais explicitamente político 'um mundo onde caibam muitos mundos', que aparece nos centros culturais, comunitários e administrativos das comunidades zapatistas. (Lacerda & Pál Pelbart, 2022, p. 10-11)

A construção dessa nova liberdade, portanto, exige que abramos nossos olhos para as práticas que, nas margens da modernidade, já estão desafiando a lógica capitalista e colonial, criando novos mundos que respeitam a diversidade e a pluralidade da vida. Quando o corpo dança soberanamente e a cidade é terreirizada, não apenas se questiona o poder, mas se reinventa o próprio sentido da liberdade e da vida em comum.

3. Encantamento e guerra: sagrado e violência como modo de relação entre os Arawetés

O objetivo deste último momento da dissertação é analisar como a violência se configura como uma força dispendiosa, capaz de garantir a manutenção do coletivo social e estabelecer uma relação intrínseca entre a comunidade e a exterioridade que a circunda pela guerra. Para isso, o debate será conduzido a partir dos textos de Georges Bataille, em *A Parte Maldita*, e de Eduardo Viveiros de Castro, em *A Imanência do Inimigo*, com o propósito de explorar as noções de comunidade apresentadas por ambos os autores. A análise proposta busca, assim, compreender como os Arawetés lidam com a exterioridade de sua comunidade – isto é, com sujeitos e coletivos alheios aos Arawetés – como um mecanismo de fortalecimento e atualização de sua identidade social.

Neste contexto, parto da descrição de uma cadeia de atos ritualísticos envolvendo o matador Araweté e a vítima, o guerreiro e o inimigo, para refletir sobre como se forma a identidade do matador e sua relação com a manutenção da unidade social da comunidade, por meio da guerra e do sacrifício. Este processo ritualístico não é visto apenas como uma manifestação de violência, mas como uma prática imbuída de caráter sagrado, na qual o ato de matar se transforma em um elemento crucial para a coesão e regeneração da comunidade.

Este capítulo também visa desenvolver uma interpretação sobre a formação da identidade social, a partir de uma relação ritualística que envolve a inserção de elementos heterogêneos no grupo, nutrindo uma economia social marcada por interações dispendiosas originadas em processos de alteridade. A violência, portanto, não é apenas um ato destrutivo, mas uma força geradora de identidade, tanto no plano individual quanto coletivo, funcionando como um meio de preservação e renovação de laços sociais.

A partir da concepção de Georges Bataille sobre as formas de interação entre o sujeito e a exterioridade, será possível refletir sobre como essas interações geram uma unidade dentro da comunidade, fundamentando sua coesão social. Em *A Parte Maldita*, Bataille defende que violência e sagrado estão profundamente entrelaçados, sendo a violência uma força transgressora que, ao ser canalizada de forma ritualizada, permite à comunidade se reconstituir e reafirmar sua identidade. No caso dos Arawetés, essa perspectiva pode ser compreendida através da análise de um ato de execução de uma vítima por um matador, conforme descrito por Viveiros de Castro. A execução, nesse caso, não é apenas uma prática de guerra, mas um rito

sagrado que propicia uma transformação na identidade do guerreiro, criando uma ligação profunda entre sua experiência individual e a continuidade da comunidade.

Viveiros de Castro, ao discutir a dinâmica da guerra entre os Araweté, observa que "a reprodução do grupo, portanto, estava idealmente vinculada ao dispositivo de predação e execução ritual de inimigos, motor da guerra" (Viveiros de Castro, 2015, p. 236). Esse insight revela que, para os Araweté, a guerra não se limita a um conflito de sobrevivência, mas é entendida como um ato fundante da comunidade, essencial para sua continuidade. Assim, a guerra se torna um meio pelo qual os Araweté se afirmam como coletivo, projetando-se no mundo de forma sagrada e integral.

Diante do impacto da guerra no imaginário Araweté, a relação de necessidade entre a perpetuação comunitária e a violência guerreira torna-se evidente. A violência, longe de ser uma simples forma de destruição, é uma prática profundamente enraizada no sagrado. Ela se antepõe ao processo de desencantamento do mundo, pois, ao restaurar a relação entre os indivíduos e a coletividade, se opõe ao processo moderno de fragmentação e desintegração das identidades sociais. O ato de guerra, ao contrário de ser um simples mecanismo de morte, transforma-se em um rito de renovação que garante a integridade da comunidade e a perpetuação de sua identidade. Nesse sentido, a violência guerreira Araweté pode ser vista como uma resposta à destruição da coesão social promovida pela modernidade, funcionando como um meio de resistência ao desencantamento do mundo e ao apagamento das identidades coletivas.

Assim, podemos concluir que, no universo Araweté, a violência não se opõe ao sagrado, mas o encarna. Ela é um veículo de transformação, um meio pelo qual a comunidade se reconcilia com a exterioridade e garante sua coesão interna. O guerreiro Araweté, ao matar, não apenas executa um inimigo, mas reafirma sua identidade como membro de uma comunidade que se perpetua e se fortalece a partir desse ritual de alteridade e sacrifício.

Para compreendermos a relevância da guerra nas comunidades Araweté, devemos tomar como parâmetro a leitura de Bataille sobre as sociedades guerreiras, investigando como a perpetuação comunitária e o sucesso interno desses coletivos decorrem da prática de atividades dispendiosas e violentas, como o sacrifício de um inimigo nas guerras Araweté. Em sua obra, Bataille afirma que "no conjunto, qualquer julgamento geral sobre a atividade social subentende o princípio de que todo esforço particular deve ser redutível, para ser válido, às necessidades fundamentais da produção e da conservação" (Bataille, 2014, p. 19-20).

Neste contexto, podemos observar que, no caso dos Arawetés, o risco e a perda da estabilidade de um sujeito particular — que luta para defender sua vida, sua comunidade e, conseqüentemente, seu ponto de vista sobre seu estatuto, como o matador moropî nã — importam menos do que a razão geral que o combate representa para o coletivo. Em outras palavras, o objetivo da guerra e do sacrifício não é a preservação do indivíduo isolado, mas sim a reafirmação e renovação da identidade social do grupo. A prática da guerra, como entendida por Bataille, não visa apenas a destruição do inimigo, mas a manutenção de um vínculo coletivo que garante a continuidade da comunidade.

Bataille nos ajuda a entender que, nessas sociedades, o êxito está no envolvimento com o risco e com a violência gerada pela guerra, uma violência ritualizada que não apenas permite a defesa da comunidade, mas também atualiza sua identidade. Para ele, a guerra, ao ser transformada em rito, torna-se uma prática que envolve todos os membros da comunidade e reforça a coesão social através do enfrentamento das ameaças externas. Esse tipo de interação, marcada pela violência e pelo sacrifício, provoca uma afirmação da identidade do grupo e a construção de uma imagem mais forte de si, que se renova constantemente.

A etnologia de Viveiros de Castro aprofunda essa ideia ao descrever a importância da guerra como um processo de imanência da existência coletiva. Quando o matador, após sair vitorioso do combate, compartilha com seus parentes os cânticos originados da interação com o ponto de vista do inimigo, ele reforça a noção de que a guerra é essencial à identidade da comunidade. O guerreiro não apenas elimina o inimigo, mas interioriza sua perspectiva, transformando o outro em parte de sua própria existência social.

