

avesso #0

setembro de 2024 | desterro

O que é literatura cósmica?

Moysés Pinto Neto (UFSC)

Seja lá o que uma *práxis* radical, seguindo os passos do pensamento negro radical, propicia, lá, a Coisa deve ser contemplada, isto é, de longe do universal, em direção ao cósmico (o abismo).
(Denise Ferreira da Silva, *A ser anunciado*)

Todos somos cosmos, menos os humanos. Eu não sou humano, sou quilombola.
(Antonio Bispo dos Santos, *A terra dá, a terra quer*)

Ele não quis matar você, ele quis marcar você. Agora você é *mi-êdka*, aquela que vive entre os mundos.
(Andrei, citado em Nastassja Martin, *Escute as feras*)

1. A literatura, que talvez seja invenção moderna, é um dos bastiões que delimita as esferas que a dividem entre natureza e cultura. Segundo a partição moderna, haveria um lado invariável – a necessidade, as leis, a determinação, o físico – e outro variável – a contingência, a ficção, os acontecimentos e o psíquico. Nisso, muitas áreas acabam tropeçando em guerras civis, como a psicologia ou a economia, dividindo-se entre aqueles que sustentam o que por exemplo Maniglier, de um lado, chama de “cognitivismo” e os que, de outro, nomeia “estruturalismo”. Mas, no caso da literatura, supostamente não há dúvida: nada define melhor o sentido de “humanidades” que o fazer literário. Se voltarmos um pouco no tempo, com Peter Sloterdijk, veremos que o letramento seria nada menos que a matriz antropotécnica capaz de domar a fera humana: “O tema latente do humanismo é, portanto, o desembrutecimento do ser

humano, e sua tese latente é: as boas leituras conduzem à domesticação” (Sloterdijk, 2000, p. 17).

Na divisão da constituição moderna, as humanidades são também chamadas de “Liberal Arts” ou, ainda melhor, “ciências do Espírito”, no caso de Wilhelm Dilthey e sua tradição hermenêutica hoje reverenciada a partir da obra de Hans-George Gadamer. Assim, sua partição metodológica e epistemológica depende de uma fissura ontológica, aquela que divide o humano do natural. As ciências naturais, como a biologia, a química e a física, investigariam esse objeto imutável, regido por leis matematizáveis, chamado “Natureza”, enquanto as ciências do Espírito teriam uma forma *histórica*, na medida em que a fissura antropogênica se dá exatamente cortando Natureza e História (Descola, 2005, pp. 115-117). Isso pode ser lido a partir de Kant, com sua divisão entre a razão pura a investigar os fenômenos e as coisas nas suas determinações, portanto teórica, e razão prática, cujo acesso privilegiado à coisa em si garantiria ao humano algo exclusivo: a liberdade, atuando fora do escopo do relógio de Newton. Mas também a partir de Hegel (e, com ele, por exemplo, Marx, Kojève, Sartre), na medida em que a luta pelo reconhecimento inicia a História propriamente dita, contra aquilo que a antecede e pode ser identificado com a “Natureza”, mesmo que esta abranja, vergonhosamente, as cosmologias indígenas ou africanas. A antropogênia desperta o Espírito, o *Geist*, cujo desenrolar vai ocorrendo na história por meio do processo dialético, até alcançar, como diz Denise Ferreira da Silva, a transparência. Denise que, aliás, faz exatamente esse caminho – que aqui será seguido – na sua descrição genealógica da trajetória do *homo modernus*: começando pela dificuldade cartesiana em conciliar a necessidade (natural) com a liberdade (humana), passando por Kant e a tentativa de conciliação entre determinação e liberdade mediante uma divisão de faculdades; Herder, com a entrada da dimensão social-produtiva em lugar do formalismo, até Hegel, quando, finalmente, o *Geist* torna-se plenamente transparente a si mesmo na medida em que inscreve sua história nas próprias coisas, realizando o que ela denomina como *poesis transcendental*. Poderíamos até brincar que as *Liberal Arts* estão mais próximas de Kant, como em geral as coisas ocorrem nos Estados Unidos, enquanto as Ciências do Espírito estão mais próximas de Hegel, como em geral ocorre na Alemanha e na França.

Mas, fugindo da narrativa edificante dos modernos, Denise expõe um outro lado oculto do mesmo dispositivo, que ela chama de “engolfamento” e envolve a operação de transformar o Outro-do-europeu – indígena e negro – em objeto natural. Enquanto o *homo modernus* situa-se no nível do tempo – mais especificamente, no que nomeia como “dispositivo da historicidade” a partir dos casos de Herder e Hegel – o Outro situa-se no nível do espaço, ficando confinado e, ao mesmo tempo, servindo como pedra de fundação das ciências naturais voltadas para a investigação do próprio humano, como a Antropologia (Silva, 2022, pp. 68-71; Silva, 2019, p. 59).

2. Numa perspectiva de descolonização, portanto, Denise Ferreira da Silva situa-se em um lugar contracolonial análogo ao de Antonio Bispo dos Santos, certamente evitando o dispositivo de historicidade, que seria basicamente a extensão dos atributos dos modernos àqueles que não foram incluídos inicialmente, algo familiar em autores como Habermas, Honneth, Balibar ou Rorty, mas também presente na crítica negra em Paul Gilroy e Stuart Hall, por exemplo (Silva, 2022, pp. 40-45 e 56-59; 2019, p. 98). Sua perspectiva contracolonial envolve o situar um fora da Modernidade – ou, como ela diz, “contra a flecha do tempo” –, essa experiência que ela refere como “Outra-mente” (Silva, 2019, p. 76). É esse Outra-mente que Bispo (2023, p. 29) opõe ao monoteísmo cosmo-fóbico do qual a Modernidade seria apenas mais um capítulo: ao apresentar os diversos, politeístas, orgânicos e biointerativos, está recolocando os debates para além da constituição moderna e da sua divisão de trabalho que – para além da proliferação dos híbridos que constitui o argumento central do livro de Latour (1995) – encarna a racialização das populações não-europeias como sua “antropologia primeira”.

