

A VIRADA ONTOLÓGICA DA ANTROPOLOGIA E O FUTURO DA LITERATURA COMPARADA

THE ONTOLOGICAL TURN IN ANTHROPOLOGY AND THE FUTURE OF COMPARATIVE LITERATURE

Vinicius Portella Castro¹

Resumo: Neste artigo a virada ontológica da antropologia é discutida a partir de uma breve leitura de “Metafísicas canibais”, de Eduardo Viveiros de Castro. A ideia é que os problemas formulados pelas teorias pós-coloniais no âmbito da literatura comparada podem ser informados e reconfigurados a partir desse movimento recente da antropologia. Se Viveiros defende a autodeterminação dos povos e de seus campos mitopráticos, os estudos literários podem também tentar reconhecer a autodeterminação ontológica dos complexos figurais e a contingência histórica radical das máquinas míticas que eles compõem. Essa articulação é feita por meio de algumas ideias do crítico literário norte-americano Kenneth Burke.

Palavras-Chave: virada ontológica, Literatura Comparada, Viveiros de Castro.

Abstract: In this article the ontological turn in anthropology is discussed with a brief reading of “Cannibal Metaphysics”, by Eduardo Viveiros de Castro. The idea is that the theoretical problems formulated by post-colonial studies inside the domain of comparative literature could be informed and reshaped by these recent developments in anthropology. If Viveiros defends the ontological self-determination of peoples and their mytho-practical fields, literary studies could also try to acknowledge the self-determination of figural complexes, as well as the radical historical contingency of the mythic machines that assemble them. This articulation is made through the work of north-american literary critic Kenneth Burke.

Keywords: Ontological turn, Comparative Literature, Viveiros de Castro.

¹ Doutorado pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em 2019: <viniciusportella@gmail.com>.

“[...] os brancos dormem muito, mas só conseguem sonhar com eles mesmos”
(Davi Kopenawa)

“O universo está sempre em presença das fontes que presidiram a seu nascimento”
(Ilya Prigogine)

Na segunda metade do século passado, assistiu-se ao desdobrar de inúmeras perspectivas teóricas que tentavam complicar as relações de poder tradicionais entre centro e periferia, debatendo a gênese colonial da configuração geopolítica atual e minando alguns campos de domínio e controle discursivo e cultural (por via do que veio a se chamar de estudos pós-coloniais e do subalterno, constelado por autores como Edward Said, Homi Bhaba, Gayatri Spivak e Dipesh Chakabarty).²

Algumas das respostas mais férteis a todas essas discussões entre centro e periferia, metrópole e colônia, mito e modernidade, podem ser encontradas na recente virada ontológica da antropologia, que nos oferece novas ferramentas para pensar no campo mítico e na relação discursiva moderna com os seus termos de produção. Mas o que vem a significar essa virada?

É bom voltar uns passos pra trás para responder essa pergunta. A palavra mito, no seu uso cotidiano atual, quase sempre quer dizer que algo é falso. A tendência predominante do século XIX até o começo do XX – ou seja, na gênese da mitologia como ciência – era de enxergar o mito como uma forma plenamente irracional e infantilizada de pensamento, fóssil da nossa irracionalidade animal, pra não dizer apenas repleta de mentira ideológica e loucura.

Mas em 1935 já era possível ver um crítico literário como Kenneth Burke (1989, p. 254) dizer, (numa palestra sobre simbolismo revolucionário):

[...] mitos podem estar errados, podem ser usados para fins ruins – mas não podemos nos livrar deles. Em última análise, eles são as ferramentas psicológicas básicas que temos para trabalhar juntos. Um martelo é a ferramenta de um mecânico, e um mito é a ferramenta social para soldar o senso de inter-relação através do qual o carpinteiro e o mecânico possam trabalhar juntos para fins sociais comuns. Nesse sentido um mito que funciona bem é tão real quanto comida, ferramentas e abrigo o são.³

2 Uma crítica criteriosa à origem inicialmente metropolitana desse debate foi feita por Aijiz Ahmad (2013).

3 Todas as traduções de citações são minhas, exceto quando indicado em contrário.

Burke chegou a essa visão por via de seu naturalismo pragmático-retórico, mas apontava para uma percepção que se consolidaria com ênfases e direções distintas, e em cantos muito diversos na primeira metade do século, no estruturalismo morfológico de Lévi-Strauss, na filosofia neo-kantiana de Cassirer, na arte surrealista e em desdobramentos da psicanálise. E se Lévi-Strauss foi amplamente responsável por consolidar na modernidade letrada a bricolagem da lógica mítica como uma forma respeitável de pensamento, antropólogos mais recentes como Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro tentam compreender o pensamento mitoprático dos povos não modernos a partir dos seus próprios termos ontológicos, epistemológicos e comparativos, até onde isso é possível.