Em *A Imanência do Inimigo*, Viveiros de Castro detalha como ocorre o processo de interiorização do inimigo dentro da comunidade Araweté. Ao ter contato com o cadáver de sua vítima, o matador experimenta uma transformação que resulta na invasão de seu corpo pela alma do inimigo. A cosmologia Araweté entende que o espírito do inimigo, após a morte, ocupa o corpo do matador, forçando-o a passar por um período de purificação tortuosa. Esse processo só se conclui quando o espírito da vítima decide ir aos "confins da terra 'buscar cantos'" (Viveiros de Castro, 2015, p. 236), transmitindo ao matador, durante seu sono, uma mensagem do inimigo. Esse momento é crucial para a identidade do matador, pois o cântico transmitido contém uma negatividade, uma mensagem vinda de fora, que diverge da visão do matador sobre o mundo e sobre sua própria posição na comunidade.

O cântico que o matador recebe é, portanto, uma forma de negatividade que desafia sua identidade. Ao ser alterado por essa mensagem externa, o guerreiro Araweté é forçado a confrontar uma perspectiva que não é a sua, mas que, ao mesmo tempo, se insere em seu corpo e em sua alma. Este processo de alteração da identidade individual por meio da interação com a exterioridade é fundamental para a dinâmica de renovação da identidade social da comunidade Araweté. A violência e o sacrifício, longe de serem apenas formas de destruição, são práticas que possibilitam essa transformação, funcionando como um mecanismo de reconfiguração tanto do indivíduo quanto do grupo.

Assim, a guerra e o sacrifício entre os Arawetés podem ser compreendidos não apenas como uma forma de resistência contra o inimigo externo, mas como uma prática sagrada e ritualizada que promove a integração da alteridade e a atualização da identidade coletiva. Ao interiorizar o inimigo, o matador não apenas reforça sua própria identidade, mas também contribui para a perpetuação da coesão social e da continuidade da comunidade Araweté.

Quando o matador acolhe a perspectiva do inimigo, superando sua própria posição de matador e a do outro como morto, ele estabelece um vínculo denominado *apihi-pihã*, um estatuto de aliados e parceiros existenciais. Esse vínculo se forma entre seres heterogêneos, diferentes entre si, mas unidos por uma unidade comum. Ao introduzir um elemento heterogêneo — o inimigo — através de seus ensinamentos e cânticos, o matador é forçado à interação com esse novo elemento, o que provoca uma dinamização de sua identidade. A transformação resultante desse processo é fundamental para a manutenção da coesão social dos Arawetés, pois o matador não apenas reafirma sua identidade, mas também contribui para a renovação da identidade coletiva.

Viveiros de Castro sugere que essa transformação, fruto da agressão guerreira, é atribuída à identidade do matador e da comunidade, resultando da interação entre o matador e a alteridade, representada pelo inimigo. Em certo sentido, essa transformação assegura à comunidade uma capacidade dinâmica de interação com a exterioridade, permitindo-lhe sobreviver e compartilhar experiências com entidades externas, que estão fora do funcionamento homogêneo do coletivo. Contudo, é crucial entender que o "outro", alheio à comunidade, é inicialmente visto como uma ameaça. Esse inimigo é percebido pelos Arawetés como algo a ser combatido violentamente.

Nesse contexto, propomos que, no processo ritualístico de enfrentar o alheio à comunidade, ocorre uma dinâmica em que a violência é deslocada na economia social Araweté

para um objeto externo: o outro, que se torna a vítima. O assassinato da vítima pelo matador visa o esvaziamento das reservas violentas acumuladas dentro do grupo, permitindo a própria formação comunitária. Em outras palavras, trata-se de uma substituição do Araweté por um inimigo como objeto sacrificial, um repositório de experiências violentas. Bataille explica essa dinâmica ao afirmar: "Quanto a isso não podemos nos enganar: tratava-se de um sacrifício de substituição. Um abrandamento lançara sobre outrem a violência interior, o princípio moral da consumação" (BATAILLE, 2014, p. 70).

De acordo com Bataille, os coletivos que apresentam a violência e o gasto de esforços por meio do sacrifício como fontes de sociabilidade e coesão são denominados sociedades de consumação. Os astecas são um exemplo clássico desse tipo de sociedade, e, de certo modo, os Arawetés também podem ser compreendidos dessa maneira. No entanto, a forma como o sacrifício é executado nos Arawetés é diferente. O matador, ao realizar o sacrifício, repassa os impactos desse ato para a comunidade, que observa a explicação dos efeitos do sacrifício através dos cânticos. Já nos astecas, o sacrifício é coletivo e ocorre dentro do próprio grupo, envolvendo vários sujeitos. O que queremos propor aqui é que, embora essas sociedades de consumação utilizem a violência de maneira similar, a finalidade e o efeito do sacrifício são distintos. Nos Arawetés, a violência e o sacrifício servem para dinamizar a estrutura social e permitir a renovação da identidade coletiva, enquanto, nas sociedades ocidentais, a violência tem um papel de enrijecer e homogeneizar a identidade do povo, visando uma uniformidade, em vez de aceitar a heterogeneidade do outro como parte de sua própria identidade.

A principal diferença entre essas sociedades de consumação e as sociedades ocidentais, conforme nossa interpretação, é que nas primeiras a violência promove uma interação com o outro em sua alteridade, enquanto nas sociedades ocidentais, a violência busca uma homogeneização, apagando a heterogeneidade do inimigo e impondo uma visão unificada da identidade coletiva.

A guerra nas comunidades guerreiras, ou, como Bataille as descreve, nas comunidades de consumação, é uma disputa que envolve uma relação ambígua entre a afirmação da subjetividade plena do inimigo — a diferença e o heterogêneo — e a forma como o grupo preserva sua identidade ao entrar em comunicação com o ponto de vista do Outro, o qual coloca sua própria identidade em questão. Nessas cosmologias, a relação de guerra é vista como um processo de interiorização do inimigo, cuja introdução no interior do grupo, enquanto nova possibilidade de existir, provoca uma "transformação ritual do Eu". Esse processo exige que a guerra seja tratada como um sistema de conexão e comunicação entre seres que, em condições

normais, não interagiriam, pois, como observa Viveiros de Castro, a guerra e o sacrifício envolvem a necessidade de restituir a "extrema subjetividade" tanto da vítima quanto do matador. A interação entre esses dois sujeitos, a partir do vínculo estabelecido pelo sacrifício, possibilita a coexistência de pontos de vista divergentes, criando uma vinculação simétrica:

A agressão é concebida integralmente como um ato comunicativo dirigido contra a subjetividade de outrem; e guerrear requeria a redução inimiga não ao estatuto de uma não-pessoa ou de uma coisa, mas, muito ao contrário, a um estado de extrema subjetividade (Harrison apud Viveiros de Castro, 2017, P. 252).

Uma descrição semelhante também pode ser encontrada no texto de Georges Bataille, que, ao tratar das vítimas astecas, rejeita a ideia de que a vítima sacrificial seja apenas um objeto, destacando o valor do vínculo entre o guerreiro e seu cativo, uma relação de "extrema subjetividade", como entre pai e filho:

Com aqueles que deviam morrer, os astecas observavam uma conduta singular. Tratavam humanamente esses prisioneiros, dando-lhes o alimento e a bebida que pediam. De um guerreiro que trazia da guerra um cativo e depois o oferecia em sacrifício, dizia-se que ele o havia 'considerado como filho, ao passo que este o considerava como seu pai'. As vítimas dançavam e cantavam com aqueles que as levavam para a morte. Em geral, desejava-se abrandar sua angústia (Bataille, 2014, pg. 67)

Assumir o outro, o inimigo, enquanto "extrema subjetividade", gera uma encruzilhada ética para o matador, pois exige que ele rompa sua visão totalizante sobre o outro, diminuindo a distância que os separa. No contexto do sacrifício, o matador "restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornando-o profano" (Bataille, 2014, p. 70). Em outras palavras, ao afirmar o ponto de vista do inimigo enquanto "extrema subjetividade", ele o coloca em pé de igualdade com qualquer outro parente, como sujeito capaz de revelar algo sobre si mesmo. No entanto, a rivalidade os opõe, impossibilitando essa comunicação, que só o sacrifício pode restaurar.

