

4. 4º. Giro – perspectivismo antropofágico

Se algum feiticeiro javanês ou xamã de uma tribo de índios americanos possuir algum fragmento precioso que eu necessite para a minha própria “maleta de médico”, devo eu olhá-lo com desprezo, zombar dele e citar a frase de Bakunin sobre enforcar padres com as vísceras dos banqueiros? Ou devo lembrar-me de que a anarquia não conhece dogma, que o Caos não pode ser mapeado – e servir-me de tudo sem me sentir acorrentado? (Hakim Bey).

4.1. Mote & amotinação

Mas será que uma pessoa culta podia se preocupar com as selvagens crenças de gentes que adoravam uma serpente? (Alejo Carpentier).

Chegamos no giro a-mais⁶⁹. Na volta a mais do parafuso. É o tempo-espaço do fôlego extra, onde se decide se arredondamos o círculo e o fechamos, garantindo assim seu centro, sua forma, ou se vamos além – ou ainda, antes, voltamos atrás. Atrás da *doxa* – para-*doxa* – tensionando-a, rastreando suas controvérsias. Informando sua Forma madura e fechada com a potência do ainda não formado. O controle do Estado, da ciência régia sendo contaminado pelas linhas de fuga estabelecidas pelas ciências nômades das gnosiologias não-ocidentais – sempre a-mais, no dispêndio. Neste giro partiremos da gnose do tronco Tupi, mais especificamente da ciência antropofágica, lida na arte por Oswald de Andrade e seus seguidores e aliados e pela antropologia de Eduardo Viveiros de Castro.

A antropofagia enquanto pensamento e prática desde a devoração do Bispo Sardinha ou dos “landês”, cuja carne era mais terna e saborosa, conforme se lê em *Viva o povo brasileiro*⁷⁰, foi sendo apropriada e introduzida pela cultura e arte brasileiras. Encorporou aspectos de pensamentos distantes e múltiplos compondo impulsos de movimentação das ciências nômades. Menos próxima ao xadrez do

⁶⁹ Sigo as ciências ambulantes definidas por Deleuze e Guattari, transbordando e situando a tese, “nômade”, na borda: “as ciências ambulantes ultrapassam muito rapidamente as possibilidades do cálculo: elas se instalam nesse a-mais que transborda o espaço de reprodução...” (Deleuze e Guattari, 1997b).

⁷⁰ Cf. Ribeiro, 1990.

que ao *go*, cuja estratégia é: “distribuir-se num espaço aberto, ocupar o espaço, preservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto: o movimento já não vai de um ponto a outro, mas torna-se perpétuo, sem alvo nem destino, sem partida nem chegada” (Deleuze & Guattari, 1997b: 14). A antropofagia chega entre as modulações da cultura latino-americana contemporânea produzindo as devorações subseqüentes que, aqui, investigaremos.

O pensamento ameríndio, onde a antropofagia foi criada e experimentada, traz uma concepção perspectivista do cosmos⁷¹. De início, temos um mundo mais habitado, contínuo, sem hierarquizações, onde coexistem humanos e não-humanos; seres inanimados e animados; espíritos e animais. A descontinuidade – ruptura – eurocêntrica entre Natureza e Cultura é desfeita na continuidade e no atravessamento de uma pela outra. Até porque não há regiões e moradas do ser, apenas abrigos provisórios, agenciamentos; isto é, configurações relacionais e perspectivas móveis. **“Os índios não dizem que cada espécie vê as coisas de uma maneira diferente.** Ao contrário o que dizem é que, se os urubus vêm apenas peixe assado, é exatamente porque **eles são como nós**, que não comemos senão peixe assado. Portanto, se urubus comem algo, isso deve ser para eles, obrigatoriamente, peixe assado. **Cada espécie vê as coisas da mesma maneira. As coisas é que mudam**”⁷² (Castro, 2008: 97).

Somos todos humanos, os animais são humanos – os “animais-gente” – um mundo mais habitado. Nas controversias das perspectivas diferentes as coisas transformam-se. “Tudo é humano, embora cada espécie não o seja do mesmo modo” (p. 98). Por isso é possível se comunicar com o outro, com a natureza, pois a natureza é já humana. “Se os animais são humanos, se as coisas podem abrigar formas internas humanóides, se o trovão é uma pessoa, então tudo comunica” (p. 98) e tudo se comunica justamente porque o cosmos é relacional. O excesso de comunicação é perigoso, é preciso prudência. “Tudo fala, mas é preciso ouvir muito atentamente” (p. 98).

O excesso de fala captura a potência muda, que convive com o sujeito da linguagem. São os xamãs que têm acesso ao conhecimento iniciático que os

⁷¹ A bibliografia das etnografias amazônicas é vastíssima, no entanto, como frisei acima, trabalho com fragmentos e através de um discurso ensaístico transdisciplinar. Não pretendo centrar a presente discussão no ramo da etnografia ou da antropologia. Creio ser mais potente a incorporação-apropriação dos textos seguindo o meu rigor antológico, isto é, escolhendo elementos para reativá-los nos motes e amotinações que investigo nesta tese.

⁷² O itálico é do autor e o grifo é meu.

possibilita transitar entre os universos paralelos. Ou seja, são os xamãs que “ouvem atentamente” assegurando e mantendo uma dimensão muda e criativa. Eles “vêm como” animais ou espíritos, comunicam e administram as perspectivas cruzadas, atuam para “tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições” (Viveiros de Castro, 2002: 351). O xamanismo é um modo de agir e saber, uma arte e estratégia afetiva, perceptiva, política e conceitual, ainda que, quando “vêm como” animais ou espíritos, os xamãs ativem menos conceitos e mais perceptos e afetos. Em suma, o xamanismo é “a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas” (p. 358). O imprescindível é que os xamãs entrem em “transe” e voltem para contar a história, ou seja, viajem por mundos paralelos estabelecendo a comunicação, indo e vindo.

Os xamãs entram em devir-outros, encorporam outras “roupas”, formas e corpos. Dentro do perspectivismo ameríndio “conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou antes, daquele [...]. A forma do Outro é a pessoa” (p. 358). Os xamãs percebem os “quase sujeitos” e “quase objetos” como seres atuantes e simétricos⁷³. Ao passo que, na epistemologia objetivista ocidental “conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cogniscente [...]. conhecer, assim, é dessubjetivar” (p. 358).

Este giro permite a descolonialidade dos afetos, perceptos e conceitos e também do desconhecido, daquilo que nos é estrangeiro, da alteridade, uma vez que somos sempre já outro. Apreendemos esta linha de raciocínio com a adoção da antropofagia: o ritual de devoração de outros seres humanos. Não nos tornamos outro, pois não há formas fixas do ser, ou seja, não há outro muito menos eu para deixar de ser ou vir a ser. O conhecimento, as subjetividades são sempre parciais e páticas⁷⁴, insurgem – e exsurgem – nas controversias sempre por vir. O povo falta, está sempre por vir⁷⁵. Os acontecimentos agenciam as forças e os afetos. Este movimento de conhecer é violento e equivale à devoração – “não é natural à natureza ser conhecida” (Foucault, 1979: 13) – o sujeito do conhecimento impõe uma ordem, um arranjo que só existe em sua mente. Conhecer corresponderia à

⁷³ Cf. Latour, 1994.

⁷⁴ Do grego *pathos*, relativo a paixão, excesso, passagem e sofrimento, portanto relações parciais e apaixonadas e não relações fechadas, controladas, consolidadas e imparciais. Cf. Guattari, 1992.

⁷⁵ Cf. Deleuze, 1992.

incorporação de partículas do outro, fazendo-se contaminar pelas mesmas. O antropófago gera, assim, acontecimentos forçados, violentados, impõe relações de força. Para Foucault, “pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha” (p. 19).

Na relação com outros – um nós? – enroscamo-nos na teia da aranha com sua ciência própria. “A aranha tece puxando o fio da teia, a ciência da abeia, da aranha e a minha muita gente desconhece”⁷⁶. É por aí que nos enteiamos, nos enlaçamos. O principal objetivo da tese, até o momento, foi devir outro através das encontrérsias com nossa dimensão muda e com a alteridade para, com isso, estabelecer linhas de fuga à *doxa*, ao controle do Estado, à modernidade / colonialidade. Seguimos nos rastros do perspectivismo antropofágico tensionando ainda mais o pensamento, lançando outros problemas e controvérsias. Desse modo, desenvolvemos o pensamento fronteiriço para seguir a opção descolonial⁷⁷.

4.2. Perspectivismo ameríndio

De metamorfose em metamorfose, o manco [Mackandal] estava em todas as partes, tendo recuperado sua integridade corpórea ao vestir trajes de animais. Com asas um dia, com guelas no outro, galopando ou rastejando, dominara o curso dos rios subterrâneos, das cavernas da costa, das copas das árvores, e reinava já sobre a ilha inteira. Agora, seus poderes eram ilimitados (Alejo Carpentier).

Onde está a sabedoria do mundo? No mundo cibernético, na nano-biotecnologia, no mapeamento do genoma humano, na proliferação de câmeras e filmadoras registrando – em permanente estado de vigília – todos os passos e movimentos dos corpos pela superfície do cosmos? Vivemos em um ambiente menos molar e cada vez mais molecular, menor, imperceptível. Os poderes e saberes culturais, econômicos e tecnológicos também tornam-se imperceptíveis. Atravessam – ou mais bem disciplinam – nossos corpos sem que sequer notemos.

De fato, naturalizamos os hábitos, os vícios e as posturas corporais. Um exemplo disso é a postura de ioguis, tibetanos, hindus, zen, taoístas e etc. Nestes

⁷⁶ Música do Caetano Veloso, “Na Asa do Vento”, do disco *Jóia* (1975).

⁷⁷ Opção de Walter D. Mignolo e outros pensadores para escapar à lógica da modernidade / colonialidade. Cf. Mignolo, 2003 e 2008 e Escobar, 2003.