A divisão moderna também correspondia a interior e a exterior – desde Descartes, pelo menos. A alma é interiorizada na figura do sujeito, que depois se torna o sujeito transcendental em Kant. Kant procura fazer uma justa economia entre o que Denise chama do “palco da interioridade”, espaço de liberdade e autonomia humana, e o “palco da exterioridade”, espaço das leis determinísticas da natureza por meio da separação entre fato e norma. Kant criaria a interioridade enquanto atributo da mente e consolida, com isso, a universalidade e a historicidade como

descritoras privilegiadas da configuração social moderna. Ao mesmo tempo, renuncia à exterioridade, mantendo-a controlada na temporalidade do sujeito do conhecimento (Silva, 2022, pp. 158-159; 2019, p. 135). Herder, por sua vez, irá trazer novamente o sentido social que havia sido abatido pelo formalismo kantiano, mas o submete à forma da Nação regida pelas instituições culturais no processo da *Bildung* histórica (Silva, 2022, p. 166; ver, ainda, Descola, 2005, pp. 113-116).¹ Será Hegel, finalmente, que irá encontrar a forma definitiva da equação: agora, não há mais contradição entre as leis determinísticas e a autonomia racional porque o Espírito atravessa as coisas mesmas e se reencontra na sua plena transparência no processo histórico mesmo.² A exterioridade se torna um momento da trajetória do sujeito transcendental: “Na narrativa hegeliana, a exterioridade é simplesmente um momento da trajetória temporal da coisa autoproducente, trajetória essa que termina com sua emergência como consciência transparente e independente, ou seja, como autoconsciência” (Silva, 2022, p. 185). Diz Hegel:

Mas a vida do Espírito não é a vida que se atemoriza em face da morte e se preserva em face da devastação, mas sim a vida que suporta a morte e nela se conserva. O Espírito conquista sua verdade somente quando se encontra a si mesma na sua absoluta dilaceração. O Espírito não é esse poder a modo do positivo que se desvia do negativo, como acontece quando dizemos de alguma coisa que ela não é nada ou é falsa, e assim, satisfeitos, passamos a outra coisa. Ao contrário, o Espírito é esse poder somente quando contempla o negativo face a face e junto dele permanece. Esse permanecer é a força mágica que con-

¹ *Bildung* ainda imaginada na concepção do Brasil como “modernidade incompleta”, no qual a literatura operaria um vetor importante na sua “formação” (*Bildung*, justamente). Hegel: “[A filosofia] Deve, ao contrário, misturar as especificações do pensamento, reprimir o conceito que distingue e instituir o *sentimento* da essência para produzir não tanto a *intelecção* quanto a *edificação*” (FE, p. 8). E ainda: “A sucessão das suas figuras que a consciência percorre nesse caminho é, pelo contrário, a história pormenorizada da *formação* (*Bildung*) da consciência mesma para a Ciência (FE, p. 44).

² “...a possibilidade de que o outra-mente seja mais do que algo que possa ser significado como o ‘Outro’ nas versões da razão produtiva articuladas por Kant (como forma) e Hegel (com vida). Cinquenta anos depois, a nova humanidade de Fanon talvez assinala uma outra ontoepistemologia, uma localizada no abismo, no sempre-já dado da existência: Imerso, confuso e difuso nas possibilidades resolvidas (espaçotemporais) e virtuais (quânticas-cósmicas) de vir-a-ser humano oferecidas na existência, no mundo, isto é, fora das amarras do Entendimento” (Silva, 2019, p. 79). Hegel: “Afastando-se das sobras de comida, confessando a sua miséria e maldizendo-a, o Espírito exige agora não tanto o *saber* daquilo que ele é, quanto, por meio da própria filosofia, a restituição daquela substancialidade e densidade do ser” (Hegel, 1980 p. 8).

verte o negativo em ser. Tal força é o mesmo que acima foi denominado sujeito e que, pelo fato de conferir o existir à determinidade no seu elemento, suprime a imediateidade (sic) abstrata, ou seja, que apenas é em geral. O sujeito é, por conseguinte, a substância verdadeira, o ser ou a imediateidade que não tem fora de si a mediação, mas é a própria mediação (Hegel, 1980, pp. 19-20).³

A “força mágica” do Espírito converte o negativo em sujeito, *permanecendo*. Hegel, indiscutivelmente, é aquele que levou o projeto moderno, ou talvez até mais que isso, até as últimas consequências.

