

# DEMONOLOGIA E FILOSOFIA:

## Uma analítica da metafísica do conceito de Daimon

---

João Marcos de Lima Rosa

Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Londrina (UEL), Londrina, PR, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5848136137607649>. E-mail: [jmlima.rosa@gmail.com](mailto:jmlima.rosa@gmail.com).

José Fernandes Weber

Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR, Brasil. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3431433828575936>. E-mail: [jweber@uel.br](mailto:jweber@uel.br).

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo analisar o demoníaco como propriamente um conceito, no sentido de exprimir o aspecto de incógnita e não-saber problemático em que se fundamenta o criar filosófico. Desse ponto de vista, nos pautamos no estudo de Fabián Ludueña Romandini da espectrologia como base para pensar uma exterioridade objetiva desse tipo de ser que se caracteriza pela invasividade e acosso ao ser do humano. Num segundo momento, analisamos a ligação fundamental do demoníaco com o destino, e a relação de pagamento de uma dívida espiritual do homem com seu *daimon*. Nos debruçamos, ainda, nesse estudo, nas noções de mana, tragédia e extraordinário a partir de alguns autores diversos da tradição filosófica e antropológica como pressupostos para pensar uma conceitualização do que seria o demoníaco.

**Palavras-chave:** *Daimon*; espectrologia; destino; não-saber; mana.

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the demonic as a concept, in order to express the aspect of unknown and problematic non-knowledge that underlies philosophical creation. From this point of view, we are guided by Fabián Ludueña Romandini's study of spectrology as a basis for thinking about an objective exteriority of this type of being that is characterized by invasiveness and harassment of the human being. Secondly, we analyze the fundamental connection between the demonic and destiny, and the relationship between the payment of a spiritual debt between man and his daimon. In this study, we also focus on the notions of mana, tragedy and extraordinary from some different authors from the philosophical and anthropological tradition as presuppositions for thinking about a conceptualization of what would be demonic.

**Keywords:** *Daimon*; spectrology; destiny; non-knowledge; mana.

## INTRODUÇÃO

Como nos mais antigos grimórios de magia negra que se tem nota, a natureza e a finalidade de entidades obscuras e incompreensíveis pelo ser humano tentam ser expostas através de feitiços e encantamentos a fim de que o bruxo capacitado controle seu poder obtuso e proibido. Aqui, se intenta explorar filosoficamente o que por muito tempo na história da humanidade se abarcou de terror extremo no homem: uma forma muitas vezes vista como subconsciente e rejeitada de impulsos animais, bestiais e destrutivos que são caracterizados preconceituosamente como o Mal na forma de demônios por um simbolismo muitas vezes confluyente de figuras animais e humanas, sombrias e violentas, grotescas e virulentas, bubônicas e pestilentas.

Para abarcarmos o problema do demoníaco, apelamos para o estudo de Fabian Ludueña Romandini da espectrologia, que se assenta numa tentativa de reabilitar a metafísica em caminhos que a própria metafísica tradicional não alcança respostas, indo em direção a uma pós-metafísica:

Se a ontologia e a metafísica não podem, em última instância, dar conta dos espectros, talvez seja pelo íntimo pertencimento da metafísica a um saber logológico do aparecer como fenômeno e da presença como atributo do dizer. É por isso que talvez seja necessário pensar, para a ciência dos espectros, em uma *para-onto-sofia* que desvele um novo reino do *in-sistente* independente do pensamento, dos objetos do mundo e das qualidades sensíveis das espécies ou mesmo dos inexistentes. Em suma, um espaço pouco explorado, ou frequentado esquivamente, pelas geografias da metafísica do Ser e que se constitui em completa independência de toda subjetividade mas que, ao mesmo tempo, torna possível a existência desta. Nesse sentido, podemos falar de um reino do *ultra-ser*, do qual a subjetividade é seu acontecer precário e seu resto último que ainda devemos compreender, dado que só a partir desse frágil espaço em que nos situamos é possível aceder ao *Outside* (Romandini, 2015, p. 20).

Neste trabalho, nos debruçaremos no conceito de espectro, especificamente na terminologia de demônio derivado do grego *daimon*, e buscaremos, a princípio, uma definição do termo demônio como um conceito, propriamente dito – a partir de uma análise de certos pensadores como Ludueña Romandini, Martin Heidegger, Gilles Deleuze e Georges Bataille da filosofia – e os desdobramentos antropológicos que se fazem com o campo de uma questão de relação espiritual do sujeito para com o demônio, a partir de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e Émile Durkheim.

Outrossim, exploramos a ideia de aliança com o *daimon* pessoal de cada um e cada qual pela perspectiva pós-estruturalista de Eduardo Viveiros de Castro de pacto demoníaco derivada da filosofia de Deleuze e Guattari. O cerne da questão está no demoníaco como propulsor do pensar

filosófico, como espírito portador da dúvida, do incomodo ou da criatividade, e deste modo o sentido humano atribuído ao seu *daimon* será o ponto central de uma flutuação significativa.

## 1. DEFINIÇÕES E BASES TEÓRICAS DO CONCEITO DE DEMÔNIO: ESPECTROLOGIA, CRÍTICA À NOÇÃO DE EXTRA-SER, O *OUTSIDE* E O PRINCÍPIO DO NÃO-SABER

Fabian Ludueña Romandini insere o conceito de espectro a partir da perspectiva pós-metafísica, onde este se caracteriza por ser um campo, não configurado nem como um ente nem uma substância racional, exercendo sobre o indivíduo um acosso por meio de uma significação independente das atribuições hermenêuticas dadas pelo sujeito. O espectro, de tal modo, não é uma estrutura protética do pensamento, mas que irrompe nele de fora pelo que Romandini chama de *Outside*. Por estar fora do Ser, o espectro, quando ocorre no pensamento, se dá por uma mediação eidética, assim sendo uma insubstancialidade para-eidética capaz de um agenciamento incausal (Romandini, 2018, p. 195).

