



ENCRUZILHADA DE MUNDOS: REVOLUÇÕES AMEFRICANAS E COSMOPOLÍTICAS ANTI-COLONAIS

Tadeu de Paula¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Escola de Enfermagem, Departamento de Saúde Coletiva. Porto Alegre, RS, Brasil.

Resumo: Nesse ensaio analisaremos, a partir do conceito de améfricanidade desenvolvido por Lélia Gonzales, alianças possíveis entre as cosmopolíticas Yanomamis e Yorubás, frente a cosmopolítica da modernidade pautada a partir do mito civilizatório do contrato-social. Nesse sentido, os estudos sobre cosmologias ameríndias e africanas tem uma função central, uma vez que descortinam o que o conceito homogeneizante de raça tenta anular: uma multiplicidade de modos de vida radicalmente distintos dos modos de vida capitalista. Analisamos os modos como a democracia racial atualizou o mito civilizatório da modernidade na medida em que nega o racismo e o genocídio, bem como as estratégias e cosmovisões améfricanas e suas potências revolucionárias.

Palavras-chaves: Améfricanidade; Cosmopolítica; Democracia Racial

CROSSROADS OF WORLDS: AMEFRICAN REVOLUTIONS AND ANTI-COLONIAL COSMOPOLITICS

Abstract: In this essay we will analyze, based on the concept of amefricanism developed by Lélia Gonzales, possible alliances between the cosmopolitics Yanomamis and Yorubás, in the face of the cosmopolitics of modernity based on the civilizing myth of the social contract. In this sense, studies on Amerindian and African cosmologies have a central role, since they reveal what the homogenizing concept of race tries to annul: a multiplicity of ways of life radically different from capitalist ways of life. We analyze the ways in which racial democracy updated the civilizing myth of modernity insofar as it denies racism and genocide, as well as African strategies and worldviews and their revolutionary powers.

Abstract: Amefricanism; Perspectivism Cosmopolitics; Racial Democracy

ENCRUCIJADA DE LOS MUNDOS: REVOLUCIONES AMEFRICANES Y COSMOPOLÍTICA ANTICOLONIAL

¹ Coordenador do Grupo de Pesquisa *Egbé: negritude, clínica e políticas do comum* (UFRGS); Editor Chefe da Coleção Diálogos da Diáspora (Editora HUCITEC-SP); Professor do curso de Saúde Coletiva-UFRGS e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional-UFRGS; bacharel em Psicologia-UFF, Mestre em Psicologia-UFF e Doutor em Saúde Coletiva-Unicamp. E-mail: tadeudepaula@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6237-1240>



Resumen: En este ensayo analizaremos, a partir del concepto de améfricanidad desarrollado por Lélia Gonzales, las posibles alianzas entre las cosmopolíticas Yanomamis y Yorubás, frente a la cosmopolítica de la modernidad basada en el mito civilizador del contrato social. En este sentido, los estudios sobre cosmologías amerindias y africanas tienen un papel central, ya que revelan lo que el concepto homogeneizador de raza intenta anular: una multiplicidad de formas de vida radicalmente distintas a las formas de vida capitalistas. Analizamos las formas en que la democracia racial actualizó el mito civilizador de la modernidad en la medida en que niega el racismo y el genocidio, así como las estrategias y cosmovisiones africanas y sus poderes revolucionarios.

Palabras-claves: Améfricanidad; Perspectivismo; Cosmopolítica; Democracia racial

CARREFOUR DES MONDES: RÉVOLUTIONS AMERFICAINES ET COSMOPOLITIQUE ANTICOLONIALE

Resumé: Dans cet essai, nous analyserons, à partir du concept d'améfricanisme développé par Lélia Gonzales, des alliances possibles entre les cosmopolitiques Yanomamis et Yorubás, face à la cosmopolitique de la modernité basée sur le mythe civilisateur du contrat social. En ce sens, les études sur les cosmologies amérindiennes et africaines ont un rôle central, puisqu'elles révèlent ce que le concept homogénéisant de race tente d'annuler: une multiplicité de modes de vie radicalement différents des modes de vie capitalistes. Nous analysons les façons dont la démocratie raciale a mis à jour le mythe civilisateur de la modernité dans la mesure où elle nie le racisme et le génocide, ainsi que les stratégies et visions du monde africaines et leurs pouvoirs révolutionnaires.

Mots-clés: Améfricanisme; Perspectivisme Cosmopolitique; Démocratie raciale

INTRODUÇÃO

Esse ensaio pretende mapear afinidades entre cosmologia ameríndia e cosmologia afrodiaspórica, com intuito de traçar um *perspectivismo amefricano* das lutas anti-coloniais. Situaremos, portanto, o conceito de Amefricanidade (Gonzalez, 1988) numa encruzilhada cosmológica, como perspectiva potente para se pensar as lutas e alianças entre os povos da diáspora africana e os povos ameríndios. Um *perspectivismo amefricano* situa as lutas anti-coloniais nas disputas de sentidos de mundo, de modos de existência, de modos de habitar a Terra e das ontologias constituídas na relação humano-natureza.

Para acessar esse plano cosmológico de lutas, vamos recorrer a alguns mitos e ritos, enquanto esforço teórico que acompanha as potências de alianças que se afinam justamente naquilo em que se opõe radicalmente à cosmopolítica colonial moderna capitalista. Logo, as aproximações cosmológicas visam demarcar, além das alianças, um



confronto cosmológico entre o perspectivismo américo e o universalismo colonial da branquitude (ou cosmopolítica moderna civilizatória) que funda o Estado Nacional como aparelho político de dominação colonial.

Deleuze e Guattari (2002) apontam que não foi o capitalismo que constituiu o Estado Moderno, mas foi o Estado Moderno que fez do capitalismo seu modo de produção. Acompanhando os estudos do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996, 2002, 2018), em que o poder político é precedido pelos constructos cosmológicos, avançamos ou recuamos ainda mais. Pois, se a política (Estado) antecede o modo de produção (capitalista), a cosmologia antecede a política, enquanto fundo virtual que estrutura as relações políticas humano-natureza: uma cosmopolítica. Logo, é nesse terreno, da cosmopolítica, que pretendemos situar a perspectiva de luta amefricana.

Nesse ensaio, analisaremos especificamente a diferença fundamental entre o mito de Leviatã, como um dos mitos que marca uma distinção e separação entre Humanos e Natureza em torno de uma cosmopolítica da unidade, em contraposição aos mitos amefricanos, em especial Exu e Xapiris, que demarcam um plano comum entre humanos e natureza em torno de uma cosmopolítica da multiplicidade: duas perspectivas cosmológicas que definem políticas de vida radicalmente distintas.

O exercício intelectual de atentar para o caráter revolucionário das cosmologias amefricanas é um exercício de crítica a qualquer concepção de revolução que desconsidere a dimensão cosmológica dos povos ameríndios e afrodiáspóricos. De saída, afirmamos que uma concepção de revolução, nesta parte do globo, que não se alimente das cosmologias dos povos amefricanos é, contraditoriamente, um projeto colonial de revolução.

América, é, portanto, um conceito que marca um campo dinâmico de lutas e conflitos, uma disputa de mundos, ou melhor, uma encruzilhada de mundos. Embora seja uma perspectiva concretamente formada através das diversas lutas e alianças que indígenas e negros travaram em aldeias, quilombos e terreiros (GOMES, 2011), conceitualmente sofreu com o epistemicídio que apaga e limita os efeitos dessas alianças.

O desafio em traçar afinidades constitutivas de uma cosmopolítica amefricana, forjada nas alianças entre negros e indígenas, se situa no próprio bloqueio consolidado pelo universo teórico-conceitual eurocêntrico. Num primeiro lance, o eurocentrismo se impõe como perspectiva universal que anula as dimensões culturais que mobilizam o universo simbólico e ritualístico das lutas dos povos escravizados. Essa anulação se deu



também pela própria construção teórica da filosofia política. (MILLS, 1997; DEPESTRE, 1980).