3. O Espírito, *Geist*, é aquilo que, portanto, se autorrealiza na medida em é capaz de absorver a exterioridade, ou seja, a alteridade. Mas vimos que, ao mesmo tempo em que os brancos construam um palco da interioridade reconciliado com o palco da exterioridade na poesis transcendental de Hegel, ainda permanecia sob a égide do dispositivo de historicidade que culmina, obviamente, na Modernidade e, mais ainda, na própria Europa hegeliana (Silva, 2022, p. 240; 2019, p. 59). O desenvolvimento do *Geist*, no entanto, não deixou de produzir resíduos na medida em que pressupunha uma figuração linear do tempo e, com ele, da história. Aqueles que se situavam fora do palco da interioridade acabavam sendo simplesmente subjugados pelo progresso na figuração hegeliana. Ou seja, o tornar-se universal do Espírito era simplesmente questão de tempo histórico. Cedo ou tarde, a transparência atingiria a todos. É o que vemos, mais uma vez, com os discursos da “inclusão do Outro”, por exemplo, regidos, ainda segundo Denise, pelo dispositivo da historicidade.

Mas esses “Outros” (“o outro-negro, a outro-mulher, o outro-sexual”) teimavam em existir “fora da História”, resistindo à poesis transcendental do *Geist*.⁴ Por isso, surge ao mesmo tempo, sob o palco da exterioridade, a captura produzida pelas ciências da vida daqueles que não se deixavam, ou não podiam, incorporar os atributos da razão universal. Quem

³ Para uma leitura complementar das proposições hegelianas, em especial a dialética do senhor e do servo, passando por Bataille, ver Mbembe, 2018, pp. 11-16.

⁴ “The Subject’s *sensus communis*, of course, only emerges through the constitutive excommunication of the Savage (THE CONQUERED), the Negro (THE COMMODITY), the Primitive (THE OTHER), and the Traditional (THE underdeveloped)—figures who nevertheless come to haunt Man as the bearers of an ontological dissonance, an immanent declension, we might call blackness.” (Bradley & Silva, 2021).

eram? Obviamente, os sujeitos racializados. Em contraponto ao sujeito transparente, temos então o sujeito afetável, “que emerge de outras regiões globais, o tipo de mente sujeitada tanto à determinação exterior das ‘leis da natureza’ quanto à força superior das mentes europeias” (Silva, 2022, p. 241). Para Kant, “a diferença entre ‘negros’ e brancos é fundamental e ‘parece ser tão impressionante quanto as diferenças entre capacidade mental e cor da pele”. Hegel, por sua vez, também sustentava que “a consciência do ‘negro’ é subdesenvolvida e a própria noção de autoconsciência é totalmente desconhecida pelos integrantes dessa raça”. Assim, embora a escravidão fosse injusta, pois o destino humano é a liberdade, para o “negro” ela “poderia ser uma ‘fase educacional – uma maneira de tornar-se participante da alta moralidade e da cultura ligada a esta’” (Silva, 2022, pp. 244-245).

4. Assim, vemos que a divisão que sustenta, de um lado, as ciências naturais e, de outro, as ciências do espírito espelham não apenas a dominância cosmofóbica do *Anthropos* sobre as outras espécies, como também situamos como “criatura do Espírito” não toda espécie, mas apenas aquela fração que está protegida pela tese da transparência. Isso significa que uma concepção contracolonial de literatura precisa, necessariamente, atravessar o sentido de interioridade regido pelas formas diversas pelo discurso moderno. A literatura precisa encontrar o Exterior. Oswald dizia:

Tudo cósmico e exterior. Eliminamos pela certeza epistemológica o curto-circuito do subjetivismo. Identificamos a introversão objetiva. (...) Eis — elucidação de todos os erros dualistas e a Crítica do Espírito realizada definitivamente pela Antropofagia.⁵

⁵ A expressão é de Oswald de Andrade, mas a referência aqui é de Mattos (2013): “Assim, lemos na Revista de Antropofagia: “Tudo cósmico e exterior. Eliminamos pela certeza epistemológica o curto-circuito do subjetivismo. Identificamos a introversão objetiva. (...) Eis — elucidação de todos os erros dualistas e a Crítica do Espírito realizada definitivamente pela Antropofagia”. A “elucidação de todos os erros dualistas” não consiste em resolver a bifurcação da natureza amputando o lado que não pode ser reduzido às condições postas pelo “uso legítimo da razão”. Não se trata de apagar a diferença entre corpo e espírito em um monismo simples. A dualidade não precipita um dualismo ontológico: não há algo que seja não-material, res cogitans, e, portanto, não há o meramente material. A filosofia antropofágica elabora uma imagem do pensamento como coextensivo à ação: pensamentos e ações acontecem em um mesmo espaço lógico. Temos uma imagem do pensamento próxima àquela atribuída aos ameríndios por Viveiros de

Chamo de literatura cósmica aquela que desafia a vigência da constituição colonial moderna e seus dualismos: alma e corpo, autonomia e determinação, interno/privado e externo/coletivo, atravessando as dualidades. Entramos nos debates cósmicos quando ampliamos o mundo para além do *Anthropos* e sua ontologia naturalista (Descola, 2005), permitindo perceber os muitos mundos que percorrem nosso multiverso. “Encerrar o controle do Tempo com a dissipação do Mundo Ordenado”, diz Denise, “restaura o Mundo mais uma vez, desde que a posição que a Negridade registra – isto é, a temporalidade suspensa que impede o reconhecimento e abre o Mundo como Plenum –, este torna-se uma *Canvas Infinita*, onde o Sujeito figura sem o Tempo, emperrado, como o resto de nós, no infundável jogo da expressão”. Assim, “no *Plenum*, a Refração infinita (*tudo* espelhando *todo o resto* o todo o tempo), o ‘Jogo da Expressão’ passa a ser o descritor da Existência pois, o que existe, torna-se, apenas e sempre, uma versão de possibilidades permanentemente expostas no horizonte do Vir-a-Ser” (2019, p. 108-9).