Romandini (2018, p. 119) afirma sobre o *Outside*:

O *Outside* é um horizonte metafísico que não é um Fora localizado e sim a forma ultra-topológica que torna indistinguível o Dentro do Fora. Um espectro não provém nem de dentro nem de fora. Experimenta-se no corpo, mas borra seus limites e, ao mesmo tempo, configura-o em seu efetuar-se. Nesse sentido, o espectro possui uma propriedade de inesão em relação ao corpo. A posição de sujeito como integral instável do Outro só pode advir num corpo como efeito de disjunção. O princípio de individuação que resulta de uma posição de sujeito é o resultado de uma precipitação *après coup* da multiplicidade espectral.

Em crítica ao termo de “extra-ser” ou “mais além do Ser, usado por Alexius Meinong, Romandini enfatiza que Meinong focaliza esse “mais além do Ser” em objetos do pensamento ou em relação a este. Para Romandini (2028, p. 119), ao contrário,

um espectro não é um objeto que se apresenta ante o pensamento subsistindo fora deste, mas, ao contrário inscreve-se como o *operador ontológico* que *desata* o pensamento de si mesmo e, na estrutura do acosso, apresenta a emergência do Outro como princípio atuante. De maneira concomitante, esse princípio galvaniza sua consistência a partir de um Real que não se posiciona frente ao pensar, mas no qual, ao contrário, o espectro é uma condição de extraterritorialidade ontológica. O próprio pensamento, nesse sentido, é uma cadeia das séries que apenas se constitui a partir do horizonte da espectralidade que a submete a intervalos fora do Ser.

Romandini contesta a ideia de *daimon* dizendo que o espectro não pode ser apreendido do mesmo modo que este primeiro pois o *daimon* responde a uma figurabilidade mitológica, sendo a

ideia de deuses figurações históricas determinada de fora de todo do ser, afirmando que os espectros e os *daimons* são independentes do *Homo*, mas, em certa medida, podendo abarcar tais figurabilidades mítico-históricas como efeito de sua relação com uma certa subjetividade (Romandini, 2018, 194).

Segundo Romandini,

O espectro é o horizonte que marca uma disjunção no Ser e advém como uma subsistência para-metafísica. Não pertence à ordem ôntico-ontológica, mas encontra seu lugar no próprio vazio que se abre na sutura impossível da ordem do mundo com a ordem de causas lógicas (Romandini, 2018, p. 194).

Romandini (2018, p. 203) atesta que “O *Stimmung* dessa espectrologia não é necessariamente o horror (ainda que, sem dúvida, o horror também seja uma possibilidade lógica); mas é o *de-lirare* que marca o ponto da *in-harmonia mundi* que dá conta de individuações num quadrante deslocado”. Desse modo, o que se ressalta é a multiplicidade de Vozes exteriores que caracterizam os espectros como entidades transobjetivas, “pois já não indicam a independência (afirmada ou negada) do objeto em relação ao sujeito ou vice-versa e sim a disjunção que subsiste no ‘através’ de toda estrutura (dinâmica) do sujeito-objeto” (Romandini, 2018, p. 203-204).

Romandini (2018, p. 61) dirá que

Os demônios são entidades exteriores que determinam o agir humano pela influência ou, inclusive, tomando posse do corpo. Certamente, os demônios devem ser entendidos aqui como ‘seres objetivos (*objective beings*)’ e, quando o Orestes de Eurípedes fala do *daímon* atuando como uma consciência (*súnesis*), não devemos pressupor, de nenhum modo, que se trate de ‘um conflito interior que dilacera o herói’ e tampouco um ‘super-eu’ de tipo freudiano.

Demônio aqui, como conceito, deve ser referido ao termo originário, *daimon*, como espírito portador de conhecimento. Todo demônio carrega um aprendizado, mas não sem custos: a relação, com esse tipo de modalidade da natureza, advém como uma invasão perturbadora, desestabilizadora, agressiva. É certo que os filósofos denominam muitos nomes e termos bonitos e pomposos para seus problemas, para suas questões e para seus trabalhos em constante descobrimento. Não obstante, o que melhor expressa o desdobrar filosófico em questionar o sem fundo enigmático da natureza é o conceito de demônio.

O demoníaco aqui assume a forma da tentação pelo saber que reincide no não-saber: demônio designa um conceito de esfinge, problematização filosófica que não finda, mesmo Édipo tendo encontrado a resolução da charada. Ele é a tentação para questionar, para se ir adiante até

saber o que não se sabe, e como Bataille bem esclarece, se estabelecendo um círculo vicioso em que, ao se atingir o saber absoluto, se retorna ao ponto cabal em que não se sabe nada.

O NÃO-SABER DESNUDA. Essa proposição é o ápice, mas deve ser entendida assim: desnuda, portanto *eu vejo* aquilo que o saber escondia até então, mas, se vejo, *sei*. De fato, sei, mas o que soube, o não-saber o desnuda mais uma vez. Se o não-sentido é o sentido, o sentido que é o não-sentido se perde, volta a ser não-sentido (sem parada possível) (Bataille, 2020a, p. 85).

Em suma, todo demônio é uma incógnita - o problema filosófico que se debruça sem solução é o demoníaco, pois ele insiste e persiste. Não-saber, ignorância, enigma, besteira. O demônio é a esfinge do filósofo – diabolicamente trapaceiro, mentiroso e astuto, pois se mascara, com seus muitos nomes no grande teatro de interpretações de um mesmo problema que o filósofo retorna e reincide, mas nunca escapa. Armadilha maligna da tentação - tentação pelo conhecimento, em querer saber o que separa os limites do saber da grande muralha do medo para além dele.