Num segundo lance, quando essa primeira barreira é quebrada e as matérias expressivas dos povos originários são inseridas no pensamento revolucionário, esse movimento tende a se fazer de modo parcial, desconsiderando as alianças entre os diferentes povos que sofreram a dominação colonial. Desse modo, o eurocentrismo acaba sendo substituído por outro modo de etnocentrismo. Essa crítica foi levantada pelo sociólogo haitiano René Depestre (1980) ao analisar os estudos antropológicos nas Américas, que tendem a focar ou só os povos indígenas ou só os povos negros, como universos apartados, desconsiderando as alianças que esses povos estabeleceram. Um importante exemplo tomado por Depestre, foram os estudos do socialismo indo-americano do início do século XX, proposto pelo peruano José Carlos Mariátegui (2011).

Um aspecto central do sentido de revolução que Mariátegui acentua, gira em torno do fato de que as cosmologias ameríndias são dotadas de princípios anti-capitalistas, uma vez que desconsideram a propriedade privada da terra. Para Mariátegui (2011), o processo revolucionário passa por um agenciamento das lutas dos povos originários que não se dissocia de seus modos de vida, semióticas e perspectivas de mundo: suas cosmologias. “Nosso socialismo, pois, não seria peruano – sequer seria socialismo – se não se solidarizasse, primeiramente, com as reivindicações indígenas” (pp.120). Ao propor uma aproximação entre o *ayll* (comunidade agrária inca baseada no bem comum) e o comunismo marxiano, o autor traça caminhos que vinculam a cosmologia indígena à imaginação de um projeto político que se pauta num fundo político e cultural anti-colonial. A terra, em termos de *ayllu*, não se reduz a um meio de produção ou uma propriedade, ela é dotada de vida e sentido. Diremos, inspirados no xamã Davi Kopenawa (2015), que a própria terra é sempre, em alguma medida, a Terra, dotada de uma perspectiva cósmica.

Para o sociólogo peruano, se o impulso revolucionário estiver impregnado de um referencial cultural e subjetivo eurocêntrico, a capacidade imaginativa de um outro mundo será limitada, pois a potência revolucionária tenderá a ser capturada por modelos institucionais prontos, como o próprio Estado. “Ser revolucionário é, deste ponto de vista, uma consequência de ter mais ou menos imaginação” (MARIÁTEGUI, 2011, pp.47).

René Depestre (1980), aponta, entretanto que, embora atento a um perspectivismo ameríndio, Mariátegui reproduz, assim como outros socialistas americanos, a divisão



entre negros e indígenas como se fossem universos políticos e sociais apartados. Ao tomar um dos povos como modelo e inspiração, o racismo retoma a cena, reforçando divisões que interessam ao processo de dominação colonial.

O eminente marxista do Peru, conhecendo perfeitamente a importância da mestiçagem no metabolismo das sociedades americanas, havia profeticamente anunciado: "O futuro da América Latina depende, segundo a maioria dos prognósticos atuais, do destino da mestiçagem." Contudo, é o mesmo mestre peruano que emite, sobre a problemática do "negro" do continente, um julgamento que contradiz seu raciocínio precedente: "A contribuição do negro, vindo como escravo, quase como uma mercadoria, parece ainda mais insignificante e mais negativa. O negro trouxe sua sensualidade, sua superstição, seu primitivismo. Não estava em condições de contribuir para a cultura, senão a de entrar sob o influxo acre e vital de sua barbárie." (MARIÁTEGUI apud DEPESTRE, pp.8, 1980)

A depreciação e negação da participação de negros, como o faz Mariategui são, para Depestre, traços da lógica colonial racista que fundamenta parte do pensamento revolucionário americano, limitando, assim, a possibilidade de produção teórica de uma luta comum dos povos escravizados e expropriados sob o signo da raça. É nesse sentido que o autor nos provoca a pensar outra estratégia ao atentar para as convergências entre os povos originários e os povos da diáspora africana, instigando a uma formulação que aponte para a criação de uma perspectiva que seja forjada na luta comum dos povos explorados e racializados.

Nos propomos aqui, portanto, a um duplo movimento de descolonização: primeiro a quebra do eurocentrismo, que implica em descentrar a própria Europa, desmontando uma suposta unidade europeia, encontrando suas fissuras e seu pensamento marginal, não totalizante e não universalizante, uma Europa selvagem que resiste à dominação da soberania capitalista. O segundo movimento é diferenciar-se dessa Europa mesmo que descentrada, tomando o pensamento Europeu selvagem como aliado, mas não como modelo, produzindo um contra-vetor que permite sulear nosso modo americano de pôr os problemas do sistema-mundo a partir de uma perspectiva que só nós podemos fazer.

Do mesmo modo que existe um equívoco epistemológico na formação teórica da modernidade ao negar a colonialidade, os estudos sobre colonialidade podem recair num mesmo equívoco ao negar as lutas e pensamentos anti-modernos que se efetuaram dentro da própria Europa. Partimos da posição de que não é possível entender a situação colonial sem entender a modernidade, para encontrar na sua edificação universal fissuras e descentramentos que se conectam com as reivindicações anti-colonais.



Este ensaio se pretende, portanto, à uma reflexão teórico-conceitual que dialoga com conceitos da filosofia política, dos saberes tradicionais, da antropologia e dos estudos da subjetividade numa metodologia anti-colonial de pensamento-luta.

A CAPTURA COSMOPOLÍTICA: O MITO DE LEVIATÃ

Um dos aspectos centrais da diferença entre cosmologias *amefricanas* e cosmologia colonial moderna, gira em torno da função que o mito exerce. No primeiro caso, os mitos têm a função de estabelecer um plano de composição entre humanos e naturezas, que conecta diferenças e multiplicidades, enquanto no segundo caso os mitos tem a função de estabelecer um corte entre humanos e natureza, em que as multiplicidades são reguladas pela unidade, politicamente constituída pelo Estado Nacional Moderno que miticamente corresponde ao Leviatã².

Não ousaremos neste ensaio analisar o surgimento do Estado Moderno, o que seria uma tarefa demasiadamente complexa, mas apontar uma dimensão mítica que busca legitimar esse surgimento: o mito de Leviatã. Para Hobbes, a superação do estado de natureza, de guerra permanente das multidões, dos bárbaros e primitivos, se deu a partir de contrato social, em que de modo voluntário os súditos renunciam seu poder, possibilitando assim o governo de todos por um poder transcendente: Leviatã é tomado como mito da soberania estatal. Esse mito é formado por uma cabeça, do Monarca, e seu corpo constituído de súditos (o povo). Esse mito marca o governo do Uno sobre o múltiplo, pois somente o que é Uno pode governar enquanto o que é múltiplo só restaria ser governado. (AURÉLIO, 2009; NEGRI, 2016).

O mito de origem do Estado Moderno cumpre a função de estabelecer uma política inimiga da multiplicidade, uma cosmopolítica da unidade que se funda na separação entre cultura e natureza. A cultura surge da superação do estado de natureza pelo poder de Estado, de tal modo que cultura, civilização e dominação estatal se tornam

² Enquanto nesse artigo nos dedicamos a analisar um mito político (Leviatã) em outro artigo (Souza, T. de P., Damico, J. G., & David, E. de C. (2020). Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum . *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 42(3), e56465.) analisamos um mito de origem econômico, o mito da acumulação originária de capital. De todo modo é o par Estado/Capitalismo que está em cena na formação da cosmopolítica da modernidade civilizada. Embora nesse ensaio a ênfase seja política, cabe lembrar que a acumulação originária de capital só foi possível a partir da dominação colonial exercida pelos aparelhos de Estado



interdependentes. O múltiplo, embora considerado pela teoria hobessiana, se encontra ao lado do caos, da desordem, da natureza, do selvagem.