O livro *Metafísicas canibais*, de Viveiros de Castro, começa com a vontade de resenhar um livro imaginário, citando o gesto de Borges (por sua vez uma citação do Carlyle de *Sartor resartus*). Este livro se chamaria “*O anti-Narciso*” e seria o equivalente, na antropologia, do *O anti-Édipo*, de Deleuze & Guattari. A antropologia estaria pronta a assumir integralmente sua nova missão, diz ele, de ser a teoria prática da descolonização permanente do pensamento, eterno dedo na ferida narcísica do Ocidente.

A empreitada é séria, e Viveiros sabe que o que propõe é uma reversão radical do papel que a antropologia cumpriu durante parte da sua gênese histórica (de atestadora científica de um evolucionismo cultural unívoco a participante deliberada ou involuntária de projetos imperialistas de diversas ordens).

Seria, em suma, uma nova antropologia do conceito, de acordo com a qual a descrição de condições da autodeterminação ontológica dos coletivos estudados prevaleceria absolutamente sobre a redução do pensamento humano (e não humano) a uma disposição de reconhecimento (como classificação, predicação, representação).

Importa, mais, portanto, tentar encontrar os termos expressivos próprios dos coletivos com os quais nos deparamos, inclusive no que toca a seus próprios termos de comparação (ou a sua própria antropologia), do que julgar a pitoresca maneira dos outros de fazer errado o que nós, os ainda-modernos – mesmo que ninguém jamais o tenha sido de fato, como diria Bruno Latour – fazemos certo.

O autor deixa claro que as ideias que está tentando sintetizar seriam de origem dos próprios povos ameríndios (sendo ele um etnólogo dessa

especialidade), e que o perspectivismo interespecífico, o multinaturalismo ontológico e a alteridade canibal seriam exemplos de conceitos produzidos pelos “*próprios mitos e práticas desses povos*”, ainda que, ali, na sua apresentação, sejam mobilizados com a ajuda de maquinário conceitual de origem principalmente ocidental, evidentemente.

Viveiros poderia ser acusado – e de fato já o foi algumas vezes – de encontrar nos povos que estuda disposições conceituais curiosamente próximas das de franceses estruturalistas ou pós-estruturalistas. A sua resposta a isso, em um debate na Inglaterra, foi de que não foram os índios que estudaram com os franceses, mas sim um dos franceses (Lévi-Strauss, claro) que veio estudar com alguns de nossos índios. A resposta indica o reconhecimento de um ato de reciprocidade construtiva necessária à relação do pensamento do Ocidente com a alteridade, ato que nem sempre se admite nem no campo de quem o defende de forma irrestrita nem no de quem o ataca de forma indeterminada.

É evidente que todo gesto de tradução impõe os termos do seu meio expressivo ao que tenta traduzir. Entretanto, que o léxico filosófico de Viveiros deva muito à vanguarda crítica francesa (em especial, a Deleuze), como deve, além de mobilizar o arsenal de teoria antropológica que mobiliza, não significa que o que ele arranja com esse léxico seja apenas a soma dessas partes, a recombinação de tropos ocidentais em novos trajes (a não ser que tomemos os trajes no sentido profundo que lhes dão os povos indígenas da América, ou mesmo Diogenes Teufesdröckh, o filósofo fictício de *Sartor Resartus*).

Se é fato que Viveiros parece selecionar os elementos dessas práticas e narrativas que mais lhe interessam, e particularmente aqueles que melhor contrastam com alguns traços marcadamente ocidentais (ou modernos), isto é também verdade para absolutamente todo gesto de transmissão cultural entre campos históricos díspares. Até hoje se justifica discursivamente nosso sistema jurídico e político por sua linhagem clássica, ao mesmo tempo que se rejeita com veemência o politeísmo que lhe era subjacente.

Mas ainda ficamos com o problema de saber, acerca dessas ferramentas conceituais apresentadas nos contextos ameríndios, aquilo que é traduzível através das nossas ferramentas e o que projetamos da nossa já construída (e atravancada) imaginação cultural no espaço negativo daquele Outro. Com isso, não quero dizer que a projeção inevitável que fazemos da nossa sociedade (e de sociedades possíveis) a

partir das culturas ameríndias seja toda *falsa*, necessariamente, por causa do ruído imposto em todo translado, às vezes avassalador. É a partir desse vai-volta impuro e imperfeito de perspectivas entre a nossa sociedade e as alheias, de fato, que é feito o jogo expressivo da antropologia (tanto para quem a pratica quanto para quem a lê de fora, ainda que com intensidades e dimensões práticas diferentes).