Deleuze desenvolve o conceito de *parassenso* como uma discordância acordante das faculdades, de modo a contrapor-se ao uso acordante das faculdades kantianas, como a pura violência ao pensamento. É nessa nesse *parassenso* que se opõe ao senso comum, do mesmo modo, como exemplifica que o paradoxo se opõe ao bom senso, que se opera um uso disjunto das faculdades pelo ponto de vista transcendente da Ideia (Deleuze, 2018, p. 259). Como citamos Romandini anteriormente, o espectro opera uma disjunção no Ser, assim se alocando no espaço vazio do rasgo impossível que se opera entre a ordem do mundo e das causas lógicas, exprimindo o inconcebível para o pensar em suas determinações normais.

Assim, como uma pura violência no pensamento, ponto extremo de uma besteira que configura a loucura própria do impensável, o espectro pode ser tomado como o momento exato em o que o pensamento se fende, potência máxima daquilo que está para além do que pode ser pensado. Como dirá Romandini: “O espectro não é o que se coloca nem ante do pensamento nem ante da consciência como um externo objetivo. Independente de todo *Homo*, sua acossidade fende o pensamento, impede a fundação da consciência e desagrega o território do Um mais além do ser” (Romandini, 2018, p. 194).

Pensemos a noção do Gênio Maligno de Descartes como condutor da dúvida. Aqui, especificamente, ele é o portador do signo da obscuridade, ou seja, do não-saber, da pergunta que sempre retorna em sua sombra de ignorância para com a resposta ou solução.

Como dirá Bataille:

É fácil para cada um de nós perceber que essa ciência, de que nos orgulhamos, mesmo completada com respostas a todas as questões que ela pode regularmente formular, acabaria nos abandonando ao não-saber; que a existência do mundo não pode, de modo algum, deixar de ser ininteligível. Nenhuma explicação das ciências (nem, mais geralmente, do conhecimento discursivo) poderia remediar isso. Decerto, as facilidades que nos foram dadas de compreender por todos os lados isto ou aquilo, de trazer soluções numerosas a problemas variados, deixam-nos a impressão de ter desenvolvido em nós a faculdade de compreender. Mas esse espírito de contestação, que foi o gênio atormentador de Descartes, se ele nos anima por nossa vez, não se detém mais em objetos secundários; trata-se menos, de agora em diante, do bem ou malfundado das proposições tidas por verdadeiras do que de decidir se, uma vez estabelecidas as proposições mais bem entendidas, a necessidade infinita de saber implicada na intuição inicial de Descartes poderia ser satisfeita. Em outros termos, o espírito de contestação chega agora a formular a afirmação última: “*Só sei de uma coisa: que um homem nunca saberá nada*” (Bataille, 2020a, p. 144-145).

Quanto ao Gênio Maligno como portador da dúvida, pensemo-lo como equivalente ao demônio nietzschiano que traz o pensamento do Eterno Retorno. Esclarecemos o que é, em si, o Eterno Retorno: a vida, tal é e foi, será uma vez e incontáveis vezes mais, por toda a eternidade – sem alteração. Esse “Gênio”, porta a grande dúvida para tudo o que há de eterno, de imutável, de durável, de determinável. Ele afunda tudo. Ele é o demônio, como dirá Deleuze, como instância = *x*, *não ser* como (*não*)-*ser* do problemático, como *?-ser* (Deleuze, 2018, p. 95).

*O maior dos pesos* – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’ Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (Nietzsche, 2012, p. 205).

De tal modo, retornemos no tempo, nas áureas eras de Sócrates, em que o *daimon* designava o *logos* do pensamento. “Só sei que nada sei”, é a constatação de Sócrates, aquela que descobre junto ao oráculo de delfos. O não-saber é a última e absoluta verdade, principalmente em relação ao saber sussurrado pelo *daimon*. Do mesmo modo que o *daimon* comunica um saber prático, no caso de Sócrates a razão, percebemos uma insistente contradição. A irracionalidade presente no

*logos* do *daimon*. O método socrático da dialética, como fundamentação da verdade, escapa a si mesmo no não-saber que o *daimon* traz como determinação do saber. Só sei que não sei, determino assim os limites do meu saber, tornando-o, por sua vez, indeterminado. Careço da linguagem adequada para comunicar o que não sei, e o *daimon* é o próprio limite linguístico de conhecer para além de meu saber comunicado pelo próprio *daimon*.

## 2. O DEMONÍACO E O DESTINO: ANANKE, TRAGÉDIA, MANA, LINGUAGEM E DEVIR

Ludueña Romandini explicitará os demônios em uma relação fundamental com o destino, como se segue:

Ora, o que é um demônio? Os estudiosos não deixam de afirmar que, no início de sua história religiosa, o *daímon* designava uma potência divina quase impessoal que podia ser associada ao destino. Etimologicamente derivado de *daímoai*, distribuir, repartir, seu significado se aproxima também de Nêmesis, como deusa da justiça distributiva (cujo nome, por sua vez, deriva de *némô* que implica uma repartição de tipo jurídico). Por isso mesmo, por ser difícil de distinguir de um deus, sempre se salientou seu caráter de manifestações plurais, postulando uma influência do pitagorismo quando a noção adquire maturidade ontológica pelas mãos da escola platônica. Em seu sentido originário, ‘o que o *daímon* distribui, seria o destino, o lote de cada um, compreendido globalmente, mas também a sorte que nos cabe em certo momento’ (Romandini, 2018, p. 61).