Para o pensamento de Espinosa (2009), o contrato social enquanto ato de renúncia não é possível uma vez que ninguém pode efetivamente renunciar, nessa esfera ontológica, seu poder. Esse poder singular (ou *conatus* em termos espinosanos) constitui uma potência natural de qualquer corpo existente, enquanto esforço de perseverar na existência. Transferir essa potência seria o mesmo que morrer. Para Espinosa (2009) a ficção mítica de Leviatã tem a função de dissimular um ato racional e voluntário onde existe um ato de dominação. O soberano tenta, a partir do contrato social, controlar o povo que “não deixa jamais de se apresentar como ameaça e de se desenvolver como potência que resiste” (AURÉLIO, 2009, pp. XVI). Para Espinosa, “nenhum contrato anula a natureza” (AURÉLIO, 2009, pp. XVI). A divisão do poder político, que funda o Estado Moderno é uma condição primeira para produzir um afeto específico de suposta separação entre cultura e natureza, um afeto reativo e desejo de dominação e de controle.

O mito do contrato social situa a soberania (Estado) no terreno da vitória da razão sobre o instinto (irracional), em que o contrato social sela um acordo. Sendo, por natureza, ‘o homem o lobo do próprio homem’, esse acordo precisa ser controlado incessantemente, o que paradoxalmente inscreve a suposta vitória da razão no campo dos afetos: desconfiança e medo do outro. A cosmologia moderna hobbesiana é também constitutiva de uma ontologia do homem moderno, um homem “naturalmente” egoísta e violento. Espinosa recoloca em termos de afetos políticos o que o contrato social emula como efeito da razão (NEGRI, 2016).

A função unificadora e universalizante da cosmologia colonial da branquitude se esforça em puxar toda a humanidade para o interior dessa ontologia que doravante definirá a natureza humana à imagem e semelhança da branquitude: egoísta e violenta. O Estado se torna assim uma necessidade universal da evolução humana, em nome da qual, será exercida a violência colonial. O mito gira em torno de uma operação narcísica, autocentrada, que projeta sobre o mundo sua ontogênese: uma natureza humana violenta e egoísta que precisa ser controlada por um poder unificador.

O mito de Leviatã cumpre uma função performativa de criar uma origem que dê legitimidade à divisão do poder político entre quem governa e quem é governado. A função desse mito é a de sustentar um arranjo político em torno da representação política que no limite separa as instâncias de poder do próprio povo (ESPINOSA, 2009). A



representação será o meio de unificação da vontade do povo, que se efetua afastando o povo de sua potência de agir.

Desse modo, reivindicar maior participação direta seria o mesmo que romper esse contrato social, seria exigir o governo da multidão sem uma representação, logo, um retorno à condição de barbárie, um retorno ao estado de natureza. Lembremos que a cosmologia de Leviatã se sustenta numa franca e aberta desqualificação do múltiplo: o ‘múltiplo’ expressa o estado de natureza (primitivo) que precisa ser governado pelo ‘uno’ (civilizado).

O mito de Leviatã opera uma função cosmopolítica, pois institui-se como racionalidade etnocêntrica e evolucionista que com o processo colonial se impôs como razão ordenadora do mundo. O mito tem, portanto, uma causa eficiente que não passa pelo crivo de veracidade ou falsidade. (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2017)

Retomamos ao problema inicialmente posto neste ensaio, pois o mito de Leviatã assombra a imaginação e bloqueia o devir, pois antes e depois dele nada existe senão a barbárie, o primitivo, a eterna noite, o caos, a guerra permanente, a estado de animalidade. Toda tentativa de estabelecer uma potência política da multiplicidade será regulada pela representatividade estatal. O Estado Moderno se institui no imaginário a um só tempo como início e fim da história: depois dele não há imaginação possível capaz de formar uma nova institucionalidade, uma vez que o “**outro**” foi tornado “**antes**”. As diferenças cosmológicas são tratadas não como outros mundos possíveis, mas como mundos superados, pois atrasados, sem Estado, sem história, sem política. As sociedades se diferenciam das sociedades modernas, ou seja, que se encontram **fora** deste modelo são, qualificadas como cosmologias **anteriores** a esse modelo, a espera de serem dominadas e incluídas nesse modelo, para o bem da evolução humana.

As imagens, mesmo que furtivas, de um além ou aquém Estado se encontram aprisionadas nos signos da unidade política, que bloqueiam as matérias imagéticas capazes de fundar outras instituições. São essas imagens insurgentes de uma política contra o Estado que a cosmopolítica moderna tentará bloquear a todo instante³. Para que o mito do contrato social pudesse se instituir como ordem e razão política seria necessário instituir também mecanismos para sua efetivação. Desse modo, o direito moderno foi ocupando a função de regulador das relações não só dentro de cada Estado Nacional

³ Referência ao conceito de sociedades contra o Estado de Pierre Clastres (2003)



européu, como entre eles. O mito ganha materialidade política que passa a regular, a partir de uma ordem jurídica européia (*jus publicum europaeum*), as relações entre os Estados Nacionais europeus (MBEMBE, 2018, p.32). Essa ordem jurídica impede que um Estado exerça seu poder sobre outro Estado europeu, limitando assim o avanço de expropriação e escravização entre nações (civilizadas). Essa limitação foi gerando uma contradição, uma vez que a expansão capitalista não se resolveria no interior da própria Europa.

É desse modo que modernidade europeia, pressupõe, inevitavelmente a colonialidade, uma vez que os efeitos limitadores do pacto civilizatório entre nações europeias criaram um sistema de contrabalanços e compensações nas colônias (FANON, 1968) O limite que o direito moderno estabelece entre sujeitos e nações europeias teve uma condição: que o restante do mundo fosse o espaço por excelência da ausência de lei, ausência de limite, ausência de diplomacia em que todas “as manifestações de guerra e hostilidade marginalizadas pelo imaginário europeu encontraram a ocasião para reemergir nas colônias” (MBEMBE, 2018, pp. 37)

Leviatã, tão civilizado nas relações entre nações europeias, poderia pisotear, estuprar, devorar memórias, almas, línguas, expropriar, humilhar, escravizar. Em suma, podia tudo, fora da Europa. A civilização supunha a barbárie, a escravidão, a humilhação e a morte! A limitação do poder, a suposta renúncia ao poder dentro da Europa, supunha o exercício do terror enquanto poder absoluto nas colônias. A modernidade supunha a colonialidade sempre na forma de uma política genocida (NASCIMENTO, 2016).

É nesse ponto que a noção de raça passa a ganhar uma importância central para o projeto de dominação global da modernidade. A formação de uma unidade identitária europeia se tornava uma estratégia vital para a expropriação ilimitada e para a divisão social do trabalho que, elevada à escala internacional, passa gradativamente a se organizar a partir da divisão de raças. A partilha desigual dos bens materiais (meios de produção e mercadoria) passava necessariamente por uma partilha desigual dos bens imateriais (línguas, subjetividades, cosmologias, memórias). O objetivo global do racismo é o de fazer coincidir aquele que **É** (sujeito) com aquele que **tem** (bens materiais) e aquele que **Não É** (sujeito) com aquele que **não tem** (bens materiais).

