

**FILOSOFIA COMO ABERTURA DE CAMINHOS:
CONTRIBUIÇÃO AO PROCESSO DE DESCOLONIZAÇÃO
LIBERTÁRIA DO PENSAMENTO, (EN)CRUZANDO PRÁTICAS
POLÍTICAS E CONCEITUAIS.**

Yan Gabriel Souza de Oliveira

Graduado em História pela UFF e Mestre em Filosofia pela UFRRJ,
atualmente, está cursando o doutorado em Filosofia na UFRJ.

*“Nas ruas, nas favelas, na pista, na praça, nos apartamentos, chega junto
cem por cento.../ O tempo voa e o som segue firme na proa./ cê balança,
emite groove, balança e não enjoa.../ Lute pelo seu direito de festejar!/
Festeje o seu direito de lutar,/na vida, pra cima, e já!” (BNegão& Seletores
de Frequência)*

RESUMO: Este ensaio promove uma releitura de minha dissertação de mestrado (2019, sobre filosofia yanomami), impulsionada pela disciplina “Por um paradigma filosófico negro, indígena, decolonial e libertário”, cursada no primeiro semestre de doutorado (2021). Entrelaçando tais discussões com os objetivos da pesquisa atual: articular uma filosofia “exusíaca” para as perspectivas decoloniais e anarquistas, entendendo-as como elementos indissociáveis da práxis libertária e cosmopolítica. Compreendendo a filosofia enquanto prática criativa, procurei resumir conceitualmente os caminhos da dissertação, refletir (auto)criticamente sobre seus equívocos e lacunas e construir uma escrita dialógica, aberta e plural. Orientados pela metodologia dos “cruzos” (Simas & Rufino) ensaiamos uma dança teórica, no meio de uma encruzilhada conceitual e militante, onde “baixassem” as palavras de referências muito distintas entre si (sobretudo, Antônio Bispo dos Santos, Isabelle Stengers, Renato Nogueira, Piotr Kropotkin, Wallace de Moraes, Pierre Clastres, Muniz Sodré, Mbah & Igariwey), aproximadas pela experiência do pensamento crítica e criativa de propor/abrir novos caminhos aos textos e práticas antirracistas, anticapitalistas e anticoloniais.

PALAVRAS-CHAVE: Contracolonização; Decolonialidade; Anarquismo; Filosofia Exusíaca; Cosmopolítica.

ABSTRACT: This essay promotes a re-reading of my master’s dissertation (2019, on Yanomami philosophy), driven by the subject “For a black, indigenous, decolonial and libertarian philosophical paradigm”, taken in the first semester of my doctorate (2021). Intertwining such discussions with the objectives of current research: to articulate an “exusiatic” philosophy for decolonial and anarchist perspectives, understanding them as inseparable elements of libertarian and cosmopolitical praxis. Understanding philosophy as a creative practice, I tried to conceptually summarize the ways of the dissertation, reflect (self)critically on its mistakes and gaps and build a dialogic, open and plural writing. Guided by the methodology of the “cruzos” (Simas & Rufino), we rehearsed a theoretical dance, in

the midst of a conceptual and militant crossroads, where they “downloaded” the words of very different references (especialmente Antônio Bispo dos Santos, Isabelle Stengers, Renato Noguera, Piotr Kropotkin, Wallace de Moraes, Pierre Clastres, Muniz Sodré, Mbah & Igariwey), brought together by the experience of critical and creative thinking to propose/open new paths to anti-racist, anti-capitalist and anti-colonial texts and practices.

KEYWORDS: Counter-colonization; Decoloniality; Anarchism; Exusiac Philosophy; Cosmopolitics.

1. Escrita e Diálogos: uma ressalva inicial para retomar a respiração.

Tenho o costume (para não dizer o vício) de escrever por linhas excessivamente dialógicas, por textos que parecem, mais do que artigos científicos, uma espécie de cartas aos leitores. Ou melhor, algo entre as formas das cartas, dos ensaios e das notas para comunicações (sempre esperando um debate posterior). Textos sempre preocupados em evitar conclusões definitivas e, também, permeados de apontamentos que (sabidamente) não teriam espaço para, em seus próprios limites, se desenvolverem com a profundidade necessária. E que, por isso, apresento, na maioria das vezes, como notas sugestivas – para os leitores que se interessem em dialogar para além da leitura, seja diretamente comigo pelas vantagens de comunicação possibilitadas pela Internet, ou, indiretamente, ao desenvolver tais temas em suas próprias pesquisas e textos. Em suma, só consigo escrever na busca, incessante e incontrolável, de páginas que, após a leitura, terminem por (ou, no mínimo, procurem) inspirar e instigar os leitores a nos usarem como pontos de partida para irem além, com suas próprias elucubrações e palavras. Tal estilo de escrita foi muitas vezes criticado, ao longo de minha trajetória acadêmica, obviamente, e muitas vezes por razões pertinentes. E porque, então, insisto nessa busca? Não basta dizer que isso me é inevitável, mais importante é perceber de onde emerge e no que se sustenta esta inevitabilidade discursiva de meus ensaios.

Depois de muito lutar contra (e me esforçar para controlar) tal tendência dialógica de minha construção textual, percebi que ela me é inescapável, justamente, por se originar na concepção de Filosofia que me é intrínseca. Refiro-me, àquilo que me fez escolher esse ofício, de filosofar, como forma de lutar e viver: *escrevo em busca de aliados (pessoas ou palavras) que me ajudem a respirar neste mundo cada vez mais sufocante e sufocado*. O oxigênio intelectual e dialógico que procuro inspirar e expirar por/nos meus escritos é aquele que permita, possibilite, *potencialize-nos a viver, respirar, dançar, lutar e pensar de maneira crítica e combativa neste mundo* – dominado e movido pelas estruturas racistas, colonialistas,

patriarcais, capitalísticas e autoritárias do aparelho de *Estado Necrofílico* e *Outrocída* (Cf. Moraes 2020a). A filosofia que me interessa é aquela em vias de descolonização: crítica libertária dos conteúdos e das formas de produção de conhecimento, necessariamente antirracista, antipatriarcal, marcada pela alteridade e dedicada à criação de conceitos que sirvam como armas ou alianças na luta por outros mundos possíveis. Se recusando a aceitar a identificação entre o real e o dado, a aceitar como único mundo possível de conceber a vida este no qual (sobre)vivemos e resistimos cotidianamente sob o julgo das mais diversas e sofisticadas formas de opressão, submissão e/ou extermínio.

Este mundo que nos asfixia (corpos e pensamentos) a cada dia mais, metafórica e literalmente¹⁶, com suas estruturas econômicas e políticas (Capital e Estado) fundadas e fomentadoras do racismo, da misoginia, da homofobia, da exploração e expropriação das forças de trabalho alienadas, de todas as formas de preconceito e opressão, do genocídio, escravização e invasão dos territórios (geopolíticos e/ou corpóreo-existenciais) alheios. Escrevo pela/com a urgência de *criar filosofias outras* que se oponham e/ou desvinculem à Filosofia canônica, da mentalidade colonial e/ou colonizada, às “*razões intransigentes*” (Simas & Rufino, 2018) que suprimem (seja pelo extermínio epistêmico, *epistemicídio*, ou pela assimilação comercial, *axiomática*) todos os Sistemas-Mundos incompatíveis à dominação do par – inseparável em suas concepções e práticas de poder – Capital-Colônia; em relação íntima e imediata, nos últimos séculos, de retroalimentação e desenvolvimento das estruturas de dominação.

Uma filosofia descolonizada e libertária, creio, deve orientar-se pela prerrogativa de ir além da denúncia e das retóricas estéreis, potencializando e criando conceitos, práticas e teorias que sirvam de instrumentos na luta pela libertação das amarras da *colonialidade*, este “fenômeno de longa duração que está até hoje aí operando suas artimanhas” (Simas & Rufino, 2018: 111). Encaro, portanto, a *atividade filosófica* como prática de criação, não apenas da criação de conceitos, mas, também, *da criação de diálogos, de pontes, movimentos e*

¹⁶ A tarefa que “nos força a pensar” e (re)criar a filosofia como prática crítica e criativa orientada pela urgência de “criar conceitos para retomarmos a respiração” me foi proposta, pela primeira vez, por um artigo dedicado a analisar criticamente “o racismo antinegro do cogito da mercadoria” a partir do “grito de Garner” e “através da filosofia de Deleuze” (Nogueira, 2016). Tal tarefa/metáfora - que na dissertação se via impulsionada pelo “genocídio dos povos ameríndios [...que] se estende, às vezes, mais explícita ou veladamente, desde os primeiros contatos com os europeus, até os dias de hoje” (Autor, 2019: 47) - só se torna mais urgente (e mais atual e literal) a cada ano que passa, ecoando nos gritos de George Floyd e/ou, no atual contexto pandêmico, no pranto dos familiares das mais de meio milhões de vidas perdidas, graças a (não) gestão negacionista e (neo)fascista do atual (des)governo brasileiro. Cf., a respeito desse contexto pandêmico e uma leitura filosófica e descolonial do mesmo, novamente: Moraes, 2020a;

*encruzilhadas*¹⁷. Mas dialogar e criar encruzilhadas (tanto entre ações quanto pensamentos) demanda tempo, espaço, cautela e abertura que não cabem nas estruturas engessadas do que costuma definir um artigo científico.

Por isso, meus textos procuram, consciente ou instintivamente, se inscreverem de maneira ambígua, parcial e dialógica, como um primeiro passo ensaístico no sentido de *criar novas encruzilhadas* – entre os conceitos, entre as práticas, entre os autores, mas, sobretudo, entre discurso e leitores. Ou seja, mais do que uma tendência dialógica, este estilo discursivo está intimamente relacionado a uma concepção coletiva e construtivista da produção de conhecimento, pois de nada adianta escrever se meus escritos não forem lidos. De nada adianta criar conceitos e teorias libertárias se não servirem como armas práticas e dialógicas na luta pela “desintoxicação”¹⁸, ao menos, de nossas “universidades ocidentalizadas” (Grosfoguel, 2016) e/ou de nosso “pensamento curto e obscuro, cheio de esquecimento” (Kopenawa & Albert, 2015). Resumindo, de nada vale todo o esforço cansativo e desgastante que o pensamento promove para a criação de textos filosóficos, se eles não *afetarem* o leitor, se eles não forem um primeiro passo (para movimentos do pensamento e da linguagem) que caminhe e dance para (muito) além dos textos em si.