“orientes, a posição fácil é sentada, em geral no chão, no *futton*, no tatame, na palha, na esteira, não importa. Sempre com as pernas cruzadas ou na posição da “lótus completa”. Outro exemplo é a postura de cócoras em que os índios ficam por horas a embalar-se. Outras posturas corporais e outras sensações. A cadeira e o homem racional são ambas invenções recentes.

O perspectivismo ameríndio conceitualizado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro inverte o logocentrismo da modernidade / colonialidade ao caçar o ponto de vista do ponto de vista. Esta tarefa opõe-se ao relativismo. Ao invés de centrar-se, como os relativistas, no ponto de vista do outro, ele se coloca atrás – persegue – o ponto de vista do outro sobre o próprio ponto de vista. A tarefa não é a procura pela assimetria, pelo descontínuo e pelo estriado do pensamento do outro, mas sim um movimento simétrico, contínuo e liso. Aqui não há mais a separação entre natureza e cultura, sujeito e objeto ou, ainda, entre humanos e não humanos. É o espaço-tempo do multinaturalismo conforme veremos.

Os animais predadores vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou animais predadores. Os humanos vêem as onças como predadores ou espíritos e a capivara como animal de presa. Isso significa que do ponto de vista dos animais e dos espíritos nós não somos humanos, pelo contrário, são eles os humanos. Em suas aldeias experimentam seus próprios hábitos e tornam-se antropomorfos: “os animais são gente, se vêem como pessoas” (Viveiros de Castro, 2002: 351). Toda a cosmologia ameríndia se divide entre aliados e inimigos, predadores e presas e é o xamã que, em transe, transita entre os mundos, consegue “ver como” os outros, menos através de conceitos e mais através de perceptos e afetos.

O perspectivismo é, por isso mesmo, relacional. Não há formas fixas do ser, mas, ao contrário, configurações relacionais e perspectivas móveis. As coisas – do contínuo natureza-cultura – passaram a ser múltiplas, anulando a distância entre o sujeito do conhecimento e a coisa ou objeto a ser conhecido. “Em suma, não há pontos de vista *sobre* as coisas; as coisas e os seres é que *são* os pontos de vista” (Viveiros de Castro, 2008: 98). Conforme vimos acima, são os xamãs os responsáveis pela comunicação e a condução das perspectivas cruzadas. No transe

– trânsito – viajam e incorporam outras formas e voltam para contar o que viram e sentiram. É um transe que se mantém, ao mesmo tempo, delirante e rigoroso⁷⁸.

O xamã atravessa as barreiras perceptivas, sensitivas e conceituais. Está atrás ou além da forma manifesta de cada espécie. Sabe que o corpo é um envoltório ou uma “roupa” que esconde uma forma humana. Ao vestirmos adornos, roupas ou utensílios culturais estamos nos escondendo ou nos disfarçando. “Os animais-gente têm as mesmas instituições que os índios-gente” (Viveiros de Castro, 2008: 98). Eles também se escondem e se disfarçam nas roupas, metamorfoseando-se e devindo animal ou gente. Há um traçado corporal humano “oculto” sob o envoltório animal num mundo altamente relacional e em permuta. Em suma, o perspectivismo ameríndio traz uma “essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie” (Viveiros de Castro, 2002: 351).

Estamos diante do multinaturalismo em oposição ao multiculturalismo. O primeiro afirma que as naturezas são múltiplas, ao passo que a cultura é uma só, ou seja, temos a diversidade dos corpos e a unidade do espírito. Já o segundo sustenta que a natureza é única e as culturas é que são múltiplas, além de defenderem a universalidade dos corpos e da substância e a particularidade subjetiva dos espíritos e do significado.

“O universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias” (p. 357), com isso, torna-se mais habitado. Cada espécie aparece como humana o que muda são as “roupas”, os corpos, numa palavra: a natureza, de cada espécie. Os ameríndios acrescentariam, conforme Viveiros de Castro, a segunda pessoa na série pronominal, o *tu*. “Entre o *eu* reflexivo cultural (gerador do conceito de alma ou espírito) e o *ele* impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade corpórea), há uma posição falante, a do *tu*, a *segunda pessoa*, ou o outro tomado como outro sujeito, cujo ponto de vista serve como eco latente ao do *eu*” (p. 396). O encontro com o *tu* reforça a opção descolonial do pensamento da Amazônia ameríndia. Novamente, vemos o deslocamento ou

⁷⁸ Toda a investigação e experiência de Terence McKenna com os diferentes tipos de cogumelos parte desse delírio rigoroso. É preciso entrar em transe com os cogumelos, aprender com a experiência e, logo, retornar para compartilhar a experiência. O mesmo ocorre com as experiências dos poetas *beatniks* com alucinógenos. Cf. Burroughs e Ginsberg, 2008. Ou nas palavras de Néstor Perlongher, quando defende um delírio rigoroso na literatura: “uma poesia contra-eu, antes do eu, que busca soltar o que está antes: o ritual, o xamã de cada poeta; uma resignificação do mágico. Fruição pela destruição. Palavra que intervém sobre o real, antes de comunicá-lo; delírio rigoroso” (Perlongher, 2004: 307).

trânsito do(s) sujeito(s) do conhecimento, as perspectivas móveis e relacionais ao invés das regiões do ser territorializadas e fixas.

... ..

O perspectivismo ameríndio apresenta uma reviravolta ou transtorno do pensamento ao elaborar um pensamento fronteiriço. O pensamento amazônico ameríndio tensiona os conceitos da modernidade / colonialidade na incorporação-aglomeração-devoração⁷⁹ da epistemologia e da ontologia do perspectivismo relacional. Passam a coexistir, lado a lado, as ciências régias do ponto de vista e as ciências nômades. Esta parece ser uma estratégia descolonial impactante hoje em dia, isto é, buscar menos as oposições que exotizam o conhecimento periférico, tribal e nômade, subjugando esses saberes às ciências ditas “oficiais”, formais e maduras. As controvérsias e a coexistência são um campo mais fértil para o embate e as alianças entre os modos de saber.

É preciso ter em mente a distinção entre as ciências régias e nômades. A todo momento, a ciência régia tenta capturar as ciências ambulantes e nômades que, por sua vez, estão sempre estabelecendo e criando linhas de fuga. O confronto é entre o *cômpar* ou *logos* e o *díspar* ou *nomos*. No primeiro caso, temos o modelo legal ou legalista das ciências régias que estriam os espaços. No segundo caso, temos as forças vagas e vagabundas que compõem *hecceidades* – “as essências vagas não são senão hecceidades” (Deleuze e Guattari, 1997b: 36). As ciências do Estado – régias – estão, a todo instante, na cola dos cientistas ambulantes. Almejam combater, integrar ou se aliar a eles, “sob a condição de lhes propor um lugar menor no sistema legal da ciência e da técnica” (p. 41).

O pensamento ameríndio enquanto ciência nômade não pode ser reduzido a magia ou a irracionalidade. O xamã não é um bruxo é, antes de tudo, um cientista. “O ‘equivalente’ do xamanismo ameríndio não é o neo-xamanismo californiano, ou mesmo o candomblé baiano. O equivalente funcional do xamanismo indígena é a ciência. [...]. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas” (Viveiros de Castro, 2008: 45). O que caracteriza a ciência nômade

⁷⁹ A partir da noção de Guattari: “incorporação-aglomeração páticas” ampliei me apropriando dessa conceitualização. Por isso, era necessário incorporar ao invés de incorporar (cf. nota 9) e devorar para seguir a estratégia antropofágica. O que está em questão aqui é um movimento contínuo de devir, de dê(s)re)territorialização de subjetividades páticas.

não é sua magia, afinal de contas “as ciências régias também se cercam de muito sacerdócio e magia” (Deleuze e Guattari, 1997b: 41), e sim sua potência “menor”, sua resistência a captura e a formalização por parte das ciências régias: “o que aparece na rivalidade entre os dois modelos é, antes, o fato de que, nas ciências ambulantes ou nômades, a ciência não está destinada a tomar um poder e nem sequer um desenvolvimento autônomos. Elas carecem de meios para tal, porque subordinam todas as suas operações às condições sensíveis da intuição e da construção, *seguir* o fluxo da matéria, *traçar e conectar* o espaço liso” (p. 41). O nomadismo é como um dô – caminho – zen. Seguindo o fluxo, traçando as conexões necessárias para, com isso, abrir-se às ondulações afetivas, perceptivas e conceituais do devir. Os cientistas nômades, aliados ao zen, provocam *tilts satóricos* intuitivos e não as modulações racionais e fixas das ciências régias.

... ..

No perspectivismo, se o “outro existe, logo penso” (Viveiros de Castro, 2008: 117), ou seja, só há pensamento enquanto potência de alteridade, na relação, observação e experimentação do outro, do outro corpo que conhece e vive, afinal de contas, existe uma cultura e várias naturezas, vários corpos. O sujeito passa a ser circunstancial, estando sempre em trânsito; o saber se cria através dos giros espaço-temporais de pontos de vista. O relativismo, ao contrário, fixa os sujeitos – sempre humanos e racionais – e, desta posição estabelecida, o sujeito do conhecimento admite outros pontos de vista. Se existe uma amplitude democrática inicial, estará sempre subordinada a um ponto de vista privilegiado que cria ou regula os outros, reduzindo-os a meros objetos. A distinção fundamental entre o perspectivismo e o relativismo é que o primeiro admite um espaço relacional de pura diferença com muitos sujeitos, seres animados ou inanimados, funcionando como sujeitos do conhecimento. Já no relativismo temos um espaço absoluto, central e único ocupado pelo homem como o sujeito do conhecimento.