A questão de distribuição dos lotes de destino da deusa Nêmesis vem a ser relacionada com a semente primordial do caos, que é o Deleuze, inspirado no orfismo, chama de lançar de dados do acaso – *Aváγκη*, *Ananke* – Caosmo, o céu-acaso (Deleuze, 2018, p. 265) – ou a necessidade grega, a inevitabilidade do destino, mãe das Moiras tecedeiras. Aqui, Deleuze exalta o que ele chama de jogo divino contra o humano. No jogo humano, as regras são predispostas segundo casos de perda ou ganho, a partir de distribuições fixas e sedentárias de probabilidades morais de um bom ou mau resultado. Ao contrário, o jogo divino concebe somente jogadas vencedoras, por mais terríveis que possam ser seus resultados – ele é um único lançar de dados efetuado na concepção e criação da existência como seu equivalente ontológico – o jogo que constitui a vitória trágica da existência como *Fatum*, ou seja, necessidade irreduzível de sua inerente, inextrincável e inexorável realidade (Deleuze, 2018, p. 156).

Antes de tudo, não há regra preexistente, pois o jogo incide sobre sua própria regra. De tal modo que, a cada vez, todo o acaso é afirmado num lance necessariamente vencedor. Nada escapa do jogo: a consequência não é de modo algum subtraída ao acaso pelo liame de uma necessidade hipotética que a uniria inteiramente a um fragmento determinado, mas, ao contrário, é adequada ao acaso inteiro, que retém e ramifica todas as consequências possíveis. Já não se pode

dizer, então, que os diferentes lances sejam numericamente distintos: cada um, necessariamente vencedor, acarreta a reprodução do lançar sob uma outra regra que recorta ainda todas as suas consequências nas consequências do precedente. A cada vez, os diferentes lances não se distinguem numericamente, mas *formalmente*, sendo as diferentes regras as formas de um mesmo lançar ontologicamente uno ao longo de todas as vezes. E as diferentes reincidências já não se repartem de acordo com a distribuição das hipóteses que elas efetuariam, mas elas próprias se distribuem no espaço aberto do lançar único e não partilhado: distribuição nômade, em vez de sedentária. (Deleuze, 2018, p. 373).

O demônio, como destino, podemos dizer que é transmissor da tragédia – e sempre requisita um sacrifício. Sobre a palavra tragédia, Τραγωδία, dirá Marcos Sinésio Pereira Fernandes:

A palavra tragédia (τραγωδία) deriva de trágos (τραγος), que significa ‘bode; puberdade, os primeiros desejos do sentido, lubricidade (pois o bode simbolizava para os antigos, pelas suas características, o desejo sexual, a lubricidade)’, e de ode (ωδη), que significa ‘canto com acompanhamento de instrumentos; ação de cantar’. A palavra tragodía (τραγωδία) mesma significava em grego ‘canto do bode; canto religioso com o qual se acompanhava o sacrifício de um bode nas festas de Dionísio; tragédia, drama heroico; evento trágico etc’. O tragodós (τραγωδός) era primordialmente aquele que dançava e cantava durante a imolação de um bode nas festas de Dionísio, sendo que este termo significou também, em seguida, ‘aquele que dança e canta em um coro trágico; ator trágico; membro do coro trágico; poeta trágico etc’ (Fernandes, p. 2005, p. 9).

Sobre a tragédia associada ao “canto do bode”, segundo Fernandes, alguns estudiosos associam aos companheiros de Dioniso, como os sátiros de Sileno, outros aos ritos sacrificiais designados como “bodes expiatórios”: “Na Grécia, sobretudo nas épocas arcaicas, eram praticados rituais de sacrifício dos chamados bodes expiatórios (em grego pharmakós — φαρμακος), em que um indivíduo, carregado de todas as impurezas da comunidade, era sacrificado” (Fernandes, 2005, p. 9).

Pensemos na ideia do sacrifício, propriamente dito. Segundo Bataille (2016, p. 39):

O princípio do sacrifício é a destruição, mas ainda que chegue por vezes a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício quer operar não é o aniquilamento. É a coisa – somente a coisa – que o sacrifício quer destruir na vítima. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima do mundo da utilidade e a devolve àquele do capricho ininteligível.

O conceito de mana nos auxilia nesse raciocínio: Marcel Mauss denomina como mana o que encontra nas sociedades indígenas polinésias como um laço espiritual de obrigações que determina um sistema de trocas baseadas no princípio do prestígio. Não é, de modo algum, uma troca mercantil, mas uma troca de valor espiritual, de relações de forças (SABOURIN, 2008, p. 132). Dirá Mauss: “O mana é o valor da reciprocidade, um Terceiro entre os homens, que não está



ainda aqui, mas para nascer, um fruto, um filho, o Verbo que circula (a Palavra), que dá a cada um seu nome de ser humano, e a sua razão ao universo” (Mauss apud Sabourin, 2008, p. 133). Segundo Claude Lévi-Strauss, o mana é “uma espécie de ‘quarta dimensão’ do espírito, um plano no qual se confundiriam as noções de ‘categoria inconsciente’ e de ‘categoria do pensamento coletivo’ (Lévi-Strauss, 2003, p. 28).