Essas sociedades de consumação, como as denomina Bataille, revelam uma abertura para uma "comunidade daqueles que não têm comunidade" (Agamben, 2015, p. 1). Nela, a existência capaz de se alegrar, de usufruir do mundo mesmo diante da morte e das experiências de perda e risco, carrega um ponto de vista digno, mas não estático. A perda de si em detrimento do contato com a diferença é o que faz com que a comunidade se unifique efetivamente, em totalidade, sem que, para isso, precise exercer a violência em seu interior. A violência, assim, não é um fator de separação, mas um determinante de transformação e convergência social. O que Bataille revela, e que é chave para as dinâmicas de interação e constituição de uma subjetividade na Amazônia, é a dependência da unidade com a irrupção através da ritualística

sacrificial. Trata-se da possibilidade do ser humano de vivenciar, em conjunto, aquilo que não pode fazer sozinho. Dessa forma, ao ultrapassar as limitações impostas pela vida descontínua e separada, o matador, e por extensão, a comunidade, não se forma mais entre parentes unicamente, mas entre Arawetés e todos aqueles consumados em favor da manutenção social.

A partir da ritualística Araweté do sacrifício, podemos vislumbrar como os seres humanos buscam viver aquilo que não têm e que não é possível viver em vida, pois, em vida, a única morte possível é a simbólica, como no sacrifício. A dinâmica sacrificial, portanto, gera novas condições de vida, e não uma única condição de morte. A morte simbólica, a "transformação ritual do Eu", é, assim, o processo de reconhecimento, pela morte do outro, da própria falta e incompletude do matador.

A diferença faz com que o sujeito dispute ou resista ao seu impulso totalizador, aniquilador da diferença, seja por reconhecimento de sua insuficiência ou pela realização fracassada em decorrência dessa insuficiência. O vínculo comunitário evidencia a necessidade da coexistência, a preservação do caráter heterogêneo da existência por meio de uma pluralidade de pontos de vista, dado que nenhum sujeito é capaz de realizar totalmente os acontecimentos.

Por fim, este último texto interpreta o processo matador-vítima como um mecanismo social que fomenta a eterna transformação e adaptação interna dos Arawetés, a partir da introdução da violência no íntimo da constituição de sua identidade comunitária e das formas de convívio social. Nesse sentido, observa-se que a única possibilidade para a existência de uma comunidade, nesta análise que conjuga a interpretação de Viveiros sobre a função da morte para os Arawetés e a formação de uma comunidade para Bataille, é a manutenção dos pontos de vista heterogêneos no meio social. Desse modo, a convivência com a diferença, enquanto permanente confrontação em vida, torna necessária a realização de atividades como o sacrifício, que restitui a subjetividade ao outro, para que se possa alterar ao entrar em contato com esses elementos exteriores e heterogêneos. Portanto, para que os seres se tornem capazes de trocar e transitar entre si os pontos de vista, de viver por procuração e partilhar, mesmo que pela morte, aquilo que não é possível individualmente, é preciso que a violência seja tratada como uma forma de vinculação social, e não apenas como um movimento bestial de descarga de impulsos.

Por fim, após todo esse percurso que destaca a vida da violência nas sociedades ocidentais e àquelas atingidas pelo capitalismo e a modernidade; agora, a partir da análise do

regime simbólico dos Araweté e sua “ampla difusão na Amazônia indígena” (Viveiros de Castro, 2015, p. 231), busco compreender como a violência e a guerra desempenha um papel central na organização social e espiritual dessa comunidade que definitivamente se define por um outro estilo de vida que o das cidades, do trabalho assalariado e da vida tediosa e desencantada. Diferente da concepção moderna, que associa a guerra exclusivamente à destruição e extermínio pela violência, para os Araweté, ela se vincula diretamente à constituição de uma “economia da alteridade”, na qual “o inimigo (awin) assume um valor primordial” (Viveiros de Castro, 2015, p. 231-232).

Essa valorização do inimigo reflete uma identidade social em constante negociação com a alteridade, num movimento dialético que interioriza o outro na formação do um outro Eu, não em oposição radical de um Outro do Eu. A guerra, para os Araweté, não se reduz ao ato de matar, mas se insere em uma dinâmica mais profunda de constituição comunitária e espiritual. A mitologia Araweté, com suas divindades Maï, condensa esse processo, oferecendo um “ideal do Ego” (Viveiros de Castro, 2015, p. 252), fluido e aberto às forças heterogêneas presentes no mundo social²³.

A interação com o sagrado se dá na ambivalência do estado em que o matador se encontra, sustentada pela “música dos inimigos”²⁴ (awin marakã), onde o sagrado e o profano se encontram e se confundem. Esse entrelaçamento reflete o perspectivismo ameríndio, que dissolve as fronteiras rígidas entre Eu e Outro, humano e divino. Nessa visão, o sagrado não é uma esfera separada, mas uma força imanente ao mundo, acessível na experiência cotidiana e nos rituais de guerra.

A relação dos Araweté com suas divindades, expressa pela ideia de “olhar-se com os olhos dos deuses” (Viveiros de Castro, 1986, p. 529), revela um aspecto fundamental de sua cosmologia: a visão do divino é simultaneamente humana e mortal. Os deuses, ou Maï, funcionam como um parâmetro ambíguo: por um lado, são uma referência para a

²³ Viveiros utiliza a concepção do ideal do Ego pode nos levar a reflexão de Viveiros acerca de seu projeto filosófico de pensar um anti-narciso, na medida em que os Araweté não fundariam sua cosmologia em uma concepção egóica ocidental, tal como se pode ver, nos termos de uma origem filosófica.

²⁴ Após morrer com o inimigo, este mesmo rival do matador levanta-o e o faz agir sobre si, que se encontra abatido pela violência guerreira. É o inimigo que o convida para dançar e proferir um ensinamento para sua comunidade. Assim, “Erguido pelo inimigo, o matador reúne a sua volta todos os homens, em uma dança comemorativa, onde enuncia pela primeira vez o canto que o inimigo lhe ‘ensinou’”. (Viveiros de castro, 1986, p.581-582)
Ritual de apresentação dos cânticos

autoidentificação dos Araweté como Bïde, sujeitos enunciativos distintos dos Maï, mas, por outro, constituem uma realidade independente da comunidade Araweté.

Esse jogo de perspectivas, no qual os humanos veem os deuses a partir de um ponto de vista mortal e vice-versa, é emblemático do perspectivismo ameríndio. Segundo Viveiros de Castro,

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (Viveiros de Castro, 2015, p. 331-332)

Para os Araweté, essa multiplicidade de perspectivas não é apenas uma questão de representação do mundo, mas de constituição do ser e das suas relações. O sujeito é sempre um ser em movimento, em constante transformação. A relação com o outro, ao invés de ser uma alteridade estática, é entendida como um processo de devir, conceito inspirado por Deleuze, no qual a alteridade é absorvida e transformada, alterando a própria constituição do Eu.

Esse processo é evidente na mitologia Araweté, onde o antagonismo entre os mundos — “a humanidade (Bïde) e o a divindade (Maï)” (Viveiros de Castro, 2015 p.231) — não é resolvido pela oposição ou subordinação de um ao outro, mas pela constante interação entre ambos. Como as divindades e os humanos se olham com olhos trocados, essa interação estabelece um vínculo contínuo e dialético, fundamental para a compreensão da realidade, de si e do outro.