A quebra do correlacionismo introduzida pela especulação trabalha no mesmo sentido. O correlacionismo envolvia não apenas o privilégio da epistemologia sobre as demais disciplinas filosóficas, mas o que Denise identifica como a resistência à exterioridade. Que, por sua vez, pode nos conduzir à cena descrita por Eduardo Viveiros de Castro (2015) em relação ao nosso estado atual pós-moderno: multiculturalismo, mas mononaturalismo. A bifurcação, que hoje não faz nenhum sentido por mil e uma razões (sobretudo pela intrusão de Gaia), produz o palco da exterioridade como projeto de domínio científico sob leis determinísticas, mantendo protegidas apenas as obras protegidas pelo *Geist* histórico. A quebra dos privilégios eurocêntricos na disposição “clássica” da literatura é, naturalmente, um sintoma da quebra da ordem geral moderna. A desconstrução e a diversificação das fontes, com perspectivas africanas, indígenas e asiáticas, é um deslocamento em relação ao centro da bifurcação que separava natureza e cultura, determinação e liberdade, não-humano e humano, *Geist* e corpo. Se o romance por algum tempo espelhou uma certa psicologia burguesa, com sua vocação para a inte-

Castro: ‘algo que, se passa pela cabeça, não nasce nem fica lá; ao contrário, investe e exprime o corpo da cabeça aos pés, e se exterioriza como afeto incorporante: predação metafísica, canibalismo epistêmico, antropofagia política, pulsão de transformação do e no outro’.

rioridade (Benjamin, 1994, p. 54)⁶ ou mesmo, apesar de todas as boas intenções, como “direito humano”, a literatura cósmica é uma viagem ao Exterior povoada por agências múltiplas: animais, vegetais, extraterrestres, ctônicas, divinas, celestes, elementares, sobrenaturais, espirituais.

5. Como questionam Mombaça e Mattiuzza, “o que acontece quando pensamos a modernidade, com suas fronteiras e infraestruturas onto-epistemológicas, como um projeto de constrição telepática?” (in: Silva, 2019, p 16). A quebra do privilégio do palco da interioridade como campo da literatura provoca uma ruptura entre o dentro e o fora em que tudo se torna cósmico. Com isso, a literatura passa a existir por seus próprios direitos.⁷ Sempre sujeita à ontologia dualista que a colocava no lugar da representação, da alegoria ou da metáfora, agora *ela própria* reivindica seu caráter espectral em um multiverso sem centro “material” ou “real”. Markus Gabriel, em seu livro *Por que o mundo não existe?*, demonstra que a ideia de mundo como totalidade não se sustenta em função do problema de que um “domínio dos domínios” pressuporia, por sua vez, outro domínio em que estaria colocado, e isso até o infinito (2016, pp. 14-17). Por isso, o “conjunto dos conjuntos”, a totalidade, não existe.⁸ Logo, o que existem, ainda segundo ele, são *campos de sentido* em que as coisas

⁶ A matriz do romance é o indivíduo em sua solidão, o homem que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações, a quem ninguém pode dar conselhos, e que não sabe dar conselhos a ninguém. (...). Nada contribui mais para a perigosa mudez do homem interior, nada mata mais radicalmente o espírito da narrativa que o espaço cada vez maior e cada vez mais impudente que a leitura dos romances ocupa em nossa existência” (Benjamin, 1994, pp. 54-55). Márcio Goldman (1999) destaca nos filmes *Até o Fim do Mundo*, de Win Wenders, e *A gota de ouro*, de Michel Tournier, o que estaria em jogo na nossa sociedade: “a falsa viagem para fora ou para dentro conduzindo a um exílio disfarçado em busca de realidades transcendentais ou de subjetividades originárias”. Para ele, “xamanismo e literatura são soluções alternativas para o mesmo mal; no romance e simbolismo se completam para a obtenção de bons resultados”. Encontros, ainda segundo o antropólogo, entre “ciência e escrita”, de um lado, e “xamanismo e sabedoria tradicional”, de outro.

⁷ “‘O Novo Realismo’ supõe, portanto, que os pensamentos sobre os fatos existem com o mesmo direito como os fatos sobre os quais refletimos” (Gabriel, 2016, p. 13).

⁸ “The world, as the totalizing onto-epistemology that is modernity’s genesis, limit, and horizon, is a thoroughly aesthetic conceit. To toil within or rail against the field of representation is already to be enmeshed in the aesthetic, for it is by way of the aesthetic that the ontological ground on which we are said to stand becomes experience. In this register, Man—the transparent I, the universal subject who would make the world, if not just as he pleases—appears, apropos Sylvia Wynter, as none other than homo aestheticus.” (Bradley & Silva, 2021).

se inserem, sem que seja possível recorrer a uma “última realidade”, a *Big Picture* nas quais as coisas estariam inseridas. Nenhum objeto existe “por si só” (Gabriel, 2016, pp. 67-72). Afinal, como definir o Real ou o Material sem recorrer a uma ontologia da substância? “Como descolonizar a matéria?”, perguntam Mombaça e Mattiuzza (idem, p. 17). Se estamos em uma ontologia relacional, os fios que conectam realidade e ficção estão, necessariamente, emaranhados; o que Denise chama de “mundo implicado” (2019, p. 112), imagem que certamente agradaria Donna Haraway (2016) na sua construção de responsabilidade entre os entrelaçamentos humanos e mais-que-humanos. “Imagens do pensamento poético”, diz Denise (2020), “não são lineares (transparentes, abstratas, vítreas, e determinadas) mas fractais (imanentes, escalares, abundantes e indeterminadas), como a maioria do que existe no mundo”.