Mas é importante distinguir, ou tentar distinguir, no nosso contato com o pensamento ameríndio, o que daquelas imagens e ferramentas funciona nos seus próprios termos (e não só que figuras ligeiramente diferentes de nós mesmos podemos fazer com as figuras deles). Talvez nunca seja possível se saber, de maneira absoluta, ao ser defrontados com mitos, quando é que estamos pensando por eles e quando é que eles estão pensando por nós, mas há um nível no qual isso é verdade para toda experiência estética intensa.

E diz Viveiros (2009, p. 419):

Donde o regime de metamorfose, ou multiplicidade qualitativa, próprio ao mito: a questão de saber se o jaguar mítico, digamos, é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar ou um bloco de afecções felinas em figura de humano é rigorosamente indecível, pois a metamorfose mítica é um acontecimento ou um devir (uma superposição intensiva de estados), não um “processo” de “mudança” (uma transposição extensiva de estados).

O devir vem ao resgate (ou, como acontece muito na prosa de Viveiros, ao quiasma). Sem discordar dessa distinção feita entre acontecimento e processo, de minha parte cabe ressaltar que uma ecologia dos meios se preocupa justamente com o processo (no qual o “antes” e o “depois” são primeiramente disposições “rítmicas”).

É fácil passar a ler Deleuze e Guattari saindo da boca de um Karajá (mas isso deve significar que, pelo menos do ponto de vista retórico, pode-se também ler um mito Karajá nos termos em que alguns leem Deleuze e Guattari, isto é, tratando-os como uma máquina pensante e uma máquina-para-pensar). Segue o trecho:

A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve a laminação desses fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao caírem no processo cosmológico: doravante, o aspecto humano e o aspecto jaguar do jaguar (e do humano) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais um para o outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 419).

Estou querendo dizer que, de agora em diante, índios brasileiros e pós-estruturalistas franceses funcionam alternadamente como fundo

e forma potenciais um pro outro, então? Não *exatamente*, mas também não estou deixando de dizê-lo. Como saímos disso? Não saímos, mas podemos, a partir dessa situação, entender de outra forma o lugar de onde estamos falando.

A potência política da mitoprática ameríndia não jaz numa espécie de alteridade absoluta, pura, de um passado natural cuja autenticidade nós tentaríamos vampirizar. O valor diferencial que se produz nesse encontro com as culturas autóctones desse território vem muito mais do confronto com o testemunho vivo e prototípico de outras formas de figuração da coletividade, da técnica e da relação com a teia de viventes da qual fazemos parte.

Isso não quer dizer imaginar de maneira voluntarista que nós, modernos e urbanos, incapazes de matar o que comemos e indispostos a sair de nossas bolhas de redução de entropia, vamos de repente passar a viver como os Dessana ou os Yanomami. Ou, ainda, que devamos emular elementos destacados e isolados de sua mitoprática ou de sua cosmovisão para nos sentirmos menos parte integrada e azeitada da cultura ocidental. Não resta dúvida de que o fascínio por culturas autóctones pode sempre redundar, na montagem do seu gesto, em mais um fetichismo de autenticidade dentre os incontáveis que povoam o que ainda chamamos (talvez por falta de imaginação) de capitalismo tardio. Mas versões desse risco existem em todos os veios disponíveis de imaginação política, inclusive o anarquismo e o socialismo radicais.

A ideia não é buscar uma relação autêntica – ou não mediada – com a natureza quando se tenta mergulhar na tessitura figural e prática desses modos alternativos de relação e de produção da vida (com diferentes graus de engajamento material, claro).

O mínimo que cabe reconhecer, diante da potência diferencial da mitoprática dos povos americanos sem Estado, é que se tende a confundir o tipo de mentalidade gerada em uma determinada escala de agenciamento maquínico territorial com a essência ética da nossa espécie. E que talvez haja por aí todo um vasto ponto cego a se descortinar para as ciências humanas e para o pensamento político de veio emancipador. É possível conjecturar, diante das mitopráticas menores americanas (isto é, as que não redundaram em máquinas estatais), que o épico e o trágico talvez nasçam depois do Estado, ambos sendo precedidos pelo cômico. E, ainda, que boa parte das estereotípias individualistas mórbidas, a que temos

acesso como se fossem programas embutidos no nosso corpo, parecem ter nascido com a modernidade.

Contra os velhos manuais de mitologia que empreendem uma gramática universal do humano, ou prometem uma lista exaustiva de arquétipos a partir das máquinas míticas imperiais (geralmente gregas e romanas, quando muito hindus e egípcias), uma ecologia dos meios materiais dedica toda atenção disponível aos registros de mitologias menores que produzam outros termos compossíveis de figuração do corpo coletivo.