A gênese do universo, segundo os Araweté, ocorre pela separação entre céu e terra e pela diferenciação entre humanidade (Bïde) e divindade (Maï) (Viveiros de Castro, 2015, p. 231). Contudo, essa separação não é definitiva; ela é constantemente negociada nas práticas sociais e rituais da comunidade. A figura de Bïde, com sua natureza fluida e sem um referencial fixo, reflete como os Araweté lidam com a identidade e a alteridade. Ao invés de objetificar a coletividade, a identidade Araweté é marcada por uma negociação simbólica e ontológica constante. A separação do céu e da terra, na visão Araweté, introduz uma rivalidade ancestral entre os dois grupos, decorrente do abandono da humanidade (Bïde) pelas divindades (Maï), que ascenderam ao céu, levando consigo a “ciência da eterna juventude e da abundância sem trabalho” (Viveiros de Castro, 2015, p. 232). A partir desse momento, a humanidade se

reconhece como *heñã mi re* (os abandonados), subordinados à temporalidade da vida e aos desafios da mortalidade.

O surgimento de Bïde, nesse contexto, é uma questão crucial. Viveiros de Castro define Bïde como “uma marca de posição enunciativa” (Viveiros de Castro, 2015, p. 234), ou seja, é um pronome que posiciona o sujeito dentro do discurso. Curiosamente, o sujeito discursivo assume uma configuração social por meio do termo Bïde, sem exigir um referencial individual fixo dentro do simbólico. Ao contrário da objetificação do coletivo por meio de substantivos etnônimos, como em muitas culturas, os Araweté não reduzem sua identidade a um referencial fixo e individualizado (Viveiros de Castro, 2015, p. 235).

No plano mitológico, a diferenciação ontológica entre os Bïde e os Maï introduz uma rivalidade ancestral, que resulta do abandono dos humanos pelas divindades. Estas ascenderam ao céu, levantando o firmamento e levando consigo a “ciência da eterna juventude e da abundância sem trabalho” (Viveiros de Castro, 2015, p. 232). Desde então, a humanidade reconhece-se como *heñã mi re* (os abandonados), subordinada à temporalidade e aos desafios impostos pela mortalidade. A existência humana é, portanto, delimitada pela idealidade dos Maï e pela distância que separa o céu da terra.

A relação entre os Maï e os Bïde é, portanto, o problema central deste capítulo. A categoria Maï, para além de significar divindade ou ser celeste, possui um caráter dinâmico. Os Maï não são seres imutáveis, mas estão em um processo contínuo de transformação. Diz-se que, entre os humanos (Bïde), alguns “fizeram-se deuses” (*odi moMaï*), ou *odi dowã Maï mō*, transformando-se em Maï (Massaro apud Viveiros de Castro, 2015, p. 4). Assim, a noção de Maï adquire uma dimensão processual e abstrata: trata-se de um processo de divinização, que também incide sobre os próprios Maï enquanto tipo de ser. “Divinizar-se é separar dos humanos, sair da terra. Os deuses, portanto, foram humanos – assim como os humanos (Araweté) serão deuses, após a morte; eles também se transformarão em Maï” (Massaro apud Viveiros de Castro, 2015, p. 4).

Além da vida improdutiva e da imortalidade que os Maï adquiriram para si, as divindades são vistas como mais belas, fortes e elevadas, como um ideal ampliado das qualidades humanas. Os Maï firmaram o céu, representando o ideal de imortalidade e abundância que os Araweté aspiram alcançar. Para manter esse firmamento, os Maï exigem sacrifícios humanos. O sacrifício, nesse contexto, não é apenas a entrega de vidas, mas a doação

do próprio Ego e da condição de ser humano (Bïde), em troca do dever divino de sustentar o céu. É o sacrifício do Eu vivente que viabiliza a continuidade da existência social e o vínculo com esses seres.

Os humanos dão de comer aos deuses, no sentido alimentar como no sexual, recebendo em troca cantos (a “música dos deuses” cantada pelos xamãs) e outros bens espirituais: a vida póstuma nos céus, bem entendido, mas também a persistência do mundo, pois a consumação canibal e sexual dos mortos impede que os *Maï* façam cair o firmamento, esmagando a terra (Viveiros de Castro, 2015, p. 233).

Os deuses, na cosmologia Araweté, são seres dotados da corporeidade ideal e de uma “alma” (in) desejável. A partir da ambiguidade que permeia a relação entre divindades e humanidade, Viveiros de Castro nos apresenta uma compreensão da identidade Araweté, afirmando que “movemo-nos em um universo onde o Devir é anterior ao Ser, e a ele insubmisso” (Viveiros de Castro, 1986, p. 28). Esse Devir está contido na humanidade (Bïde), sendo a rivalidade que instaurou a mortalidade e o abandono do humano na terra. O melancólico abandono da humanidade revela-se como uma sentença mortal imposta para sustentar o firmamento do céu, e, conseqüentemente, a imortalidade dos deuses. Embora os Bïde não deixem de ser divinos, como os Maï (divindades por excelência), são considerados divindades em potencial.

Os Maï são seres ambivalentes,

ao mesmo tempo xamãs e matadores, vida e morte. São o arquétipo do xamã, pois detêm a ciência da ressurreição; e são o arquétipo do matador, pois são fusões ambivalentes de ego e inimigo, *bïde* e *awin*, que transformam os mortos neles mesmos pela devoração, exatamente como o homicida transformava o inimigo, transformando-se nele. (Viveiros de Castro, 1986, p.28).

Nesse contexto dos valores sagrados dessa comunidade, ao abordarmos a função do inimigo no ritual do matador Araweté, podemos perceber que, dentro dessa economia social não ocidental, existe um estatuto ontológico distinto entre o matador, os Maï e o restante da comunidade; que não o excluem da normalidade do cotidiano, mas o animam.

A consideração de algumas substâncias, modos e atributos do universo Araweté — como deus, morto, inimigo, afim, amigo, xamã, matador, canibalismo, palavra — nos conduz a uma filosofia social e antropológica, onde a alteridade e o devir emergem como qualidades e processos definidores do “ser” humano (Viveiros de Castro, 1986, p. 12).

Sob essa perspectiva, podemos pensar como o sagrado se articula ao processo de encantamento, configurando uma relação dinâmica entre o humano, o divino e o inimigo. Cada ser, nesse contexto, é simultaneamente transitório e absoluto, não fixando sua identidade, mas

se transformando continuamente. A agência individual é sustentada por esse devir ontológico, que abarca a diversidade dos espíritos em situações metafísicas distintas. Um exemplo claro dessa divisão é a separação interna entre os Bide: os inofensivos (*marin-in me'e*), os xamãs (*peye*) e os matadores (*moropi nã*), que geram destinos de vida distintos, mesmo pertencendo ao mesmo plano social. O encantamento da vida social Araweté está imbricado nessa divisão ontológica, onde o sagrado permeia não é desconectado, transcendente, ao mundo social, mas refere-se a existência cotidiana, que envolve os seres humanos e divindades em uma rede de trocas rituais e transformações constantes.

Na cosmologia Araweté, os inofensivos (*marin-in me'e*) são os escolhidos para ser sacrificados e devorados pelos poderes antropofágicos e metamórficos dos Maï. Esses seres são consumidos para serem transformados em divindades posteriormente. Viveiros de Castro explica que “sua transformação ‘Nele-mesmo’, isto é, em um deus incorruptível, princípio pessoal mortal (...) o matador, por ser outro—sendo o inimigo—é aquele que já é Si mesmo” (Viveiros de Castro, 1986, p. 596). Esse processo é delicado, pois o matador (*moropi nã*) é, na terra, um Maï que ainda não escapa da putrefação dos ossos, mas que possui uma espécie de “imortalidade, uma vitória contra a putrefação” (idem). Nesse contexto, o sagrado surge não apenas como aquilo que transcende a clareza do cotidiano, mas também como um processo de imersão no próprio movimento da existência social dos Deuses, espíritos. Assim, a guerra e os matadores evidenciam um elo entre os humanos e o divino, mediando o encantamento do mundo social Araweté e a sua compreensão e regulação da vida em sociedade.