Na experiência cultural ameríndia, a cada circunstância, o espaço-tempo do sujeito é ocupado por uma espécie diferente; há um agenciamento de forças em relação e em choque e o sujeito se enuncia. Um encontro com uma onça no meio do mato pode ser fatal. Neste momento, estão em disputa dois pontos de vista: o seu e o da onça. O confronto se estabelece entre capturas e linhas de fuga. Os

índios “dizem que só existe uma forma de se ver o mundo. Os índios dizem que as onças são humanas, que eles próprios são humanos, mas que *eles e as onças não podem ser humanos ao mesmo tempo*” (p. 110). É válido ressaltar que o cosmos ameríndio não desdobra a qualidade de humanidade a toda as espécies, a questão central é a “de fazer circular um ponto de vista”, isto é, ele não está absolutamente fixo, ao contrário, está em disputa e em relação – “é necessário se fazer humano” (p. 110). Humano é, antes de tudo, uma relação e não uma substância; é a “posição do sujeito” quando pode dizer *eu*. No caso, você ou a onça, somente um, poderá dizer *eu*. “O humano não é uma questão de ser ou não ser; é estar ou não estar em posição de humano. A humanidade é muito mais um pronome que um nome. A humanidade somos ‘nós’” (p. 113).

Nossa apropriação do xamanismo ameríndio recria o saber humano e social e Oswald reativa sua potência de alteridade – “só me interessa o que não é meu” (Andrade, O., 1978: 13). Uma antropologia antropofágica e anárquica segue a opção descolonial ao forçar o pensamento ocidental moderno a experimentar outras gnosiologias, outras epistemologias e outras tecnologias. Esta permeabilidade conflituosa entre você e a onça, entre a natureza e a cultura é o cenátimo do indecível, da *différance*⁸⁰ (Derrida), ou ainda, da “diferOnça”⁸¹. O cosmos relacional, diferencial e múltiplo desterritorializa os padrões, as formas maduras a todo instante. Permite a tudo e todos, animados ou inanimados, a possibilidade de reflexão, de articulação e de dizer *eu*. “Nem tudo é humano, mas tudo tem a possibilidade de se tornar humano, porque tudo pode ser pensado em termos de auto-reflexão” (p. 113). Não sabemos quem é humano e quem não é – quem é gente, quem tem alma? – pois não há um sistema taxionômico total e fechado de sujeitos e outro de não sujeitos. “O ponto de vista cria o sujeito” (p. 118); ora uma árvore, uma onça e um objeto são apenas isso, ora são sujeitos. “O sujeito não é aquele que se pensa (como sujeito) na ausência de outrem; ele é aquele que é pensado (por outrem, e perante este) como sujeito” (p. 119). O

⁸⁰ Sobre a *différance*, diz o glossário organizado por Silviano Santiago: “a *différance* não é ‘nem um conceito nem uma palavra’, funciona como ‘foco de cruzamento histórico e sistemático’ reunindo em *feixe* diferentes linhas de significado ou de forças, podendo sempre aliciar outras, constituindo uma rede cuja tessitura será impossível interromper ou nela traçar uma margem, pois o que se põe em questão é a ‘autoridade de um começo incontestável, de um ponto de partida absoluto, de uma responsabilidade de princípio’” (cf. Santiago, 1976: 22-4 “*différance*”).

⁸¹ Cf. Viveiros de Castro, 2008.

movimento segue o fluxo nômade e profanador de Oswald de Andrade. Totemizar os tabus.

4.3. Antropofagia – nos rastros da opção descolonial

Nessa batalha, uma máscara pintada ou o chocalho de um xamã pode vir a ser vital para a captura de um satélite de comunicação ou de uma rede secreta de computador (Hakim Bey).

O modo de operação do pensamento fronteiroço que considero mais potente é através da antropofagia. No intuito de tensionar o pensamento oriundo da modernidade / colonialidade faz-se necessário afetá-lo ou, mais bem, contaminá-lo com outras epistemologias, ontologias e tecnologias. O chocalho do xamã seria uma maneira. Reforço que o xamã não é um bruxo, mas sim um cientista ou médico; noutras palavras, é um cientista bárbaro solto no espaço liso formulando suas problemáticas cosmológicas. O xamã devorando e sendo devorado pelas máquinas cibernéticas pós-industriais, como os satélites e os computadores, torna-se um **bárbaro tecnicizado** dentro de uma “modernidade fronteiroça”⁸². Daí, emergem diferentes geografias e histórias, entre o oriente e o ocidente, o bárbaro e o civilizado.

A teoria e prática antropofágicas têm um modo de operação equivalente ao das ciências nômades, afinal de contas, a antropofagia é uma ciência nômade. Ambas situam-se no exterior do Estado, em relação de diferenciação entre as matérias e forças que as compõem através de redes múltiplas e rizomáticas. Impõem ritmos próprios ao se desterritorializarem como os pássaros migrantes atravessando terras, mares, ilhas e desertos. Informam e recriam linguagens como diz Mignolo: “um pensamento desde outro lugar, imaginando uma linguagem outra, argüindo por uma lógica outra” (apud Escobar, 2003: 64). As ciências nômades e antropofágicas já são outras e, desde já, desobedecem epistêmica e

⁸² O termo é de Júlio Ramos que situa as experiências, de um lado, de Walter Benjamin usando haxixe, nas periferias de Marselha e, de outro lado, do sujeito lírico do poema de Álvaro de Campos, “Opiário”. Em ambos os casos, os personagens refletem sobre a modernidade ocidental em confronto com o oriente, a partir da experiência fronteiroça com as drogas, com a região portuária de Marselha e a viagem à China e à Índia.

civilmente as regras formais das ciências régias do Estado. Esta é a opção descolonial que experimenta, assim como Benjamim e Álvaro de Campos fizeram, em outros espaço-tempos de enunciação.

A dinâmica das encontrovérsias que motivam as encorporações-aglomerações-devorações ente natureza e cultura respeitam certas regras equivalentes ao *nomos*, de outro modo seria apenas um canibalismo, uma batalha de todos contra todos. Para Haroldo de Campos, “o canibal era um ‘polemista’ (do grego *pólemos* = luta, combate), mas também um ‘antologista’: só devorava os inimigos que considerava bravos” (Campos, 1992: 235). O rigor é imprescindível no jogo antropofágico, ou seja, é preciso escolher nossos inimigos e, dentre eles, o mais combativo ou o mais inteligente, uma vez que ao devorá-lo apropriar-nos-emos de sua força.

... ..

Cabem certos esclarecimentos sobre o ritual antropofágico dos índios tupinambás. Alberto Mussa restaura o mito tupinambá e sustenta que essa mitologia consiste em justificar a antropofagia como modo de operação daquela sociedade. O mundo é relacional, já que, ao devorar o outro, permito que o outro me devore, pois lhe dou o direito de vingança. “Quando um tupinambá matava, sabia que fazia um mal, porque sua atitude dava à parte contrária o direito legítimo de vingança. Todavia, se no plano imediato um homicídio tinha um valor negativo, o canibalismo o transfigurava, simbolicamente, em algo positivo” (Mussa, 2009: 73). O mito tupinambá “é fundamentalmente uma exaltação aos valores canibais” (p. 71). As tribos se dividiam em aliados e inimigos e seu objetivo era, rigorosamente, “eliminar do mundo o conceito de mal”.

O que permanece é que um depende do outro para entrar na terra sem males. O mal é indispensável ou, antes, é força potente e criativa. “No jogo canibal, cada grupo depende totalmente de seus inimigos, para atingir, depois da morte, a vida eterna de prazer e alegria. O mal, assim, é indispensável para a obtenção do bem; o mal, portanto, é o próprio bem” (p.73).

As regras do jogo antropofágico eram claras: “matar, comer, ser morto e vingado” (p. 73). A relação é contínua e se pauta na diferenciação. O inimigo era devorado e, logo, seus aliados cobravam sua vingança. A diferença e a

multiplicidade permanecem. O mal contra o bem, eu contra o outro, o movimento segue seu fluxo sem se resolver e trocando de lugares. A relação com o outro é consecutivamente fruto de um embate de forças, cuja humanidade está sempre em questão. É através das encontroversias que experimentamos o outro – entramos em devir outro. “Só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade” (Viveiros de Castro, 2008: 118). O *eu* é sempre outro. E mais, sem os moralismos de um mundo cristão, marcado pelo pecado original e o maniqueísmo; o mal aqui é potente e indispensável para o encontro com o bem. O mal vingado estaria menos no sujeito e mais na relação, deslocando-se incessantemente, passando do inimigo ao aliado, da presa ao predador e vice e versa.

O pensamento, com isso, não é criado pelo reflexivo cultural *eu*, mas sim pelo outro, uma vez que no jogo canibal o *eu* acontece continuamente como dobra ou desdobramento de outros *tus* e *eles*. Bispo do Rosário repetia inebriado e delirante: “vou me transformar”. O Brasil antropofágico não está calcado pelo nacionalismo nem pelo patrimonialismo. “Um Brasil que não est[á] fundado nos mesmos princípios de identidade que o dispositivo europeu, mas, ao contrário, nesse anti-princípio segundo o qual ‘só interessa o que não é meu’” (p. 249). Em transformação, sem identidades e formas fixas exotizantes ou cosmopolitas, um Brasil seguindo o fluxo das ciências nômades: “o Brasil como multiplicidade complexa, original, polívoca, antropofágica [...]. Contra o vento e a maré, reinventar o Brasil. Com os índios, entre outros” (idem).

... ..

A antropofagia enquanto opção descolonial borra a barreira entre natureza e cultura. Um exemplo disso é a crônica de Machado de Assis de 1º de setembro de 1895. Machado reflete sobre o caso do professor de inglês enforcado na Guiné porque devorava crianças. Do caso, Machado tira uma “lição das cousas”: o evento narra um canibalismo “cientificamente falando” (Machado de Assis, 1962: 670-1). A inversão machadiana do gesto canibal põe em questão a delimitação entre natureza e cultura: quem é o civilizado e quem é o bárbaro, no episódio do professor inglês? Podemos estender essa situação para o caso dos loucos; quem seriam os loucos no mundo moderno? A crônica em questão traz um evento que subverte o logocentrismo: é um europeu, dito civilizado, que, em um país da

África selvagem, não satisfeito em devorar humanos, elege, como prato principal, crianças.