Lévi-Strauss dirá o seguinte sobre a conceituação de Mauss ligado ao aspecto da linguagem:

Mauss via portanto com justeza quando constatava, já em 1902, que ‘em suma, tão logo chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem’. Pois foi a linguística, e mais particularmente a linguística estrutural, que nos familiarizou desde então com a idéia de que os fenômenos fundamentais da vida do espírito, os que a condicionam e determinam suas formas mais gerais, situam-se no nível do pensamento inconsciente. O inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem. Ao aprofundar seus dados, não nos prolongamos, se podemos dizer, no sentido de nós mesmos: alcançamos um plano que não nos parece estranho porque ele guarda nosso eu mais secreto; mas (muito mais normalmente) porque, sem nos fazer sair de nós mesmos, ele nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo *nossas* e *outras*, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos. Assim, a apreensão (que só pode ser objetiva) das formas inconscientes da atividade do espírito conduz do mesmo modo à subjetivação; pois, em última instância, é uma operação do mesmo tipo que, na psicanálise, nos permite reconquistar nosso eu mais estranho e, na investigação etnológica, nos dá acesso ao mais estranho dos outros como um outro nós. Em ambos os casos, é o mesmo problema que se coloca, o de uma comunicação buscada, ora entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, ora entre um *eu* objetivo e um *outro* subjetivado. E, também nos dois casos, a busca mais rigorosamente positiva dos itinerários inconscientes desse encontro, traçados de uma vez por todas na estrutura inata do espírito humano e na história particular e irreversível dos indivíduos ou dos grupos, é a condição do sucesso (Lévi-Strauss, 2003, p. 28-29).

Segundo Lévi-Strauss (2003, p. 43), o mana se caracteriza, linguisticamente, por ser uma espécie de significante flutuante, que tem a função da “expressão consciente de uma *função semântica*, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria” (Lévi-Strauss, 2003, p. 43). Lévi-Strauss se pergunta se a noção de mana não seria uma forma universal, dada sua frequência aparecida em outras noções como o *wakan* e a *orenda*, que não se caracterizam apenas como estágios arcaicos ou semi-arcaicos da evolução do espírito, mas uma constante do pensamento.

Sobre a relação com a perspectiva mágica dessas sociedades, em seus rituais, Lévi-Strauss afirma:

O juízo mágico, implicado no ato de produzir a fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao *mana* para soldá-las uma à outra, mas no fato de que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e essa identificação justifica a associação subsequente, não o contrário. Todas as operações mágicas repousam sobre a restauração de uma unidade, não perdida (pois nada jamais é perdido), mas inconsciente, ou menos completamente consciente do que essas próprias operações. A noção de *mana* não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento que, mesmo quando se pensa ele próprio, nunca pensa senão um objeto (Lévi-Strauss, 2003, p. 41).

Emile Durkheim, analisando o conceito de mana nas sociedades religiosas, diz que o que se encontra em sua origem

não são objetos ou seres determinados e distintos que possuem por si próprios um caráter sagrado, mas sim poderes indefinidos, forças anônimas mais ou menos numerosas conforme as sociedades, às vezes reduzidas à unidade, cuja impessoalidade é estritamente comparável à das forças físicas que têm suas manifestações estudadas pelas ciências da natureza (Durkheim, 1996, p. 203).

Na perspectiva de sincretismo religioso, o mana se vê presente, para Durkheim, em todo tipo de sociedade religiosa e suas manifestações:

É o poder de produzir a chuva ou o vento, a colheita ou a luz do dia; Zeus está em cada uma das gotas de chuva que caem, assim como Ceres em cada um dos feixes da colheita. Muitas vezes, inclusive, essa eficácia é tão imperfeitamente determinada que o crente só pode ter uma noção muito imprecisa dela. Foi essa imprecisão, aliás, que tornou possíveis os sincretismos e desdobramentos ao longo dos quais os deuses se fragmentaram, se desmembraram, se confundiram de várias maneiras. Talvez não haja religião em que o mana original, seja único ou plural, tenha se determinado inteiramente num número bem definido de seres discretos e incomunicáveis entre si; cada um deles conserva sempre uma espécie de auréola de impessoalismo que o torna apto a entrar em combinações novas, e isto não por causa de uma simples sobrevivência, mas porque está na natureza das forças religiosas não poder individualizar-se completamente (Durkheim, 1996, p. 204).

Alain Badiou, analisando o pensamento de Deleuze como expoente do estruturalismo, considera tal escola como o movimento que identifica os fenômenos e os seres como uma multiplicidade de elementos discretos, estes tomados em regras de contraste ou de posição que lhes preexistem, dando o exemplo dos fonemas da língua ou das metáforas do sonho. Nesse aspecto, Badiou considera uma dimensão máxima do simulacro, como abstração estática onde há apenas entidades distintas, não obstante tal distinção sendo obscura pois a relação com o sentido é inteiramente problemática. Assim, “Estrutura, que é o jogo das entidades distintas, permanece por si mesma opaca a qualquer interpretação. Estamos aqui no distinto-obsuro” (Badiou, 1997, p. 49).

Contudo, o ser se abre a um segundo movimento, em que uma entidade singular, como lugar vazio, se coloca como produtora de sentido.

Então, a estrutura é pensável como máquina de produzir sentido, porque (aos olhos de Deleuze), essa entidade singular *abre-a* para o movimento, faz passar a distinção para o lado do seu duplo obscuro, assinalado na positividade dos termos e das regras por uma carência, uma falta, um suplemento ou um paradoxo, que é princípio de mobilidade e de produção. Estamos aqui na descida dissolutiva do Plano estrutural para o Aberto do ser (Badiou, 1997, p. 50).

O mana é essa entidade singular no sentido espiritual de produzir sentido na linguagem que vaza e atravessa o campo da matéria ao campo transcendental do pensamento que se liga a um plano espectral. Sobre terminologias linguísticas e suas adequações conforme a significação adequada no sentido do mana, dirá Lévi-Strauss:

Mas, sempre e em toda parte, noções desse tipo intervêm, um pouco como símbolos algébricos, para representar um valor indeterminado de significação, em si mesmo vazio de sentido e portanto suscetível de receber qualquer sentido, cuja única função é preencher uma distância entre o significante e o significado, ou, mais exatamente, assinalar o fato de que em tal circunstância, em tal ocasião, ou em tal de suas manifestações, uma relação de inadequação se estabelece entre significante e significado em prejuízo da relação complementar anterior (Lévi-Strauss, 2003, p. 38-39).