Mesmo de pensadores abertos e pluralistas, como Yuk Hui (2017, p. 7), ouvimos até hoje habitualmente coisas assim: “The restoration of ‘indigenous natures’ itself has to first be questioned, not because it doesn’t exist but because it is situated in a new epoch and is transformed to the extent that there is hardly any way to go back and restore it”.⁴

Pois não se trata de restaurar uma matriz indígena qualquer para instaurar como *arché* autêntica recuperada (como Heidegger fez com a antiguidade grega). O que cabe é, no mínimo, reconhecer e admitir que existe uma pluralidade de línguas e de modos de vida nesse território, pluralidade esta que precede a configuração política atual deste e cujas práticas e transformações figurais ainda podem nos dizer muito do que já foi essa terra e do que ela virá a ser.

Um dos maiores documentos míticos das Américas, o Popul Vuh, já parece ter sido em grande parte escrito como reação à invasão espanhola. Isso não o torna um documento impuro a respeito das mitologias locais, mas sim um testemunho histórico da reação da máquina mítica local diante do que foi, para todos os efeitos, uma invasão alienígena.

Cito Hui não por qualquer inclinação contra o seu trabalho, muito pelo contrário. De resto, concordo plenamente quando ele puxa a orelha da crítica pós-colonialista tradicional por seu fracasso em lidar com a questão da tecnologia e quando diz que um pluralismo ontológico só pode ser realizado por uma reflexão a respeito da tecnologia e da política da tecnologia. Não tenho reparos a essa formulação:

[...] every culture must reflect on the question of cosmotechnics for a new cosmopolitics to come, since I believe that to overcome modernity without falling back into war and fascism, it is necessary to reappropriate modern

4 “A própria restauração de ‘culturas indígenas’ deve ser questionada, não porque não exista, mas porque se situa em uma nova época e se transformou ao ponto de não haver mais, praticamente, maneira de retornar e restaurá-las.”

technology through the renewed framework of a cosmotechnics consisting of different epistemologies and epistemes (HUI, 2017, p. 12).⁵

Precisamos, de fato, de uma retomada conceitual e prática da tecnologia moderna que dê conta da diversidade cosmotécnica da espécie. Pois as mitologias americanas dos povos sem Estado também nos levam a perceber que Prometeu e Fausto estão longe de apresentarem as únicas figuras míticas disponíveis para a técnica. O que elas nos dizem é que é possível aprender a tecer com a aranha e a modelar vasos com a própria plasticidade da terra. A técnica desdobra, condensa e propaga singularidades e tendências da matéria, e o uso de suas propriedades é maravilhoso, mas sempre também traiçoeiro e falho. Yeba Beló, avó do universo para o povo Dessana,⁶ constrói a si mesma com mandioca, cuia, cigarros, um suporte de panela e folhas de ipadu,⁷ numa singular auto-organização orgânico-técnica.

O homem não cria um domínio trágico, totalmente separado da natureza, chamado de cultura (ou melhor, ele o faz, sim, mas na forma de um arrastamento técnico historicamente contingente). É importante admitir a naturalidade radical de qualquer intervenção técnica humana, não para tê-la como inevitável, mas justamente para reconhecê-la como uma configuração metaestável que ainda guarda potencial de transformação.

Aquilo que os americanos nativos sabiam – que toda devoração é possessão mútua – é exatamente aquilo que o moderno (e mesmo o pós-moderno, se isso existe) tenta ignorar. A diferença entre o consumo e a devoração é que o consumo quer esconder a cadeia que há por trás. Ele é da ordem da caixa preta, da interface amigável que esconde a maquinaria, ou seja, as mãos que trabalham e a montanha de lixo, quer dar uma superfície imediata, cuja mediação aparatosa desaparece por meio do seu funcionamento.

Viveiros soube devorar o melhor da imaginação utópica e matriarcal de Oswald de Andrade e, tomando a pista de Deleuze, tratou de retomar

5 “[...] toda cultura deve refletir-se na questão da cosmotécnica em direção de uma cosmopolítica que deve surgir, já que acreditado que, para superar a modernidade sem recair na guerra e no fascismo, é necessário se reapropriar da tecnologia moderna por meio de uma moldura renovada de uma cosmotécnica que consiste de diferentes epistemologias e epistemes”.