Outro exemplo são os índios Do-Mi-Sol, tribo que, inspirado pela experiência de turista aprendiz, Mário de Andrade “encontra” na Amazônia⁸³. Salta à vista do leitor esse curioso nome que não parece em nada com os nomes que imaginamos para uma tribo indígena. Dentro da tradição da música ocidental, as três notas do, mi e sol formam, quando articuladas, um acorde perfeito maior, cujo intervalo é consoante. Os acordes maiores servem de modelo para todos os outros, já que é um acorde tão canônico quanto “careta”, em suma, o sustentáculo do sistema tonal. Outra característica é a progressão harmônica e ascendente desse acorde.

Esses índios possuem características, ou melhor, naturezas bem específicas. Só têm a concepção de deuses do mal, “o conceito do Bem era tão diluído ou indiferente que a bem dizer não existia” (Andrade, M., 1976: 158). Na língua do-mi-sol, não se notam palavras para designar satisfação, nem tampouco para nomear o amigo, o chefe, o escravo. “Só tinham mesmo uma palavra para designar a inter-relação entre os seres humanos do mesmo sexo e não da mesma família, e essa palavra era aquela, ‘inimigo’” (p. 158).

Outra tribo visitada por Mário de Andrade foram os Pacaás Novos. Eles invertem a nossa relação entre fazer as necessidades e falar ou soltar qualquer som com a boca ou nariz, pois quando querem defecar o fazem na frente de todos, porém quando querem falar ou mesmo espirrar saem “em disparada louca, entra[m] num mato solitário” (p. 91), isso é coisa que se faz na solidão consigo mesmo. O nariz, a boca e as orelhas são as partes mais acanhadas do corpo, por isso mesmo, eles andavam todos nus, com pinturas pelo corpo e um saiote que resguardava totalmente as cabeças do Pacaás Novos. “Escutar, para eles, é o que chamamos pecado mortal. Falar para eles é o máximo gesto sexual. Se o atos da procriação são de qualquer hora e lugar e na frente de todos, isto não se dá freqüentemente, por felicidade minha, pois os gestos excitatórios do amor são exclusivamente partidos por fonação” (p. 92). Mário de Andrade relata ainda o

⁸³ “Encontro” aqui como invenção da etnografia “turística” do pensador-artista. Colocando lado a lado denominações aprendidas e fantasiosas, Mário de Andrade usa o humor ficcional para questionar a (suposta) universalidade dos conceitos e valores ocidentais.

caso da dançarina de cabaré Pacaá. Nos seus espetáculos de nu artístico ela aparecia “inteiramente vestida mas com a boca à mostra” (p. 93).

Por um lado, Mario de Andrade colocou-se na posição do turista, daquele que se adapta ao conceitual, às ciências régias. Os turistas são “fantasmas assombrando ruínas, sem nenhuma presença corpórea [...] move[ndo]-se por uma paisagem mental, uma abstração (‘natureza’, ‘cultura’) coletando imagens mais que experiências” (Bey, a). Por outro lado, Mário de Andrade seguiu o fluxo e se deparou com o animal totêmico do índios do-mi-sol: a preguiça. Mário ativou controvérsias enquanto aprendiz, anotando e experimentando aquelas realidades. Vale lembrar que foram anotações e leituras sempre interessadas ou, como diria Roland Barthes, um leitor que lê “levantando a cabeça”⁸⁴.

O turista aprendiz seguiu o fluxo das ciências nômades atravessando o espaço liso. A movimentação de Mário parece ser aquela dos dervixes em sua “perambulação sem rumo, errância sagrada” (Bey, a), vagando atentos em sua viagem intencional e desenraizando-se dos hábitos e das formas maduras. “O dervixe está ‘movendo-se para fora’ (é sempre ‘dia de mudança’), indo para a frente, partindo, em ‘feriado perpétuo’ [...] um olho atento (e outros sentidos), um desejo por significado, uma sede de conhecimento (Bey, a).

... ..

O *phylum*⁸⁵ antropofágico nos arrasta ao exterior. Se no projeto romântico o movimento é exteriorizar o interno, da maneira mais exótica possível, como é o já clássico e canônico caso de Iracema, o projeto modernista, o de Oswald de Andrade inclusive, movia-se em outra direção: interiorizar o exterior. Este último foi pensado não apenas naquilo que é europeu, isto é, oriundo da tradição da modernidade / colonialidade ocidental, mas também nas culturas afro-indígenas. O exterior abarca as múltiplas tradições e influências que se manifestam por essas bandas. Desse modo, só resta o exterior, tudo é um desdobramento do exterior. Não há uma cultura interior nem outra exterior formadas previamente, os agenciamentos estão sempre por vir – o povo falta, diria Deleuze. “Os modernistas não acreditaram em nenhum interior prévio; daí assinalarem os

⁸⁴ Cf. Barthes, 2005.

⁸⁵ Cf. Deleuze e Guattari, 1997b.

pontos frágeis dos elementos empregados para a identificação nacional” (dos Santos, 1999: 65-6).

Roberto Corrêa dos Santos reforça as marteladas de Nietzsche ao apontar a oposição entre interior e exterior, entre conteúdo e forma, entre intimidade e convenção como geradores da fraqueza e doença do homem. Ambos, e aqui eu também ecôo o som marcante e perturbador do martelo, nos opomos aos dualismos estabilizantes e principalmente à luta entre o dentro e o fora – as coisas estão para além do bem e do mal. Só há exterior e as coisas, humanas ou não, estão em relação diferencial, na fronteira. Como o anômalo do bando de nômades ou de bichos que transita, ora está mais de um lado, ora de outro, algumas vezes, está por inteiro outras pela metade – uma espécie de “nomadismo da diferença” (p. 68). A ação mais potente seria, então, “exteriorizar o exterior” (p. 68), através de uma antologia polêmica e uma polêmica antológica de incorporação-aglomeração-devoração.

A cisão e a assimetria tipicamente modernas entre natureza e cultura e entre dentro e fora já foram duramente criticadas. Parte dos esforços dessa tese consiste justamente em seguir o fluxo da crítica e fazer ressoar a simetria latouriana e a opção descolonial. Dentro da tradição da modernidade / colonialidade, o interior “é o recebimento, às pressas, daquilo que se acolhe sem que venha como resposta a sua efetiva vontade” (p. 76). Devora-se sem ser antológico, nem tampouco polêmico, o que torna o gesto meramente canibal. Comer sem necessidade ou comer vorazmente sem rigor. O canibalismo, simplesmente, não constitui um interior, muito menos um exterior forte. É preciso, repito, exteriorizar o exterior, deglutir o que nos é exterior para exteriorizá-lo em seguida.

O pensamento fronteiro de Oswald de Andrade fica evidente no final do “Manifesto Antropófago” quando o autor coloca duas datas: a primeira, “ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”, a segunda, “*Revista de Antropofagia*, Ano I, nº I, maio de 1928”. Oswald escreve em dois espaço-tempos diferentes, em duas dimensões paralelas: um marca o lugar de enunciação de Abya-Yala e o outro torna-se, na segunda data, América Latina. Assume a fronteira e a coexistência de geografias e histórias distintas. É aí justamente que o antropófago escreve, como anômalo do bando, em transe e em trânsito circulando entre intencionalidades, atento – “ver com olhos livres” – ao intento dos personagens em questão.

A antropofagia é acima de tudo insurrecional. Caça situações para contaminar o pensamento e a vida através de “terrorismos poéticos”, vaga vagabundo por entre as ruas, matas e mares e, principalmente, atua na desobediência epistêmica⁸⁶ – e civil. Devolve ao mundo o que foi sacralizado ou transformado em tabu, através de sua profanação – “totemizar os tabus”. O outro, o estrangeiro, o exterior é devorado e digerido antológica e polemicamente e, desse modo, criam-se alianças e inimigos. A primeira pessoa, *eu*, está sempre no limiar entre duas multiplicidades.

Dois conceitos de Oswald merecem atenção especial, são eles: o “matriarcado de Pindorama” e o “bárbaro tecnicizado”. No primeiro caso, Oswald opõe-se ao modelo patriarcal da modernidade / colonialidade ao repotencializar a utopia do matriarcado, organização sócio-política suposta de algumas das tribos brasileiras – “a alegria é a prova dos nove no matriarcado de Pindorama” (Andrade, O., 1978: 18). No segundo caso, o pensamento fronteiriço incorpora-se na aliança entre o elemento moderno, a tecnologia e o componente selvagem, o bárbaro. Uma articulação potente que parte da coexistência de exterioridades que devem ser deglutidas e digeridas para compor um anômalo do bando, o bárbaro tecnicizado. Entramos, ao mesmo tempo, em devir-bárbaro e devir tecnológico.

Deslocando-se para o matriarcado de Pindorama, o anômalo desencadeia na comunidade a Revolução Caraíba, “maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem”⁸⁷ (p. 14). O objetivo é sair do círculo patriarcal instaurando outra sociedade, desedipinizada, a do matriarcado de Pindorama. O avanço tecnológico torna-se indispensável. Faz-se necessário devorá-lo para inverter o patriarcado e fortalecer as características anômalas do invasor. O matriarcado estaria fundado numa trílice base: “o filho

⁸⁶ O termo é de Walter D. Mignolo (cf. Mignolo, 2008). Acompanhando a opção descolonial de Walter D. Mignolo onde as “gnosologias não-ocidentais”, através de sua epistemologia própria, tensionam a teoria do conhecimento e a ontologia da modernidade / colonialidade. Desenvolvem, com isso, um “pensamento fronteiriço”, onde a desobediência epistêmica, assim como a civil, podem ser produzidas. Esse pensamento segue uma lógica menos uni-versal e mais pluri-versal. Os caboclos, bem como os intelectuais ameríndios, do candomblé, da capoeira, da África e da Ásia, com suas próprias gnosologias e sem a mediação do intelectual canônico e eurocêntrico, enunciam – o que já é desobedecer – seu pensamento, através de conceitos, perceptos e afetos outros. A linguagem também é afetada, já que, por um lado, outros conceitos são introduzidos e os próprios conceitos ditos ocidentais são deslocados e constituem um pensamento e um povo sempre por vir.