Damos novamente o exemplo de Sócrates, cujo *daimon* produziu, através do filósofo, uma forma de pensar nova e revolucionária. Contudo, os *daimones*, em sua ligação direta com o destino, que retêm uma necessidade de pagamento de uma dívida espiritual anterior à própria vida, requisitam a tragédia. A tragédia é o que consideramos a moeda de troca espiritual para com o demoníaco, pois remete a um sacrifício necessário do sujeito para com a entidade que se relaciona ou está associado. O *daimon*, como toda forma de divindade, requer um sacrifício como pagamento do ordálio da lei de relação entre homem e demônio. Se não for suprimido no pagamento de um sacrifício consagrado em glória ao demônio, será sanado no sacrifício do próprio sujeito - por conta disso, a tragédia como expressão dessa dívida, apela para um "bode expiatório", ou seja, alguém que exerça a função de um dispêndio de energia para o alimento do demônio. A tragédia apela para todos os afluxos possíveis se o demônio não estiver satisfeito com a oferenda. No caso de Sócrates, que mesmo criando uma Imagem de Pensamento que perdurou até hoje, seu demônio ansiou a tragédia de seu próprio sacrifício.

### **3. TIPOS DE RELAÇÃO COM O DEMONÍACO: CONTRATO E POSSESSÃO, O FEITICEIRO E O ANÓMALO; O EXTRAORDINÁRIO**

Desse modo, a relação com o demoníaco está no poder humano em lhe atribuir sentido, tendo um duplo aspecto. Essa relação com os espectros, as entidades, os demônios, podemos dizer, são ou contratuais – nobres, por trocas energéticas equivalentes; ou institucionais, possessivas – reativas. A literatura e o cinema de terror nos dão grandes exemplos dramáticos: a possessão demoníaca é a forma da covardia, o apunhalar pelas costas, a vingança do homem do ressentimento; o contrato com o Diabo, ou com qualquer tipo de entidade espectral, é o acordo de cavalheiros, a aliança militar, o pacto de guerra.

No livro de Deleuze sobre Sacher Masoch, ele faz um breve comentário comparando as relações de sadismo e masoquismo com as formas de satanismo da idade média, uma sendo por possessão e outra por pacto e aliança, como se segue:

A Idade Média, com profundidade, distinguia dois tipos de satanismo, ou duas perversões fundamentais: uma por possessão e outra por pacto de aliança. É o sádico que pensa em termos de possessão instituída e o masoquista, em termos de aliança contratada. A possessão é a loucura própria do sadismo; o pacto, a do masoquismo (Deleuze, 2009, p. 18).

Eduardo Viveiros de Castro, a partir da filosofia de Deleuze e Guattari, atribuí o nome de aliança demoníaca às relações de pacto por devir entre termos diferentes e disparatados, relações monstruosas que ele estabelece como no exemplo que dá no caso do incesto, contra as filiações familiares que têm objetivo de procriação. A aliança demoníaca seria as núpcias antinatureza, ou seja, alianças intensivas contranaturais e contras sociais. Segundo os autores de *Mil Platôs*, os feiticeiros estão sempre numa relação de pacto com o demônio como vértice ou borda desterritorializada de uma multiplicidade animal, sendo tanto o demônio como o feiticeiro a expressão anômala do bando ou do *socius* a que estão inseridos.

Os feiticeiros sempre tiveram a posição anômala, na fronteira dos campos ou dos bosques. Eles assombam as fronteiras. Eles se encontram na borda do vilarejo, ou *entre* dois vilarejos. O importante é sua afinidade com a aliança, com o pacto, que lhes dá um estatuto oposto ao da filiação. Com o anômalo, a relação é de aliança. O feiticeiro está numa relação de aliança com o demônio como potência do anômalo (Deleuze; Guattari, 2012, p. 29-30).

Sobre o devir, este é a anti-imitação, como dirá Viveiros de Castro: “O devir é amnésico, pré-histórico, anicônico e estéril; ele é a diferença na prática” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 183). Devir “não se reduz, ele não nos conduz a ‘parecer’, nem ‘ser’, nem ‘equivaler’, nem ‘produzir’ (Deleuze; Guattari, 2012, p. 20). Devir é verbo, movimento constante, velocidade que atravessa as diversas séries heterogêneas de tempo numa constância de entre-meio – um rizoma: “Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser,

*intermezzo*” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 48). O devir é o não-pontual que vai de um termo a outro, mas sempre entre como corte – transversalidade.

O devir do feiticeiro para com o demônio deve respeitar os termos do contrato, caso contrário, o demônio, como insígnia da incógnita e da disjunção, da perturbação e do não-senso, rompe com a ordem das causas lógicas para cobrar o preço da tentação. O saber que o demônio contém não vem sem preço, nunca vem, e, portanto, se não sacrificado o valor de um dispêndio improdutivo, como Bataille bem coloca, a dívida divina ou espiritual do jogo do destino não se sana. Dirá Bataille sobre o dispêndio na perspectiva religiosa:

Os cultos exigem um desperdício sanguinolento de homens e de animais de *sacrifício*. O sacrifício não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que não a produção de coisas *sagradas*. Antes de tudo, fica claro que as coisas sagradas são constituídas por uma operação de perda: o sucesso do cristianismo, em particular, deve ser explicado pelo valor do tema da crucificação infamante do filho de Deus, que leva a angústia humana a uma representação da perda e da desgraça sem limite (Bataille, 2020b, p. 22).