6. Um exemplo do emaranhamento de mundos é a ficção jurídica, em que uma presunção é tomada juridicamente como verdadeira apenas a fim de que, dentro de um contexto específico, produza certos efeitos. A natureza performativa da ficção jurídica perturba a distinção entre real e imaginário se ampliarmos seu escopo e pensarmos, por exemplo, na “instituição imaginária da sociedade”. Mas não se trata de ir adiante no solipsismo do convencionalismo social ampliado. Latour (1995) já trouxe bons argumentos sobre isso, assim como Gabriel (2016). Trata-se de perceber a própria realidade da ficção, e não a ficção da realidade. Se o que existe o faz *em relação a*, ou seja, em uma perspectiva, sem que seja possível recorrer a um Olho Absoluto, talvez o “ponto de vista de Sirius” (que, em todo caso, seria pouco: precisaríamos do paradoxal “ponto de vista de lugar nenhum”), capaz de afirmar a realidade em si mesma, então as fronteiras que separariam a ficção da realidade são muito mais porosas que pareciam. Estamos, assim, diante de um multiverso simétrico em que a distribuição dos atributos passa a ser plástica, sem recorrências aos binarismos humano/não-humano, psíquico/físico, alma/corpo, interior/exterior, privado/público e natureza/cultura.

Algo similar à ficção jurídica acontece com a *hiperstição*, conceito cunhado pelo filósofo aceleracionista Nick Land para caracterizar o efeito das “profecias que cumprem a si mesmas”, isto é, ideias que passam a ser efetivas na medida em que imaginadas. O principal exemplo de Land,

aliás, vem da literatura: o ciberespaço, desenvolvido na obra de William Gibson, *Neuromancer*. A hiperstição, diferente da superstição, não seria exatamente uma crença qualquer, mas um mito que se faz real, produzindo um futuro – definindo-se em termos cibernéticos:

Hiperstição é um circuito de retroalimentação positiva incluindo a cultura como um componente. Pode ser definida como a (tecn)ciência experimental de profecias autorrealizadoras. Superstições são apenas crenças falsas, mas hiperstições — por sua própria existência como ideias — funcionam causalmente para se tornarem realidade. A economia capitalista é extremamente sensível a hiperstição, onde a confiança age como um efetivo tônico, ou inversamente. A ideia (ficcional) de Cyberespaço contribuiu para o influxo de investimento que rapidamente converteu-a em realidade (Land, 1995).

7. Mas muito mais radical que a hiperstição seria nos aproximarmos do que foi desqualificado pelo pensamento logocêntrico, incluído o próprio aceleracionismo, como “superstição”, em especial um caso que vem sendo recentemente profundamente recuperado: o xamanismo. Na descrição de Davi Kopenawa, por exemplo, a floresta é repleta de espíritos, que são os duplos de cada humano, animal ou planta – as imagens *utupë*. O xamã viaja até esse outro mundo e estabelece relações com os *xapiri*, atuando para diversas finalidades, como curar doenças ou defender-se de feitiços de inimigos (Kopenawa & Albert, p. 84 e 116). Mas é preciso lembrar que, ao contrário do mundo platônico e seu dualismo (mundo real X mundo das aparências), aqui não temos o *dual*, mas o *duplo*. O duplo procede por multiplicação, e não autenticação/verificação. Além disso, os povos indígenas partem de um cosmos imanente, o que significa que, ao contrário do Além-mundo platônico-cristão, os espíritos, deuses e ancestrais moram em outro mundo, mas que é uma dobra da mesma imanência.⁹ Entre os nagôs temos uma dobra similar: o mundo é sempre duplo, mundo corpóreo, *àiyé*, e mundo espiritual, *òrun*, mas ambos compõem o mesmo multiverso e transcorrem simultaneamente. No *òrun*, vivem não só os orixás e os ancestrais de todos os tipos, mas também os “dobles” espirituais de tudo que existe no *àiyé* (Santos, 2012, p. 76). Poderíamos aproximar o xamanismo, nos sistemas indígenas, à vidên-

⁹ Entendo que é este o sentido que Nodari (2015), sobre Clarice, destaca quando diz: “A resposta a essa possibilidade de um outro mundo, que também é este mundo (...)” ou “O mundo em que G.H. entra, portanto, não é um outro mundo, extraterreno: ‘meu reino é deste mundo’”.

cia nos africanos, com uma comunicação divinatória que se estabelece entre os espíritos e os humanos por meio de diversos mecanismos, entre eles o transe¹⁰, induzido ou não por enteógenos. Ou ainda como vemos, com a mediação do Babalaô Gumfidityimi, o destino dos banjokôs que, enquanto *abikus*, estão prontos a abandonar a *ayê* de volta ao *òrun*¹¹, ser negociado entre Kehinde e seus voduns e orixás em diáspora sobrenatural¹² a partir de oferendas¹³ e cuidados.