2. **Encruzilhada: cosmopolíticas de contracolônização e filosofias decoloniais.**

“Que me perdoem, se eu insito nesse tema/ Mas não sei fazer poema ou canção/ Que fale de outra coisa que não seja o amor/ Se o quadradismo dos meus versos/ Vai de encontro aos intelectos/ Que não usam o coração como expressão...”(Antônio Carlos e Jocaifi)

¹⁷ Vale Cf. Deleuze & Guattari (2011) e confessar esta herança, com a qual procuro me relacionar, sempre, de maneira ambígua, com uma atenção crítica constante para desvinculá-la de pressupostos euro-centrados. Para uma abordagem desta concepção pelo ensino de filosofia crítica na educação básica, Cf. Araújo & Ceppas, 2017. E para uma abordagem da atividade filosófica enquanto prática de criação de “uma política da existência” sustentada na noção teórica de “encruzilhada” e partindo, ao mesmo tempo, de uma militância anarquista e de uma apropriação brasileira do pensamento de Guattari, Cf: Lima, 2019;

¹⁸ A apresentação daquilo que entendemos por *decolonialidade* como uma forma de *desintoxicação do conhecimento filosófico*, como ficará claro algumas páginas a baixo, é uma referência direta ao artigo de Moraes (s/ data), mas ecoa, implicitamente, as percepções de Fanon (a respeito da “desalienação” do negro e/ou do colonizado) sobre a importância do combate, na/pela linguagem. Combater a “verdadeira intoxicação” da linguagem colonizada é tarefa fundamental para que a filosofia não (nunca) mais sirva para “perpetuar uma situação conflituosa em que o branco infesta o negro com corpos estranhos extremamente tóxicos” (FANON, 2020: 36 e 50, respectivamente), mas sim, para a criação de *práxis libertárias* horizontais e diversas;

Tais percepções se evidenciaram durante a escrita da dissertação em incontáveis “apontamentos para desenvolvimentos de pesquisas futuras” (Autor, 2019). Outrossim, iniciei o presente artigo/ensaio com aquela ressalva por dois motivos: por um lado, começar a tentativa/proposta de diálogo com os leitores partindo, justamente, da reflexão sobre a estilística (estática e esterilizante) com a qual nos acostumamos (por comodidade ou por imposição) a construir nossos textos acadêmicos. Pois, avalio que de nada adianta balançarmos as bandeiras, urgentes e justíssimas, de uma descolonização do pensamento se esta luta/criação não estiver imbricada em nossos estilos de escrita e produção de conhecimento. Creio que a decolonialidade não pode ser, apenas, uma teoria panfletária de embates e denúncias; mas, também, uma prática de descolonização das criações e movimentos discursivos. Neste sentido, peço emprestadas as palavras de Rufino (2019) para elucidar o sentido praxológico com que encaro as tarefas decoloniais e, também, para saudar e pedir *agô* ao Senhor das Encruzilhadas e de todas as formas de comunicação transgressiva:

[...] a descolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social da vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário. Por mais contundente que venha a ser o processo de libertação, é também um ato de ternura, amor e responsabilidade com a vida. A colonização acarreta o destroçamento dos seres subordinados a esse regime, os colonizados, mas também a bestialização do opressor, o colonizador. Sobre a colonização não se ergue civilização, mas sim bárbarie. [...] o termo descolonização será reivindicado não como a subtração da experiência colonial, mas como ação que encarna força utópica, política e pedagógica para a transgressão de obras/efeitos/heranças coloniais (colonialidade) e a remontagem dos seres/saberes em prol de outro projeto mundo. Assim, a descolonização, aqui empregada, preserva os sentidos fanonianos e compartilha também dos princípios da decolonialidade. Assim, ao longo do texto descolonização e decolonialidade aparecerão imbricadas como parte de um mesmo processo e ação. [...] o fenômeno é o próprio princípio explicativo do conceito. A descolonização não pode se limitar a se banhar na beirada. Para uma virada do conhecimento que combata de forma incisiva as injustiças cognitivas/sociais produzidas ao longo do tempo, haveremos de nos arriscar em mergulhos mais profundos. O descadeiramento, o tombo na ladeira, o “tapa sem mão” contra os privilégios da supremacia branca são, a meu ver, inevitáveis [...]; porém, nos cabe o compromisso e a responsabilidade para que essas ações sejam contínuas a ponto de avançarmos com equidade. [...] O dono da encruzilhada é a potência a ser encarnada por uma pedagogia que desloca o orixá (força cósmica) de uma leitura centrada nos limites religiosos. Essa perspectiva se dá [...] neste projeto encruzado [...] dialogam diferentes práticas de saber codificadas na diáspora que têm como identificação as múltiplas formas de invenção na linguagem. (Rufino, 2019: 11-19)

Creio ter esclarecido a primeira razão que me obrigou a iniciar o presente artigo-ensaio com a ressalva, ou melhor, a (auto)reflexão expositiva sobre minha escrita dialógica: entendê-la como parte fundamental, ao mesmo tempo mobilizadora e devedora, de meu interesse em contribuir com a construção de práticas criativas para descolonização filosófica. *Contribuir para o desenvolvimento de uma filosofia exusíaca, assentada na encruzilhada*

entre a decolonialidade do saber e uma práxis política libertária¹⁹. Houve, porém, outra razão: a de abrir os caminhos para o movimento das páginas que se seguem. Ou seja, mais do que uma divulgação de minha dissertação, o objetivo do presente artigo será sintetizar (ou ao menos ensaiar) uma releitura resumida daquele trabalho de mestrado, sob a luz das reflexões, autocríticas, desenvolvimentos e reelaborações impulsionadas pela disciplina do professor Wallace de Moraes²⁰.

Desenvolvi minha pesquisa de mestrado em torno do livro “*A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*” (Kopenawa & Albert, 2015), dando origem à dissertação que teve seu título composto por uma provocação irônica e um resumo conceitual (Cf. Autor, 2019). A provocação reside na primeira parte²¹, pois, ao anunciar o xamanismo yanomami como um “*devir outro da filosofia*”, procurei inverter a maneira como hegemonicamente o pensamento ocidental encarou as sociedades ameríndias, desde fins do século XV, quando se criou a categoria epistemológica do *Outro* – agora imputada (provocativamente) à própria filosofia enquanto campo do pensamento: “A invenção do indígena é a invenção do outro pelo europeu [...] aquele que passa a ser o outro é generalizado pela acusação de ser menos civilizado, logo inferiorizado diante o nível de sua suposta civilidade” (Simas & Rufino, 2018, p. 98).

A esta inversão provocativa somou-se, no subtítulo, uma síntese do texto: uma série de ensaios de recepção filosófica a uma obra que, percebemos ao longo da pesquisa, poderia ser apresentada conceitualmente pelos pares ‘contracolonialidade filosófica’ e ‘cosmopolítica

¹⁹Principal objetivo proposto para minha pesquisa de doutorado, iniciada em março de 2021;

²⁰ Refiro-me à disciplina que tive o prazer de cursar neste primeiro semestre de doutorado: “*Por um paradigma filosófico negro, indígena, decolonial e libertário*”. Jamais seria possível apresentar todas as contribuições, aprendizados e reflexões proporcionadas pela mesma, ou dimensionar o quanto sou grato e devedor, não só ao professor Wallace de Moraes, mas, também, a todos os colegas. Procurarei, contudo, nas próximas páginas apresentar àquelas que incidiram mais diretamente para o desenvolvimento de minha pesquisa. Cabe a esta nota registrar que haveria ainda muito mais a se falar sobre a disciplina e sua extrema diversidade de debates, leituras e ensinamentos, do que o que caberá no presente trabalho. E mencionar, ainda, as “*lives*” do professor, em louvável esforço de publicitação, transparência e arquivamento de suas aulas e da produção (decolonial e libertária) do conhecimento para além dos muros (físicos ou virtuais) da Academia. Entre estas aulas/*lives* citaremos, aqui, as duas que foram mais fundamentais para a redação deste trabalho (Cf. Moraes, 2021a; 2021b), mas creio ser válido indicar aos leitores uma visita ao canal do CPDEL no YouTube e a conferência de seus conteúdos;

²¹ Sem deixar de apontar, implicitamente na provocação, também, para uma das principais conclusões a que chegara este trabalho de mestrado: Cf. Autor, 2019: 158;

xamânica’. Não cabe, aqui, (re)apresentar tais conceitos, com a calma e intensidade promovidas pela dissertação, mas apenas introduzi-los resumidamente, posto que remetem àquelas discussões que encaro como fundamentais (embora ainda pouco exploradas) para o desenvolvimento de teorias políticas e filosóficas que se proponham descolonizantes e libertárias. A *cosmopolítica xamânica* pode ser apresentada, inicialmente, enquanto o conceito interpretativo encontrado para tratarmos do sistema particular de se pensar o mundo e a vida, na tradição ativa e na produção coletiva de *filosofia yanomami* (discursos xamânicos endereçados aos *napë*²²) que originou os “desenhos de palavras”²³ publicados por Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Já aquilo que (re)interpretei sob o termo *contracolonialidade filosófica* aludiu ao conceito proposto por Antônio Bispo dos Santos (2015) – a rigor, “*contracolônização*” – para tratar dos saberes tradicionais (*cosmovisões*) e práticas políticas daqueles povos que reexistem cotidianamente (há séculos) ao epistemicídio colonialista: quilombolas e ameríndios, “*povos contracolônizadores*” que possibilitariam a proposição da aliança entre “*povos afropindorâmicos*”. Observo o pensamento de Bispo dos Santos²⁴ como o um dos mais potentes para a criação de teorias políticas libertárias empenhadas no processo de descolonização do pensamento. *Contracolônização* é, talvez, a mais importante entre as diversas criações conceituais²⁵ que dançam pelo pensamento e palavras deste mestre quilombola, pioneiro do *Projeto Encontro de Saberes* – autodeclarado “poeta e lavrador”; e, acrescento eu, *também filósofo*, ou seja, *lapidador de conceitos para uma práxis antirracista, anticolonial e libertária*.

²² *Napë* é a palavra yanomami que fora traduzida por Bruce Albert como “os brancos”, mas que significa, literalmente, “forasteiro” ou “inimigo”. Ou seja, quando Kopenawa fala sobre e para os “brancos”, está se referindo aos não-yanomami ou aos “não-indígenas”; talvez, uma tradução mais precisa desta “outra gente” com a qual Kopenawa procura dialogar – por meio da amizade e do livro que surgira desta – seria os “ocidentais” ou “modernos” (Cf. KOPENAWA & ALBERT, 2015: 520 e 610; Autor, 2019: 18-19);

²³ “Desenhos de palavras” é o termo mais recorrente de Kopenawa para se referir à *escrita* – identificada, na análise contra-antropológica que tece a respeito dos *napë*, como um dos principais fatores técnicos para o pensamento ocidental(izado) ser percebido como “curto e obscuro, cheio de esquecimento...”. Tais expressões podem ser compreendidas como uma espécie de ritornelos que são tantas vezes repetidas ao longo da obra que seria impossível e inútil procurar referenciá-las por páginas;

²⁴ Expresso não apenas em sua obra escrita, mas, sobretudo, em suas incontáveis falas em eventos políticos e/ou acadêmicos e, mais recentemente, nas diversas “*lives*” que participara durante a pandemia em curso. Todavia, me parece, este pensamento plural e transbordante de potências, infelizmente, é ainda pouco visibilizado, lido ou escutado, nos circuitos acadêmicos de Filosofia – inclusive entre aqueles dedicados à promover a decolonialidade do saber, como a já citada disciplina, por exemplo;

²⁵ Poderíamos citar, a título de exemplo, os conceitos e/ou análises: *Comunidades Tradicionais Contemporâneas* (Cf. Santos, 2015: 65-80), *Biointeração* (Idem: 81-88) ou, ainda, a oposição entre *confluências x transfluências* (Idem: 89-104);

É no seu livro (Santos, 2015) que encontramos o primeiro movimento de criação do conceito de *contracolonização* – ou *contracolonialidade*, reinterpretação alçada pela leitura cruzada desta obra com as teorias sobre a *colonialidade do saber e do poder*²⁶ – pelo qual o autor conecta as sabedorias dos “povos originários” aos “saberes afrodiaspóricos”²⁷. No mestrado, procurei, ainda, *cruzar* estes conceitos com a *Pluriversalidade* de Mogobe Ramose (2011); o que foi essencial para defender “A *Queda do Céu*” enquanto obra propriamente filosófica e contracolonial, talvez o primeiro grande ‘tratado’ escrito sobre/pelas filosofias ameríndias. Interpretação epistemológica baseada em uma concepção antieurocêntrica, ou melhor, *descentralizada* do que compreender enquanto Filosofia, derivada daquela interlocução teórica ou leitura cruzada. Ou seja, orientei-me pela “*confluência*” (Cf. Santos, 2015: 89-104) da concepção formulada por Ramose – de especulação filosófica enquanto atividade *pluriversal* do pensamento – com a teoria da *Contracolonialidade*. Um último ponto que vale destaque nesta leitura, essencial a todos aqueles que se interessam pela descolonização do pensamento teórico e/ou das práticas políticas, está na percepção e fundamentação da incompatibilidade ontológica das diversas matrizes filosóficas dos “*povos afropindorâmicos*” com as noções capital-colonialistas de “*trabalho*” e “*posse*”, analisadas por Bispo dos Santos a partir da leitura cruzada da Bíblia e de Marx (Santos, 2015: 37-46)²⁸.