As identidades nacionais que até o século XVI estavam se consolidando em torno das disputas étnicas internas às diferentes nações emergentes, passam a partir do século XVII a compor uma ampla identidade europeia: a raça branca em contraposição ao restante do mundo (MBEMBE, 2017). O fluxo escravista foi se alterando à medida em



que o pacto civilizatório moderno foi se racializando enquanto pacto narcísico da branquitude.⁴ Veja, que o narcisismo que moldura o pacto da branquitude se inscreve num plano cosmológico, como ordem do mundo e evolução da espécie humana. Como muito bem analisa o sociólogo jamaicano Charles Mills (1997), o contrato social sempre foi moldado por um meta-contrato: um contrato racial (*the racial contract*). Segundo Mills (1997) para o contrato social lockeano:

Aqueles que mostram por suas ações que carecem ou “renunciam” à razão da lei natural e são como “feras selvagens, com as quais os homens não podem ter sociedade nem segurança”, podem ser destruídos licitamente. Mas se na política racial os não-brancos podem ser considerados inerentemente bestiais e selvagens (independentemente do que possam estar fazendo em qualquer momento particular), então, por extensão, eles podem ser conceituados em parte como carregando o estado de natureza ao seu redor, encarnando selvageria e a selva em sua pessoa. Com efeito, eles podem ser considerados, mesmo na sociedade civil, como potencialmente no centro de uma zona móvel, na qual não existem restrições morais e jurídicas de cidadão para cidadão / branco sobre branco. Particularmente em situações de fronteira, onde a autoridade oficial Branca está distante ou não confiável, os indivíduos brancos podem ser considerados como detentores da autoridade para fazer cumprir o próprio Contrato Racial (MILLS, 1997, pp. 86-87)

A cosmopolítica moderna, se tornou assim, uma cosmopolítica branca em que o sistema-mundo passa a ser organizado por princípios que autorizam a expropriação, a exploração e aexploração, a escravização. Desenvolvimento, progresso e, liberdade acionam uma sedução que gera ampla adesão a um projeto que se vê liberado das forças da natureza e, portanto, autorizado a expropriar e explorar tudo. Água, terra, minérios, outros povos...tudo igualmente pertencente ao mundo da natureza encontra-se disponível à exploração desse novo homem racional que além de centro do mundo se tornou também, o apogeu de um processo evolutivo que não pode ser mais freado.

⁴ Cabe lembrar que até meados do século XVII a mão de obra escrava dos EUA era formada principalmente de escravos europeus, sendo apenas um quinto de africanos. As alianças entre afro-americanos e euro-americanos escravizados nos EUA do século XVII gerou uma série de revoltas exigindo a construção de uma separação que evitasse a formação de uma luta de classe mais abrangente (MBEMBE, 2017). Processo semelhante se passou nas Antilhas em que um “descompasso entre ordem racial e ordem social” poderia gerar uma ameaça contra a colônia. (MUNANGA, 2019, pp.44) A construção de uma raça branca que garantia alguns privilégios para os euro-americanos espoliados desmontou aos poucos a aliança entre expropriados (negros e brancos). Enquanto nos EUA a legislação que regulava a escravidão foi definindo o negro como única raça passível de ser escravizada, impedindo que irlandeses e outros povos da Europa o fossem, na Europa, se fortalecia uma *jus publicum europaeum* impedindo assim a escravização entre povos europeus. Ao final do século XII, africanos e afro-americanos, eram a maioria quase exclusiva da mão de obra escrava estadunidense. (HAIDEN, 2019; MBEMBE 2017)



A fantasia do Branco age, deste ponto de vista, como a constelação de objetos de desejo e sinais públicos de privilégio. (...) Aliás, sabe-se que qualquer fantasia procurará sempre instituir-se no real enquanto verdade social efetiva. A fantasia do Branco teve sucesso, porque, por fim, tornou-se cunho de um modo ocidental de estar no mundo, de uma determinada figura de brutalidade e crueldade, de uma forma singular de predação e de uma capacidade desigual de submissão e de exploração de povos estrangeiros (...) uma propensão irracional para assassinar (MBEMBE, 2017, pp. 87)

Vivemos um momento em que a questão não passa tanto pelos europeus em si, mas por um projeto, o projeto da branquitude, que teve seu nascedouro na modernidade europeia. Esse projeto, teve a audácia de definir toda a humanidade a partir de seu desejo de poder e assim desenhar a natureza humana à sua imagem e semelhança: violenta, competitiva e egoísta. Tudo o que fugia a essa natureza humana, ou seja, todo o globo, com exceção daquele pedaço de terra chamado Europa, deveria ser convertido à força, de tal modo que não restasse rastro de uma cultura que afirmasse o contrário e que contrariasse essa suposta natureza universal da humanidade: o início do Antropoceno coincide com o eurocentrismo, de tal modo que a mundialização de um foi também a mundialização do outro (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2017).

OS MITOS COLONIZADORES: DEMOCRACIA RACIAL

A raça branca, como conceito político, é um elemento chave para a unificação da heterogeneidade cultural europeia em torno de uma identidade nacional, possibilitando homogeneizar diferentes povos europeus em uma nova conduta igualmente civilizada, racional e empreendedora. “A identidade, então, costura, (ou então, para utilizar uma metáfora da medicina, “sutura”) o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos mais unificáveis e mais estáveis” (HALL, 2019, pp. 11).

O mito de Leviatã, além da discursividade originária, é constituído de uma imagem: Leviatã - a cabeça de um rei sobre um corpo composto de milhares de súditos, em que soberano e povo formam uma unidade. Esse poder soberano poderia ganhar a forma de um governo monárquico, aristocrático ou democrático. Ele suporta, portanto, variações e modulações, desde que seu princípio originário não seja desfeito, o do governo do múltiplo pelo Uno, em que todos transferem seu poder para que, por meio da



representação política, um pequeno grupo governe em nome da maioria (AURÉLIO, 2009). Cabe notar que, nessa imagem, o Leviatã é um homem branco e seus súditos também são todos homens brancos. O contrato social é um contrato sexista, como afirma Federici (2017), mas também racista como afirma Mills (1997). No limite, o contrato social hobbesiano é um contrato racial que precisava da identidade nacional (branca) para fazer avançar o modelo da representação política. Se o soberano é o povo, a representação emula e simula, através da identidade nacional, essa participação popular, criando uma identificação com o projeto nacional.

Entretanto, à medida que as colônias se tornaram nações independentes, os mitos da modernidade precisaram ser reeditados de modos específicos em função das distintas maneiras de escravidão e seus diferentes efeitos no processo de socialização. No Brasil, a passagem do Império escravocrata para a República moderna exigia a construção de um novo mito que desse forma e conteúdo e que servisse de substrato para um modo de governar. “Agora, em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, chegando, às vezes, a não parecer violência, mas a “verdadeira superioridade”. (GONZALES, 1988, pp. 71)

A maioria quantitativa de uma minoria social exigia uma gestão muito específica das desigualdades sociais para a preservação dos privilégios da elite brasileira. A institucionalização da miscigenação como efeito das práticas de estupro criava um grande impasse para a solução segregacionista, uma vez que o mestiço era a maioria da população brasileira. Nos Estados Unidos “basta ser um pouco negro para sê-lo totalmente, mas para ser branco é necessário sê-lo totalmente” (MUNANGA, 2019, pp.25), enquanto no Brasil a maioria mestiça criava um embaraço para a formação de uma identidade nacional em torno de uma representação política que não correspondia a realidade fenotípica da maioria do povo. Desse modo, a gestão do poder político passava por uma necessária gestão da mestiçagem. Colocava-se a questão: como fazer um contrato social entre sujeitos e não sujeitos? Como não inserir de algum modo a maioria do povo (negra) no contrato social? Como ter uma nação sem povo? Quem é esse povo? Como compor a imagem de Leviatã, e preservar uma cabeça branca num corpo de súditos majoritariamente de negros? Como criar identificação entre povo e Estado?

Ao contrário do processo estadunidense, em que a desmobilização de uma emergente luta de classe passou pela cisão racial entre afro-americanos e euro-americanos, no Brasil, o racismo operou pelo esforço de tornar essa divisão borrada pelo



projeto de embranquecimento da nação (BENTO 2002; BICUDO, 2010). Nesse sentido, a identidade nacional é um conceito manipulável que se organiza mais pela gestão das “misturas” do que pela definição de uma divisão bem definida. A maleabilidade do conceito de raça é aspecto fundamental de sua operatória global, uma vez que se atualiza em contextos muito distintos.

O longo debate médico-psiquiátrico sobre degenerescência foi dando espaço para as contribuições da sociologia, produzindo um mito de origem da modernidade brasileira em que, apesar da escravidão, apresenta um povo que se constitui a partir da composição entre as três raças, de tal modo que o racismo, no Brasil, poderia ser considerado mais brando do que em outros países (MUNAGA, 2019; NASCIMENTO 2016; GONZALES, 1988).