6 Habitantes do estado do Amazonas (BR) e da Colômbia.

7 Arbusto da família das Eritroxiláceas (*Erythroxylum cataractarum*), da Amazônia, cujas folhas têm as mesmas propriedades da coca (*Erythroxylum coca*).

uma linhagem alternativa do pensamento Ocidental, a linha nunca-efetivamente-seguida de Spinoza, Whitehead, James, Tarde e Bateson, e que nos encoraja a compreender com generosidade outras formas de mentalidade e agência além da do indivíduo humano, a tomar com graça a corporalidade inter-relacionada e imanente da produção de ideias e o jogo de acaso que constitui a gramática afetiva coletiva. Ao mesmo tempo que tenta ativamente esquecer (ou destruir, mesmo) o reinado todo-poderoso do indivíduo hermeticamente fechado, irmão codependente do Estado, pai do Mercado, e todas as desastrosas consequências históricas da sua vigência conceitual.

O que tenho a propor nessa direção, retomando as ideias de Gregory Bateson e Félix Guattari nesse sentido, seria uma ecologia rítmica dos meios materiais de comunicação. Uma ecologia orientada a meios e ritmos procura se guiar pela autodeterminação ontológica dos complexos figurais e a contingência histórica radical das máquinas míticas que eles compõem.

Tenta, até onde for possível, depreender os termos dos jogos que se jogam a partir do campo material em que eles se jogam, sem colocar a crítica como o discurso que encerra e delimita a potência de um nexos já configurado em seus limites, prescreve os afetos políticos que devem ser produzidos no processo de revelação coletiva ou carimba e autentica com reconhecimento de valor sofisticado um gesto de arte que seria considerado uma prática inferior.

O que se tenta aqui, então, é estabelecer uma ponte entre esse “toda coisa implica uma perspectiva”, que Viveiros de Castro retira dos povos ameríndios (via Deleuze, Leibniz e Whitehead, entre outros), e o “toda coisa viva é crítica” de Kenneth Burke, do começo de *Permanence & change*, (1987), em que ele fala da operação crítica de uma truta nadando no seu ambiente e aprendendo a não morder iscas.⁸

Uma ecologia materialista dos meios também deve reconhecer a amplificação desmedida dos gestos que se dão no centro das grandes máquinas imperiais e procurar, sempre que possível, amplificar a potência

8 Lá pro final do mesmo livro, Burke (1984, p. 232) nos oferece uma “metabiologia”, em que se diz que toda forma de vida traz ao mundo um novo conjunto de princípios que movem alguns pedaços do universo de uma determinada maneira: “Os apetites de um gafanhoto e a perspectiva ou sistema de valores que vão com eles são tão reais quanto qualquer (composto) químico” [A grasshopper’s appetites, and the perspective or system of values that goes with them, are as real as any chemical] (1983, p. 233).

de ondas e esquemas corporais que venham de outras máquinas e possam produzir outros circuitos afetivos de arrastamento.

Não é só o crítico que pode, de cima do seu decantado juízo da literatura e da vida social, transformar essa matéria expressiva em conhecimento (e, com sorte, esse conhecimento em *praxis*). Todo repertório coletivo de composições coreográficas produz dados problemáticos de uma experiência comunitária e os codifica em meios materiais de expressão.

Kenneth Burke (1957, p. 256) pede também para que pensemos a literatura como equipamento para a vida. O repertório de versos, expressões, ditados e refrões que compõe a tessitura oral de uma coletividade são respostas cristalizadas a situações, estratégias situadas que se desdobram a partir da relação coletiva com o meio.

Estamos tão acostumados a tomar a tarefa imediata da crítica como a de “problematizar” (num sentido raso do termo, digo), que frequentemente deixamos de notar que objetos de arte são sempre, já, como demonstra a antropologia, soluções expressivas para uma série de problemas, tanto do que se convencionou chamar de conteúdo quanto do que se convencionou chamar de forma.

Seguindo a intuição a intuição de que a principal limitação de quase todos os formalismos, assim como da trivial distinção forma-conteúdo, sempre foi sua filiação hilemórfica, podemos pensar na possibilidade de um formalismo com a matéria (isto é, a “energia e a frequência”) toda dentro. Substituir, onde der, a força pré-determinada do molde da *Pater Forma* por toda a metaestabilidade auto-organizada, morfogenética e modulável da *Mater Materia*.

Todos os seres existentes são centros de intencionalidade, diz (ou indica) o xamã ameríndio. Todos os corpos já expressam a si mesmos esteticamente, poderia dizer (mas geralmente não diz) o crítico. O xamã horizontal (em oposição ao sacerdote vertical) assume as perspectivas de subjetividades “alo-específicas”, na expressão precisa de Viveiros de Castro. Ao ver os seres não humanos como eles se veem (como humanos), os xamãs ameríndios são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo trans-específico. O encontro e troca de perspectivas, nesse contexto, é um processo perigoso e uma arte política – uma diplomacia, diz Viveiros.