Por outro lado, aquela distinção praxológica e conceitual entre contracolonização/contracolonialidade e descolonização/decolonialidade (palavras que, a meu ver, travam um jogo brincante, sagrado e profano, enquanto ensinam a lutar e a se defender – como nas rodas de capoeira) não se apresentou por escrito. No livro (Santos, 2015) privilegia-se quase sempre o primeiro par conceitual, tendo os termos do segundo aparecido apenas uma vez e em breve nota²⁹. Surgira oralmente. Transcrevo:

[...] eu estou dizendo contracolonialista, eu não estou dizendo descolonialista, descolonizado... Eu não uso esse termo descolonizado, porque não sou eu que devo usar esse termo, são outras pessoas... porque? Eu só acreditaria na descolonização se os próprios colonizadores desistissem de continuar colonizando e fossem desfazer a besteira que eles fizeram, mas isso não é possível... porque muita gente já morreu, então... primeiro que eles não desistiram de colonizar, eles continuam colonizando

²⁶ Concepção que resumimos, no início deste artigo, com a primeira frase citada de Simas & Rufino (2018), mas que remete a inúmeras discussões, desenvolvimentos e debates impulsionados, pelo menos, desde a coletânea organizada por Lander (2005) – aonde destaco o artigo de Quijano (2005);

²⁷ Cf.: “*Apresentação, por José Jorge de Carvalho – Uma voz quilombola na contracolonização da academia*” (In: Santos, 2015: 9-18) e a “*Introdução*” (Idem: 19-24);

²⁸ Cf. também, a esse respeito – de uma crítica contracolonial do *trabalho* sob o regime capitalista – Cf. Kopenawa & Albert, 2015: 294, 302, 312, 390, 435-438, 526 e 561;

²⁹ “Utilizarei alternativamente colonização afro-pindorâmica para denominar a colonização nas Américas, enquanto um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento.” (Santos, 2015:20);

ao extremo, com muito mais sofisticação, então se eles não desistiram de colonizar eles não vão descolonizar. E nós não vamos descolonizar, por que nós não sabemos, por que nós não colonizamos... Eu não sei desmanchar uma coisa que eu também não sei fazer, eu posso até destruir, mas desmanchar não. Agora, nós vamos contracolonizar! Porque a contracolonização é a resistência e não a desistência... e eu não acredito na desistência desse povo perverso. Então, o que é o termo Quilombo? Quilombo é contracolonização, não cabe no marxismo, não cabe... (SANTOS, 2017: 19' 25" – 21' 03")

Tal distinção, entretanto, fora fundamental para o desenvolvimento da minha pesquisa de mestrado ao se propor enquanto articuladora de uma filosofia descolonizante, por meio de uma investigação analítica e imanente de “*A Queda do Céu*” que a encarasse, por sua vez, enquanto uma obra de filosofia contracolonial. Apesar de não fugirmos das contradições e possíveis equívocos, procurei propor experimentações para uma filosofia que “desistisse” da *verticalidade colonialista* – marcante do “*pensamento euro-cristão*” (Santos, 2015) e, também, de toda filosofia com pretensões universalizantes, inclusive as ditas ateístas e/ou laicas.

Visando “desintoxicar-se dos primados ocidentais” (Moraes, s/data: 1); para poder construir (ainda que por “desenhos de palavras”) *confluências* com as *circularidades* filosóficas dos *povos contra colonialistas* e sua produção (oral) de conhecimento ancestral (Santos, 2015); movimentos (en)cruzados que enxergo como tarefas fundamentais para a decolonialidade. Postura que – apesar das autocríticas e reformulações desenvolvidas nos dois anos que separaram a redação deste artigo e daquela dissertação – continuo acreditando ser a mais honesta, responsável³⁰ e potente para um pensador branco e com uma formação ocidentalizada que, ainda assim, procura romper – ou, no mínimo, desconstruir (auto)criticamente – com as heranças da colonialidade eurocêntrica, racista, patriarcal, homofóbica, estadolátrica e epistemicida.

Há, ainda, uma última influência que move meus trabalhos (tanto na dissertação quanto neste artigo), inerente à intenção/tarefa de contribuir para a “produção de uma descolonização filosófica inspirada nos saberes contracoloniais” (Autor, 2019: 68). Para além daquela atitude de “desistência/desintoxicação” frente à verticalidade colonizadora do pensamento, outro componente que vejo como essencial para um *processo contínuo de descolonização da filosofia* é: o que Renato Noguera apresentou como “exercício de *desfarsar* o controle” do pensamento colonial sobre a produção filosófica.

³⁰ Quando me refiro às *responsabilidades* políticas da produção e/ou ensino de filosofia penso no processo contínuo de construção de “*um conceito de responsabilidade radical alternativo*” e suas ponderações, conforme impulsionadas em: Ceppas, 2014: 244. Cf. Autor: 2019: 41;

Em certa medida, o verbo desfarsar aparece aqui como um neologismo para indicar o desmascarar da farsa do controle, isto é, uma denúncia do disfarce do dragão avassalador em pele de ovelha (branca). [...] Se o regime social de controle é cínico, se o cogito da mercadoria é hipócrita, farsante e audaz em se manter embranquecendo a tudo e todos, o devir-negro contido nos gritos das ruas é para desfarsar, desfazer a farsa. (Noguera, 2016: 64)

Descolonizar a filosofia é *desfazer a farsa* de sua exclusividade sob os moldes do cânone ocidental, *desfarsar* suas relações íntimas com o poder e o projeto colonialistas. E, por isso, as filosofias, lutas e tradições daqueles povos que *(re)existem contracolonialmente* a essas farsas, há séculos, são inspirações essenciais para uma descolonização filosófica, ou seja, para uma prática contínua de criação de novos primados éticos que pensem/lutem por outros mundos possíveis.

Peço desculpas pela extensão desses comentários sobre bases e inspirações. Todavia, me parece fundamental resumir os caminhos percorridos – para (re)abrir os trabalhos e *defumar* nosso texto-encruzilhada – esclarecendo aqueles dois conceitos presentes no subtítulo da dissertação. A respeito da *contracolonialidade filosófica*, creio, já falei o suficiente. Resta, por fim, retomar sinteticamente o que chamei *cosmopolítica xamânica* – para particularizar a tradição filosófica yanomami inscrita em “A Queda do Céu”. Penso que essa *cosmopolítica* poderia ser facilmente exemplificada e compreendida se ouvirmos/refletirmos com respeito e atenção sobre o protagonismo (teórico-discursivo e prático-político) que Kopenawa atribui aos *xapiri*, tanto no que diz respeito às suas lutas e sonhos, quanto às suas palavras e ideias.

Tal centralidade cósmico-metafísica e, ao mesmo tempo, político-cotidiana que essas entidades xamânicas tem na *preservação e reprodução da filosofia, da sociedade e dos mundos yanomami* atravessa todo o conjunto da obra. Mas podemos apontar como um dos pontos em que tais atividades filosóficas se tornam mais evidentes, com toda a sua complexidade poética e política, sugerindo a leitura de “As flores do sonho” (Kopenawa & Albert, 2015: 454-467). Este vigésimo segundo capítulo se inicia com a afirmação de que apenas quem conhece a “*força do pó de yãkoana*”³¹ [...] *pode de fato conhecer a floresta*”

³¹ O *pó de yãkoana* é um alucinógeno consumido pelos xamãs yanomami para entrar em contato com os *xapiri*. Estando, inclusive, nas bases tanto de sua pedagogia cosmopolítica quanto de seu modo onírico de criação de conceitos. Não nos cabe, aqui, infelizmente, tecer grandes comentários a seu respeito, posto que a profundidade que abordar tal questão demanda esgotaria os limites do presente artigo. Vale sublinhar, todavia, a descrição de seus efeitos, sempre feita por uma “força” ou “poder” em relação direta com o verbo *nomã* [literalmente, “morrer”]. Para os leitores que se interessem pela questão, remeto à leitura de: Kopenawa & Albert, 2015: 93-98, 145, 167, 231, 351, 352, 376, 391, 458, 471, 500, 507, 510 e 608; e Autor, 2019: 20, 54, 78, 87, 88, 94-104, 111-115, 119, 121, 126, 137, 139 e 143-149;

(Idem: 455), leia-se, o Mundo³². Na sequência, tal centralidade da *relação xamã-xapiri* (mediada pelo “*poder do pó de yãkoana*”) mostra-se como fundamental para a intuição do *caráter estético/onírico da criação xamânica de conceitos*. Ao mesmo tempo, remete à *relação escrita-esquecimento* como a origem epistemológica do etnocentrismo epistemicida, marcante das concepções *napë* de Filosofia – o “pensamento curto e obscuro”, a “egopolítica do conhecimento” (Grosfoguel, 2008) e/ou as “razões intransigentes” (Simas & Rufino, 2018).

[os xamãs...] Bebem yãkoana para poder contemplar suas imagens [dos xapiri], em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, com seus desenhos negros e suas mentiras. [...] Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos xapiri, seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenharam sobre peles de árvores derrubadas! (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 455)

Ou, ainda, ao fim do posfácio (Kopenawa & Albert, 2015: 499-511), que teve – na dissertação – o papel de consolidar definitivamente a leitura proposta do *xamanismo enquanto filosofia ameríndia*. Intitulado “*Palavras de Omama*”, apresentou diversos trechos que permitiram a consolidação da hipótese que orientara minha pesquisa de mestrado. Um dos principais: quando Kopenawa evidencia que (aquilo que chamei) o *devir xamânico* e as “palavras dos xapiri” são, assim como a filosofia acumulada em nossas bibliotecas (ainda que apontem a caminhos/“direções” bastante distintas), uma *prática de criação do conhecimento e/ou atividade inesgotável do pensamento*, em eterna relação sócio-pedagógica de (re)aprendizagem e ensino coletivo. Ou seja, uma passagem que potencializa, também, uma relação direta com já citado conceito de “*Pluriversalidade*” criado por Ramose. (Cf. Kopenawa & Albert, 2015: 505)

Ao contrário, quando bebemos o pó de yãkoana como Omama nos ensinou a fazer, nossos pensamentos nunca ficam ociosos. Podem crescer, caminhar e se multiplicar ao longe, em todas as direções. Para nós, é esse o verdadeiro modo de conseguir sabedoria. [...] nunca mais quero ouvir más palavras sobre os xapiri! Omama os criou depois de ter desenhado nossa floresta e, desde então, eles continuaram cuidando de nós. [...] Seus cantos fazem nosso pensamento aumentar em todas as direções e ficar firmes. E por isso vamos continuar fazendo dançar suas imagens e