Afirmar que os *moropi nã* (matadores Araweté) já são uma divindade levanta a questão de como entender que eles não são simplesmente viventes (*marin-in me'e*). Para responder a isso, é necessário compreender o significado do canibalismo divino e da ambiguidade dos Maï enquanto inimigos. A própria corporeidade dos Maï revela uma ambivalência constitutiva: adornados como os Araweté, sua aparência é, ao mesmo tempo, enganadora e tentadora. Por baixo de seus ornamentos, seus corpos ostentam “esplêndidos desenhos geométricos — gregas, losangos e riscos finos feitos com o suco negro-azulado do jenipapo,” traços que são Kayapó, inimigos dos Araweté. Dessa forma, os Araweté não veem os Maï como heróis culturais, pais criadores ou senhores da humanidade, mas sim como seres “além e aquém de toda cultura” (Viveiros de Castro, 2015, p. 233). Eles representam uma fusão de traços de amigos e inimigos, uma ambiguidade fundadora que constrói o sagrado como uma fronteira móvel, indefinida, onde a divindade emerge da luta e da transformação. Esta relação de ambivalência reflete um

binarismo ontológico essencial para a compreensão do devir Araweté, que não é linear, mas uma rede de interações constantes entre o humano e o divino.

Viveiros de Castro destaca que o motivo do sacrifício sagrado está nos objetos de desejo dos Maï, que são aqueles desprovidos das técnicas produzidas pela humanidade (*heñã mi re*). O desejo de afiliação entre os Araweté e os Maï mantém estruturado esse vínculo social. Embora a divindade represente um ideal do eu, ela não é um respaldo absoluto das formas de vida terrestre²⁵.

Tudo que existe sobre a terra compartilha de uma condição geral de minoridade ontológica frente às pessoas e coisas que passaram ao patamar celeste. Em particular, os viventes terrestres estão submetidos ao tempo, isto é, são mortais (Viveiros de Castro, 2015, p. 232)

Essa condição de mortalidade, paradoxalmente, é o que alimenta o ciclo sagrado e o encantamento do mundo, pois é pela transgressão e transformação que a ordem social Araweté se sustenta.

Dentro dessa cosmologia, o matador (*moropi'nã*) não possui o mesmo ideal de si que os outros Araweté, pois ele já realizou em vida o absoluto desse ideal, tornando-se um Maï ao cometer o sacrifício de seu inimigo. A figura do inimigo (*awin*) é central na diferenciação subjetiva do matador, pois a desfiguração da existência, por meio do ritual do sacrifício, leva à subjetivação não nominalista do matador. Esse processo culmina na destruição do ego do matador, que estava aprisionado à vida na terra. Esse conceito está intimamente ligado ao contato com a morte de seu inimigo, aquele que, no momento de sua morte, o matador vê como seu igual. Isso completa o ciclo de transformação e encantamento que define a comunidade Araweté.

Assim, o matador Araweté passa por um movimento de interiorização do *awin* (inimigo) ao entrar em contato com a morte do outro, o que o transforma e concretiza o ideal guerreiro e antropofágico dos Araweté. A morte, neste contexto, adquire uma ambiguidade profunda, pois não é apenas o fim de uma vida, mas a passagem do guerreiro à imortalidade, associada à transgressão e à transformação. O matador, ao matar seu inimigo, se identifica com ele e só “aproveita” efetivamente essas mortes quando se confronta com os deuses. Nesse momento, “não é mais tratado como inimigo” (Viveiros de Castro, 2020, p. 243), mas como um Maï —

²⁵ SILVA E SILVA, Rumo ao terrestre! Habitar a Terra no novo regime climático, in Revista rosa, série 1, disponível em: < <https://revistarosa.com/2/rumo-ao-terrestre>>. Consultado em: 09/03/23.

ou seja, ele já se transfigurou, alcançando um novo estado ontológico, ao fundir-se com o ideal de divindade.

O processo que define os *Mai* como inimigos, através do canibalismo praticado pelos Araweté, também subjetiva o matador como uma divindade ao incorporar a alma do inimigo (*awin*). Assim, as divindades canibais representam uma “instituição” social dos Araweté, introduzindo na comunidade a idealização imanente do inimigo. O regime de alteridade nesse universo exige que as diferenças sejam absorvidas na interioridade do Eu, o que implica o desenvolvimento do devir do sujeito e, conseqüentemente, a transformação de si mesmo por meio dessa incorporação.

Esse movimento de interiorização, originado da imanência do inimigo, é crucial para a transformação do matador. Após o ritual de sacrifício e a morte de um *awin*, o matador passa por um processo de interdição social (*Iraparadi*), no qual sua identidade e subjetividade são abaladas. Esse processo se aproxima, ontologicamente, da experiência psíquica melancólica, que desestabiliza o ego rígido do sujeito, desconstruindo a identidade daquele que estava aprisionado ao mundo. A experiência melancólica que ocorre quando o matador incorpora a alma do inimigo parece refletir o que Bataille descreve como a "morte do outro," em que a morte do inimigo — ou a morte do "Eu" ao matar — não é apenas o fim de uma vida, mas um processo de desidentificação que se dá na própria experiência da morte.

Na cosmologia Araweté, o período de reclusão do matador, enquanto a alma do *awin* permanece com ele, é considerado extremamente perigoso. Durante esse processo, o sujeito pode desidentificar-se de si mesmo e assimilar, de maneira definitiva, a identidade do outro. Esse fenômeno de alteridade, que transita da morte do inimigo à transformação do matador, configura uma esfera de intensa transgressão, onde a morte, o sagrado e a identidade são simultaneamente desfeitos e reformuladas.

Esse estado de interdição social não só organiza os afetos coletivos, mas também sustenta a cosmologia dos Araweté, onde a alteridade é internalizada, formando o próprio princípio da comunidade. Nessa visão, a identidade não é uma entidade fixa, mas um processo dinâmico, movido pela constante troca entre o guerreiro e o inimigo. Esse processo é simbolizado pela passagem do matador de um ser mortal para um ser que, embora ainda habite a terra, já alcançou uma espécie de "imortalidade" simbólica e ontológica (Viveiros de Castro, 2015, p. 237).

A internalização do outro no matador opera como

uma nítida progressão nas relações entre a vítima e o seu matador. Elas vão da alteridade mortífera à identidade fusional: alguém que era um puro inimigo, um *awin*, transforma-se primeiramente um afim potencial; em seguida, torna-se um amigo ritual, uma espécie de duplo social e afetivo do Eu que é na verdade um *anti-afim*, pois se trata de alguém com quem se compartilham esposas em vez de tocarem irmãs. (Viveiros de Castro, 2015, p. 237)

Essa mudança, em que o inimigo se transforma em afim, é um reflexo direto da fusão entre o sagrado e o profano, do encantamento do mundo vivido e da realização do ideal guerreiro. Esse processo de transformação nos remete à reflexão de Georges Bataille, que argumenta que a morte é, antes de tudo, a consciência que temos dela (Bataille, 2023, p. 68). Para o matador Araweté, a morte do inimigo revela-se não apenas como a morte do outro, mas como uma experiência em que o "Eu" também morre e se reinventa, incorporando o sagrado, que é a alteridade e a comunicação, superando a própria restrição da mortalidade humana. O matador, ao vivenciar a morte do outro, é levado a um plano onde se configura o “objeto angustiante que é para o homem o cadáver de outro homem” (Bataille, 2023, 1968). O "Interdito" que toma conta do sujeito diante de um cadáver é o recuo que rejeita a violência, afastando-se dela, mas, ao mesmo tempo, preservando-a. A violência não é simplesmente absorvida; ela se incorpora ao matador, que a traz consigo para o coletivo. Ele não é apenas um transmissor dessa violência, mas também o ponto de condensação e reintegração dessa violência no corpo social.