Ainda que, com radicais diferenças contextuais, não é de todo diferente da postura assumida por Marianne Moore no seu poema “Poetry” (i.e., algo como uma atitude de embaixadora entre ontologias diversas,

como era Francis Ponge), no qual ela nos pede que sejamos “literalistas da imaginação, oferecendo jardins imaginários com sapos de verdade dentro”.

Toda poética, ou toda forma de criação, já contém uma forma de pensamento e demonstra uma forma de ação. A necessidade de deixar que os objetos de arte “façam o que eles têm de fazer” na concreção de seus meios (por assim dizer) é estruturalmente análoga à necessidade política de deixar que os corpos individuais e coletivos façam o que eles têm de fazer na concreção de seus meios (i.e., as coisas que lhes são afetivamente próprias).

A antropologia se preocupa principalmente em verificar como o dado de uma cultura vem a ser fornecido, a crítica literária (e de arte, de cunho comparatista ou não) já parte do dado enquanto superfície expressiva. Como se um tentasse ver como o desenho foi feito (de que modo se produzem as tessituras imagéticas coletivas) e o outro, o que se pode fazer com esse desenho (de que modo usar as juntas ou articulações expressivas dessas tramas).

Passei boa parte da minha vida tomando como natural que, em todo lugar em Brasília, se reproduzisse a divisão das estações em primavera, verão, outono, inverno, entretanto o movimento sazonal que se opera no cerrado goiano é basicamente o de seca e chuva. Na época do Natal, os *shoppings* com ar-condicionado botam algodão nas árvores imitando neve, enquanto lá fora o sol queima o asfalto sem dó. Essa disjunção figural dos países colonizados se naturaliza com muita facilidade mesmo para quem tem acesso privilegiado à informação. Eu demorei vinte e tantos anos para ter contato com uma mitologia que figurava as estações de uma maneira que combinava com os ciclos do território onde nasci (os Krahô dividem o ano e a aldeia em seca e chuva, o que faz todo sentido do mundo para quem está no planalto central da América do Sul).⁹

O colonialismo e o desenvolvimento de um mercado global começaram a produzir essas disjunções radicais nas tessituras míticas das coletividades, disjunções que foram aceleradas e radicalizadas ao longo do século XX. De modo que hoje “a maior parte dos povos vive” assim, em regimes imagéticos que produzem desejos que eles não têm como acessar,

9 A metade *wakmeye* da aldeia é associada à estação seca, tendo o privilégio e obrigação de cortar e carregar os troncos no período em que domina. Na estação chuvosa, isso passa para a metade *katamyé* (MELATTI, 1970, p. 333, *apud* CUNHA, 2009, p. 43).

muitas vezes sincronizados a ciclos completamente díspares do meio em que vivem.

Ardjun Appadurai (2008, p. 289) propõe em uma entrevista a discussão sobre uma “globalização da imaginação”, que não deve ser encarada só pelo lado tradicional da cultura de massa das metrópoles, mas a partir das aspirações de emancipação diversamente partilhadas pelas ex-colônias (no caso, para ele, especificamente das que se libertaram na segunda metade do século passado).¹⁰ O novo papel que a imagem ganha num mundo globalizado não pode ser compreendido apenas do ponto de vista da dominação imperialista.

A generalização do debate pós-colonial, portanto, pode colaborar para a fundação de um possível território político comum aos territórios periféricos (a maioria das localidades do mundo, afinal de contas). Isso não significa que se trata de uma identidade pós-colonial genérica, já que, assim como os processos de colonização foram diversos, também as localidades e ancestralidades dominadas são diversas (mesmo dentro do Brasil, as diferentes tensões coloniais se manifestam de maneira incrivelmente variada em regiões diferentes e em estratos diferentes). Mas significa que se trata da tentativa de produzir figuras e imaginários comuns para compreender a disjunção imaginativa que constituiu os espaços colonizados e que hoje constitui a periferia do capitalismo como extensão histórica desse processo.

Não tenho bagagem suficiente em todas as áreas pertinentes para fazer afirmações categóricas nessa discussão, mas acho que a perspectiva dos estudos literários pode dar alguma ajuda no que toca à questão da globalização da imaginação através desse viés que tento apresentar aqui (o de uma ecologia dos meios materiais).

Em muitos dos indivíduos que se identificam com políticas emancipatórias da minha geração – e praticamente em todos dessa que está agora se graduando –, verifica-se uma suspeita ou cansaço extremos, quando não uma revolta, mesmo, com o fato de que praticamente toda a formação universitária em ciências humanas consiste em ler homens brancos europeus mortos.