O xamã viaja entre mundos fazendo sua diplomacia cósmica. Seus veículos são enteógenos que permitem acessar esses outros mundos, em geral de caráter onírico. Não custa lembrar que Derrida compara a escrita com o *pharmakon*, tratando a repressão platônica de *Fedro* como a busca da plena presença em relação ao diferimento da memória gráfica, assim como o puritano evita a contaminação da droga no plano moral em relação ao comportamento ascético (“*a maior precaução será não escrever, mas aprender de cor*”). O pensamento derridiano não foi comumente comparado a um envenenamento da filosofia pelos adeptos da seriedade e do bom senso, como Habermas e Searle? No mesmo texto, aliás, Derrida aproxima a *dyferença* do duplo quando afirma: “o ente-presente (*ón*) na sua verdade, na presença de sua identidade e a identidade de sua presença *se duplica* desde que ele aparece, desde que ele se apresenta. *Ele aparece, na sua essência, como* a possibilidade de sua própria duplicação”. E fecha: “Ou seja, em termos platônicos, de sua não-verdade a mais própria, de sua pseudoverdade refletida no ícone, no fantasma ou no simulacro. Ele só é o que é, idêntico e idêntico a si, único, *acrescentando-se* a possibilidade de ser *repetido* como tal” (Derrida, 2005, p. 122). A

¹⁰ “O transe era um sinal de que o orixá estava satisfeito com o ritual e queria participar” (Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor*).

¹¹ “Os abikus têm uma mãe no Orum, Iyânjansá, e às vezes a ligação dela com um dos filhos é tão forte que nada pode ser feito para detê-la, e ela acaba conseguindo atraí-lo de volta.” (Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor*).

¹² “na Bahia eram louvados os orixás dos nagôs e dos iorubás, os voduns dos fons e de todos os povos de Daomé, e os nkisis (Nkisi: força mágica, divindade, na língua quicongo), dos bantos do Congo e de Angola (...) Os nagôs e os iorubás em numerosos e estavam espalhados por toda cidade, e tinha levado para o Brasil quase todos os orixás que cultuavam em África” (Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor*).

¹³ “Abubakar também fazia várias rezas que serviam para todas as situações, e que a gente da Bahia chamava de mandinga, sendo que de mandingas, ou mandes, também eram chamados os povos de uma nação da África, talvez uma das primeiras que se tornaram muçurumins” (Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor*).

repetição é o devir-sensível e, com ela, o ente se multiplica na profusão de espectros, fantasmas, simulacros, memes. A tautologia é a saída da si, o Exterior, a despesa sem reserva. No fim do texto, Derrida aproveita para imaginar um Platão despedindo-se dos seus próprios escritos: depois da queima da carta enviada, culpada pelo pecado da escrita, alguém bate à porta, depois de uma longa noite, e se ouve em *duas* batidas: “*Mas é talvez um vestígio, um sonho, um fragmento de sonho, um eco da noite... esse outro teatro, esses golpes do fora...*” (idem, p. 124).

Se o Mundo último não existe, o xamã é um viajante interdimensional. Ora, se a literatura compõe, junto ao sonho, o multiverso espectral¹⁴, se ela é composta da mesma “matéria” que os sonhos, não poderíamos considerar também que todo livro é um portal interdimensional? Vejam: não digo isso *metaforicamente*. Digo *literalmente*. Como dizem Mombaça e Mattiuzza (in Silva, 2019, p. 17), “o *Plenum* [o cósmico] se precipita nas brechas do mundo como conhecemos. A pretitude é uma brecha. Uma brecha é um portal e todo portal depende de um campo de força. Se a modernidade é um regime de constrição telepática, a performance preta (criadora de portais e campos de força) é uma rebelião contra esse limite”. Sonho e realidade não redutíveis ao par cultura e natureza quando exorbitamos os modernos.¹⁵ Entre os Samburu, do Quênia, por exemplo, o sonho é uma das formas pelas quais a clarividência se expressa – ocupando o mesmo lugar entre os Sukuma, da Tanzânia – assim, funcionando, entre o povo do Quênia, como “estado alterado da consciência” para o *Laibon* (vidente), que também pode usar a técnica divinatória *nkidong* para, a partir da numerologia, ler objetos sacudidos dentro de uma cabaça e realizar o trabalho da adivinhação (Olupona, 2023, p. 65-7). Já entre os aborígenes de Belyuen da Austrália, os sonhos entabulam as negociações com várias pessoas, inclusive as empresas de gás e mineração.¹⁶

¹⁴ Pinto Neto, 2015; Ludueña Romandini, 2016.

¹⁵ “Trata-se do sonho como lugar cósmico, além de estado psíquico. De fato, uma coisa não vai sem a outra: o sonho é a instância na qual alma e cosmos se tornam como que indiscerníveis. Quando sonhamos, pensamos sem que sejamos sujeitos de nosso pensamento. Passamos a fazer parte de um mundo pensado por outrem. O mundo do sonho não coincide simplesmente com o nosso mundo; ele é o nosso mundo desde a perspectiva de outrem. Portanto, o sonho é uma experiência de transe: trânsito entre diferentes sujeitos e seus respectivos mundos” (Valentim, 2024).