³² Para uma explicação mais aprofundada da unidade conceitual (linguística e metafísica) yanomami - essencial ao pensamento xamânico expresso nos discursos de Kopenawa - entre aquilo que, nós *napë* (ocidentais), estaríamos mais acostumados a pensar por termos distintos de Floresta e de Mundo, Cf.: Kopenawa & Albert, 2015: 106, 125, 144, 152, 157, 189, 195, 196, 204, 329, 420, 432, 461, 478, 484, 496 e 501; e/ou Autor, 2019: 53, 91, 94, 97, 99, 104, 123, 127, 137 e 139;

defendendo suas casas, enquanto estivermos vivos. Somos habitantes da floresta. É esse o nosso modo de ser e são estas as palavras que quero fazer os brancos entenderem. (KOPENAWA & ALBERT, 2015: 510-511)

3. Filosofias que dançam entre mundos: visíveis e invisíveis, reais ou possíveis.

*“É preciso estar atento e forte, não temos tempo de temer a morte...”
(Caetano Veloso e Gilberto Gil)*

Uma contribuição essencial da já mencionada disciplina foi: sublinhar a necessidade de uma atenção constante às influências de nossos referenciais teóricos sobre nossas hipóteses, objetivos e conclusões de pesquisa. Em suma, a percepção e reflexão (auto)críticas e permanentes sobre nossas heranças teóricas (ocidentalizadas) – o “*carrego colonial*” que Kopenawa chamaria de “*rastros de ensinamento*”³³ – e a forma como elas incidem em nossas práticas de/por uma produção do conhecimento descolonizado e/ou descolonizante. Movimento de responsabilidade e honestidade intelectual que, a primeira vista, pode parecer um simples clichê, mas que apresenta toda a sua força, potência e complexidade quando o assumimos em nossa práxis de pesquisa. Na releitura de minha dissertação, organizando a construção do presente artigo, saltou-me aos olhos a radical influência que (minhas leituras entusiasmadas de) Deleuze & Guattari operaram sobre minha análise da obra de Kopenawa & Albert.

Influência esta que acreditava estar minimizada pelos tensionamentos com outras duas ‘concepções de filosofia’, apresentadas algumas páginas a cima – a *pluriversalidade* de Ramose e a *contracolonização* de Bispo dos Santos. Entretanto, relendo aquele texto à luz das discussões promovidas neste primeiro semestre de doutorado, meu “*rastro*” deleuze-guattariano apareceu com muito mais força do que imaginava durante o processo de redação. Sobretudo no que diz respeito às investigações/interpretações de um *Plano de Imanência Xamânico* e/ou dos discursos filosóficos de Kopenawa como construídos pelos *modos oníricos de criação de conceitos* e *devires-xamânicos*, onde os *xapiri* eram identificados (para não dizer reduzidos) ora como *personagens conceituais*, ora como *intercessores* (Cf. Deleuze & Guattari, 2011: 45-102; Deleuze & Guattari, 2012b: 11-120; e Deleuze, 2013: 155-172).

³³ Sobre a noção de “carrego colonial”: Cf. Simas & Rufino, 2019: 17-24; 2018: 21-22; 2020: 13-14; Rufino, 2019; e sobre o conceito xamânico de “*rastros de ensinamento*”, ou simplesmente “*rastros*”, e as diversas e incontáveis formas que aparece na obra de Kopenawa & Albert, creio ser válido: Cf. Autor, 2019: 74-79, 88-89, 98, 106, 116, 133, 137 e 147;

Todavia, a preocupação por não deixar meu referencial teórico operar de forma reducionista (e, ao fim e ao cabo, colonialista) sobre o pensamento e as palavras de Kopenawa já se fazia presente e, por isso mesmo, procurei tencioná-lo com aquelas duas outras concepções. E se faço mais esta ressalva, aqui, não é para negar de todo a importância dialógica desta aliança, ou melhor, desta *encruzilhada filosófica/interétnica* que procurei construir como base referencial para abordarmos as “palavras de um xamã yanomami”. Ao contrário: apontar os limites da abordagem, no interior da encruzilhada, como algo que só pude perceber quase dois anos após a defesa. E, ainda, afirmar que – apesar dessa percepção (auto)crítica – continuo a avaliar/defender a perspectiva deleuze-guattariana como, entre as filosofias ocidentais, a mais interessante e disponível para um processo de descolonização filosófica; a partir do (en)cruzamento teórico, seja por meio do enfrentamento das contradições ou da construção de alianças, com as teorias de/contracoloniais. Ainda assim, este é apenas um dos vários caminhos possíveis àquele processo que procuro contribuir: desenvolver “*exercício[s] de descolonização permanente do pensamento*” (Viveiros de Castro, 2015: 32), prática contínua e coletiva de criação de *novos rastros teóricos*, decoloniais, libertários, antirracistas e horizontais.

Viveiros de Castro foi, por sua vez, outra referência basilar da dissertação, não apenas pela sugestão desse processo contínuo e experimental, defendido como sendo “a verdadeira missão da antropologia” (Idem); e que procurei expandir como uma tarefa urgente à filosofia e todas as ciências humanas. Mas, também, por sua teorização a respeito do *perspectivismo multinaturalista*³⁴ que marcaria os sistemas filosóficos ameríndios (ou, no mínimo, os amazônicos) – outra teoria ocidentalizada que percebo, hoje, influiu exageradamente na dissertação. Contudo, pareceu-me preciso citar tal teoria por uma necessidade pontual: a de apresentar, enfim, a inspiração que me levou a sintetizar no termo *cosmopolítica xamanica* o “pensamento que se estende em todas as direções” de Kopenawa e suas constantes afirmações de que “para nós [yanomami] a política é outra coisa...”³⁵. Investigando como poderíamos compreender estas expressões constantes e o que tal compreensão poderia contribuir para a construção de uma descolonização das teorias políticas ocidentalizadas, concordei, em grande medida, com a análise ou definição do *perspectivismo ameríndio* enquanto: “*uma teoria*

³⁴ Não cabe, aqui, apresentar tal teorização. Entretanto, já o fiz em outro artigo (Autor, 2020), e na própria dissertação (Cf. Autor, 2019: 35-48). Sobre estes textos, vale registrar que, apesar da data de publicação, o primeiro foi redigido em 2017 (primeiro ano do mestrado) e viria a ser esboço da segunda parte do capítulo inicial da dissertação. Contudo, acredito, já apresentava os pontos mais importantes para uma introdução do conceito de *perspectivismo ameríndio* nos círculos filosófico-acadêmicos.

³⁵ Mais dois exemplos daqueles ritornelos discursivos de Kopenawa (Cf. nota 8);

cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos” (Viveiros de Castro, 2015: 43).

O ponto que nos interessa aqui, é apresentar a própria noção de *cosmopolítica xamânica* como mais um dos pontos em que minha convicção, no mínimo, titubeara, após o reencontro com o texto a partir da criticidade decolonial, (re)absorvida e radicalizada nos debates da disciplina recente. Entretanto, assim como afirmei em relação ao “*rastro*” teórico deleuziano, a percepção (auto)crítica da permanência de características ocidentalizadas naquele texto, não deve significar um simples descarte e renúncia dos movimentos e caminhos ali percorridos. Pelo contrário, tal percepção serve sobretudo para marcar a complexidade e a profundidade necessárias à tarefa urgente de descolonização do pensamento filosófico – esclarecendo, enfim, a importância de se encará-la como movimento constante e processual de leituras e releituras, de revisão e (auto)crítica, em suma, de desconstrução, desistência, desintoxicação, *descarrego da colonialidade* – “*a descolonização não pode se limitar a se banhar na beirada*”.

Com tais percepções, encontrei a sugestão/potência de outro caminho possível para pensarmos aquilo que denominei *cosmopolítica xamânica*, imanente às “palavras de um xamã yanomami” e sua relação de retroalimentação com os *xapiri*, não tão preso às concepções e tradições ocidentalizadas do conhecimento. E, provavelmente, mais profícuo e coerente com a intenção de promover uma descolonização filosófica inspirada e assentada nas tradições contracoloniais. Refiro-me à aproximação teórica, ou melhor, à aliança conceitual e analítica entre a (cosmo)política que para os yanomami “é outra coisa” (sempre orientada pelos “cantos dos *xapiri*”³⁶), contracolonial, e às potencialidades de transgressão libertária e descolonizante que nos foi apresentada pela “*ciência encantada das macumbas*” (Simas & Rufino, 2018), a partir dos ensinamentos *incorporados* nos Caboclos e/ou por Exu. Tal potencia dialógica foi percebida e sugerida, em minha dissertação, sobretudo pelo conceito de *supravivência*, mas talvez de maneira muito apressada e, ao mesmo tempo, atravessada pelas referências do *perspectivismo multinaturalista* e do *devir* deleuziano (Cf. Autor, 2019: 31-34).

Desenvolver tal potencialidade de relação dialógica, ou melhor, de *cruzo conceitual* (Rufino, 2019) é um dos objetivos a ser percorrido nos próximos anos de doutorado. Entretanto, creio ser válido um resumo de como ela surgiu no texto do mestrado.

³⁶ Idem notas 8 e 20;

Servindo, assim, como mais um apontamento dialógico aos leitores, indicando uma trilha percebida naquela cartografia conceitual, mas que ainda está por ser percorrida com a devida calma; e, ao mesmo tempo, esboçar algumas linhas para minha tese futura. O termo *supravivência* foi criado no capítulo dedicado à construção do “conceito de caboclo” (Simas & Rufino, 2018: 97-104), enquanto componente deste e se referindo a sua condição existencial, cosmopolítica, de seres ao mesmo tempo metafísicos e políticos. Aproximação dialógica fundamental, portanto, para a compreensão da espécie de “dupla cidadania” que os xamãs apresentariam às “condições de vivo e morto” (Viveiros de Castro, 2015: 63).

No texto de Simas & Rufino, por sua vez, tal condição de *supravivência* se revelou a partir da relação de oposição (e, ao mesmo tempo, de desqualificação) das já mencionadas “razões intransigentes” – definidas pela “indisponibilidade ao *transe*” que marca a imensa maioria das construções filosóficas pensadas e difundidas pelo pensamento ocidentalizado e pelas políticas de colonização-capitalista:

[...] que nega[m] a mobilidade e os cruzos das experiências e das tessituras de saber. Percebe qualquer possibilidade fora de seu eixo como algo a ser combatido. Por isso, as razões intransigentes são avessas ao transe como também o significam como possessão, descontrole e irracionalidade. Contrários às modalidades, esse modelo de razão criva o transe como uma perda de domínio do ser, que para ser salvo deve expulsar a experiência do movimento em troca da segurança da fixidez. (SIMAS & RUFINO, 2018: 100).