⁸⁷ Note que, assim como a Revolução Francesa não dá conta da Revolução Caraíba, a revolução proletária também não seria suficiente para as aspirações do antropófago, esse anômalo do bando, em suma, o bárbaro tecnicizado.

de direito materno, a propriedade comum do solo, o Estado sem classes, ou seja, a ausência de Estado. Quando se instaurou o Estado de classes, como consequência da revolução patriarcal, uma classe se apoderara do poder e dirigia as outras” (p. 80).

Este trecho foi extraído da tese, “A Crise da Filosofia Messiânica”, proposta por Oswald no concurso para professor de filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1950. Para Oswald, vivemos um período de emperramento das relações de poder e de classe; uma crise do sistema patriarcal e, por conseguinte, a crise de seu pilar, o messianismo. Cabe ao antropófago criar linhas de fuga através do pensamento selvagem aliado à técnica e entrar no curso da revolução caraíba. O bárbaro tecnicizado – esse anômalo do bando – é informado pela técnica, “os fusos trabalham sozinhos”, e também pelo ócio, “o homem deixa sua condição de escravo (do trabalho) e penetra de novo no limiar da idade do Ócio” (p. 83). A revolução caraíba se opõe ao **sacerdócio** messiânico ao trazer o horizonte utópico do **ócio**. O trabalho é uma invenção recente e vem na esteira do sujeito racional e individualizado da modernidade / colonialidade. A técnica deve buscar aumentar a produção para que trabalhemos menos e não para que trabalhemos mais. Hoje em dia, acontece algo mais dramático: o desemprego. As máquinas substituíram a massa de trabalhadores que estão agora no olho da rua.

... ..

A antropofagia “*segu[e]* o fluxo da matéria, *traça e conecta* o espaço liso” (Deleuze e Guattari, 1997: 41). Desterritorializa os conceitos, afetos e perceptos para reterritorializá-los noutra geografia e noutra história e assim sucessivamente – um fluxo de des(re)territorialização. Dito de outra maneira, a desterritorialização antropofágica desloca os conceitos, afetos e perceptos para recombina-los e se reapropriar deles. Usar os conceitos indígenas ou afro-diaspóricos para “sabotar” os conceitos ocidentais. A tradução ganha contornos amotinados, o tradutor traduz mantendo a potência de alteridade, “preserva[ndo] a dinâmica conceitual nativa e assim, quem sabe, consegu[ndo] perturbar nossas próprias categorias” (Viveiros de Castro, 2008: 215). O tradutor – ou seria o devorador? – anômalo e antropófago desestabiliza nosso território conceitual ao contaminá-lo com outros

conceitos, outras filosofias. Essa é a *muskui* dos *ayllus aymara* ou a utopia das comunas *aymara*. Intraduzíveis, uma vez que conservam sua potência muda e indecível. Os *ayllus* vêm alargando e sabotando o pensamento e a política boliviana no atual governo de Evo Morales. Como falar de coletivos sócio-políticos e horizontes utópicos depois de ser afetado pela rede conceitual *aymara*, pela afecção conceitual do *muskui* e dos *ayllus*? “O desafio maior é tratar nossos conceitos com a mesma dureza com que tratamos os conceitos dos outros – e com a ajuda dos conceitos dos outros! Aquilo que os nossos conceitos faziam com os dos outros, agora eles também vão sofrer a partir dos conceitos dos outros” (p. 215).

... ..

Oswald de Andrade agenciou o escândalo ao instigar com seus manifestos e, principalmente, com suas teses⁸⁸, um transtorno disciplinar na filosofia, na história e na literatura brasileira. Se o patriarcado carrega consigo a herança do messianismo, o matriarcado de Pindorama é a alternativa e, com isso, a antropofagia indica sua luta anti-edipiana e contra o falocentrismo. A Revolução Caraíba abole a herança filiativa do Pai – o produtor da relação edípica – e inviabiliza os tabus e a sacralização molar do complexo de Édipo-Rei. A antropofagia é viral, molecular e contagiante: “que o homem, como um vírus, o gen, a parcela mínima da vida, se realiza numa duplicidade antagônica, – benéfica, maléfica – que traz em si o seu caráter conflitual com o mundo” (Andrade, O., 1978: 129).

O cosmos é interdependente e os fenômenos estão em relação. O mundo está em disputa, entre aliados e inimigos. Quando devoro deixo de ser *eu* e o outro deixa de ser *ele*; tornamo-nos um outro que não é a síntese de nós dois. Seria mais bem uma sintonia entre nós dois, um devir outro – um *tu* talvez. “Nem metáfora, nem metamorfose, um devir é um movimento que desterritorializa, ambos os termos da relação que ele estabelece, extraíndo-os das relações que os definem anteriormente para associá-los através de uma nova ‘conexão parcial’” (Viveiros

⁸⁸ A primeira tese: “A Crise da Filosofia Messiânica”, conforme citei acima foi sua segunda tentativa de entrar na academia. Em 1945, Oswald pleiteou uma cadeira de Literatura Brasileira, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, com a tese, “A Arcádia e a Inconfidência”. Em ambas as tentativas ele não foi aprovado.

de Castro, 2007: 116). É menos um encontro sintético que se harmoniza e mais uma “síntese disjuntiva”⁸⁹ ou a incorporação-aglomeração-devoração de corpos sem órgãos através das distintas encontroversias.

4.4.

Motins e nomadologia afro-indígenas – quilombos, *maroons* e aldeias

Nada de humano é estranho ou chocante para um sul-americano. Estou falando do melhor sul-americano, parte índio, parte branco e parte sabe-Deus-o- quê. Ele não é, como se pensa a princípio, fundamentalmente um oriental, mas também não pertence ao ocidente. É algo especial, como nenhuma outra coisa. Sua expressão tem sido bloqueada pelos espanhóis e pela Igreja Católica. Precisamos de um novo Bolívar que termine o serviço (William Burroughs).

Quais as formas de subjetividade e sociabilidade nas gnosologias afro-indígenas? Como o candomblé, a umbanda, o Daime, o perspectivismo ameríndio, o catimbó, a jurema resignificam a construção histórica do sujeito do conhecimento e da linguagem? Como dialogam as noções coletivas dessas espiritualidades com a produção da subjetividade capitalista? “A produção de subjetividade capitalista produz indivíduos, é preciso recordar que o indivíduo é uma invenção relativamente recente. Na tribo, a subjetividade não produz indivíduos. [...] Os marginais, os loucos, os índios estão iniciando modos dissidentes de produção de subjetividade” (Perlongher, 2002: 296-7). Desse modo, desenrola-se o pensamento fronteiriço e a opção descolonial ganha seus contornos precisos através das palavras desses marginais, loucos e caboclos. Germinamos as ciências e o pensamento nômades. É preciso destacar ainda a importância dos estados alterados e elevados de consciência: o transe, o tantrismo, as altas iogas de hindus, budistas, sufis, sikhis, xamãs, taoístas, iyalexás, babalaôs e caboclos e a explosão em todas as encruzilhadas de Exu polimorfo e sensual.

Rastreamos e incorporamos esses modos produção de subjetividades páticas e sempre parciais. O candomblé é um rito antropofágico da ancestralidade africana. “Ilhas africanas” para Roger Bastide, que tentam recriar a África no

⁸⁹ Cf. Viveiros de Castro, 2007.

espaço do terreiro de candomblé. Cada roça é uma tribo que remonta toda a África. Uma criação pau-brasil. Uma faísca dissonante, oriunda da diáspora negra. O Daime, por sua vez, devora o uso ritual e espiritual da ayahuasca. Essas espiritualidades, com sua gnosiologia e seus êxtases nômades contaminam a identidade racional ocidental. Este é o caso de Descartes fumando marihuana em Pernambuco.

É preciso, no entanto, potencializar essas experiências através de suas “armas mágicas” (Hakim Bey). Destaco algumas: “um sentido meta-racional (‘metanóia’); uma “consciência auto-realizada ou liberada”, os estágios elevados ou alterados da mente e da percepção, o satori, a iluminação e o transe; “um ensinamento sobre a sexualidade” que libere nossa libido e nossos prazeres, como o tantrismo de várias experiências místicas; “uma atitude de celebração”, de vida e alegria; a potência da mudez e “uma linguagem (incluindo gestos, rituais, intenção)” e, por fim, “um silêncio” (Bey, 2003: 50).

No filme homônimo sobre o *ogan* Mestre Humberto de Rodrigo Savastano⁹⁰, o protagonista numa passagem do filme fuma seu cigarro sentado ao lado da janela e fica matutando: “pensando na vida... matutando... cismando... **cismando sobre a vida**”. O nômade Mestre Humberto, sem terreiro fixo, fica cismando sobre a vida. Um pensamento sem pressa que se deixa afetar pela mudez do ainda não formado – ou jamais formado. Para Roberto Pirsig em seu já clássico *Zen e a arte da manutenção da motocicleta* cismar sobre a vida ou matutar seria abrir-se ao conhecimento lateral. “O **conhecimento lateral** é um conhecimento que vem de uma região totalmente inesperada, uma direção que nem sequer é entendida como tal até o momento em que o conhecimento se impõe como tal” (Pirsig, 2007: 119).

Cismando sobre a vida sentimos irromper o conhecimento lateral, informal e in-fante. Afeta-nos por inteiro com sua força divagadora: “Divagar: é isso que se faz quando se procuram as verdades laterais. Ele [Fedro] não podia seguir nenhum método procedimental conhecido para descobrir sua causa, uma vez que eram esses métodos e procedimentos que estavam errados em princípio. Assim, divagava” (p. 119). A força maravilhosa que Alejo Carpentier percebeu no Haiti ou em Cuba seguem esse fluxo lateral, cismando sobre a vida. O real maravilhoso

⁹⁰ Cf. o filme “Mestre Humberto” no *site* do Porta Curtas Petrobrás:
<http://www.portacurtas.com.br/Filme.asp?Cod=3312>

aparece quando insurge “uma inesperada alteração da realidade (o milagre), de uma revelação privilegiada da realidade, de uma iluminação não habitual [...], de uma ampliação das escalas e categorias da realidade” (Carpentier, 1967: 13). O fluxo segue até um “estado limite” (p. 13), a borda ou fronteira do bando; o ambiente do anômalo ou, no caso do Haiti, o espaço-tempo de Mackandal.