¹⁶ Descola coloca os aborígenes australianos como principais exemplos do regime ontológico que nomeia como totemismo. Segundo ele, os totens – segmentações cósmicas que abrangem

Mas, por outro, ninguém tem claro, incluindo os próprios aborígenes, o que é o sonho (Martínez Ramírez & Neurath, 2021, p. 9).¹⁷ Viveiros de Castro comenta que, em Clarice, “para atingir o real verdadeiro é preciso sair de dentro do espelho, deixar lá uma porção de coisas, largar a humanidade e perder todas as qualidades, todos os atributos, todos os adereços, de modo a ter contato com a *generalidade* da ‘natureza terrível’ que é a vida nua e crua do Fora” (Viveiros de Castro, 2018). A experiência da leitura é a viagem para outra dimensão, que habitamos rigorosamente *sonhando acordados*, nesse espaço espectral/imagético que, como todo espaço, é sempre relacional e perspectivístico. “Ver do ponto de vista do outro”, diz Juliana Fausto (2020, p. 208), “ou ‘senti-lo sentir em nós’ são algumas das maneiras de descrever o processo pelo qual o escritor é atravessado por afetos não humanos, pelo qual a escrita pode, de alguma forma, encontrar um canal de comunicação intermundos”. Não seria *A paixão segundo G.H.*, de Clarice, uma experiência perspectivista de trânsito entre humanidade e animalidade? Ou ainda *A metamorfose* e *Um relatório para uma academia*, de Kafka, uma metamorfose *mesma*, para além da dimensão metafórica ou alegórica que possa trazer (Nodari, 2015; Fausto, 2020¹⁸)? O espaço que somos convidados a habitar com a literatura não é nossa interioridade profunda, como um romântico poderia pensar, mas o Outro espaço, o Exterior (*Outside*), o *Plenum*, aquele que se dá no encontro.

Talvez, apenas talvez, na literatura os brancos não sonhem apenas consigo mesmos.

humanos e animais, cortando-os horizontalmente – teriam como origens seres oníricos de um tempo primordial, cada um constituindo sua linhagem. O Sonho, portanto, é o fundamento geral das ontologias totemistas (Descola, 2005, pp. 206-208).

¹⁷ “Mas aquilo que sonha Platão é uma memória sem signo. Ou seja, sem suplemento. *Mneme* sem *bupónnesis*, sem *phármakon*. E isso no mesmo momento e pela mesma razão que ele chama *sonho* a confusão do hipotético e do anipotético na ordem da inteligibilidade matemática” (Derrida, 2005, p. 56).

¹⁸ “Desse modo, aquilo que o ‘escritor inventa’ são ‘agenciamentos a partir de agenciamentos que o inventaram’, fazendo ‘passar uma multiplicidade para a outra’. O agenciamento, finalmente, é ‘cofuncionamento, é a ‘simpatia’, a simbiose’” (Fausto citando Deleuze e Parnet, 2020, p. 199). E, adiante, “fabular nunca diz respeito a encontrar uma origem nacional ou uma raça pura, mas a estabelecer uma aliança com o fora” (idem, p. 203).

Referências

- Benjamin, Walter. A crise do romance: sobre Alexanderplatz, de Döblin. In: *Magia e técnica, arte e cultura, vol. 1*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Bradley, Rizvana & Silva, Denise Ferreira da. Four thesis on Aesthetics. *E-flux Journal*. #120, 09/2021.
- Derrida, Jacques. *A Farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- Descola, Philippe. *Par-delà la nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- Fausto, Juliana. *A Cosmopolítica dos Animais*. São Paulo: N-1/Hedra, 2020.
- Gabriel, Markus. *Por que o mundo não existe?* Trad. Markus Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.
- Gonçalves, Ana Maria. *Um Defeito de Cor*. Rio de Janeiro: Record, 2022 (Edição Especial).
- Goldman, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.
- Haraway, Donna. *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- Kopenawa, D. & Albert, B. *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Krenak, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- Hegel, Georg W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- Land, Nick. Hyperstition. In: *Catacomic*, 1995. Trad. Kelvin. <https://medium.com/@v1nk3l/hyperstition-150dcb2d5276>. Acesso em 18.7.2024.

Ludueña Romandini, Fabian. *Princípios de Espectrologia: la comunidad de los espectros II*. Buenos Aires: Mino Ávila, 2016.

Martin, Nastassja. *Escute as Feras*. Trad. Camila Boldrini e Daniel Lühmann. São Paulo: editora 34, 2022.

Martinez-Ramirez, María Isabel & Neurath, Johannes. Apresentação: divergências, incertidumbres. In: *Cosmopolítica y cosmo-historia: una anti-síntesis*. Org. Martinez-Ramirez & Neurath. Buenos Aires: SB, 2021.

Matos, Marcos de Almeida. Tudo Cósmico e Exterior: observações sobre a o(do)ntologia do pensamento antropofágico. *Sopro*, 93, Agosto/2013.

Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018.

Mombaça, Jota & Mattiuzi, Musa Michelle. Carta à Leitora Preta do Fim dos Tempos. In: SILVA, Denise Ferreira da. *A Dívida Impagável*. Trad. Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política/Living Commons, 2019.

Nodari, Alexandre. “A vida oblíqua”: o hetairismo ontológico segundo G.H. *O Eixo e a roda*, Belo Horizonte, v.24, n.1, p. 139-154, 2015.

Olupona, Jacob. *Religiões Africanas: uma brevíssima introdução*. Trad. Fábio Lucas. Petrópolis: Vozes, 2023.

Pinto Neto, Moysés. A estranha instituição da literatura no multiverso dos espectros. *Alea: Estudos Neolatinos*, v. 17, p. 114-126, 2015.

Santos, Julia Elbein dos. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2012.

Silva, Denise Ferreira da. *A Dívida Impagável*. Trad. Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política/Living Commons, 2019.

—. Pensamento Fractal. Trad. Mariana dos Santos e Nicolau Gayão. *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v. 27.1, jan./jul., p. 206-214, 2020.

—. *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*. Trad. Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

Sloterdijk, Peter. *Regras para o parque humano*. Trad. José Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Valentim, Marco. “O Lugar do Sonho”: homenagem a Aílton Krenak. *Cadernos Miroslav Milovic*, Porto de Galinhas, v. 2, n. 1, p. 11-18, jan./jul. 2024.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: N-1/Cosac Naify, 2015.