Já o “caráter supravivente” dos “caboclos que baixam nas macumbas brasileiras” define-se enquanto:

[...] **empreendimento inventivo da travessia**. Essa perspectiva afronta o desencanto do projeto colonial e o esculhamba quando **abre a possibilidade do ser em cruço contínuo, o caboclo**. Ele, o caboclo, é o ser-disponível, o ser-no-mundo, o que está aí. O ser indisponível para a caboclição é aquele que não se dispõe a ir; é o normatizado nas regras da civilidade. [...] Se o caboclo, todavia, não é um vivente e não é um espírito, o que ele seria? O caboclo é **supravivente; aquele que está além da nossa concepção de vida biológica, filosófica e histórica. A condição do encanto é a da experiência enquanto existência, superando assim as noções fechadas de vida e morte**. A *supravivência* não é a vida nem a morte. Ela é a **existência experimentalmente alterada**. O supravivente não teme a morte e não navega nas águas do pecado. A morte se torna um enigma de continuidade na presença. (SIMAS & RUFINO, 2018: 101, grifos meus)

Na dissertação apontei a potencialidade de aproximação entre os *xapiri* de Kopenawa e os *caboclos*, de Simas & Rufino (Cf. Autor, 2019: 31-34, 98, 103-104, 113 e 160). No mínimo, por compartilharem esta *condição de supravivência* e por percebemos, nos discursos de Kopenawa, que a própria função cosmopolítica do xamã também o aproximava de tal condição, descrita por Simas e Rufino a partir da “ciência encantada das macumbas”.

Possibilitando, assim, a conclusão de que o ‘ser xamã’ seria, em si, não apenas uma abertura da “possibilidade do ser em cruzo contínuo”, mas propriamente a atualização dessa potencialidade virtual. Tanto o “ser xamânico” quanto o “conceito de xapiri”, próprios ao xamanismo yanomami, parecem confluir com o “*conceito de caboclo, como ser supravivente, multitemporal e uma antinomia da civilidade, [que nos] revela[m] outras veredas das reflexões acerca da existência e da natureza do ser e das suas produções de conhecimento.*” (Simas & Rufino, 2018: 102).

Tal potencialidade dialógica se faz, ainda e mais uma vez, com a teoria de Bispo dos Santos, pois: tal *cruzo/confluência* aproxima “as palavras de um xamã yanomami”, “a ciência encantada das macumbas” e as “guerras da colonização” (Cf. Santos, 2015: 47-80). As três obras/concepções parecem concordar, ao investirem contra a colonização do pensamento filosófico, naquilo que os “pesquisadores-cambonos” sugerem pela identificação entre “campo de batalha e campo de mandinga”³⁷. Ou seja, uma *confluência entre militância política e cosmovisão “encantada”* do Sistema-Mundo, um dos componentes fundamentais àquilo que procurei esboçar com o conceito de “cosmopolítica contracolonial”. O que podemos traduzir/resumir como uma *identificação entre resistência e religiosidade* na construção de toda e qualquer cosmovisão – inclusive a cristã/colonial/monoteísta, como demonstrou, muito bem, a análise de Santos (2015: 38-39); ponto que se aproxima, também, da crítica xamanica de Kopenawa acerca da proximidade prática e teórica entre *cristianismo* e *colonização* (Cf. “A Missão”, Kopenawa & Albert, 2015: 254-273). Perceptível mesmo nas cosmovisões disfarçadas por contornos laicos e/ou ateus (Cf. Bernasconi, 2002; Autor, 2019: 32-35, 47, 56-59, 67 e 128); e que considero uma das estratégias mais hipócritas da colonialidade do saber.

Apontando para novas necessidades urgentes às propostas de descolonização do pensamento: por um lado, de *desfarsar do ideal de laicização da produção filosófica*; e por outro lado, perceber (com a atenção que deve ser dada a todos os movimentos do inimigo no campo de batalha) que a estruturação do Sistema-Mundo colonial e capitalista no qual (sobre)vivemos se desenvolveu e se mantém não apenas política e economicamente, mas, também, por operações opressivas no campo metafísico – ou, se preferirmos, no âmbito da cosmovisão. Muito se diz nos atuais círculos acadêmicos da decolonialidade sobre o conceito

³⁷ A última expressão entre aspas é o título do capítulo 13, In: Simas & Rufino, 2018: 105-112. Já a primeira, refere-se à noção de “O pesquisador cambono” (que compreendo como criação de uma modalidade de ‘filósofo descolonial’ emergido dos terreiros) título do cap. 4 (Idem: 33-40);

de “*epistemicídio*” – extermínio e/ou submissão de outros caminhos epistêmicos incompatíveis aquele que as filosofias ocidentalizadas tornaram hegemônico – que está na gênese do desenvolvimento colonialista do Sistema-Mundo capitalista. Mas não me parece ter-se dado devida atenção³⁸, ainda, a outro fenômeno correlato ao epistemicídio e tão fundamental para a manutenção globalizante do Sistema-Mundo Capital-Colônia: o *processo de enfeitiçamento coletivo da sociedade* que, operando sempre pela aparente inevitabilidade de “alternativas infernais” (desemprego ou subemprego; fome ou agronegócio; racismo ou aculturação; etc.), axiomatiza toda forma de resistência e seca as fontes de esperança/possibilidades de outras formas de vida e potencializações de outras realidades (Cf. Stengers).

Em suma, algo muito próximo àquilo que Simas & Rufino encaram sobre o termo de “*desencanto*” e/ou às análises sobre “*O capitalismo como religião*” (Benjamin, 2013); mas que, me parece, tem uma formulação mais interessante (sobretudo, por suas potencialidades de confluência com os *rastros de ensinamentos das cosmovisões contracoloniais*) e recente na análise da “*Feitiçaria capitalista*”, associando as chamadas “leis do mercado” ao “poder de encantamento mágico” (Cf. Stengers & Pignarre, 2017). Perspectiva fundamental para que possamos combater todas as formas e níveis de extermínios e negacionismos que sustentam este Sistema-Mundo racista, colonialista, genocida, epistemicida e ecocida do capitalismo contemporâneo – autodeclarado o (único) “mundo real” e possível.

A psicologia individual é perfeitamente descabida quando se trata do capitalismo. Este deve, antes, ser compreendido como um funcionamento, ou uma máquina, que fabrica a cada conjuntura sua própria necessidade, seus próprios atores, e destrói aqueles que não souberam abraçar as novas oportunidades. [...]é o que pensam os economistas, servís ou iluminados, que falam das ‘leis do mercado’ que se impõem quaisquer que sejam os nossos projetos e esperanças fúteis. De fato o capitalismo tem algo de transcendente [...] que traduz o caráter indomável dos agenciamentos que articulam os processos materiais, em cuja estabilidade o que foi chamado de “desenvolvimento” pensou poder acreditar. O modo de transcendência do capitalismo não é implacável, apenas radicalmente irresponsável, incapaz de responder por seja lá o que for. E ele não tem nada haver com o ‘materialismo’ com o qual as pessoas de fé o associam. Em contraste com Gaia, ele deveria é ser associado com um poder de tipo ‘espiritual’ (maléfico), um poder que captura, segmenta e redefine a seu serviço dimensões cada vez mais numerosas do que constitui nossa realidade, nossas vidas e nossas práticas. [...] A contemporaneidade desse duplo devir planetário não tem nada de casual: a brutalidade de Gaia corresponde à brutalidade daquilo que a provocou, a de um ‘desenvolvimento’ cego às suas consequências, ou, mais precisamente, que só leva em conta suas consequências do ponto de vista das novas fontes de lucro que ele pode acarretar. [...] Lutar contra Gaia não tem sentido, trata-se de aprender a compor com ela.

³⁸ O que teve como exceção, embora pontual, do professor Wallace em sua “aula/live” sobre o pensamento de Kopenawa (Moraes, 2021 a) ao comentar sobre o “feitiço da mercadoria”;

Compor com o capitalismo não tem sentido, trata-se de lutar contra seu domínio.
(Stengers, 2015: 46-47, grifos da autora)

Por fim, despachamos no texto-encruzilhada, uma última aproximação entre conceitos de Simas & Rufino e de Kopenawa & Albert – potencializada pelas passagens em que os primeiros comentam a narrativa mítica sobre como “Exu virou o IgbáKetá: Senhor da Terceira Cabaça” (Cf. Simas & Rufino, 2018: 114). A proximidade da sabedoria de Ifá com a filosofia xamânica de Kopenawa pareceu óbvia, ao enxergar na última um “plano de imanência” constantemente atravessado pelas narrativas e personagens míticos da tradição yanomami (Cf. Autor, 2019: 35). Todavia, tal cruzo potencial vai além (e se mantém aquém das (auto)críticas possíveis àquela perspectiva). Pois, comentando *a transformação de Exu em IgbáKetá*, os pesquisadores-cambonos acabaram proporcionando, para nossa leitura, uma proximidade extrema entre o “*pensamento exusíaco*” e aquilo que Bruce Albert chamou de “*homeopatia simbólica do xamanismo*” (Cf. Kopenawa & Albert, 2015: 623) e que procurei desenvolver como uma das contribuições contracoloniais de Kopenawa ao desenvolvimento de uma práxis decolonial de escrita filosófica (Cf. Autor, 2019: 97-109).

Ambas as práxis (exusíaca ou xamânica) apresentam uma concepção de Mundo segundo a qual “*remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser invisível e o que não se vê pode ser presença, o dito pode não dizer e o não dito pode fazer discursos vigorosos.*” (Simas & Rufino, 2018: 114). E, por fim, uma interpretação possível às três cabaças da narrativa de Ifá é: enxergar as duas primeiras enquanto metáforas oraculares do “*Grande Divisor*” (Cf. Viveiros de Castro, 2015) enquanto fundação (*assentamento*) das “*razões intransigentes*” – a saber, a dicotomia (ocidental e colonialista) entre natureza e cultura. A atitude de Exu³⁹, então, seria um correlato mítico àquela atitude epistemológica que identifiquei como uma das principais estratégias discursivas da filosofia contracolonial de Kopenawa: a irredutibilidade de seu pensamento às investigações dualistas e/ou aos termos da dicotomia clássica entre natureza e cultura.

Alinhar, ou melhor, compor, *assentar*, a Filosofia, entendida enquanto prática criativa, nestas concepções de mundo não-dualistas, portanto, parece-me uma tarefa fundamental para que possamos construir textos que sirvam como instrumentos de transformação da realidade e contribuam para um processo contínuo de descolonização do pensamento e das práticas

³⁹ “Exu pediu imediatamente uma terceira cabaça. Abriu as três e misturou o pó das duas na terceira. Balançou bem.” (Simas & Rufino, 2018: 114);

conceituais. Tal processo deve ser encarado, por sua vez, enquanto “empreendimento inventivo de travessia”, *dança do pensar*, criando textos que não sejam, apenas, “desenhos negros e mentiras” que “não falam nem pensam”; mas, sim, textos *exusíacos* que se aproximem dos *xapiri yanomami*, dos *caboclos* e todos os tipos de cantos contracoloniais que “fazem nosso pensamento aumentar em todas as direções e ficar firmes”. *Abrindo caminhos para a libertação, subversão ou transgressão, daquela relação íntima entre escrita e esquecimento* que Kopenawa percebeu contra-antropologicamente como uma das principais características do pensamento ocidentalizado (*napë*). Ou seja, retornamos àquela observação inicial segundo a qual a descolonização do pensamento filosófico só parece possível enquanto práxis criativa que incida tanto nos conteúdos quanto nas formas de nossos textos.