O mito da democracia racial, exprimia a versão colonial do mito do contrato social, como causa eficiente que emula um ato de civilidade e denega a violência racial, como aponta Gonzales (1988). O racismo no Brasil precisou investir massivamente sobre o mestiço, enquanto um ‘tipo biológico’ que comportava perigo e esperança. O perigo consistia na tendência à adesão aos comportamentos originários e primitivos enquanto a esperança constituiria na adesão de comportamentos civilizados. Desse modo, o racismo no Brasil se concentra num esforço de normatização das condutas do mestiço associado a uma política genocida. (NASCIMENTO, 2016; MUNANGA, 2019) muito mais do que em leis que criam uma linha divisória binária.

O mito da democracia racial criava o anteparo para o racismo (negado) como forma de manter ativa as práticas de exclusão, expropriação e genocídio como racionalidades de governo estruturantes das desigualdades sociais no Brasil (GONZALES, 1988). Expropriação de terras indígenas e quilombolas, assim como permanentes ações de despejos e gentrificação marcam o processo de urbanização nas cidades brasileiras, sempre sob o pretexto de modernização e desenvolvimento. A estrutura racista do Estado Nacional brasileiro sempre se impôs, fosse em governos de esquerda e ou de direita, pois na rota de colisão do desenvolvimento, sempre estiveram os territórios negros e indígenas.

O mito da democracia racial efetua o mito do contrato social, na medida em que só será possível participar do contrato social embranquecendo as condutas. Desse modo, opera, a um só tempo, como ideologia e tecnologia de governo, pois quem não se integra ao projeto de nação está fora do contrato social, logo, exposto à morte. O mito romantiza



a realidade para poder matar, camuflando uma estratégia, a um só tempo, de genocídio e de normalização das condutas. Nesse sentido, o ponto chave não são os mestiços como tipos sociais ou biológicos, mas a gestão e regulação da mestiçagem na direção do embranquecimento das condutas como condição para integrar-se aos sujeitos civilizados que estabelecem contrato social. Ao mesmo tempo, a representação política, pode e deve ser exercida por um homem branco, uma vez que este se apresenta como destino da nação e finalidade da democracia racial. O objetivo aqui já não é mais embranquecer a nação, mas gerir o desejo de embranquecer.

As diferentes cosmologias de raízes africanas e ameríndias, que se relacionam às condutas mais profundas e consistentes, precisam ser abandonadas ou adotadas na marginalidade, habitando um estado permanente de ameaça e precariedade social em que não ganham institucionalidade. O assimilacionismo cultural operado pela democracia racial faz uma cisão entre os campos da cultura e da política, uma vez que inclui tais cosmologias num lugar de adereço, bloqueando sua potência política (SODRÉ, 2005; 2017). Cabe, portanto, entender por que as cosmologias amefricanas são uma ameaça para o mito do contrato social e em que medida elas expressam uma potência revolucionária.

PERSPECTIVISMO AMEFRICANO

Como proposta contra-hegemônica ao modelo epistêmico da política racista-colonialista-européia, Lélia Gonzales nos provoca:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade ('Amefricanity') são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. (GONZALES, 1988, pp. 76)

Amefricanidade, desse ponto de vista, abarca experiências dos povos expropriados, dos diálogos dos povos da diáspora, do processo de luta que “floresceu e



se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente” (GONZALES, 1988, pp. 79).

Os estudos sobre cosmologias ameríndias e africanas tem uma função política central, uma vez que descortinam o que o conceito homogeneizante de raça tenta anular: uma multiplicidade de modos de vida radicalmente distintos dos modos de vida capitalista. Ao tentar reduzir as múltiplas cosmovisões à unidade racial (negro ou indígena), o racismo anula os caminhos e mundos possíveis que resistem ao destino catastrófico colonial capitalista que conjuga altericídio, suicídio e ecocídio.

Ao contrário da cosmopolítica evolucionista e linear, que opõe passado e futuro, exploraremos uma perspectiva amefricana da encruzilhada, como acionadora de imaginação política e mobilizadora de outros mundos possíveis. Como contraponto anti-colonial à função unificadora do mito de Leviatã, tomemos agora a relação entre mitos e ritos no perspectivismo Yanomami, para em seguida traçar afinidades com a cosmologia Yorubá.

Os mitos ameríndios têm a função de narrar sobre o mundo pré-temporal, antes do início do mundo propriamente dito, um mundo onde os diferentes seres se interpenetram, onde as formas, os nomes das coisas ainda não estão definidos, um plano virtual e intensivo, pré-cosmológico constituinte do mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Mais do que narrar sobre esse um mundo pré-cosmológico em si, o mito tenta dar conta da origem do mundo, que em termos no estruturalismo levi-straussinos⁵, marcaria a passagem da Natureza à Cultura:

Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. A finalidade da mitologia é contar o “fim” desse “meio”: de descrever a passagem da Natureza à Cultura: tema ao qual Levi-Strauss atribuiu papel central na mitologia ameríndia. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, pp. 59)

O xamã yanomami Davi Kopenawua (2015) apresenta a relação de parentesco entre os yanomamis, os milhares de espíritos da floresta (*xapiri*) e os diversos animais que habitam a floresta. O mito de origem dos povos yanomamis conta que seus ancestrais (*yarori pë*) se desdobraram: suas peles se tornaram animais (*yaro pë*) e seus espíritos se

⁵ O perspectivismo ameríndio, teorizado pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2006, 2011, 2018), produz uma releitura da teoria estruturalista dos mitos como veremos mais adiante.



tornaram espíritos (*xapiri*). O *yarori pë* é um ancestral comum entre humanos, animais e os espíritos da floresta. Logo, no início do mundo, todos (animais, yanomamis e espíritos) eram, de algum modo, uma pessoa (*yarori pë*). Um ponto ancestral que garante uma origem comum entre diferenças que se multiplicam à medida que desdobram (se diferenciam), sendo os yanomamis os únicos que se mantiveram mais semelhantes aos ancestrais *yarori pë*. Portanto, o que à rigor chamamos de natureza é, para os povos ameríndios, cultura, uma vez que todos os seres são, originalmente pessoas, datados de ponto de vista, inteligência e capacidade de estabelecer relações complexas (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). A qualidade pré-cosmológica narrada pelo mito *yarori pë*, onde todos são igualmente pessoas, é preservada como habilidade cultural que estabelece uma política entre yanomamis, espíritos e animais, uma vez que todos têm pontos de vista.

A cosmopolítica yanomami se dá através do jogo de equivocidade entre perspectivas necessariamente distintas: uma multiplicidade de pontos de vista em que todos os seres têm um fundo ontológico comum.⁶ Essa relação entre diferentes perspectivas que compartilham de um fundo ontológico comum não se resolve através de uma síntese conjuntiva que unifica as diferenças. Ao contrário, operam uma política que Viveiros de Castro (2018) denominará de sínteses disjuntivas, que são sínteses não unificadoras produtoras de multiplicidades: multinaturalismo como cultura ameríndia.

Não se trata de um exercício político que busca estabelecer relações entre diferentes perspectivas (multiplicidades), mas de um exercício político em que as diferentes perspectivas são produzidas nas relações. Menos uma política que relaciona diferenças e mais uma política que produz diferenciação. Diferenciar-se a partir do encontro com o outro (humanos e não-humanos), esse é um princípio dinâmico do perspectivismo amazônico. Logo, ao contrário da ontologia moderna, a ontologia ameríndia é anti-narcísica, uma vez que o “eu” se constitui no encontro com o “outro”, sendo a diferença de perspectivas elemento central para construção de relações de

⁶ Por comum aqui não se entende igual. Muito pelo contrário. O perspectivismo surge do fato de que para os povos ameríndios (amazônicos) todos os seres se veem como humanos (os jaguares veem a si próprios como humanos, assim como queixadas, jabutis, etc), mas nunca são para outros seres ao mesmo tempo. Logo, cada ser (grupos de seres, espécies ou espíritos) tem uma perspectiva distinta do mundo (o que é sangue para os yanomamis é cerveja para os jaguares, por exemplo). Num mundo (cosmo) onde todos os seres têm uma perspectiva que são distintas entre si, uma diplomacia (política) delicada se estabelece: uma cosmopolítica.



equivocidade⁷ (sejam com outros povos, espíritos ou animais). Uma ontologia humana da aliança constituída enquanto sínteses disjuntivas de multiplicidades (ou disjunções conectivas de diferenças) é o ponto a partir do qual traçaremos as afinidades entre cosmologias Yanomami e Yorubá: um *perspectivismo americano*.