O que é literatura cósmica?

foi apresentado no *(primeiro) encontro de contra(-)posições* no dia 28 de agosto de 2024 na Universidade Federal de Santa Catarina

Moyisés Pinto Neto é professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Literatura da UFSC e integrante do *ao contrário - laboratório experimental de estudos da literatura e seus avessos*

« E então veio o nosso Pentecostes. Já havia se passado muito mais de quarenta dias, havia passado muito mais tempo do que podemos rememorar. Um tempo de longa duração. Mas então o papagaio falou. Ou melhor, nós subitamente passamos a entendê-lo. E o que era a língua morta de índios pretos virou língua boa e muito nova, doce e perigosa como os frutos do mato. “Nosso ouvido dobrou”, disse Mãe Susana, “finalmente”. Empoleirado em seu ombro, nós outros ao seu redor, ele falava, uma fala ao mesmo tempo muito mansa e muito brava. À medida em que ia falando, apareciam na pele de Mãe Susana incisões, como se cada palavra, cada sílaba, cada nome e cada frase que dissesse fosse um talho, um talho que estivesse ali desde sempre mas que só agora pudéssemos ver, como só agora entendíamos a sua língua. E as incisões eram tatuagens, de construções, figuras, nomes. “Palmares sempre esteve aqui”, disseram ao mesmo tempo Mãe Susana e seu papagaio, numa língua de fogo, capaz de queimar todo espírito que fosse santo, “sob nós, em nossa pele, naquilo que já não somos, naquilo com o qual tocamos o mundo, com o qual o mundo nos toca. Soterrado pela Cidade. Como tantos outros mundos”. Seu corpo era um manto e muitos eram os nomes nele inscritos. Tamandaré, Luiza Mahin, Marcelino. “Incorporo a revolta”, disse Mãe Susana, numa cosmo-agonia, como Glicéria, sua parente do Outro Lado, a chamava. Foi aí que veio a ordem: “coivara”. Ninguém imaginava como seria possível tacar fogo na floresta encharcada pela chuva que não parava, que vinha de antes do começo. Mas Mãe Susana cumpriu. Era o preceito, ela explicaria muito mais tarde, já não sei mais quando. Tirou do bolso um fósforo e acendeu no bico do papagaio, que alçou voo. E cada uma das infinitas e tantas gotas e gotículas de água da chuva sobre os galhos, sob as folhas caídas, ao redor de nós, passou a brilhar num verde fosforescente. Proferindo palavras do Outro Lado, Mãe Susana andou ao nosso redor, perfazendo um círculo. Entrou nele e jogou o fósforo fora do perímetro que traçara. Tudo, exceto nós, se incandesceu, e enquanto queimava, produzia um cheiro de cadáver rebelde, de corpos que renascem. No alto, o papagaio, que planava, começou a se dirigir para o Outro Lado e seu movimento

puxava toda a fumaça atrás de si, como se a tivesse conduzindo, como se a fumaça o seguisse. E diante de nós, aparece o que antes estava escondido pela mata, o que a floresta escondera por tanto tempo em sua missão milenar, a estrutura de uma cidade. Palmares. Amazonas. Eldorado. Mas não havia ninguém nela. “Chegamos tarde demais”, disse o Caeté anônimo que perdera seu nome vagando pelo Capibaribe. “Espera”, disse Susana com os olhos no alto. No horizonte, o papagaio reapareceu, trazendo atrás de si a fumaça, agora mudada em azul. Com um movimento espiralado foi descendo às ruínas, que agora pareciam pedras de fundação. Por onde ia, a fumaça atrás de si formava corpos, uma multidão de corpos negros como a noite, todos a dançar. Não a dança macabra que Mãe Susana vira a bordo do Progresso. Uma dança de invocação. Uma encantaria. Era a kuzuela. O linjaguar. Era o preceito. Estavam fazendo descer o caboclo. Um índio transformado em som magnífico. O papagaio pousou no centro do terreiro, envolto do pouco de fumaça que restara. Terminaram batendo o pé direito no chão com mais força e depois de inclinarem tronco e cabeça para frente, pronunciaram duas ou três vezes com voz rouca: “Virá que vi”. Um longo silêncio se fez, enquanto a poeira levantada pelas pisadas se dissipava. Com ela, desapareceu também o resto da fumaça que envolvera o papagaio. Em seu lugar, estava agora um corpo vermelho, cor de fogo, cor de brasa. Um sujeito de catadura feroz e carregada e de danado ânimo. Em meio à noite e a tormenta que outra vez voltara, ele cumpria o preceito. Arregaçando os braços e bulindo com as suas flechas, no lugar da escuta, ele começou a falar: “Sou Jiboia, sou Socó, Tamoio, Gavião, Serpente, Aimbiré Ancestre ingente, Tamanduá moicano-só. Sou Aimbiré, o Imemorial, o que-não-esquece, e vim aqui para vos lembrar que um dia nasceremos livres: floresta, enxame, matilha, escamas. A partir desse dia, jamais nenhuma peste nos alcançará. Esse dia chegou”. E ainda hoje, tantos séculos depois, quando recordo aquela cena sinto palpitar o coração e parece que ouço as pisadas ritmadas. Ainda hoje, passados milênios, lembro daquele dia, quando a maré virou, quando Outro Lado, outro mundo, se ergueu. »

do confraio

laboratório experimental de estudos da literatura e seus avessos