Contudo, não basta que o matador simplesmente absorva a violência. A prática dos cânticos, que envolve toda a comunidade, não só narra os feitos de guerra, mas também introduz uma inversão discursiva essencial: a história do inimigo é contada pela voz do matador. Esse processo simbólico reflete a interiorização do inimigo na subjetividade guerreira, resultando em uma fusão entre matador e vítima. Ao criar seu cântico, o matador transita para o campo da alteridade produtiva, onde expressa a experiência do inimigo como se fosse ele próprio, criando um cântico a partir da perspectiva do outro.

Esse processo de alteridade se exemplifica no cântico de Yakati-ro, um antigo Araweté, que, ao cantar a morte de seu inimigo Parakanã, assume a perspectiva deste, fazendo com que a morte da vítima se torne também a sua própria. O cântico, que narra a morte de Moiwito e Koiarawĩ — vítimas Araweté que caíram sob as flechas de Parakanã — cria uma simetria entre matador e vítima. Os versos que expressam a fala do inimigo morto se misturam com os versos que falam do matador, dissolvendo as barreiras entre as posições de vítima e agressor.

1. “Estou morrendo”, 2. assim dizia o finado Moiwito; 3. assim falava minha presa, 4. assim falava o finado Koiarawĩ;

5. Em seu amplo pátio, 6. “Eeh!”– disse o Towaho,²⁶ 7. “Eis meu prisioneiro, 8. no pátio do grande pássaro”. (Viveiros de Castro, 2015, p. 239)

Surge, assim, uma fusão simbólica entre o ser e o outro. O morto, o matador, o inimigo e o guerreiro tornam-se indistinguíveis na mesma voz, criando um jogo simbólico que dissolve as fronteiras entre o Eu e o Outro. Neste cântico, “O morto que diz estar morrendo — o finado Moiwito ou Koiarawī — é um homem Araweté que tombara sob as flechas de Parakanã” (Viveiros de Castro, 2020, p. 240), pouco antes da expedição de retaliação Araweté, “quando o inimigo que fala nessa canção foi morto por Yakati-ro” (Viveiros de Castro, 2020, p. 240). Essa referência permite uma interpretação em que tanto Moiwito quanto Koiarawī, mortos pelas flechas de Parakanã, também se fundem com o matador, Yakati-ro, na inevitabilidade da morte causada pelo inimigo. O inimigo, portanto, é como ele, como nós (*Bidē-here*). Essa concepção cosmológica nos ajuda a refletir sobre a construção dos vínculos psíquicos que emergem das violências entre o Eu e o Outro.

Neste sentido, uma interpretação não visa esgotar a profundidade desse cântico, mas destacar a relação simbólica entre as posições de presa e caçador, que reverberam no destino comum — a morte — enquanto objeto de reflexão no ritual do matador. A circularidade entre vida e morte é tratada pela repetição do verso 2 e do verso 4, que representam a posição de vítima, enquanto a inversão nos versos 6 e 7, ligados à agência da violência, cria uma imagem do matador Araweté como futuro cadáver, futuro alimento dos *Mai*. Assim, ao entoar esse cântico em um ritual coletivo e ritualizado,

Yakati-ro, o matador-cantor, fala de si mesmo ao proferir as palavras de sua vítima, como se estivesse citando o que ele próprio estaria dizendo. O matador, portanto, “repete” suas próprias palavras, mas de uma maneira peculiar: uma “ecolalia enunciativa”. ou seja, uma reverberação. O inimigo morto cita sua vítima Araweté (verso n.º 1) e, em seguida, cita seu próprio matador (versos n.º 5-8), tudo isso pela boca do matador, que globalmente cita o que a vítima está dizendo. O que se observa é que todos que falam ou são citados são Araweté: o morto Moiwito, o matador Yakati-ro, mas ambos do ponto de vista de um terceiro, a vítima inimiga. A construção, então, é ambígua: quem está falando? Quem é o morto? Quem é o inimigo? (Viveiros de Castro, 2015, p. 238).

Gostaria de chamar atenção para o tratamento do discurso indeterminado, que não apresenta um sujeito direto e aparente, mas é produzido pela fusão entre matador e vítima

²⁶ “Towaho é o nome de antiga tribo inimigo dos Araweté, que funciona como sinédoque para “inimigo” em muitas narrativas tradicionais (...) o Towaho não é ninguém menos que o próprio Yakati-ro, isto é, o matador.” (Viveiros de Castro, 2015, p. 339). No caso, o Towaho é uma referência a Yakati-ro.

durante a interdição do matador. Essa experiência de interdição, de separação da ordem social, seria a condição para que o matador se retire e analise sua posição dentro do todo social?

Podemos perceber que a realização social se dá pela constituição de vínculos a partir da heterogeneidade, do caráter informe da agressividade inimiga. Para refletirmos sobre a soberania do matador, é necessário revisitar os conceitos de subjetividade e as experiências psíquicas dessa sociedade. O que se torna claro é a abertura do Eu para as transformações contingentes de sua realidade, da vida psíquica e da autoidentificação, além da experiência imanente de diferença no processo de subjetivação guerreira Araweté. Isso nos leva a apontar a diferença radical entre esse mundo e um mundo que se sustenta no assujeitamento a um poder homogeneizante, como o Estado. As teorias binárias entre indivíduo e sociedade, por exemplo, reforçam a realização de sujeitos a partir de vínculos individualizantes e privativos, no que diz respeito às afecções.

Essa comparação entre regimes simbólicos de alteridade e o trato com a diferença revela a rigidez dos ideais de sujeito, que se tornam abstratos na economia libidinal ocidental. Podemos pensar na determinação coercitiva e alienante do Estado diante das demandas que escapam à ordem dos interesses vigentes. A dificuldade do mundo democrático-burguês em compreender o comum é dada por um mundo que, no desenvolvimento do desejo, passa por um processo de individualização excessiva no contexto da experiência capitalista, muitas vezes esbarrando na rememoração do vínculo social como sustentáculo dos afetos que o sujeito investe exclusivamente sobre si. Nesse sentido, destaco aquilo que Viveiros de Castro observa: que os vínculos sociais não dependem de pessoas, nações ou comunidades, mas do exercício dialógico de suas virtualidades enquanto seres em travessia na terra e a superação constante das “pontes muito frágeis entre a ‘pessoa’ e a ‘sociedade’” de uma visão individualista (Viveiros de Castro, 1986, p. 126).

Conclusão

“Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (Rosa, 2019, p. 33).

Ao longo desta dissertação, analisamos a relação entre o sagrado, a violência e a guerra na filosofia de Georges Bataille, articulando seu pensamento com críticas à modernidade e ao desencantamento do mundo. O sagrado, para Bataille, não se configura apenas como uma categoria religiosa ou espiritual, mas como uma força transgressora que desafia as ordens estabelecidas, incluindo a ordem racional e técnica da modernidade. A violência, nesse contexto, não é uma simples expressão de barbaridade ou irracionalidade, mas uma manifestação essencial do sagrado, que rompe com as normas sociais, restaurando o encantamento do mundo de maneira radical e disruptiva.