O imperceptível e venenoso protagonista da revolução haitiana foi um negro mandingo. Enfeitiçou a ilha com suas histórias, sua sabedoria e, principalmente, através da macumba. “O manco Mackandal, feito *houngán*⁹¹ do rito Radá, investido de poderes extraordinários por várias entradas em possessão dos deuses maiores, era o Senhor do Veneno” (p. 40). A presença do feiticeiro era a vivificação de um “mundo evocado pelos seus relatos” e quando partiu perdeu-se o “sal da vida” (p. 33). O conhecimento lateral co-habita o cosmos. Enuncia outros acontecimentos, outras sagas, outras lendas. Corpos fechados, capoeiristas desafiando as leis da gravidade ou o poder das armas de fogo de exércitos inteiros, homens-leopardos, xamãs que transitam pelas dimensões paralelas e curam enfermos.

“Devagar com esse negro mandingo, ele sabe apanhar a folha, sabe mexer na erva, sabe rezar a reza, sabe curimar. Quando bate vem cabôco e orixá. Quando dança tudo que é erê vem dançar. Nó de amor que ele faz ninguém desata. Ele é dono do tempo, do vento, do mar e da mata”⁹²). O vagar do negro mandingo é, ao mesmo tempo, a andança vagabunda, lenta e as divagações laterais, informadas que acessam outras lógicas e tensionam as ciências régias. Uma outra linguagem, aliás, várias outras. A natureza só foi separada da cultura na modernidade / colonialidade européia. Em outras partes sempre existiram “príncipes que eram leopardos, e príncipes que conheciam a linguagem das árvores, e príncipes que mandavam sobre os quatro pontos cardiais, donos da nuvem, da semente, do bronze e do fogo” (Carpentier, 1967: 23).

Outro exemplo de mandingas cismando sobre a vida insurge no Pacífico, mais especificamente na ilha de Bougainville antes pertencente a Papua Nova Guiné⁹³. Entre os anos de 1989 e 1998, os ilhéus se insurgiram contra o governo

⁹¹ Sumo Sacerodote do Vodou haitiano.

⁹² “Negro Mandingo”, composição de Pedro Luís e Roque Ferreira. In.: Pedro Luís e a Parede: *PLAP* (2008).

⁹³ Cf. filme “A Revolução dos Cocos” (2000) dirigido por Dom Rotheroe e produzido pela National Geographic.

colonial e a mineradora e multinacional *Rio Tinto Zinc*. Os nativos organizaram um movimento separatista formando o Exército Revolucionário de Bougainville (ERB) e conseguiram expulsar a mineradora. Resistiram aguerridamente aos ataques do exército da Papua Nova Guiné. O principal golpe contra os 150 mil habitantes de Bougainville foi o embargo que durou cerca de 7 anos.

Os ilhéus resistiram, desenvolveram armas próprias e encontraram no coco um meio alternativo de subsistência. Produziram combustível e eletricidade a partir do coco. Ademais, utilizaram o conhecimento fitoterapêutico e xamânico dos seus antepassados para curarem as doenças. Conhecimento lateral, os ilhéus cismando sobre a vida, desterritorializando-se na ilha onde nasceram. Nômades na ilha deserta, lisa. Paralelo à insurreição, apropriaram-se do espaço-tempo onde viviam. Criaram suas linhas de fuga desterritorializando-se para agenciarem outros territórios, ou mais precisamente, outros combustíveis, outras armas de guerra, outras fontes de energia. “Se a guerrilha, a guerra de minoria, a guerra popular e revolucionária são conformes à essência, é porque elas tomam a guerra como um objeto tanto mais necessário quanto é apenas ‘suplementário’: *Elas só podem fazer a guerra se criam outra coisa ao mesmo tempo*, ainda que sejam novas relações sociais não-orgânicas” (Deleuze e Guattari, 1997b: 110)⁹⁴.

4.5. O arraial baiano & o caboclo tecnicizado

Dividimos a areia em partes. Isto e aquilo. Aqui e ali. Preto e branco. Hoje e amanhã. A discriminação é a divisão do universo em partes (Robert Pirsig).

Ando nu pelo mangue e pela praia. Subo nu no cajueiro e disputo com bem-te-vis e sabiás as suculentas frutas. Nu, mergulho no mar da Bahia. Água quente e sombra de coqueiro. Em casa, ainda nu, tiro o sal com água doce, do rio que passa na minha aldeia ou no meu bangalô provisório. É a gandaia do mangue, do mar e da areia. É a brisa do nordeste que refresca. Praia e mar de Iemanjá, benção de sabedoria. Ando e vivo nu no arraial baiano. Escrevo nu e é libertador.

⁹⁴ Itálico dos autores.

Outrora, outro baiano, Glauber Rocha, escrevia seus roteiros, no Rio de Janeiro, completamente nu.

Viver, escrever e cantar nu faz parte do pensamento baiano. Refrescado pelo cajá, a graviola, o caju, a manga e a acerola. Peixe e camarão com arroz, feijão e salada para o sustento diário. Kaos baiano de Jorge Mautner ou Caos anárquico de Hakim Bey. Vivendo nu sou afetado como os antepassados índios. Não tenho interesse em voltar à natureza, se ela trazer a cisão ilusória com a cultura, nem o “‘tribalismo’ se ele vier com tabus, fetiches e má alimentação” (Hakim Bey, 2003: 42). Não tenho problema com a tecnologia e seus encantos. “O problema começa com a civilização” (p. 42). Ou melhor, quando uma civilização assume o lugar de referência e se espraia nomeando e territorializando as subjetividades parciais e a desterritorialização nômade.

Devir índio-caboclo-guaiúba-bem-te-vi-mar-areia-brisa é viver nu, alimentando-se, nadando, correndo e escrevendo nu. Essa *hecceidade* é uma libertação não porque olhamos para o interior visceral do Brasil e mergulhamos exoticamente no amálgama cultural de nossas verdes matas e sim porque somos afetados enquanto índio, caboclo, mata, peixe, pássaro, mar, praia e brisa, camuflados ou imperceptíveis; por isso, ando nu e ninguém ou nada me vê. Entro em devir com a caboclagem, o modo de vida caboclo, que pesca, nada, toma cachaça, veste roupa-sabiá-bem-te-vi-guaiúba ou foge do cheiro forte do bafo da onça, para não cruzar com ela no meio do caminho. Devir outro não é uma mutação, transformar-se em outro; isso seria apenas parar o movimento. Devir outro é abrir-se para ser afetado como outro, seguir o “*phylum* maquinico” e não frear o fluxo. Vestir-se com roupas ou corpos que “se aparentam aos equipamentos de mergulho ou aos trajes espaciais, não as máscaras de carnaval. O que se pretende ao vestir um escafandro é poder funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha” (Viveiros de Castro, 2002: 394).

O caboclo hoje, entretanto, pesca de manhã bem cedo, trabalha numa barraca à beira da praia para algum gringo, come sua marmita, à tarde jardina em alguma casa de magnata, à noite vê a novela da Globo e o Jornal Nacional com a nêga e vai se deitar exaurido. Não sonha, não anda nu nem com roupa de crochê, não come paçoca nem moqueca, não fica nos bares contanto causos da avó índia-onceira entre tragos da cachaça artesanal da região. O caboclo baiano do arraial

não empresta sua voz para o canto da chuva Yanomami, rastreado por David Toop, em “Ocean Sound”. Está mais para a *Rain Dance* de Herbie Hancock do mesmo disco ou ainda, para o show do Araketu no Oi Eco Park. Veste-se com a roupa mais conveniente – leia-se a mais barata – come o que tiver e puder, bebe o que for mais barato e se socializa enquanto sujeito de massa e capitalista, agregando valor e explorando quem puder. Não é macumbeiro nem do catimbó, muito menos um ayahuasqueiro, é, antes, evangélico e prega nas esquinas do Brasil. Ao mesmo tempo, entretanto, ele vagueia vagabundo como um nômade vago, com seu próprio tempo. Este vagar é sua forma de resistência à civilização, o suspiro de Macunaíma: “Ah! Que preguiça”.

“O que gostamos da vida no Paleolítico”, diz Hakim Bey: “a elegante preguiça da sociedade caçador/coletor, o trabalho de duas horas por dia, a obsessão pela arte, dança, poesia e afetividade, a ‘democratização do xamanismo’, o cultivo da percepção” (Bey, 2003: 42). Esse me parece ser o movimento helicoidal dos caboclos do terceiro milênio. Os nômades vagabundos tecnológicos compoem um proletariado controvertido e não dialético.

Um bárbaro tecnicizado, nas palavras de Oswald de Andrade. Os índios hoje, por sua vez, submetem projetos para o MinC, filmam documentários para o vídeo na aldeias, mas trabalham 2 horas por dia e continuam fumando seus cachimbos, rezando suas folhas e cantando para chuva. As velhas *iyalorixás* viajam para Berlim, circulam na rede, fazem *ebós* para senadores, empresários e artistas, oferecem uma “*safe adventure*”⁹⁵ pelo terreiro com direito a chuva de pipoca, borrifada de lavanda e acarajé para todos, ao mesmo tempo em que alimentam seus Orixás seguem seus ritos e acessam o “conhecimento lateral”, divagando e matutando, na consulta aos búzios onde o choque verídico se impõe e mais um giro nômade se atualiza na experiência oracular. Lado a lado, o tribalismo anárquico e a futurologia na composição do caboclo tecnicizado.

... ..

Certa vez, fui dar aulas no Morro do Urubu, em Pilares, Zona Norte do Rio de Janeiro, no sinistro projeto “Guia Cívico” para o Pan-Americano no Rio de

⁹⁵ Cf. Salomão, 2003. Waly se refere aos passeios exotizantes em jipes de safari às favelas do Rio de Janeiro.