Segundo um conto Yorubá, dois amigos de uma pequena aldeia tinham tanta afinidade que passaram a fazer quase tudo junto, ficando muito parecidos entre si, se vestindo igual, agindo igual, falando igual. Certo dia, enquanto passeavam, encontraram dois pés de caju, cada um de um lado da estrada. Um subiu no pé de caju que estava ao lado esquerdo da estrada, enquanto o outro subiu no pé de caju que estava ao lado direito da estrada. Quando conversavam e chupavam caju, Exu passou como uma flecha no meio da estrada entre os dois amigos. Um dos rapazes perguntou se ele também tinha visto aquele homem vestido de vermelho. E o amigo respondeu que ele estava equivocado, pois o homem vestia preto. Troca de acusações de ambos os lados, os amigos não suportando a diferença que se estabelecia naquele momento, os amigos foram às vias de fato e no meio de pontapés e murros Exu torna a passar entre os dois rapazes apresentando a faceta que somente o outro havia enxergado. Uma versão deste conto narra que entendendo o que o outro vira, os rapazes fizeram as pazes. Deste dia em diante, cada um seguiu caminhos distintos preservando a amizade, só que agora, interessados mais no que os diferenciava e os tornavam singular. Uma segunda versão narra que os dois amigos, se sentindo ofendidos e traídos, se mataram⁸.

Exu opera uma função anti-narcísica na medida em que produz uma quebra da identificação entre os dois amigos: uma disjunção. Entretanto, essa disjunção se apresenta como condição de outro modo de relação, não por identificação, mas pela diferença. Logo, uma disjunção conectiva de diferenças que não se fecha numa unidade.

Essa função ética e ontológica do mito se sustenta numa dimensão cosmológica. Segundo os *itáns atowodowo* (mitos de origem) Yorubás, Exu é o princípio dinâmico da vida, do movimento, da comunicação de mundos. O *axé* como princípio vital que habita tudo o que existe no mundo dos vivos e no mundo dos mortos, no mundo dos humanos e no mundo dos não-humanos, é movimentado por Exu. A referência de Exu como

⁷ Equivocidade aqui se opõe a univocidade. Não se trata de unificação, sínteses unificadoras, mas de relações de diferenças em que as multiplicidades não só são ontologicamente preservadas, como geram novas variações: sínteses disjuntivas.

⁸ Conto de tradição oral.



devorador de tudo (a ‘boca do mundo’ ou ‘boca que tudo come’, inclusive a própria mãe) indica um estado anterior ao tempo. A mãe como princípio da vida devorada por Exu, faz referência ao devorador do tempo cronológico, onde o início é devorado. Logo, o mito de Exu expressa uma dimensão cosmológica pré-individual, simbolizada pela encruzilhada: encruzilhada como a perspectiva, por excelência, de Exu. Na perspectiva de Exu a encruzilhada não é um ponto de passagem, mas um ponto onde se habita. Habitar a encruzilhada é habitar o ponto onde o momento do encontro é também o momento da separação, enquanto processo dinâmico de abertura e variação: multiplicidade enquanto disjunção conectiva.

Encruzilhada não é fim da linha nem ponto de partida, ela é o avesso de qualquer linearidade, ela é o cruzo de multiplicidade enquanto ponto de diferenciação permanente. Por isso Exu é vermelho e preto ao mesmo tempo, embora cada um só possa ver um aspecto dele de cada vez. Não era possível para os dois amigos verem a mesma coisa ao mesmo tempo. O espelho narcísico se quebra, assim como a linha de identificação, abrindo para uma outra ética: a da conjugação das diferenças. Mas essa exigência, posta por Exu, é sempre muito delicada, pois não existem garantias à priori: os amigos podem se matar. As duas cores de Exu, não são resolvidas por uma síntese dialética, mas por uma diferenciação de perspectiva: dois como signo de muitos.

Como muito bem diz Sodré (2017) Exu lida com “o problema da conexão entre elementos heterogêneos, que remete ao plano da comunicação” (pp. 176). O sentido ontológico do conto indica que Exu, como força do movimento, precisa necessariamente estabelecer a comunicação entre diferenças, ou estabelecer a diferença como condição da comunicação: a passagem de um estado pré-individual para um estado de individuação diferenciada, espaço onde uma nova comunicação (relação) deve se estabelecer (SODRÉ, 2107).

Essa passagem indica, antes de tudo que Exu enquanto princípio do movimento, precisa articular diferentes mundos, operando as passagens e comunicação entre as multiplicidades. Exu não só pressupõe as diferenças de mundos como estabelece a comunicação entre eles, ou por outro lado, não só pressupõe a comunicação de mundos como estabelece a diferença entre eles. É, portanto, um princípio vital que perpassa os corpos, habitando o entre mundos, nas encruzilhadas da vida, assim “todos (orixás. Humanos, ancestrais, animais, minerais) são obrigados a responder concretamente, ritualisticamente, às provocações, aos desafios, e assim darem continuidade à existência”



(SODRÉ, 2005, p.144). Sodré (2005) atenta para uma delicada relação cosmológica em que os humanos estão sempre em relação com não-humanos.

Sem Exu não há vida e as diferenças entre as demais forças cósmicas (Orixás) se encontrariam isoladas. Por isso, todo Orixá precisa de Exu. Nada começa sem Exu, pois a encruzilhada é o avesso do tempo: ‘Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que jogou hoje’. Os Orixás se relacionam, guerreiam, se ajudam e se amam numa dinâmica complexa que não se reduz a dualidades e nem mesmo as unificações universais. Essa cosmologia expressa que a relação complexa entre seres humanos e as forças da natureza é necessariamente mediada por Exu, uma vez que na cosmologia Yorubá não há identificação (imagem e semelhança) entre o céu e a terra, mas um perspectivismo radical.

Segundo uma lenda Yorubá, entre Orum (mundo espiritual) e Aiyê (mundo terreno) havia um espelho que refletia a verdade espiritual sobre o mundo terreno. Até que um dia Mahuna, uma habitante do Aiyê, quebrou o espelho ao macerar o inhame no pilão. Mahuna foi rapidamente explicar o ocorrido a Olurum (criador do céu e da terra) que tranquilamente lhe respondeu que daquele dia em diante cada um veria o mundo a partir do pedaço do espelho, não haveria uma verdade universal, cada visão do mundo espelha uma posição: perspectivismo.

A quebra do espelho da verdade que refletia Orum sobre Aiyê indica que não existe um ponto fixo, um ponto de vista transcendental, mas somente diferenças imanentes. O mito de espelho da verdade marca a disjunção entre o céu e a terra, entre os vivos e os mortos, como condição para a instauração de uma política das multiplicidades.

O perspectivismo Yorubá se funda numa cosmologia que impede a apropriação do múltiplo no Um, mantendo ativa a abertura da coexistência de diversos mundos possíveis. A quebra do espelho da verdade conjura a formação de uma cosmologia narcísica e, portanto, etnocêntrica, que torna o mundo uma grande projeção de uma única imagem político-cultural: a sua. O humano aqui, bem como na cosmologia ameríndia, não está no centro, muito menos no topo do mundo, o que impõem um desafio: como compor os múltiplos pontos de vista sem que haja um ponto de referência universal e unificador?