Ao longo desta dissertação, analisamos a relação entre o sagrado, a violência e a guerra na filosofia de Georges Bataille, articulando seu pensamento com críticas à modernidade e ao desencantamento do mundo. Para Bataille, o sagrado não é apenas uma categoria religiosa ou espiritual, mas uma força transgressora que desafia as ordens estabelecidas, incluindo a racionalidade técnica da modernidade. Nesse contexto, a violência não é mera expressão de irracionalidade ou inconsciência, mas uma manifestação essencial do sagrado, capaz de romper com normas sociais e restaurar o encantamento do mundo de maneira radical e disruptiva.

Bataille entende que o sagrado não pode ser reduzido a um simples regulador da moralidade, mas se configura como uma força de transgressão, capaz de desafiar os valores dominantes. Para ele, o sagrado é justamente a transgressão, um conceito que aponta para experiências que desafiam a ordem imposta pela racionalidade moderna. Essa visão confronta a lógica social capitalista, que busca reduzir tudo à previsão, ao cálculo que tem por intuito o controle. Como ele observa, o capitalismo e o progresso modernos têm como objetivo exterminar a espontaneidade e a imprevisibilidade da vida, substituindo-as por um controle impessoal sobre as pessoas e o mundo natural.

Ao conectar o sagrado com a violência, Bataille insinua que o excesso e a transgressão são essenciais para qualquer tipo de renovação ou transformação. A violência, nesse sentido, não deve ser vista como um mal, mas como uma força de subversão, que se opõe ao desencantamento do mundo. Aqui, o sagrado, ao destruir a ordem vigente, pela violência abre um espaço para o surgimento de algo novo, algo que não pode ser compreendido pelas categorias da modernidade.

A guerra, para Bataille, funciona como uma força radical de transformação. Ao invés de apenas reduzir ou destruir, ela cria, ela reconfigura a realidade. Esse movimento de criação através da destruição é crucial para compreendermos o papel do sagrado, que não é algo dado ou fixo, mas algo que se cria na transgressão e na subversão das estruturas de poder. Bataille associa o sagrado a um "sentimento que lance na exuberância com mais força", destacando sua relação com a experiência radical de ruptura e transgressão, que refletem um estado de violência. Portanto, a violência não deve ser vista como uma negação do sagrado, mas como a sua verdadeira expressão, pois é através dela que se alcança a renovação pela guerra; e não pela submissão.

Esse entendimento de violência e sagrado, como exposto, dialoga com as análises de Pierre Clastres, especialmente em *A Sociedade Contra o Estado*. Clastres argumenta que a guerra nas sociedades indígenas não é uma forma de dominação, mas uma forma de autonomia e liberdade. Para Clastres, a guerra nas sociedades ameríndias é uma maneira de preservar a liberdade do grupo e de evitar a centralização do poder. Aqui, a guerra se configura como uma forma de resistência, que não visa a destruição pura, mas a manutenção de uma ordem própria, em oposição à imposição de uma estrutura hierárquica externa. Essa perspectiva amplia a ideia de Bataille de que a violência tem um caráter criador e renovador, e não apenas destrutivo.

O perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, por sua vez, propõe uma visão de guerra e sagrado que também se distancia das concepções modernas. Em *A Inconstância da Alma Selvagem* (2015), Viveiros de Castro nos ensina que a guerra, nas sociedades indígenas, não é simplesmente um confronto entre culturas ou uma luta por poder, mas uma forma de cosmologia em movimento, uma maneira de reconfigurar a relação entre os seres humanos e o mundo. Com isso, o perspectivismo de Viveiros de Castro nos ensina que a guerra, como o sagrado enquanto operador político, são formas de resistência a uma ordem imposta, uma maneira de reconfigurar a relação do ser humano com o mundo, desafiando as categorias fixas da modernidade.

Assim, a guerra e o sagrado, dentro dessa cosmologia, são formas de resistência à imposição de uma visão unificada e racional do mundo, uma maneira de afirmar outras formas de ser e existir. A crítica ao desencantamento do mundo, que surge no confronto entre as estruturas de poder modernas e as forças de resistência representadas pelo sagrado, é visível em movimentos como o Maio de 68 e a Revolução Haitiana. O Maio de 68, por exemplo, pode ser entendido como uma tentativa de restaurar o encantamento do mundo através da revolta contra

a razão e a lógica do mercado. Em seu contexto, o sagrado se manifesta como uma força de resistência, uma luta contra a alienação da racionalização instrumental da vida social

A filosofia de Georges Bataille nos oferece uma compreensão do sagrado e da violência que desafia as categorias da modernidade. O sagrado, como força transgressora, não é apenas uma forma de resistência, mas uma maneira de restaurar o encantamento do mundo, rompendo com a lógica de controle e cálculo que caracteriza a sociedade moderna. A violência, longe de ser uma força destrutiva, é uma força de renovação, que, ao destruir as estruturas estabelecidas, abre a possibilidade de recriar uma nova experiência do sagrado, mais livre, mais plena e mais radical. O sagrado, portanto, se revela não como um refúgio em tempos de crise, mas como uma forma ativa e revolucionária de transgressão, que, por meio da guerra e da violência, reconquista o mundo e abre o caminho para novas possibilidades de existência.

Assim, por fim, gostaria rapidamente de expressar que a modernidade, ao impor um único modo “correto” de viver a travessia que é a vida, reduziu a existência a uma fórmula insuficiente para animá-la. Como ensinou Guimarães Rosa em sua majestosa travessia literária, *O Grande Sertão: Veredas*, viver é, antes de tudo, uma travessia de compreensão, uma busca por um sentido próprio e sincero. O livro é um ensinamento sobre como a vida se apreende na prática diária, no constante ajuste dos caminhos escolhidos intimamente por cada um. Através do risco e da possibilidade de se perder, descobrimos nossas causas mais pessoais, nossos desejos mais profundos. A travessia pelo mundo é uma errância.

Meramente existir não é suficiente; para Rosa, é preciso se lançar no mundo e vivenciar, por meio da experiência pessoal, o que é a vida: “Porque aprender-a-viver é que é o viver, mesmo” (Rosa, 2019, p. 418). Por isso, a travessia da vida não pode ser padronizada; cada indivíduo a vive de maneira única. Minha reflexão, então, busca destacar o sentido dessa travessia e suas encruzilhadas como possibilidades de encantamento. A experiência do viver, com suas particularidades e autorreflexão, cria um lastro contínuo entre o indivíduo e a totalidade do mundo – no tempo e no espaço, entre pessoas, lugares, animais e plantas. Este é um conhecimento de si e do mundo advindo da experiência cotidiana, vivida coletivamente.

O conhecimento, oriundo da prática de compartilhar a vida com os outros, revela a camada mais oculta da existência humana, ao mesmo tempo que expõe a sua fragilidade para se perpetuar indefinidamente. A vida é dependente do movimento gerado pela vida social para se produzir enquanto existência viva e em ato – e não impotente, sem vitalidade, como os

capitalistas desejam, que orientam a ação ao trabalho assalariado, ou como os colonialistas fazem ao explorar a humanidade.

No entanto, essa experiência também pode ocorrer em isolamento, em descontinuidade com a vida social. A vivência, compartilhada com outros seres, é, contudo, fundamental para a construção de sentido. Nesse sentido, Bataille observa que: “Vivemos por procuração o que nós mesmos não temos coragem de viver. Trata-se de, sem muita angústia, participar do sentimento de risco ou de perigo que nos oferece a aventura de um outro” (Bataille, 2023b, p. 110). Mesmo que os indivíduos experimentem a realidade de forma singular, essa experiência está profundamente ligada às vivências coletivas, que entrelaçam e intensificam cada manifestação do individual. Ao impor um padrão de vida, as formas de vida modernas limitam a possibilidade de o ser individual explorar meios para atingir o “bem viver”. As motivações que orientavam as práticas sociais foram substituídas pelo “viver bem” capitalista, que terceiriza o sofrimento e cria um conforto artificial baseado nas mercadorias.