Janeiro, do Ministério de Segurança Pública em parceria com o SESC. Sempre me questionei sobre as motivações de tal ministério em formar guias cívicos. Não era o MEC nem o MinC, era o braço do governo federal de Lula para cuidar da segurança pública entrando na favela de cima para baixo, como sempre, e impondo ao invés das armas um conhecimento régio. Eu dava aulas de cidadania e turismo com uma apostila cujo protagonista era o João Cidadão. Sempre que enfrentava um problema, ausência de campos de futebol, falta de água, João Cidadão recorria à prefeitura e resolvia seus problemas. Nada mais paradoxal, dentro de uma realidade onde o poder público que aparece por aquelas bandas é quase que exclusivamente a polícia.

Cada favela aonde nós professores íamos, tinha um ou dois líderes comunitários. No caso do Morro do Urubu a figura responsável era o Babilônia, um negão de meia idade com *dreadlocks*, sempre vestindo uma calça camuflada do exército e uma camiseta. Para ele, estávamos em guerra, aliás, a batalha estava conflagrada: de um lado sua máquina de guerra nômade e de outro a máquina de guerra capturada pelo Estado; nas duas vertentes, o exército e, principalmente, a polícia militar. Vivemos no caos babilônico e a insurreição virá dos guetos, das favelas do Rio. Ele estava se preparando ao se municiar e financiar seu motim escrevendo projetos sociais para todos os editais públicos e buscando financiamento em ONGs e empresas. Babilônia achava importante conhecer o inimigo e implodi-lo por dentro. Para tanto, era um exímio conhecedor dos segredos do computador, participando de redes anarquistas de conspiradores virtuais.

Seu maior aliado, além do computador, era sua Pomba-gira. Volta e meia ela aprecia para orientar Babilônia e seus comparsas. Ouso dizer que era ela o limiar do bando, a chefe, a anômala. As Pomba-giras, na mitologia popular, são ciganas, malandras, putas, dançarinas de cabaré. Conhecem o futuro, adoram beber, fumam elegantemente e gostam de ser bajuladas e presenteadas. São sedutoras e envolventes. E justo por tudo isso jamais consegui ver aquela figura bruta, agressiva recebendo uma cigana sensual. A Pomba-gira de Babilônia costumava comemorar seus aniversários na Lapa, com sardinha e muita bebida. Ela ficava sob os arcos, dançando, bebendo e comendo com guardanapo e sutileza. Dava suas consultas e seus beijos e a festa ganhava a madrugada. A aliança demoníaca de Babilônia-pombagira-computador-Lapa, agora, divagando e

matutando, é uma potência menor, nômade e antropofágica. Uma *hecceidade* que agencia os motins dos bárbaros tecnicizados de hoje ou dos “cosmopolitas desenraizados, reivindicando todas as belezas do passado, do Oriente, das sociedades tribais [...]. E, ao mesmo tempo, exigindo uma tecnologia que transcenda a agricultura, a indústria, a simultaneidade da eletricidade” (Bey, 2003: 45).

4.6. Desterritorialização conceitual-afetiva

Não somos escravos nem de nossos genes nem de nossas máquinas. O que é “natural” é aquilo que imaginamos e criamos. A Natureza não tem leis – apenas hábitos (Hakim Bey).

Tenho o intuito de ativar – fazer germinar – novos e outros conceitos, afetos e perceptos através da desterritorialização conceitual-afetiva. O antropólogo Márcio Goldman divide esse processo em dois movimentos: “arrebamento” e “confrontação”. No primeiro caso, “idéias, conceitos, ou mesmo teorias, podem ser desterritorializados de seu solo original e enxertados em novos contextos, onde se articularão com distintos problemas, levantarão novas questões e apontarão outras respostas”. Na segunda etapa, por sua vez, “buscamos opor a idéias, conceitos e teorias bem consagrados outras formas de pensar [...] o efeito de desterritorialização é obtido pela desestruturação de um território aparentemente seguro e bem protegido” (Goldman, 2008).

De um modo ou de outro, os conceitos ocidentais – nossos hábitos confortáveis de nomeação – devem ser desestabilizados. Antonin Artaud operou o deslocamento das noções de metafísica e crueldade. Na cultura popular brasileira, São Jorge foi reapropriado – resignificado – da lenda, de origem européia, em que o soldado matou o dragão e se converteu ao cristianismo. Os brasileiros nomearam-no de Ogum no Rio e Oxossi ou a própria Lua na Bahia. Hoje, celebra-se o dia de São Jorge a 23 de abril oferecendo-lhe uma farta feijoada. Outro exemplo é o procedimento tropicalista do escritor José Agrippino de Paula que desloca os ícones da cultura pop norte-americana para sua *PanAmérica*. “Eu me

introduzi na conversa falando com a amiga Marilyn [Monroe], enquanto procurava esconder com o corpo o índio brasileiro enfeitado de penas que estava nu exposto na vitrine. O enorme e mole pênis do índio caia até o joelho e eu não queria que Marilyn Monroe visse o tamanho do sexo do índio brasileiro” (Agrippino de Paula, 2001: 70)

Os termos estabilizados, formados – estagnados – devem ser arrebatados e confrontados pelo terrorismo poético. Repetí-los incessantemente até que percam seu sentido, como faz a criança ou o in-fante no mundo de Guimarães Rosa. Esta parece ser a estratégia do *wiki*⁹⁶ Abaeté⁹⁷, ligado ao NAnSi (Rede Abaeté de Antropologia Simétrica / Museu Nacional), em sua tentativa de elaboração de um texto coletivo – devindo outros – onde o registro autoral é apagado, diluído pelas vozes incorporadas na escrituração do texto. Enunciados-outros apagando a identidade autoral, numa experiência radical que aproveita os novos suportes tecnológicos.

Em suma, ênfase a importância do deslocamento conceitual para desestabilizar as identidades fixas. Sabotar e saquear – arrebatando e confrontar – os conceitos, afetos e perceptos da tradição ocidental é o modo de operação antropofágico das narrativas orais africanas, do conhecimento xamânico, da literatura de José Agrippino de Paula e de Alejo Carpentier ou da música de Pedro Luís e Roque Ferreira, do caos de Hakim Bey. Rastreio essas andanças para estabelecer um espaço fronteiro de raciocínio que descolonize a atividade sensível-intelectual. Empregamos “os conceitos indígenas para sabotar os conceitos ocidentais [...]. Tratar nossos conceitos com a mesma dureza com que tratamos os conceitos dos outros – e com a ajuda dos conceitos dos outros! Aquilo que os nossos conceitos faziam com os dos outros, agora eles também vão sofrer a partir dos conceitos dos outros” (Viveiros de Castro, 2008: 215).

Esta é a resistência contemporânea, onde a atualidade é resignificada, sem saudosismos ou projeções. O que importa é o presente resignificante, do arrebatamento e da confrontação. Na fronteira – no limite? – do bárbaro tecnicizado que se incorpora na presente tese. Giro helicoidal, aberto e devindoutro. Estabelecendo linhas de fuga para as capturas do Estado – este corpo

⁹⁶ Página na internet que permite interferências, anotações, comentários, adendos no corpo dos textos ali postados.

⁹⁷ Cf. <http://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaet%C3%A9>

da *doxa* formal. Os informes se materializam na escrituração – no transe da escrituração – sabotam e saqueiam o meu ex-corpo, ou uma identidade já outra. E no cenátimo do transe tem-se fome de tudo, devora-se, delira-se tudo e todos, com um rigor ritualístico, constituindo alianças nas encruzilhadas dos caminhos.

4.7. Desabrigo – seguindo o movimento

Bem que podia fazer parte natural do mundo que uma coisa virasse outra: a comida que a gente come não vira cabelo, não vira unha não vira força, não vira fala, não vira tudo na pessoa?
(João Ubaldo Ribeiro).

No Arraial do Baiacu, a 28 de fevereiro de 1836, Nego Leléu conversa pacientemente com Luiz Tatu sobre a “ciência e arte do tatu”. Sua geografia e sua história, sua alimentação, suas linhas de fuga às capturas, suas características físicas e a carne saborosíssima. Apesar disso, “a maior parte das pessoas nada sabem sobre o tatu” (Ribeiro, 1984: 220). O que pensamos sobre o tatu é o mesmo que ele pensa sobre sua presa, afinal de contas, os tatus na aldeia de tatus retiram sua “roupa” tatu e revelam a mesma cultura que a nossa, pois só há uma cultura e muitas naturezas, roupas e corpos.

O que está em jogo é o ponto de vista do outro sobre o ponto de vista. Interessa menos o que achamos que o outro pensa ou o que o outro diz dentro dos rigores disciplinares da antropologia para encaixarmos sua episteme no conceito “guarda-chuva” de cultura e importa mais o “ponto de vista do ponto de vista”, ou seja, saber como o outro faz e pensa as ciências, a antropologia, a sociologia, a economia, a engenharia, a medicina e por aí em diante. Através do duplo movimento, destacado por Márcio Goldman, de “arrebatação” e de “confrontação”, os conceitos, afetos e perceptos são desterritorializados e postos em questão. Um exemplo da pseudo-diversidade dentro de uma política multicultural foi o caso acontecido com o futuro prêmio Nobel de literatura, o escritor nigeriano Wole Soyinka, quando convidado por uma universidade inglesa para lecionar como professor visitante. Ao chegar lá, Soyinka, renomado professor de literatura na Nigéria, foi deslocado para o departamento de

antropologia. Ou seja, dentro do entendimento dos doutores da universidade, o departamento de antropologia seria o único capaz de abrigar um “etno-escritor”.

João Ubaldo Ribeiro propõe uma saída para o dilema: “... muitas histórias de tatus, umas que só nós que sabemos, outras que só eles que sabem, eles preferindo as deles e nós preferindo as nossas” (p. 222). Seria preciso devir-tatu. Ser afetado como tatu, assumindo o ponto de vista do ponto de vista, nosso destino é ser tatu – “quem come jamais esquece”. Há, como podemos imaginar, diferentes tribos de tatus. O peba tem preferência pela carne apodrecida, o animal morto, putrefato, cadáveres em decomposição – “comidas de urubu”. Para comermos um tatu peba é necessário cozinhá-lo bem para conjurar seus venenos. “O peba tudo come, mas alimento por apascentar-se em cadáveres, esquecendo o homem de que também vive de comer cadáveres de bichos [...]. O homem só admite que ele coma o bicho, não que o bicho o coma, embora o bicho não se importe com isso e continue comendo homem” (p. 221).