Há um profundo interesse por tentar orientar o pensamento por outras tradições, compor listas de leituras com mais mulheres, pessoas

¹⁰ Alhures, Appadurai (2000, p. 6) chama atenção para esse caráter duplo da imaginação, ao mesmo tempo meio de captura dos estados, mercados e interesses, e faculdade de dissenso coletivo e emergência de novos desenhos de vida.

de outras cores e origens geográficas. Tentar fundar tradições alternativas de prática e de teoria a partir do pensamento e da mitoprática de origem ameríndia, africana, oriental, indiana etc. Esse ímpeto me parece não só compreensível, mas justíssimo. O mundo todo não pode ser, para todo o sempre, refém de um mesmo vocabulário filosófico-político, com seus termos problemáticos definidos de maneira derradeira e incontornável a partir de um punhado de homens gregos (por brilhantes que sejam os textos que puseram essa avassaladora máquina mítico-teórica para rodar).

A resposta conservadora já tipificada a isso é a de que os próprios discursos de emancipação política que desembocaram nesse tipo de sentimento são dispositivos singularmente ocidentais, derivados da universalização moderna dos direitos humanos, do Iluminismo e da constituição de políticas revolucionárias modernas (dependendo de quem conta a história, sendo tudo cria indireta, inclusive, da figura de Jesus Cristo).

Essa crítica não é nada trivial. Ainda que, evidentemente, a dominação colonial não tenha sido inventada na Europa, e muito menos nascido na academia, o vocabulário conceitual e quase todo o pano de fundo figurativo que temos para lidar com essa dominação – dentro de uma universidade, ao menos – deriva todo desse maquinário teórico e dessa bacia figural do Ocidente moderno (ainda que de perversões e reversões dentro desse próprio vocabulário).

Como diz Chakrabarty, o pensamento europeu é ao mesmo tempo indispensável e inadequado para nos ajudar a refletir sobre a experiência de modernidade política em nações não Ocidentais. Por isso a sua ideia de “provincializar a Europa” tenta partir desse pensamento como herança comum que nos afeta a todos para poder renová-lo a partir das margens e para essas margens (CHAKRABARTY, 2000, p. 16).

Esse é o grande impasse de quem tenta conceber os termos de uma imaginação descolonizada. Não existe, pelo menos para a maioria de nós, espaço fora da colonização. Até quem se considera inimigo histórico direto e inequívoco dessa máquina-mítica do Ocidente precisa, em alguma medida, compreender os seus termos imagéticos (mesmo que seja para não se deixar dominar por eles).

Isso não quer dizer, nem de longe, que não se deva almejar a constituição de tradições alternativas ou se mirar nos gestos críticos que vêm de outros lugares e podem produzir outras problemáticas, outras dinâmicas e arquiteturas conceituais.

Mas quer dizer, sim, e com toda a força, que não há pureza em lugar algum, nem na constituição de uma Europa fechada, que gerou de maneira autopoética o milagre da civilização, nem na geração de uma tradição nova ou na recuperação integral de uma ancestral – seja ameríndia, seja africana, seja hindu – que não se misture, não se afete ou não se contagie pela matriz europeia (que é, sempre foi – e isso Aby Warburg reconhecia bem –, em si, um sistema aberto às contaminações do entorno, por mais que as abstrações concretas das fronteiras nacionais queiram que não).

Estamos atados para sempre, em alguma medida, aos problemas postos por Platão e à figura desse homem judeu morto pelo Estado romano. Mas também estamos atados a Exu e Iemanjá, e Maria não existe sem Ísis e Deméter como protótipos.

Que fique claro: não estou querendo apontar a máquina mítica europeia como um império do mal cartunesco. Se não há dúvida para qualquer pessoa com um mínimo de sensibilidade e acesso a informação que o colonialismo e o imperialismo foram processos brutais de dominação e servidão, cujos termos ainda perduram na nossa configuração geopolítica atual, o juízo derradeiro a respeito da cultura Ocidental em toda sua extensão porosa não cabe a mim fazer (e dificilmente cabe a qualquer um).

Mas, considerando esse “large, loose and baggy monster” [monstro largo, solto e folgado]¹¹ que é o Ocidente enquanto máquina mítica, e fingindo que podemos considerá-la como unidade mais ou menos inteiriça, cabe apenas dizer que a aparente exaustão da imaginação política atual, em alguma medida, se dá pela exaustão dos termos imagéticos da máquina mítica moderna ocidental, essa estranha caixa-preta que produz mitologias que não se assumem como tal.

Isso tudo também significa que a posição precária da periferia em relação ao centro não é só uma privação, mas também uma espécie de situação estratégica com suas próprias vantagens de perspectiva. Tudo aquilo que parece inscrito em pedra no Velho Mundo e nos EUA, de fato está. Endurecido e consolidado em instituições estáveis, coreografias seculares mais rígidas do que as juntas de um animal empalhado, mais imóveis que bustos de pedra (como o de Leopoldo I, que ainda assombra os jardins de Bruxelas).