É nesse aspecto que encontramos uma afinidade entre as cosmologias yorubá e yanomami, uma cosmopolítica das multiplicidades. Assim como na cosmologia ameríndia, na Yorubá também não há transcendência entre mundo humano e mundo ‘natural’, mas uma imanência ativa que é preservada, dentre várias estratégias, pela



cosmologia da multiplicidade dos Orixás: forças cósmicas que expressam diferentes qualidades intensivas que regulam a relação humanos e natureza. Relação essa que só se efetiva pela prática dos ritos.

RITUAIS DE INCORPORAÇÃO COMO AFINIDADE AMERICANA

Perguntando sobre o que se come quando um guerreiro amazônico participa de um ritual antropofágico, Viveiros de Castro (2018) conclui que é justamente o ponto de vista do inimigo: o que se ingere é a relação com o diferente, uma perspectiva outra à partir da qual o guerreiro se constitui. Enquanto o guerreiro incorpora um ponto de vista de outros povos (incorporação interespecífica), os xamãs incorporam ponto de vista dos animais predadores e de diversos espíritos da floresta (incorporação transespecífica).

Os xamãs são como diplomatas entre humanos e não-humanos ou melhor, entre Cultura e Natureza por serem capazes “de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico” (2002, p. 246)⁹.

Os mortos (espíritos) e os animais são o Outro do xamã¹⁰. Os mitos que criam uma virtualidade da multiplicidade são atualizados pelos rituais xamânicos e guerreiros onde é possível transitar por múltiplas perspectivas distintas. São, portanto, culturas anti-narcísicas que cultivam um enorme interesse pelo que é diferente de si, seja diferença interespecífica (outros povos) ou transespecífica (animais e espíritos). Se o “eu” se constitui à partir do encontro com o “outro” a diferença não deve jamais ser eliminada.¹¹

Nesse ponto, podemos estabelecer as afinidades cosmopolíticas entre os povos, não só pelos mitos que apontam uma ontologia da multiplicidade como pelos ritos, que de modo análogo chamarei de ritos de *incorporação de um ponto de vista fora de si*. Toda cosmologia da multiplicidade passa necessariamente por uma ritualística da *incorporação*, sem a qual a coexistência de diferentes pontos de vista não se efetua. Ao

⁹ A atividade xamã é fundamental para a construção do perspectivismo, pois é ele quem tem a capacidade de ver com os olhos dos outros seres e retornar para contar aos demais yanomamis.

¹⁰ Mortos e animais tem muita proximidade uma vez que no início dos tempos os animais eram pessoas e no fim da vida, os humanos mortos, se tornam um animal.

¹¹ Essa cosmologia traz um sentido radicalmente do que o ocidente compreende por guerra.



contrário da cosmologia ocidental em que a neutralidade é condição para o conhecimento, para os povos amefricanos a incorporação é condição de acesso ao mundo *fora de si*.

Toda incorporação é necessariamente dupla, uma vez que tanto aquele que incorpora (*médium/xamã/feiticeiro*) quanto aquele que é incorporado (mineral/animal/espírito) experimenta um ponto de vista fora de si. Incorporar é, nesses termos, menos uma atividade de interiorizar outro ponto de vista e mais assumir outro ponto de vista. Indica menos uma atividade de entrada e mais uma atividade de saída. O mais preciso seria dizer que incorporar é habitar esse limiar de pontos de vista eu/outro, médium/entidade, xamã/jaguar instauradora de um devir outro. O processo de aprendizagem de abertura e construção de um corpo com habilidade para ser tomado por forças cósmicas é antes de tudo a construção de um corpo com sensibilidade para assumir o ponto de visto do outro (uma força entidade) que é sempre dotada de uma qualidade específica: a sabedoria de um Preto Velho, a peripécia de uma Criança, a malícia de um Zé Pelintra, a cura de um Caboclo.¹² (DOS ANJOS, 2019). As entidades são também providas de forças específicas que expressam a filiações Orixás: força guerreira, força de justiça, força do amor, assim por diante. As fontes primárias dessas forças são sempre cósmicas, forças na natureza: águas, lama, fogo, ferro, ar, plantas, pedra...

Ao inserir o xamanismo na série dos ritos, Viveiros de Castro (2018) encontra uma nova operação que não se reduz à função imaginária das identificações sacrificiais, nem às correspondências simbólicas dos mitos, mas é a operação real do devir. “Se as semelhanças seriais seriam imaginárias e as correlações estruturais, simbólicas, os devires são, então, reais.” (pp. 184). O devir-jaguar de um xamã é tão real quanto o devir-Exu de um médium, em que a assunção de um ponto de vista, bem como a habilidade de transitar entre mundos, fazem da incorporação a diplomacia de uma cosmopolítica da multiplicidade.¹³

Podemos assim traçar as afinidades cosmológicas numa amplificação da cosmopolítica Ubuntu, como aponta Nogueira (2011). “Ubuntu pode ser traduzido como

¹² Caberia aqui uma ampla discussão de como essa habilidade cosmopolítica, trazida para os espaços urbanos à partir dos terreiros, possibilitou uma incorporação de um ponto de vista marginal, dos excluídos, que retornam como sábios da vida. Ver DOS ANJOS, José Carlos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. Revista de Psicanálise da SPPA, v. 26, n. 3, p. 507-522, 2019

¹³ No limite a incorporação pode ser imaginária mas o devir é real. Podemos assim concluir que o que interessa são os rituais mobilizadores de imaginações que produzem devires reais. Imaginário nesses termos não tem a ver com a oposição verdadeiro x falso mas a sua potência de produzir devir (transformações reais).



o que é comum a todas as pessoas. A máxima zulu e xhosa, umuntu ngumuntu ngabantu (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos” (NOGUEIRA, 2011, 148). Cabendo no caso dos encontros cosmológicos aqui traçados perguntar a quais seres cabem a posição de pessoa. Comum e diferença se conjugam nas cosmopolíticas amefricanas numa amplificação dos seres humanos e não-humanos que participam da política Ubuntu enquanto habilidade de constituir-se na relação com (incorporação de) um ponto de vista fora de si.

A tentativa de demonização (pela igreja), patologização (pela medicina) ou mesmo de desqualificação das experiências de incorporação como se fossem puramente fenômenos imaginários ou simbólicos (pela antropologia) expressam diferentes versões de uma mesma cultura que moldou a incapacidade de estabelecer experiências reais de *outridade*, fruto do corte entre humanos-outros humanos e humanos-natureza. Os corpos incorporáveis, as subjetividades neuróticas bloqueadas pelo pavor de assumir um ponto de vista fora de si, são corpos-subjetividades extremamente limitados para um empreendimento revolucionário anti-colonial. A ligação identitária e narcísica do pacto da branquitude faz da incorporação um ato negativo em si. Pouco importa qual entidade se incorpora, importa é bloquear qualquer possibilidade de devir outro através da assunção real de uma qualidade intensiva fora de si: dimensão cosmopolítica central para a construção de uma forte aliança humanos-natureza. Não à toa, para a matriz cristã, o corpo só pode ser incorporado por espíritos negativos, cabendo somente aos santos a habilidade de incorporar um espírito positivo: um único espírito, o Espírito Santo.

Ao contrário, a cosmologia amefricana opera uma democratização da capacidade de assumir um ponto de vista fora de si e uma democratização das entidades que podem incorporar, num intercâmbio riquíssimo que foi se estabelecendo nos territórios de resistência. As ervas, os ritmos, os cantos, os mitos, as entidades passaram a criar uma virtualidade cosmológica amefricana que emergiu do encontro entre indígenas e africanos em diáspora. Esse saber-fazer foi preservado nesses territórios e redes de troca do aquilombamento, numa dinâmica de recriação permanente.