Mais do que uma tarefa de denúncia, desintoxicação e desistência, das invisibilizações epistemicidas, o essencial é que essas tarefas impulsionem um processo (criativo e contínuo) de construção teórica e prática de outras formas de encarar a produção acadêmica, a vida e o mundo filosoficamente, combatendo a “feitiçaria capitalista” em todos seus níveis de domínio. Não uma filosofia intransigente e desencantada, colonial e entediante, racista e opressora, ecocida e suicida, baseada na suposição (cada dia mais insustentável) da dicotomia entre natureza e cultura. Mas, sim, uma filosofia transgressora e descolonizante que nos force a “pensar em todas as direções”. *Uma filosofia que se construa nas encruzilhadas das trilhas da mata com os becos da favela, confluindo decolonialidade e contracolonização, textos e travessias, transgressão e ancestralidade, resistência e supravivência, micropolítica⁴⁰ e metafísica, militância e festa, escrita e síncope, liberdade e alteridade, afetos e intelectos, conceitos e mandingas, devires e responsabilidades, pensamento crítico e alegria criativa, ações diretas e encantamentos, luta e vida... macerando ervas e palavras no preparo de veneno-remédios capazes de fazer nosso pensamento dançar e guerrear, desatando os nós e os rastros da colonialidade.*

Enfim, uma filosofia emergida na prática criativa de uma “política de vida” empenhada em “dobrar a lógica de mortandade” reinante no “estado de desencanto” (Simas & Rufino, 2020), inventando outros mundos possíveis ao nos descarregar do mundo colonial-capitalista e sua impotência opressora. Descolonizar (de fato) a filosofia é entendê-la

⁴⁰ Ao me referir, mesmo que pontualmente, à noção de *micropolítica* tenho em mente a concepção e as ressalvas apresentadas por Lima & Goldman (2018), em entrevista dedicada a afastar alguns clichês que se formaram em torno deste conceito no senso comum da academia brasileira e latino-americana, retomando a complexidade pragmática da formulação proposta por Deleuze & Guatarri (2012a);

enquanto *prática exusíaca de criação teórica* que faça o pensamento e os conceitos dançarem “ao som dos atabaques”⁴¹, ou seja, “*conceber a filosofia como abertura, como “um pensar que abre caminho”, inclusive para modos de pensar que não dependam das raízes ancestrais da filosofia acadêmica*” (Sodré, 2017: 65).

4. Anarquistas, Ameríndios: práticas contracoloniais e descolonização teórica.

Na verdade eu estou propondo uma teoria nova [...] a partir da junção de filosofias indígenas, de filosofias africanas, afro-brasileiras e de filosofias anarquistas [...] amálgama decolonial e libertário que produz alguns conceitos fundamentais [.../nos quais] não tem nada mais importante do que a liberdade, o amor pela liberdade, a ajuda mútua e o autogoverno[...]. (Moraes, 2021a: 1h39’37” – 1h41’02”)

O trecho transcrito acima foi retirado do final da aula/“live” dedicada à obra de Kopenawa & Albert. No presente trabalho tal citação pareceu importantíssima não apenas para apontarmos a concordância entre as perspectivas do professor, dos debates e discussões internas à disciplina, e de minhas pesquisas; mas, sobretudo, para introduzir o último tema de nosso ensaio-encruzilhada: a confluência necessária não apenas entre decolonialidade e contracolonização, mas, também, de/com uma concepção anarquista e/ou libertária da luta anticapitalista.

Antes deste movimento final, todavia, gostaria de fazer um último comentário sobre nossa metodologia dialógica de escrita. Esta tem como consequência, muitas vezes, uma imprevisibilidade do processo de redação que acaba nos distanciando dos objetivos e caminhos previstos antecipadamente. Justamente, creio, por assumir, na escrita do texto, o fluxo natural das conversas ou debates, procurando dialogar com os leitores e com os conceitos e, assim, enveredando por caminhos imprevisíveis. É o caso, aqui, deste último ponto que trataremos – as *relações potenciais entre experiências práticas e “anárquicas” das sociedades contracoloniais e uma descolonização das teorias e conceitos da tradição política anarquista*. Tema que havia sido previsto como principal, ao planejar este artigo, mas que acabou por perder sua centralidade – frente às necessidades de assentamento conceitual que guiaram a escrita – e surgirá, enfim, como apontamento conclusivo, sempre, mirando ou sugerindo desenvolvimentos futuros.

⁴¹ Cf. Sodré, 2017: 88-170;

Não poderia, entretanto, deixar de mencioná-lo. Posto que seja, talvez, nesta questão que a mencionada disciplina se demonstrou mais enriquecedora para uma releitura de minha dissertação a partir da confluência com outros referenciais teóricos. No trabalho defendido em 2019, minhas concepções anárquicas atravessavam todo o texto, mas, quase sempre, de maneira implícita às entrelinhas sugestivas e as poucas vezes em que as explicitarei foi para me identificar como alguém com “tendências anarquistas”. Tal caracterização se dava por não ter muito acúmulo teórico sobre autores anarquistas e nenhuma prática anarco-militante organizada – apesar da convicção (cada dia mais) crescente de que não há expectativa de libertação política e existencial da *feiticeira capitalista* sem a *destituição* do sistema de Estado, principal máquina de guerra e de sedução ilusionista da estrutura colonial-capitalista que se autoproclama, cotidianamente e pelos mais variados meios, como “única realidade possível” –; mesmo motivo pelo qual, no presente ensaio, darei preferência ao termo “libertário” ao invés de “anarquista”⁴², com o qual me identifico mais confortavelmente. A convicção poderia ser resumida pela percepção de que àquela tarefa de “compor com Gaia” para combater o “domínio capitalista” só faz sentido prático se partir de uma encruzilhada teórica e militante que ataque, ao mesmo tempo, *os quatro pilares da “cumeeira da modernidade”*: “*raça/racismo*”, “*monologização do mundo*” (ou *universalismo intransigente*), “*carrego colonial*” (*colonialidade*) e “*Estado-Nação*” (Cf. Rufino, 2019: 12-15). Compreendendo o último tanto como sistema de governo macropolítico, quanto expectativa para lutas micropolíticas, “*estadolatria*” (Cf. Moraes, 2020b). Encruzilhada praxológica fundamental para podermos encontrar palavras com poder de encantar o mundo e criar novos campos de possibilidade para o viver e o pensar.

é apostando na potência do cruzo e praticando o exercício de dobrar a linguagem – ações de ampliação de outras formas de comunicação – que firmarei que a colonialidade nada mais é do que o carrego colonial. Ou seja, a má sorte e o assombro propagado e mantido pelo espectro de violência do colonialismo. [...] A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo. [...] As populações negro-africanas nas Américas já dobravam as palavras e enunciavam com a força de seus corpos os chamados discursos pós-coloniais e desferiam as ações de descolonização. [...] A eles podemos dedicar a máxima “as palavras têm poder”. De fato, elas têm. A palavra não se limita a ser veiculadora de sentidos, a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos. Os cumbas são poetas feiticeiros, encantadores do mundo através do verso. A virada

⁴² Como disse, uma das principais dívidas que carregarei em relação à disciplina já tão mencionada é, justamente, a diminuição daquela lacuna teórica que apresento a respeito dos autores anarquistas. Contudo, ainda há muito a estudar antes de considerar tal lacuna preenchida. Para eventuais leitores que compartilhem deste desconhecimento, sugiro duas leituras que considerarei essenciais – por suas sínteses teóricas, históricas e introdutórias: Moraes, 2016; e, Mbah&Igariwey, 2018: 22-38;

linguística, elementar para a constituição da crítica ao colonialismo, pode ser também entendida como sendo a dobra na palavra performatizada pelos múltiplos saberes praticados na banda de cá do Atlântico. [...] a história, como um ofício de tecer narrativas, investe fortemente sobre o esquecimento. Assim, é na perspectiva da produção da não presença da diversidade que se institui uma compreensão universalista sobre as existências. (Rufino, 2019: 13-14)

Na dissertação há uma exceção àquele caráter transversal/sugestivo pelo qual tendências anarquistas se inseriram no texto: a sessão derradeira, dedicada às minhas “(in)conclusões” (Cf. Autor, 2019: 156-160). Esta parte final procurou articular uma última relação dialógica e conceitual (leia-se, um último *cruxo*): entre a concepção de *descolonização* explorada ao longo do texto (aquela inspirada nos ensinamentos contracoloniais) e as práticas de *destituição* apresentadas pelas publicações do Comitê Invisível⁴³ (2017). Partindo da identificação de dois imperativos na práxis de filosofia política de Kopenawa – a saber, “*viver lutando*” e “*sonhar pensando*” – que sintetizariam astarefas (ao mesmo tempo cotidianas e cosmológicas) fundamentais à cosmopolítica contracolonial do xamanismo yanomami: “cuidar dos seus”, “seguir a sabedoria dos antigos”, “fazer dançar os espíritos”, “sustentar o céu”, “impedir que a floresta recaia no caos”, “estender o pensamento em todas as direções” e “mudar o rumo do pensamento curto e obscuro dos brancos”⁴⁴. Em seguida, aludi à publicação brasileira dos textos do CI – “Motim e destituição – Agora” – para conclamar a tarefa decolonial que, avaliava então, se imporia com urgência às práxis anticapitalistas:

Seja nas ruas, nas linhas de um texto, nos sonhos criadores ou nos acordes de um violão. No caso dos filósofos – sobretudo dos jovens aspirantes a esse título que é, ao mesmo tempo, ora o mais bajulado e ora o mais desprezado pelas tradições ocidentais – é urgente e fundamental gestos destituíntes. É necessário que destituamos os cânones epistemicidas e racistas da Filosofia ocidental, depredemos suas certezas egopolíticas e colonialistas e afirmemos as sabedorias cosmopolíticas, metafísicas e/ou estéticas dos “povos contracolonialistas”. Só assim poderemos fazer com que nossa escrita seja uma “máquina de guerra”, inserida no “movimento real que destitui o estado de coisas existentes”⁴⁵. É necessário destituir o esquecimento que a escrita colonialista impôs ao nosso pensamento filosófico e nossas práticas políticas: a “destituição” é fundamental para a “descolonização”, pois é aquilo que possibilita enfrentarmos radicalmente o poder colonialista do saber e do viver – tanto no que se refere ao epistemicídio acadêmico quanto ao genocídio prático, diário e prolongado e, também, frente ao eco-suicídio generalizado que se avizinha, cada vez mais próximo em nossos horizontes. [...] Trata-se de uma apropriação “contraintuitiva” da Filosofia: uma afirmação de que ela pode ser mais do que o bichinho de pelúcia do colonialismo, uma violação de seus cânones que “desfarsa” os mitos civilizatórios e depreda-os de maneira (des)construtiva e “nos impele a criar conceitos para retomarmos a respiração.” [...] Descolonizar o pensamento é, portanto, não apenas reconhecer o caráter propriamente filosófico dos saberes contracoloniais, mas, também, destituir a propriedade filosófica do caráter colonial. É destituir o mundo criado pelo solipsismo ontológico, pelo etnocentrismo

⁴³ Doravante: CI;

⁴⁴ Idem notas 8, 20 e 21;

⁴⁵ Definição dada ao (anarco)“comunismo” In: Comitê Invisível, 2017: 106;

intelectual, pelo capitalismo econômico e pela colonização estatal. [...] Destituamos a filosofia colonial (colonizada e colonizadora) que sustenta o Sistema-Mundo monoteísta, o sistema econômico capitalista e a domesticação da civilidade – de carneiros à espera do abate pelas forças que monopolizam o poder estatal sobre corpos, espíritos e pensamentos. Façamos de nossas pesquisas e práticas outros devires que não o devir branco do ser, e façamos de nossos devires resistência, e de nossa resistência façamos outros mundos. (Autor, 2019: 156-160).