Todos, os bichos e os homens, se devoram; tudo se devora, nada é meu nem seu nem nosso. Só os homens têm certos pudores, mas o gosto se manifesta em todos os animais, pois é a mesma cultura. O rosbife fresquinho do tatu peba é a carne putrefata dos cadáveres, ainda que o rosbife seja outro cadáver. É na devoração da alteridade que encorporamos algo do outro e o outro cria sua sobrevida ao ser devorado. Uma composição por encontravérsias, em aberto, de subjetividades sempre parciais e páticas, encorporando, aglomerando e devorando.

O receio de Nego Leléu é que “ele está virando dois” e, desse modo, pode seguir o fluxo de Luiz Tatu que “já estava virando tatu de tanto comer tatu, falar em tatu e até conversar com tatu. Um belo dia ele vira tatu por inteiro, sai por aí papando defunto” (p. 222). Se virar de vez, Luiz Tatu freia o fluxo, é preciso continuar a relação afetiva, encorporada, aglomerada e devorada. Viveiros de Castro indica os conselhos de um pajé para um etnógrafo que o questiona sobre as dificuldades de compreender o modo de vida da tribo estudada. O pajé vira para ele e diz que para compreender uma cultura inteiramente é preciso comer como eles, viver como eles, trepar e digerir como eles; enfim, ser como são, sentir como índio, mesmo que por um instante. Virar outra coisa, ser afetado como tal⁹⁸.

⁹⁸ Cf. Viveiros de Castro, 2008.

Encorporar-aglomerar-devorar os modos de vida e de saber da tribo. Devir-tatu-tribo como Luiz Tatu – já tatu no nome.

... ..

Como escrever em devir, registrando o *phylum*, o fluxo intensivo, nômade e em fuga? Marília Rothier Cardoso rastreia e encorpora a “escrita alegórica”⁹⁹: uma literatura que constrói o conhecimento através da alegoria – emblemas –, isto é, uma (des)construção da linguagem que tensiona os signos, devorando-os e tensionando os fragmentos distintos, recolhidos em lugares de enunciação variados. Esta linguagem alegórica, segundo Marília, aglutinaria – violentaria – o pensamento abstrato-conceitual e o pensamento concreto-sensorial¹⁰⁰. O texto fragmentado e ensaístico-literário é o espaço privilegiado para essa escrita. Tal qual a opção benjaminiana, em *Haxixe*, pela escrita ensaística e ficcional – a única possível.

O que fica registrado é a sobrevida da escrita: resíduos – ruínas – de textos diferentes apropriados e articulados numa construção tensa de efeito paradoxal. É o mesmo que ocorre na relação antropofágica de Luiz Tatu ou Nego Leléu com os tatus, uma sobrevida de ambos na composição de subjetividades e sociabilidades sempre parciais e em devir. A literatura entra em transe, encorporando as anotações das cenas e das sensações sob o efeito de drogas. A escrita benjaminiana opera uma manipulação – apropriação – mágica da realidade¹⁰¹ transtornando as formas (pré)estabelecidas dos espaço-tempo ao lançar-nos num espaço e tempo desmedidos. Benjamin devém etíope e não controla seu corpo que dança seguindo o ritmo do jazz de Marselha. Lança-nos numa profusão de idéias, palavras dançando e nos remetendo a uma teia rizomática de conceitos e pensamentos dispersos. Isto me faz pensar que há um outro corpo que enuncia esse pensamento alegórico – não ocidental. O corpo negro-jazz caboclo de Benjamin.

Escreve com outros constituindo vozes-corpos coletivas. São sempre muitos que escrevem na cadência do texto assinado por Benjamin. Assina-se por

⁹⁹ O conceito de “alegoria” e sua discussão foram trabalhadas por Walter Benjamin.

¹⁰⁰ Cf. Levi-Straus, 1976.

¹⁰¹ Por magia entendo uma transformação espaço-temporal

prática formal – sobrevivência – porém escreve-se com outros, o corpo que bate à máquina ou anota é já-outro. É o etíope Benjamin, escrevendo em transe, devindo outro, sem que a metamorfose se complete, afinal de contas, é preciso assinar o texto, há encargos e uma vida a sustentar – uma sobrevida ou sobrevivência da escrita? Devir-outro através da experiência da escrita, assim como Bernardo Carvalho conjura o espectro de seu avô Rondon ao ficcionalizar a experiência do antropólogo que se suicidou no meio dos índios no início do século XX¹⁰². Um delírio rigoroso da linguagem para fazer emergir outros lugares de enunciação. Um transe que abre o corpo para os africanos em Marselha permitindo linhas de fuga à captura biopolítica do Estado com seus rigores coercitivos. Escrever com os caboclos, ou melhor, ser um caboclo em transe no terreiro da página ou tela do computador.

A coexistência de pensamentos de matrizes diferentes, de expressões – falas – coletivas variadas cria uma Zona Autônoma Temporária (TAZ), como quer Hakim Bey. Benjamin etíope e *jazzman* antropofagiou a periferia rítmica da Europa e, no texto e nas relações estabelecidas com a experiência, abriu um tempo espaço nu e desmedido, um TAZ. Entrou no corpo etíope se despindo, se deslocando e liberando os gestos e a mudez infante do corpo. "O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará." (Andrade, O., 1978: 14). Um TAZ nu, escancarando o corpo, permeando – contaminando – os mundos, sem definições (pré)estabelecidas.

Creio ser este o movimento paradoxal ou o transe que tensiona a ontologia e a epistemologia. Sigo, aqui, as ondulações da opção descolonial. O transe alegórico recria magicamente o espaço-tempo do pensamento fronteiriço. O êxtase da forma, o delírio rigoroso da autoridade que já não cabe mais em si, que é já-outro. Os fragmentos avolumam-se nos pensamentos sem fronteiras. Não há cercas na mente. É preciso criar para si e coletivamente Zonas Autônomas Temporárias, até que alguém ou uma corporação patenteie, agencie, registre, tombe e reterritorialize tais zonas em um modo de operação conceitual. Então, recomeça-se o movimento de desterritorialização. Para a descolonialidade do pensamento é preciso abrir a roda, tocar e saudar os caboclos Benjamins Jazz-

¹⁰² Cf. Carvalho, 2006.

Marselhas. Deixá-los enunciar, cantar, batucar e dançar sua música de chegada. Desfilar seu tum-tum, sua cosmologia de outros *logos* e *pathos* e de outras Aruandas. Contorcer corpos e tecidos esfarrapados, puídos – puxá-los. É já-outro este texto que se enuncia nessas linhas, já devindo conversas e batuques de samba de côco, de boi yayá, de laroíês, de juremas... seguimos contaminando-nos...

O pensamento fronteiroço engendra “subjetividades mutantes”¹⁰³, jamais formadas – sempre in-formes. Estamos falando aqui de um cosmos múltiplo e relacional. Os eventos acontecem através dos conflitos das máquinas de guerra entre si e destas contra o Estado. Para tanto, Felix Guattari sustenta a necessidade de um “banho caósmico” que desconstrua “as estruturas e os códigos em vigor” tensionando os rigores formais e estabilizantes da *doxa* para tornar possível “uma recomposição, uma recriação, um enriquecimento do mundo [...], uma proliferação não apenas das formas mas das modalidades do ser” (Guattari, 1992: 115).

É nesse sentido que o perspectivismo antropofágico em seu movimento de incorporação-aglomeração-devoração sempre devém outros, experimentando e recriando afetos, perceptos e conceitos. Tornando possível a proposta de João Ubaldo Ribeiro, em epígrafe, de que uma coisa vire outra, ou que os seres experimentem permanentes metamorfoses, como Luiz Tatu, devindo tatu e devindo Luiz ou como o transe do filósofo alemão, caboclo e negro jazzista de Marselha. “Eis então uma entidade, um ecossistema incorporal, cujo ser não é garantido do exterior, que vive em simbiose com a alteridade que ele mesmo concorre para engendrar” (p. 119).

Guattari recupera e estende para as máquinas sociais, econômicas, linguísticas, da teoria e da criação estética o conceito de “máquina autopoietica” dos biólogos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela. Segundo Guattari, a autopoiese seria a “capacidade de auto-reprodução de uma estrutura ou ecossistema” (p. 118). Assim como Benjamin que se reproduz no jazz de Marselha, Guattari cita o jazz como exemplo de máquina autopoietica, pois “se alimenta ao mesmo tempo de sua genealogia africana e de suas reatualizações sob formas múltiplas e heterogêneas” (p. 118).

¹⁰³ Cf. Guattari, 1992.

A opção descolonial, através do pensamento fronteiro, reforça a máquina autopoietica. Germinando e contaminando subjetividades e sociabilidades num movimento em espiral, ao infinito. “São novas maneiras de ser que criam os ritmos, as formas, as cores, as intensidades da dança. Nada está pronto. Tudo deve ser retomado do zero, do ponto de emergência caótica. Potência do eterno retorno do estado nascente” (p. 119). Então, porque fixar-se e habituar-se com uma situação ou um objeto que nem sequer existe em si, uma vez que só está ali, só acontece em relação, através do conceito budista da interdependência dos fenômenos¹⁰⁴? Contentamo-nos, ou pior, buscamos e consumimos desesperadamente maneiras de viver – modos de adoecer?¹⁰⁵ – mesmo que sejam identidades fragmentadas e pós-modernas, mas abrigos ou casas que nos garantam uma imagem, um rótulo, uma identidade. Como manter a potência menor? A força antropofágica e perspectivista ameríndia num mundo cada vez mais canibal em que tudo é vendável e consumível?

¹⁰⁴ Cf. Kyientse, 2008.

¹⁰⁵ Cf. Dos Santos, 1999.