CONCLUSÃO



Retomamos mais uma vez Lélia Gonzales (1988) ao dizer que “ontem e hoje, americanos oriundos dos mais diferentes países, tem desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum” (pp. 77). Essa experiência se diferencia tanto de um movimento iconoclasta quanto de um movimento tradicionalista, uma vez que sua materialidade se encontra ativa nos diversos espaços de quilombamento, onde tantas vezes indígenas e negros criaram redes solidárias de resistência (GOMES, 2011).

Nas palavras de Abdias Nascimento (2019), herdamos dos quilombos uma prática quilombista em que, além de “reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”, as relações de produção se diferenciam do modo capitalista, acionado um “compasso e ritmo que se conjugam aos modos operativos (...) contra a propriedade privada da terra e dos meios de produção” (pp. 289-290).

Podemos também dizer que herdamos uma perspectiva potente que não reduz a terra à um ‘meio’, mas como uma entidade dotada de ponto de vista, que exige uma relação que não passa exclusivamente pelo crivo da produção. Um aspecto central para repensar o estatuto cosmológico das lutas revolucionárias passa pelas agências interespecíficas (pessoa-pessoa) e transespecíficas (pessoas-natureza) uma vez que as entidades espirituais da natureza assumem posição, são ativas, inteligentes e contra-atacam. Uma floresta não é um apanhado de diversas espécies animais e vegetais, ela é um ser, com ponto de vista, com quem os povos ameríndios estabelecem aliança vital, como relata o xamã yanomami Davi Kopenawa (2015). Aspecto semelhante comparece numa certa cosmopolítica quilombola das alianças entre pessoas e entidades (forças espirituais) na luta pelo direito à terra (PIRES E SANTOS, 2020).

No Brasil essa atividade cosmopolítica foi constituída no fazer comum da diáspora, o *egbé*, como aponta Muniz Sodré (2017), enquanto experiência coletiva dos diversos terreiros que compõe memória e matéria; não um saudosismo, mas a invenção de novos modos de vida. Essa matéria expressiva do *egbé* vem da resistência e afirmação da vida diante da morte.

A política pode ser parceira nesse jogo. Não certamente a política que se define como fenômeno de Estado (política partidária, política social, etc.) e sim a prática de organização da reciprocidade dos seres diferentes em comunidade, ou seja, política como prática de estar junto, ao lado da luta pela inclusão, no mundo comum, de excluídos históricos. (SODRÉ, 2017, pp. 172)



Entretanto, o assimilacionismo político-cultural do embranquecimento restringe o fazer *egbé* ao espaço das artes e religiosidades, em que as matérias expressivas ameríndias e afrodiáspóricas são capturadas por uma inteligibilidade que as reduz à “contribuição” e “acessório” da cultura branca e eurocêntrica, que como vimos ao longo deste ensaio se apresenta como cultura oficial do Estado Nacional: uma cultura contra a natureza. Nessa passagem que vai dos territórios de resistência *egbé* para os espaços político-institucionais, as matérias expressivas sofrem um bloqueio colonial ao conferir às matérias expressivas dos povos negros e dos povos indígenas lugar de inadequação frente ao mundo da política-institucional.

Bloquear a imaginação e o devir revolucionário, essa é a função da colonialidade, uma vez que impede que o *egbé* ganhe espaço político-institucional. Em contrapartida inserir um modo *egbé* de fazer política e fazer instituição é uma estratégia para dar corpo e consistência à imaginação política como acionadores de outros mundos possíveis. De certo modo, as cosmopolíticas *amefricanas* são um antídoto para a tendência homogeneizante das identidades modernas, na medida em que são cosmopolíticas da diferença, aproximando as lutas de classe de um fundo cultural heterogêneo.

Chegamos a tal estágio do capitalismo predatório em que as transformações almejadas pelas lutas anti-coloniais dos povos negros e indígena serão a única saída possível para o povo branco, uma vez que para este último, a capacidade científica de imaginar o fim do mundo vem acompanhada pela incapacidade política de imaginar o fim do capitalismo (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2017). A perspectiva revolucionária das cosmologias *amefricanas* permite traçarmos horizontes imaginativos além ou aquém dos limites do Estado Moderno (nacionalismo, soberania, representação e supremacia). *Amefricanidade* não se confundido como um retorno romântico à *pré-modernidade*, mas como política *anti-moderna*; anti-colonialidade como anti-modernidade que traçou encruzilhadas cosmológicas *altermodernas* (alternativas aos destinos catastróficos da modernidade).

Acionar um pensamento aliançado às mobilizações das lutas *amefricanas* é participar de uma tarefa em curso, em que uma encruzilhada cosmológica tem nos lançado para fora do corpo imagético de Leviatã. Tarefa de inserir o corpo político de Leviatã numa encruzilhada de mundos, onde outras imagens da política possam agenciar um devir natureza do humano, capaz de evitar o destino catastrófico gerada pelo fracassado domínio do homem sobre a natureza.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: ESPINOSA, Baruch. Tratado Político. São Paulo: *Martins Fontes*, 2009
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: *Vozes*, 2002, p. 25-58
- BICUDO, Virgínia Leone. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. São Paulo, 2010.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. São Paulo: *CosacNaif*, 2003.
- DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundos por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: *Desterro/Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental*, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia - Vol. 5. São Paulo: *Editora 34*, 2002.
- DOS ANJOS, José Carlos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. Revista de Psicanálise da SPPA, v. 26, n. 3, p. 507-522, 2019. Disponível em: <http://revista.sppa.org.br/index.php/RPdaSPPA/article/view/469> Acessado em: 07/07/2021.
- DEPESTRE, René. Bonjour et adieu à la négritude. Paris: *Robert Laffont*, 1980, pp.82-160.
- ESPINOSA, Baruch. Tratado Político. São Paulo: *Martins Fontes*, 2009
- FANON, Franz. Os condenados da Terra. São Paulo: *Companhia Brasileira*, 1968.
- FEDERICI, Sílvia. Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: *Elefante*, 2017
- GOMES, Flavio. Etnogénesis en las fronteras entre Brasil, Surinam y Gua-yana Francesa, siglos XVII-XX: más aproximaciones. Antíteses (Londrina), v. 4, p. 631-644, 2011. Disponível em: <https://www.readcube.com/articles/10.5433%2F1984-3356.2011v4n8p631> Acessado em: 15/06/2021
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, nº. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf> Acessado em: 10/08/2020
- KOPENAWA, Davi. e ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: *Companhia das Letras*, 2015
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: *Lamparina*, 2019
- MARIATÉGUI, José Carlos. Por um socialismo indo-americano. Rio de Janeiro: *Editora UFRJ*, 2011
- MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. São Paulo: *n-1 Edições*, 2018



- _____. Crítica da Razão Negra. Lisboa: *Antígona*, 2017
- MILLS, Charles. The racial contract. Ithaca and London: *Cornell University Press*, 1997
- MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: *Autêntica*, 2019
- NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro no Brasil: processo de um racismo mascarado. São Paulo: *Perspectiva*, 2016.
- _____. Quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africana. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: *Ipeafro*, 2019
- NEGRI, Antonio. Espinosa Subversivo e outros escritos. Belo Horizonte: *Autêntica*, 2016
- NOGUEIRA, Renato. Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista *Revista da ABPN*. v. 3, n. 6, nov. 2011 – fev. 2012, p. 147-150. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/358> Acessado em: 27/08/2020.
- PIRES, Anacleto e SANTOS, Dayanne Silva. Terra de Encantados: a luta a luta pela permanência no Território Quilombola Santa Rosa dos Pretos (Itapecuru-Mirim/MA). São Paulo: Hucitec, 2020
- SODRÉ, Muniz. A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: *DP&A*, 2005
- _____. Pensar Nagô. Petrópolis/RJ: *Vozes*, 2017
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*: 2(2), Rio de Janeiro, 1996, p.115-144. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfm93pSs/?lang=pt> Acessado em: 21/08/2020.
- _____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: CosacNaify, 2002
- _____. Metafísica Caninal. São Paulo: *Ubu*, 2018

Recebido em: 09/10/2020

Aceito em: 25/07/2021