Hoje, depois de cursar a disciplina que impulsionou esta releitura, percebo o caráter (no mínimo) ingênuo e apressado destas linhas que encerraram minha dissertação e, também, a contradição entre a proposta que guiara o trabalho e a base eurocêntrica do anarco-comunismo proposto pelos textos do CI. Percepção que me obriga a uma última autocrítica: o reconhecimento daquela lacuna sobre as tradições teóricas do anarquismo, cujo preenchimento será tarefa fundamental ao doutorado. Tal lacuna, por sua vez, só me leva a concordar com as repetidas afirmações do professor Wallace de Moraes segundo as quais “*o anarquismo também sofreu um processo de epistemicídio histórico*”, muito mais do que teorias marxistas ou outras correntes que criticaram o capitalismo, mas sem abandonar o compromisso com a formação estatal – em suma, as perspectivas críticas ao capitalismo, mas, mesmo assim, *estadolátricas*.

Devo mencionar, ainda, uma referência basilar daquelas “tendências anarquistas” que guiaram, implicitamente, toda dissertação: as “pesquisas de antropologia política” que Pierre Clastres desenvolveu em seu livro “*Sociedade contra o Estado*” (Cf. Clastres, 2013). Referência fundamental para a busca de uma compreensão complexa e aprofundada das repetidas afirmações de Kopenawa segundo as quais “para nós a política é outra coisa”. E, também, para compreendermos o modo de funcionamento contracolonial da organização social yanomami e a “concepção de liderança” implícita ao seu xamanismo. Seguindo Clastres, pudemos perceber a complexidade da vida social desta(s) comunidade(s) baseadas em uma organização do poder (leia-se, uma política) que se promove e desenvolve enquanto recusa consensual e ativa *contra a possibilidade de formação do Estado*⁴⁶ – da separação entre centro de poder e corpo social, tão impossível (ao mesmo tempo, desinteressante e descabida) para uma perspectiva yanomami quanto uma separação entre natureza e cultura ou, ainda, entre matéria e espírito, luta e cura, prática e pensamento (xamânicos), etc.

⁴⁶ Cf. sobretudo os ensaios intitulados “Troca e poder: filosofia da chefia indígena” e “O dever da palavra”, In: Clastres, 2013: 46-65 e 168-172, respectivamente;

A menção à obra de Clastres é essencial não apenas para concluir a apresentação das principais hipóteses perseguidas na dissertação ou da principal obra ‘anarquista’⁴⁷ nela trabalhada. Mas, sim, para apontar duas últimas possibilidades de *cruzos* conceituais *arriados* (oferecidas como *ebós epistemológicos*) neste ensaio/encruzilhada, como potenciais caminhos (*rolês*) para pesquisas futuras⁴⁸. Primeiro, uma *leitura cruzada* das pesquisas de Clastres com a obra “*Anarquismo Africano: a história de um movimento*” (Mbah&Igariwey, 2018). Tal (en)cruzamento, me parece, apresentaria enorme potência àquela proposição inventiva de uma “teoria nova”, posto que ambas as obras contribuam, cada uma a seu modo, para *desfarçarmos* hipocrisia presente na crítica mais comum feita às perspectivas, teorias e lutas anarquistas – aquela segundo a qual seria historicamente inexistente e pragmaticamente impossível a organização de uma sociedade livre de opressões sistêmicas sem a intermediação estrutural de um Estado. A hipocrisia do argumento baseado em, diria Stengers, mais uma “alternativa infernal”: ou opressão de classe (capitalismo) ou comunismo estadolátrico, expressando a fórmula dualista (supostamente inevitável) das possibilidades sociais-macropolíticas.

Essa falácia cai por terra em ambas as leituras indicadas para *cruzo* – pois, ao tomarmos conhecimento (potenciando inspirações para nossa luta política), tanto dos *Precedentes Anarquistas em África* ou *Comunalismo Africano* (Mbah&Igariwey, 2018: 39-51) quanto d’*A sociedade contra o Estado* (Clastres, 2013: 201-231); apreciamos duas apresentações detidas e profundas de sociedades com altíssimos níveis de complexidade política, econômica e social que desenvolveram (na prática) sistemas de *(es)conjuração da possibilidade de formação do Estado*.

⁴⁷ O uso das aspas simples procurou sinalizar uma leve ironia, pois, apesar da enorme potencialidade para reflexões e práticas que visam à construção de uma sociedade libertária pós-capitalista (e ter tido, inclusive, posterior influência sobre diversos círculos dedicados a tal construção), em momento algum de sua obra Clastres usa o termo “anarquismo” ou se detém diretamente às lutas/concepções políticas internas à sociedade capitalista ou combate da mesma. Para leitores que não tenham tido contato com a obra, creio que ela pode ser apresentada/resumida com as seguintes frases: “*Articulada com a antropologia das sociedades amazônicas, com a antropologia política e com a filosofia política, a obra de Clastres não pertence, contudo, a nenhum desses domínios enquanto especialidades. Ciência nômade, como diriam talvez Deleuze e Guattari, ela parece, antes, ocupar o espaço intersticial de um triado imaginário formado por esses três planos, sem deixar-se, no entanto, capturar por nenhum deles. [...] sua tese central: a ausência de Estado nas chamadas sociedades primitivas não deriva, como se costuma imaginar, de seu baixo nível de desenvolvimento ou de sua suposta incompletude, mas de uma atitude ativa de recusa ao Estado, enquanto poder coercitivo separado da sociedade. ‘Contra o Estado’, portanto, mais que ‘sem Estado’.*” (Lima & Goldman, 2013: 11-12);

⁴⁸ Ambos os *cruzos* podem ser percebidos como “rastros de ensinamento” da disciplina já tão citada. Sobre as noções de “*Rolê e ebós epistemológicos*”: Cf. Rufino, 2019: 87-97;

Tais sistemas podem ser explicados e analisados por óticas distintas – tanto pela percepção de que as “*sociedades comunais foram (e são) amplamente autogestionadas, igualitárias e republicanas por natureza [.../e] a propriedade dos meios de produção era coletiva, assim como a produção social era consumida universalmente*” (Mbah&Igariewey, 2018:45-46); quanto pelo “*esforço permanente para impedir os chefes de serem chefes, é a recusa da unificação, é o trabalho de conjuração do Um, do Estado*” (Clastres, 2013: 231). Mas, independente do enfoque que preferirmos, o ensinamento se mantém: o anarquismo não se resume, apenas, por teorias utópicas e/ou ações diretas de pensadores ocidentais ou colonizados, críticos ao capitalismo e à estadolatria. *Anarquismo, também, (re)existe de forma supravivente nas práticas de contracolônização e autogoverno das sociedades ditas “primitivas”* – mesmo que não tendo a necessidade histórica de se autodeclarar anárquicas; justamente, por basearem sua vida social e coletiva em mecanismos de impedimento à construção de propriedade privada, de poder centralizado, de hierarquias autoritárias, da superpopulação, da “cosmovisão monoteísta” (Santos, 2015) e outras manifestações do Unodualista que inventa e impulsiona as empreitadas, estruturas e acumulações colonial-capitalistas das ‘civilizações’ de Estado e sua pretensa universalidade como sociedade global.

Vale sublinhar: a interpretação de que tais formas sociais remeteriam a um passado primitivo só se sustenta a partir de pressupostos e/ou verborragias, muitas vezes inconscientes (caso do próprio Clastres), racistas e evolucionistas. Pois, como demonstram Mbah, Igariewey ou Clastres, por um lado, tais *sociedades são altamente complexas em sua organização contra-estadolátrica*; e, por outro lado, são, também, *contemporâneas em sua resistência constante de contracolônização*, como demonstram Antônio Bispo dos Santos, Davi Kopenawa ou tantas outras vozes ameríndias, quilombolas e libertárias que tem ganhado força e visibilidade nos últimos anos. A proposta de descolonização praxológica das perspectivas políticas (com a qual procuro contribuir) não se trata, portanto, de um ‘anarco-primitivismo’, nem nenhuma outra bandeira ou acusação baseada em concepções evolucionistas (e, em última análise, racistas) do funcionamento e possibilidades político-sociais. Pelo contrário, significa estar e manter-se disponível para afetar-se pela contracolônização contemporânea e, compondo alianças, fazer o pensamento transgredir ou transitar pelas práticas criativas (e coletivas) de outros mundos (e outras filosofias) possíveis – *filosofar em transe*.

Por fim, a última sugestão de *cruzo* conceitualque gostaria de “*arriar*”: a potencialidade de aproximação entre o conceito de *ajuda mútua* (Kropotkin, 2009), com a

largueza de generosidade apresentada no capítulo “*Paixão pela mercadoria*” (Kopenawa & Albert, 2015: 406-420)⁴⁹. O conceito de “largueza de generosidade” está intimamente relacionado ao “conceito de liderança *yanomami*” (que teria, ainda, mais dois componentes: “*valentia guerreira*” e “*alegre sabedoria*”, Cf. Autor, 2019: 135) e/ou a “filosofia da chefia indígena” etnografada por Clastres. No que se refere, especificamente, à *largueza de generosidade* podemos perceber que tal concepção yanomami estende ainda mais a urgência de um (en)cruzamento entre teorias anarquistas e contra/decoloniais, em um ponto específico dos debates conceituais. Posto que além de surgir como um exemplo prático ou, no mínimo, uma inspiração pragmática para o desenvolvimento praxológico daquele conceito de *ajuda mútua*; ao mesmo tempo, contribui para uma (re)leitura descolonizante do mesmo.

Pois, basta uma rápida passagem pelo sumário do livro de Kropotkin para percebermos a influência, ou melhor, os “rastros” da perspectiva evolucionista/racista do desenvolvimento histórico sobre a organização de seus capítulos – partindo da “ajuda mútua entre animais” para chegar à “ajuda mútua entre nós”, escalonando, nesse percurso, àquelas entre “os selvagens”, “os bárbaros” e “a cidade medieval”. Ou seja, o que sugiro, neste último apontamento de cruzo conceitual possível entre anarquistas e ameríndios, não é usarmos o conceito anarquista-russo de *ajuda mútua* para se entender um ponto crucial da *ética yanomami*, sua “liderança”⁵⁰. Parece-me mais interessante nesta relação, justamente, o contrário: a possibilidade de partir do conceito de Kopenawa (e da concepção de *liderança yanomami*) para, por um lado, celebrarmos um exemplo contemporâneo e contracolonial de uma sociedade baseada numa ética de *ajuda mútua* e numa política *contra o Estado* – que se estendem, junto com as práticas do pensamento, “em todas as direções” e não seguindo a linha reta do evolucionismo desenvolvimentista. E, por outro lado e sobretudo, refletirmos e caminharmos na busca de uma *leitura descolonizante do conceito de Kropotkin*, também fundamental para a práxis de desfazimento dos feitiços estadolátricos e (neo)coloniais do capitalismo-evolucionismo. Uma leitura que reconheça a importância da intuição e divulgação desse conceito, mas sem perder um ponto de vista crítico em relação às suas bases sócio-darwinistas e euro-centradas de formação histórica. Em suma, uma releitura crítica dedicada,

⁴⁹ Cf. Moraes 2021 a;

⁵⁰ Movimento que, creio, não seria necessariamente inválido, podendo ser bastante produtivo para àqueles leitores anarquistas (com maior familiaridade e acúmulo teórico sobre esta perspectiva) que se interessem por buscar uma compreensão dialógica das práticas de organização social ameríndias. Para esses, sugiro não só as leituras de Pierre Clastres (2013) e do cap. 19 de Kopenawa & Albert, mas desta obra inteira, ou, pelo menos, de seus oito últimos capítulos (2015: 375-498); e, também, os ensaios publicados no livro “*Arqueologia da Violência*” (Cf. Clastres, 2004);

justamente, à operação de ‘separarmos o joio do trigo’ (operação decolonial, mais no sentido da *desintoxicação* do que da *denúncia* ou da *desistência*) que considero necessária em nossas relações com filosofias ocidentais passíveis de compor alianças – sejam referentes ao anarquismo, à história da filosofia, à antropologia, ou qualquer outro campo do saber e da prática política com potencialidades libertárias.