Bibliografia:

ABENSOUR, M. **The Question of Power: An Interview with Pierre Clastres**. Los Angeles: Semiotext, 1974.

AGAMBEN, G. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Edições, 2015.

ALMEIDA, S. **Necropolítica e neoliberalismo**. Caderno CRH, v. 34, p. e021023, 2021.

ANDRADE, O. **A Crise da Filosofia Messiânica**. In: ANDRADE, O. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

BRASIL. **Brasil Nunca Mais**. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

BATAILLE, G. **Acéphale**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

BATAILLE, G. **A Estrutura Psicológica do Fascismo**. São Paulo: n-1 Edições, 2022.

BATAILLE, Georges. **A experiência interior**. Tradução de Sílvia Rodrigues. São Paulo: Perspectiva, 2004

BATAILLE, G. **A Parte Maldita**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2023a.

- BATAILLE, G. **A Pura Felicidade**: Ensaios sobre o Impossível. Belo Horizonte: Grupo Autêntica, 2024.
- BATAILLE, G. **Documents**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- BATAILLE, G. **Lo que Entiendo por Soberanía**. Espanha: Paidos Iberica Ediciones, 1996.
- BATAILLE, G. **O Erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023b.
- BATAILLE, G. **Œuvres complètes. Tomo 1**. Paris: Gallimard, 1970a.
- BATAILLE, G. **Œuvres complètes. Tomo 2**. Paris: Gallimard, 1970.
- BATAILLE, G. **O culpado**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2023c.
- BATAILLE, G. **Sacred Conspiracy: The Internal Papers of the Secret Society of Acephale and Lecturers to the College of Sociology**. Inglaterra: Atlas Press, 2018.
- BATAILLE, G. **Visions of excess: Selected writings 1927-1939**. Inglaterra: Manchester University Press, 1985.
- BATAILLE, G. **Hegel, a Morte e o Sacrifício**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2013.
- BATAILLE, G. **Teoria da Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- BENJAMIN, W. **O Capitalismo como Religião**. São Paulo: Boitempo Edições, 2013.
- BESNIER, J. **Georges Bataille et la modernité: la politique de l'impossible**. Revue du MAUSS, v. 25, n. 1, p. 190-206, 2005.
- BUCK-MORSS, S. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: n-1 Edições, 2017.
- CAMPILLO, A. **Introducción**. In: BATAILLE, G. **Lo que Entiendo por Soberanía**. Espanha: Paidos Iberica Ediciones, 1996.
- CESAIRE, A. **Discurso contra o Colonialismo**. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 2010.
- CANOTILHO, J. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. Lisboa: Almedina, 2005.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência: Pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CLASTRES, P. **Crônicas dos Índios Guayaki: O Que Sabem os Ache, Caçadores Nômades do Paraguai**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

- CLASTRES, P. **Sociedade Contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- DA CUNHA, M. VIVEIROS DE CASTRO, E. **Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás**. Anuário Antropológico, 10(1), p. 57-78, 1985.
- DE LA BOÉTIE, E. **Discurso sobre a Servidão Voluntária**. São Paulo: Edipro, 2020.
- DELEUZE, G., & GUATTARI, F. **Preface** In: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977, pp. XI-XIV.
- DIDI-HUBERMAN, G. **A Semelhança Informe: Ou o Gaio Saber Visual Segundo Georges Bataille**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- DUNKER, C. **Reinvenção da Intimidade: Políticas do Sofrimento Cotidiano**. São Paulo: UBU Editora, 2017.
- DUSSEL, E. 1492 - **O Encobrimento do Outro: A Origem do “Mito da Modernidade”**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.
- FLOR, W. **Orelha de Pedagogia da Encruzilhada**, de Luiz Rufino. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- FOUCAULT, M. **Introdução à Vida Não Fascista**. Comunicação & Política, v. 24, n. 2, p. 229-33, 2006.
- FOUCAULT, M. **Uma Entrevista com Michel Foucault**. Verve: Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol, n. 5, 2004.
- FRAZER, J. **Mitos sobre el origen del fuego**. Luego: cuadernos de crítica e investigación, n. 2, p. 26-36, 1986.
- GOYATÁ, Júlia Vilaça. **Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado (1930-1940)**. 2012. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-13032013-102759/>. Acesso em: 18 jan. 2025.
- HABERMAS, J. **O Discurso filosófico da modernidade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HARTMAN, R. **Introdução**. In: HEGEL, G. *Razão na História*. São Paulo: Centauro, 2001.

- HEGEL, G. **Razão na História**. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, G. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HEGEL, G. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. São Paulo: Loyola, 2005.
- HOBSBAWM, E. **A Era do Capital: 1848-1875**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- HOLLIER, D. **O valor de uso do impossível**. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 15, p. 279-302, 2013.
- LECOQ, D. **Écrits d'ailleurs: Georges Bataille et les ethnologues**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 1987.
- LÖWY, M. **O Romantismo Revolucionário de Maio de 68**. *Revista Espaço Acadêmico*, ano 7, n. 84, mai. 2008. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4239094/mod_resource/content/1/2002_Lowi_O%20romantismo%20rev.%20de%20Maio%20de%2068.pdf Acesso: 19 abr 2024.
- MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003
- MACPHERSON, C. **A Teoria Política do Individualismo Possessivo**, de Hobbes até Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- MARCUSE, H. **Eros e Civilização: Uma Crítica Filosófica ao Pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MILLER, J. **Matemas I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- PIERUCCI, A. **O Desencantamento do Mundo: Todos os Passos do Conceito em Max Weber**. São Paulo: USP, 2003.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. 2015. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. . Acesso em: 18 jan. 2025.
- PETRY, M. **Hegel, Hegel's Philosophy of Subjective Spirit**. Dordrecht: Springer, 1979, vol. 3; vol. 2.
- RUFINO, L. **Pedagogia da Encruzilhada**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- ROSA, G. **Grande Sertão: Veredas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SAFATLE, Vladimir. **A economia libidinal do fascismo: Problemas cruzados entre Bataille, Deleuze/Guattari e a Escola de Frankfurt.** [minicurso]. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL6B0V2FKgTzKrwLgBG0kEQtMTgAoNoCMv>.

Acesso em: 18 jan. 2025.

SAID, E. **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SIMAS, L. **“O Brasil precisa se reencantar”.** Entrevista concedida à *Revista Trip*, 16 jul. 2020. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/o-brasil-precisa-se-reencantar>. Acesso em: 24 fev. 2025.

SIMAS; RUFINO. **Encantamento: Sobre Política de Vida.** Rio de Janeiro: Morúla Editorial, 2020.

SIMAS; RUFINO. **Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2018.

SMITH, W. **The Prophets of Israel: and their place in history to the close of the Eighth Century BC.** Estado Unidos: Wipf and Stock Publishers, 2004.

TIBLE, J. **Marx Indígena, Preto, Feminista, Operário, Camponês, Cigano, Palestino, Trans Selvagem.** São Paulo: n-1 Edições, 2019.

VELOSO, C. **Verdade Tropical.** São Paulo: Editora Schwarcz, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: Os Deuses Canibais.** Dissertação (Doutorado em Antropologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A Inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: Ubu Editora, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca.** *Novos Estudos CEBRAP*, 2007, p. 91-126.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais.** São Paulo: Ubu Editora, n-1 Edições, 2018.

WEBER, M. **Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ZAOUI, P. **A Filosofia Francesa Depois de Maio de 68**. Vimeo: 22 de junho de 2010.
Disponível em: <https://vimeo.com/52252318> Acesso: 06 mai 2024.