Para Heidegger, o demoníaco, δαιμόνιον, designa o extraordinário, como desvelar-se a partir do ordinário. Ele seria o movimento de olhar para o divino em que este acena de volta tendo como seu pressuposto o perfil de vista ordinário como sair para o Sol. O extraordinário tomado como base do ordinário, é o brilho dos entes em sua auto apresentação, em que o extraordinário se assume por si mesmo. Nessa perspectiva, podemos dizer que o demoníaco se apresenta como extraordinário, acenando de volta ao sujeito, claramente, porém confuso, no momento de atualização ou individuação de sua manifestação. O demoníaco, profundamente, existe obscuramente, mas aparece, no caráter de sua presença ao homem, num desvelar claro, mas que é confuso, portanto, uma incógnita. E é exatamente por ser extraordinário que se destaca do ordinário como revelação que traz consigo, ao mesmo tempo, um desvelamento e um velamento contíguos.

O que se apresenta ele mesmo no ver é um deus, porque o fundamento do extraordinário, do próprio ser, possui a essência do aparecimento autodesvelante. Mas o extra-ordinário aparece no ordinário e como o ordinário. O que vê aparece na vista e ‘no perfil’ do ordinário, dos entes. Aquele que no interior do ordinário traz à presença por sua própria visão é o homem. Por isso a vista do divino necessita reunir-se a si mesma no interior do ordinário, no âmbito da essência da visão humana, e necessita ser colocada ali em sua configuração. O homem, ele próprio, é esse ser que tem a característica, o que o distingue, de ser tocado pelo próprio ser, de tal maneira que no mostrar-se do homem, no seu ver e na sua vista, o próprio extraordinário, o deus, aparece (Heidegger, 2008, p. 152).

Mas o extraordinário não deve ser tomado no sentido usual de fantástico ou o espetacular, ele é o inusual que está presente no ordinário e que aparece, ou seja, “O extraordinário é isso de

onde todo ordinário emerge, no que todo ordinário está suspenso, sem suspeitar no mais das vezes, e o que é para onde todo ordinário recai” (Heidegger, 2008, p. 148). O demoníaco, como extraordinário, torna então possível ver o ordinário como, propriamente, ordinário, para o aparecimento daquilo que é extraordinário. “Não existem ‘demônios’ concebidos como espíritos maus que pairam por aí; em vez disso, eles determinam de antemão o que é ordinário, sem serem derivados do próprio ordinário. Eles acenam para o ordinário e mostram-no” (Heidegger, 2008, p. 149).

Mas onde, ao contrário, o ser é visto no seu foco, lá se anuncia o não-comum, o excessivo que oscila para ‘além’ do ordinário, é o que não pode ser explicado pelas explicações com base nos entes. Este é o extra-ordinário, compreendido verbalmente, e não no sentido usual, segundo o qual significa o imenso e o que jamais tinha estado presente [*Noch-nie-Dagewesene*]. Pois o extra-ordinário, adequadamente compreendido, não é nem espetacular nem insignificante, porque não pode ser medido no todo com a medida do assim chamado ‘padrão’. O extra-ordinário não é, portanto, o que jamais tinha estado presente até então; é o que já vem sempre à presença e anteriormente a todo ‘caráter espetacular’. O extraordinário como o ser que brilha em cada coisa ordinária, isto é, nos entes, e que muitas vezes brilha somente como uma sombra de nuvem, que se move silenciosamente, nada tem a ver com algo monstruoso ou barulhento. O extra-ordinário é o simples, o sutil, o inacessível para as garras da vontade, o que se subtrai a todos os artifícios do cálculo, porque ultrapassa todo o planejamento (Heidegger, 2008, p. 147-148).

Podemos pensar no acosso sentido no pensamento intrusivo: antes de ser um problema psicológico ou da percepção, o pensamento intrusivo é uma ideia que vem contra a vontade, ele é transcendental, mas intimamente ligada à recepção do Ser quanto a ele. O pensamento intrusivo sempre vem de fora, mas tem como referência sempre algo do interior do Ser do sujeito. O pensamento intrusivo é a presença que desvela o aspecto obscuro do Ser no homem, como um problema a ser resolvido, o qual somente se apresenta claramente conforme se transmuta em soluções para esse mesmo problema.

Nosso estudo tem como base o pressuposto geral dos demônios como espíritos obsessivos - sejam para bem como inspiração de gênio ou para mal como algo que atormenta o pensamento. Seu sentido está na disjunção quando em relação com o sujeito, ou seja, desestabilizando a ordem do dia para uma ordem Outra - seja positivamente numa disjunção inclusiva de um *daimon* favorável que incide palavras de sabedoria e criatividade, gerando, por exemplo, um pensamento ou obra que exprime o espírito criador do divino que fala através de si; ou de uma disjunção

exclusiva<sup>1</sup>, que acomete um pensamento intrusivo e perturbador, causando somente ideias errôneas e afetos negativos pelo assédio da força invasiva que desestabiliza e desorganiza o pensamento.

## CONCLUSÃO

Para o sentido de uma analítica própria do demoníaco, a partir dos conceitos e delimitações apresentadas até aqui, sustentamos que o conceito de *Ananke* – como jogo divino – é o fio condutor. Num sentido nietzschiano, o destino responde à tragédia como necessidade afirmativa: mesmo o demoníaco mais incompatível, no sentido de uma síntese exclusiva e negativa – na terminologia antiga, um *cacodaimon*, o que desembocou na usual perspectiva de demônios como espíritos maléficos e prejudiciais.