Assumindo com responsabilidade a urgência de rechaçarmos (*desregararmos*) àquilo que se apresenta, no interior dessas teorias, em sua concepção ou aplicação prática, enquanto coniventes com as bases opressoras, racistas, estadolátricas, coloniais, patriarcais e/ou evolucionistas do sistema capitalista – e, também, de algumas propostas para sua superação ou combate. Mas, também, com atenção constante para não recairmos numa simples renegação precipitada de todo e qualquer pensamento proposto no/pelo Ocidente, em ‘cancelamentos’ que acabariam por transfigurar nossas intenções decoloniais como uma simples antítese das “razões intransigentes”. Tão fechada e sectária quanto, ao ponto de poderem ser definidos pelo mesmo aspecto exclusivista, já visto páginas acima, daquelas: o risco de praticarmos a(s) perspectiva(s) decolonial e/ou libertária como quem “*nega a mobilidade e os cruzos das experiências e das tessituras de saber. Percebe qualquer possibilidade fora de seu eixo como algo a ser combatido*”.

Uma filosofia descolonizante e libertária deve estar sempre disposta a fazer alianças, a atravessar e ser atravessada, com teorias alheias que potencializem encruzilhadas anticoloniais, anticapitalistas e antiestadolátricas – *sabendo (e aí está seu principal valor criativo) levar as contradições a sério (com responsabilidade), respeitando a pluralidade do conhecimento e das perspectivas em jogo na roda da pluriversalidade filosófica*. Em suma, estando “atento e forte” para distinguir àquilo que nos é interessante compor e apropriar daquilo que deve ser denunciado e combatido. Sem, todavia, propor ou recair em reducionismos universalizantes, dicotomias engessadas e/ou sínteses forçadas e artificiais; recusando-se a reduzir as ambiguidades à superação dialética, ou uma simples recusa surda e raivosa, ou qualquer outra forma de supressão das diferenças e diversidades em favor de um novo universal – pois toda “*monologização do mundo*” será sempre opressora, autoritária e epistemicida.

O princípio dessa movimentação dá nome a uma entidade mítica (Exu), cujo transporte de fala e noções não é, entretanto, dialético (como no movimento das ideias descrito por Deleuze), por **comportar a sustentação do conflito ou da contradição** como uma espécie de tertiumdatur que não é superável [...] que **não pretendem coincidir com uma verdade única, mas aberta a conexões**

associativas. Isto não significa submeter o pensamento à lógica do senso comum, que apenas reproduz o visível das representações cotidianas, mas fazê-lo refletir e guardar tanto o visível quanto o invisível do tecido simbólico constitutivo do comum fundamental [...] do sentido de reconstrução das formas de existência. (SODRÉ, 2017: 95; grifos em negrito nossos, em itálico do autor).

Um exemplo desta *movimentação atenta e forte* é a relação que o professor criou com o conceito de *Necropolítica* (Cf. Mbembe, 2016) ao: por um lado, identificar expositivamente as bases eurocêntricas do referencial teórico desta construção conceitual (Moraes, 2021b); mas, por outro lado, sabendo se apropriar do que havia de mais potente na mesma para ressignificá-las inventivamente, à luz de um contexto prático e uma tarefa teórica coerentes com o Brasil contemporâneo, com as tragédias da pandemia em curso e o enfrentamento do projeto genocida do (des)governo atual. Criando, assim, a noção de *Necrofilia Colonialista Outrocida* (Cf. Moraes, 2020a). Caminhamos...

Rio de Janeiro, segundo semestre de 2021

REFERÊNCIAS BIBLIO(VIDEO/LINK)GRÁFICAS:

ARAÚJO, Felipe; & CEPPAS, Filipe. (2017) A aula de filosofia como oficina de criação. In: Ideação: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana, e-issn 2359 – 6384, Feira de Santana, Edição Especial – Dossiê Filosofia e Ensino, p. 51-68. <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/issue/view/115/28>

BENJAMIN, Walter. (2013) O capitalismo como religião. São Paulo: Boitempo Editorial.

BERNASCONI, Robert. (2002) Etnicidade, cultura e filosofia. In: BUNNIN, N. & TSUIJAMES, E. P. (orgs.); Compêndio de Filosofia. São Paulo: Ed. Loyola, p. 611-625.

CEPPAS, Filipe. (2014) Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã. In: O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 23, n. 34, pp. 237-247. <http://docplayer.com.br/65582858-Responsabilidade-do-ensino-de-filosofia-nos-tropicos-o-professor-xama.html>

CLASTRES, Pierre. (2004) Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify.

CLASTRES, Pierre. (2013) A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify.

CÔMITE INVISÍVEL. (2017) Motim e destituição agora. São Paulo: n-1 edições.

DELEUZE, Gilles. (2013) Conversações. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles; & GUATTARI, Félix. (2011) O que é a filosofia?. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles; & GUATTARI, Félix. (2012a) Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3. São Paulo: Editora 34.

DELEUZE, Gilles; & GUATTARI, Félix. (2012b) Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 4. São Paulo: Editora 34.

FANON, Frantz. (2020) Pele negra, máscaras brancas. São Paulo: Ubu Editora.

GROSGUÉL, Ramón. (2008) Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: Revista Crítica de Ciências Sociais. Coimbra (Portugal), v. 80 (Epistemologias do Sul), p. 115-147. <https://rccs.revues.org/697#article-697>

GROSGUÉL, Ramón. (2016) A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. In: Revista Sociedade e Estado, v. 1, n. 1, p. 25-49. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/issue/view/467>

KOPENAWA, Davi; & ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia das Letras. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4886744/mod_resource/content/1/A_QUEDA_DO_CEU.pdf

KROPOTKIN, Piotr. (2009) Ajuda mútua: um fator de evolução. São Sebastião: A Senhora Editora. <https://otal.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2013/09/Ajuda-M%C3%BAtua-um-fator-de-evolu%C3%A7%C3%A3o-Piotr-Kropotkin.pdf>

LANDER, Edgardo (org.). (2005) A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires (Argentina): CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>

LIMA, Vladimir Moreira. (2019) A partir de Guattari 1: uma política da existência. Rio de Janeiro, Ponteio Edições.

LIMA, Vladimir Moreira; & GOLDMAN, Márcio. (2018) Entrevista: micropolítica e transformação social. In: Revista Novamerica, Rio de Janeiro, n. 159, p. 4-13. <http://www.novamerica.org.br/ong/wp-content/uploads/2019/06/0159.pdf>

LIMA, Tânia Stolze; & GOLDMAN, Márcio. (2013) Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. *Op. cit.*, p. 9-24;

MBAH, Sam; & IGARIWEY, I. E. (2018) Anarquismo africano: a história de um movimento. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial.

MBEMBE, Achille. (2016) Necropolítica. In: Revista Arte & Ensaios, e-ISSN: 2448-3, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-147. <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>

MORAES, Wallace dos Santos de. (2016) Teses da teoria política anarco-comunista – reflexões a partir do pensamento de Kropotkin. In: JOURDAN, Camila; & Wallace dos Santos de Moraes (orgs.). Teoria Política Anarquista e Libertária. Rio de Janeiro: Editora Via Vérita. https://drive.google.com/drive/folders/1GdLXXBM_jywWyYWcRQWr-eoajrme-MC

MORAES, Wallace dos Santos de. (2020a) A Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO) no Brasil. In: Portal Anarquista. <https://colectivolibertarioevora.wordpress.com/2020/06/17/a-necrofilia-colonialista-outrocida-nco-no-brasil1/>;

MORAES, Wallace dos Santos de. (2020b) Crítica à Estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial. In: Teoliterária – Revista de Literaturas e Teologia. ISSN 2236 – 9937, Rio de Janeiro, v. 10, n. 21, O invisível e o indizível: interfaces entre fenomenologia, religião, política e narrativas, p. 54-78. <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/issue/view/2461/320>

MORAES, Wallace dos Santos de. (2021a) Aula sobre o pensamento de Davi Kopenawa sobre a paixão pela mercadoria do prof. Wallace de Moraes. <https://www.youtube.com/watch?v=3nHb1CoXru4&t=3347s>

MORAES, Wallace dos Santos de. (2021b) Necropolítica e Necrofilia Colonialista Outrocida – significados e usos corretos e incorretos.

https://www.youtube.com/watch?v=XCqI4DqkEvQ&ab_channel=CPDELUFRJDecolonialLibert%C3%A1rioAntirracista%21

MORAES, Wallace de. (s/data) Uma perspectiva decolonial libertária contra as necrofilias colonialistas outrocidas. In:

https://drive.google.com/drive/folders/1GdLXXBM_jywWyYWcRQWr-eoajrmes-MC

NOGUERA, Renato. (2016) Sociedades de controle e o grito de Eric Garner: o racismo antinegro do cogito da mercadoria na (através da) filosofia de Deleuze. In: Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência. Rio de Janeiro, v. 9, n.1, p. 47-65. <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26641>

QUIJANO, Aníbal. (2005) Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In:

LANDER, Edgardo, *Op. cit.*, p. 227-278.

RAMOSE, Mogobe B. (2011) Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. In: Ensaios Filosóficos. Rio de Janeiro, vol. IV, p. 5-25. http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf

RUFINO, Luiz. (2019) *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula.

SANTOS, Antônio Bispo dos. (2015) *Colonização, Quilombos. Modos e significações*. Brasília: INCTI, UnB, INCT, CNPq e MCTI, jun 2015. <https://docero.com.br/doc/xscsc08>

SANTOS, Antônio Bispo dos. (2017) Mesa de abertura: ‘Um (in)desejável mundo por vir: possibilidades de descolonização do presente e de contracolonização permanente’ (Fala do autor está entre 6’36”/24’10” do vídeo que contém a íntegra do debate com Eduardo Viveiros de Castro e Rita Segato). In: SEMINÁRIO DOS ALUNOS DO PPGAS-MN/UFRJ, VII, 2017, Rio de Janeiro. <https://www.facebook.com/radioyande/videos/1305543672888604/>

SIMAS, Luiz Antônio; & RUFINO, Luiz. (2018) *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018. <https://cloudflare-ipfs.com/ipfs/bafykbzaceckd4h5f2jtg6uozxnxtq2ixkgtrfpyna7ffd6msgghh5hft7zlls?filename=Luiz%20Antonio%20Simas%20e%20Luiz%20Rufino%20-%20A%20Ci%C3%Aancia%20Encantada%20das%20Macumbas-M%20B3rula%20%282018%29.pdf>

SIMAS, Luiz Antônio; & RUFINO, Luiz. (2019) Flecha no Tempo. Rio de Janeiro: Mórula.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. (2020) Encantamento (sobre política de vida). Rio de Janeiro: Mórula. <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>

SODRÉ, Muniz. (2017) Pensar Nagô. Petrópolis: Vozes.

STENGERS, Isabelle. (2015) No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify. https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/05/Stengers_No_tempo_das_catastrofes_.pdf

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. (2011) Capitalist Sorcery. Breaking the Spell. Nova York (EUA), Palgrave Macmillan.

http://xenopraxis.net/readings/stengers_capitalistsorcery.pdf

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2015) Metafísicas Canibais. São Paulo: Cosac Naify.