¹¹ Descrição de Henry James para o *Guerra e paz* de Tolstói.

A própria eficiência, estrutura e o profissionalismo dos grandes centros universitários são uma extensão logística e financeira do que antes chamávamos complexo militar industrial (e que hoje é mais um complexo corporativo baseado em tecnologia proprietária).

Parodiando o que dizem Adorno e Horkheimer sobre filmes de Hollywood, uma obra-prima caudalosa de Alan Badiou ou Bruno Latour exprime, entre outras coisas, toda a onipotência técnica do império francês, por mais que suas palavras procurem fazer outra coisa.

A modernidade inaugurou uma modalidade temporal que permitiu a irrupção dos movimentos emancipatórios que até hoje dão nome aos nossos anseios utópicos. Mas hoje tem-se a impressão de que esses termos imagéticos não admitem qualquer transformação nem renovação. A imaginação daqueles que deveriam invocar o novo parece tantas vezes redundar na mesma rigidez agonizante dos conservadores mais caricatos.

Se, por um lado, a rigidez política do Brasil afigura-se muito superior à europeia e à norte-americana, com a nossa incapacidade histórica de superar as feridas que constituíram o território brasileiro, com essa tendência de repeti-las para sempre numa estereotipia coletiva mórbida, por outro, a própria precariedade institucional pode deixar, em alguns casos, mais espaço para manobra imaginativa.

A última coisa que quero aqui é fetichizar a precariedade, ainda mais no momento político em que estamos. Mas é fato que posições periféricas sempre permitem enxergar melhor e, tendo chance, indicar alguns dos pontos cegos mais flagrantes das posições centrais. Isso vale tanto para um terceiro-mundista em relação ao primeiro mundo (pra usar esses termos antiquados e ainda operantes) como para uma pessoa em condições materiais precárias em relação a uma pessoa materialmente privilegiada. É o que se encena com tanta força no cinema de Glauber Rocha, Rogério Sganzerla e, mais recentemente, Adirley Queirós.

Claro que a precariedade, na esmagadora maioria das vezes, simplesmente impede ou limita a produção de arte e de conhecimento, e veremos agora isso recrudescer de uma maneira que talvez nem consigamos ainda imaginar. Mas escrever uma tese em uma universidade precarizada, com sua própria existência politicamente ameaçada, seus funcionários estáveis e terceirizados humilhados por meses, implica ter uma partida singular no que significa produzir conhecimento.

Estar em uma biblioteca pública onde as luzes de repente se apagam (como já estive várias vezes) não é bom, mas implica também uma

compreensão material bruta da contingência histórica de todos esses processos que nos arrastam até hoje e que podem, em alguns momentos, parecer invisíveis a partir de Harvard ou da Sorbonne.

A questão não é nunca se mitos são verdadeiros ou falsos. Todo mito é, ao mesmo tempo, verdadeiro e falso. Como diz Kenneth Burke, mitos não são ilusões, mas modos de organização da mente. Um mito parece ilusório quando, como fóssil, sobrevive a situações para as quais era adaptado e precisa confrontar situações para as quais não foi criado. A questão é sempre se uma máquina mitológica é adequada ou inadequada para um dado contexto relacional histórico.

Se a mitologia pode ser pensada como uma montagem problemática transindividual de sentido, a tarefa de desmontar e remontar a máquina mítica moderna e ocidental a partir de suas margens apenas começou.

REFERÊNCIAS

AHMAD, Aijaz. *Linhagens do presente*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

APPADURAI, Arjun. Grassroots globalization and the research imagination. *Public Culture*, v. 12, n. 1, 2000, pp. 1-19.

APPADURAI, Arjun. Globalization. In: KRISHNASWAMY, Revathi; HAWLEY, John C. (Eds.). *The Postcolonial and the Global*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2008, pp. 37-53.

BURKE, Kenneth. *Permanence & Change. An Anatomy of Purpose*. Berkeley: University of California Press, 1987.

BURKE, Kenneth. Revolutionary Symbolism in America (Speech to the American Writer's Congress, 1935). In: SIMONS, Herbert W.; MELIA, Trevor (Eds.). *The Legacy of Kenneth Burke*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989, pp. 267-296.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

HUI, Yuk. Cosmopolitics as Cosmotronics. *E-flux Journal*, New York, n. 86, 2017, [s.p.].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*. N-1 edições. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Recebido: 14/8/2019

Aceito: 7/2/2020

Publicado: 25/6/2020