A ideia metafísica de Mal vem da perspectiva moral de que o acosso e o distúrbio da Ordem é negativo. Para Deleuze, o negativo do erro é apenas um efeito de superfície, ou seja, efeito de uma afirmação forte demais, epifenômeno e *Nachfolge* (sucessor) (Deleuze, 2018, p. 84). O aspecto ontológico do negativo, em si, não existe, o que existe é a positividade latente em se atribuir sentido do significante flutuante que existe no aspecto distinto-obsuro da linguagem estruturalista. A violência ao pensamento, que Deleuze esclarece como inimidade essencial do fazer filosófico, é o propulsor da criação, se dado o sentido inclusivo e positivo da afirmação daquilo que vem com estrondoso arrombo do exterior:

Falta-lhes uma garra, que seria a da necessidade absoluta, isto é, de uma violência original feita ao pensamento, de uma estranheza, de uma inimidade, a única a tirá-lo de seu estupor natural ou de sua eterna possibilidade: tanto quanto só há pensamento involuntário, suscitado, coagido no pensamento, com mais forte razão é absolutamente necessário que ele nasça, por arrombamento, do fortuito no mundo. O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a Filosofia; tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para fundar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos,

---

<sup>1</sup> A ideia de disjunção vai de acordo com o que Deleuze propõe de uma Gênese Estática Ontológica a partir de singularidades pré-individuais referentes à filosofia leibniziana. Tendo isso em vista, o *daimon* se porta como essa pré-individualidade germinal que se disjunta, ou exclusivamente ou inclusivamente pelo método de uma síntese, o qual seus dois modos se comportam, como Deleuze dirá, sendo ou uma maneira segregativa e limitativa ou abrangente de todas as possibilidades que se abrem em algo diferente: uma subjetividade inédita para com a união com seu gênio sussurrador de saber. Dirá Deleuze: “Mas, justamente, toda a questão é de saber em que condições a disjunção é uma verdadeira síntese e não um procedimento de análise que se contenta em excluir predicados de uma coisa em virtude da identidade do seu conceito (uso negativo, limitativo ou exclusivo da disjunção). A resposta é dada na medida em que a divergência ou o descentramento determinados pela disjunção tornam-se objetos de afirmação como tais. A disjunção não é, em absoluto, reduzida a uma conjunção; ela continua sendo disjunção uma vez que recai e continua recaindo sobre uma divergência enquanto tal. Mas esta divergência é afirmada de modo que o *ou* torna-se ele próprio afirmação pura. Em lugar de um certo número de predicados serem excluídos de uma coisa em virtude da identidade de seu conceito, cada ‘coisa’ se abre ao infinito dos predicados pelos quais ela passa, ao mesmo tempo em que ela perde seu centro, isto é, sua identidade como conceito ou como eu” (Deleuze, 2000, p. 180).

ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de elevar e instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar (Deleuze, 2018, p 191).

O demoníaco vêm do poder de dar sentido ao completo não-sentido: o vazio, a neutralidade do espectro e do demônio – e talvez devêssemos aqui esclarecer – no sentido profundo, o demônio, o demoníaco, é amoral, zero, nulo, significante flutuante, mana puro – pois ele não é nem um *daimon* favorável (*Agathodaimon*) nem um desfavorável (*Cacodaimon*)<sup>2</sup> *a priori*, somente um *daimon* em neutralidade *a priori* – ele devém bom ou mau pelo sentido que o sujeito lhe atribui, ou seja, a partir da tragédia necessária que o mesmo *daimon* (pois tanto o *Agathodaimon* como o *Cacodaimon* são o mesmo, só variando o sentido da circunstância e do acontecimento).

## REFERÊNCIAS

- BADIOU, Alain. *Deleuze, O Clamor do Ser*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BATAILLE, Georges. *A Experiência Interior: Seguida de ‘Método de Meditação’ e ‘Postscriptum 1953’*. Tradução de Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a. (Suma Ateológica).
- BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita: Precedido de ‘A noção de dispêndio’*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião: Seguida de ‘Esquema de uma história das religiões’*. Tradução de Fernando Scheibe. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 1 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de Jorge Bastos. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

---

<sup>2</sup> “Cacodaemons: Divindades de posição inferior, uma das quais muitos acreditavam que estava ligado a cada mortal desde seu nascer como companheira constante, e foram capazes de dar impulsos, e agindo como uma espécie de mensageiro entre deuses e homens. Os cacodaemons eram de natureza hostil, em oposição aos agathodaemons que eram amigáveis. Isto diz-se que um dos cacodaemons que apareceu a Cássio era um homem de enorme estatura e de tonalidade negra. A crença nesses daemons é provavelmente tradicional, e diz-se que eles são os anjos rebeldes que foram expulsos de céu por seus crimes. Eles tentaram, mas em vão, obter um assentamento em diversas partes do universo; e acredita-se que a morada final seja todo o espaço entre o terra e as estrelas. Lá eles permanecem, odiados por todos os elementos e encontrando seu prazer na vingança e na injúria. Seu rei era chamado de Hades pelos gregos, Typhon pelos egípcios e Ahrimanes pelos persas e caldeus” (Spence, 1960, p. 84, tradução nossa).



DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Marcos Sinésio Pereira. Introdução: Sobre o Teatro Grego Antigo e seu Contexto de Surgimento e Desenvolvimento. In: *A Visão Dionisíaca do Mundo: e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublevski. 2ª. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, Editora Vozes, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à Obra de Marcel Mauss. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *Princípios de Espectrologia: a Comunidade dos Espectro II*. Tradução de Marco Antônio Valentim. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018. (A Comunidade dos Espectros).

\_\_\_\_\_. Do espectro da metafísica à metafísica do espectro. In: *Species: Revista de antropologia especulativa*. Tradução de Alexandre Nodari. Universidade Federal do Paraná, número 1, novembro de 2015.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 23 nº. 66 fevereiro/2008, págs. 131-208.

SPENCE, Lewis. *An Encyclopaedia of Occultism*. New York: University Books, 1960.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

---

**Recebido em:** 07/02/2024.

**Aprovado em:** 04/06/2024.