

Capítulo 4: Eu e Tu

*Eu não sou eu nem sou o outro,
Sou qualquer coisa de intervalo tédio:
da ponte de tédio
Que vai de mim para o Outro.*

— Mário de Sá Carneiro

Ao longo deste projeto de pesquisa, centenas de pensadores das margens apontaram diversas maneiras de construir o eu e relacioná-lo ao outro, diferentes das estruturas de oposição que tradicionalmente emergiram do pensamento greco-romano. Neste capítulo, não pretendo me afiliar com nenhuma dessas ideias como ontologicamente corretas, mas sim como uma série de ferramentas ou perspectivas diferentes que podemos usar para conversar, ouvir e aprender com pessoas cujos interesses e mundos de vida podem ser radicalmente diferentes dos nossos.

Para maior conveniência, dividirei esses diferentes conceitos em várias categorias de compreender as relações de diferença.

1. Começo com uma metafísica, frequentemente expressa por pessoas com experiências em grupos religiosos ou artísticos afro-brasileiros, baseada em círculos e rotação.
2. Em segundo lugar, examinarei visões de mundo que enfatizam os elementos positivos e produtivos do conflito e da diferença — ideias que emergem claramente de muitas filosofias amazônicas, mas também entre alguns dos mediadores de conflito mais interessantes do continente.
3. Em terceiro lugar, vou resumir os conceitos de não-identidade que emergem de alguns grupos africanos e mesoamericanos que veem muitos eus ou almas habitando o mesmo corpo; se uma pessoa é de fato plural, os relacionamentos com os outros assumem uma geometria nova e inesperada.

Encerro este capítulo com uma ideia de transcendência que emerge de muitas formas de experiência vivida no Brasil, mas que oferece algo importante a ensinar às ideias europeias sobre o transcendente.

Girar

Quando giramos, nos encontramos. Sabemos verdadeiramente de onde viemos, o que somos. Quando visto a saía que usamos no tambor de crioula, sinto... Além de feliz, sinto que pertencço àquele espaço, como se tivesse um pequeno poder, por assim dizer, não só para participar, mas para convidar outros a participarem também. E quando essas pessoas que nunca dançaram tambor de crioula entram na roda e



dançam, giram, aí eu digo: 'Meu Deus, é o paraíso', sabe? Porque você vê que a pessoa também está feliz, assim como você. Você transmite a riqueza da cor e o brilho da alegria. — Ciany Castro

Ciany de Castro dedicou sua vida à organização de um ritual cultural afro-brasileiro chamado tambor de crioula. Documentado inicialmente entre pessoas escravizadas no estado do Maranhão, no início do século XIX, o ritual é uma forma de “cumprir uma promessa” a São Benedito, o Mouro — um santo afro-italiano associado a Ossaim, o orixá da natureza e das ervas medicinais. Pelo menos três tambores com afinações diferentes tocam um ritmo complexo enquanto as dançarinas giram em saias com peso que se elevam acima das pernas com a força centrífuga da dança. Tradicionalmente, os homens tocam os tambores e as mulheres dançam, mas Ciany e seu pai — um dos mestres do movimento — estiveram na vanguarda da inclusão de crianças e mulheres como percussionistas e da participação dos homens na pista de dança.

São Benedito o Mouro ou Ossain, é o orixá das folhas medicinais e das curas. Nessas religiões, as folhas carregam o poder dos orixás, de modo que possam influenciar a vida e a saúde humanas. Dó de Ossaim, yalorixá do Ilê Axe é Ewê terreiro explica que

Ossaim é um orixá da cura, ele é o verdadeiro feiticeiro e dono da floresta, das folhas. Ele é o orixá que governa o axé (energia espiritual) porque foi ele quem deu as folhas aos orixás, e sem folhas não há orixá.¹

A dança característica do tambor de crioula é — como as folhas de Ossaim — sobre a transmissão: quando um dançarino cede o centro do círculo para outro, eles tocam os umbigos em um “punga”.

Para Ciany, as práticas de girar e da punga dão à pessoa a força para entrar no mundo como igual, alguém que pode tanto falar quanto ouvir aqueles com outras perspectivas.

Quando você ensina [tambores e dança] a uma criança que tem poucas oportunidades, você diz a ela: ‘Veja, você é poderosa, você tem o direito de estar aqui neste lugar.’ Significa também poder estar naquele lugar. Acho que quando começamos a nos conhecer e a pertencer uns aos outros, também começamos a entender o outro. Começamos a olhar para o outro com mais amor.

“Você é poderoso.” Um dos temas recorrentes em muitas das conversas que tivemos com intelectuais indígenas e afro-brasileiros, hoje pessoas bem-sucedidas na academia ou nas artes, é que a sociedade tentou lhes ensinar que eram incapazes e impotentes. Sua resistência ou rebeldia contra essa mensagem opressiva — ou a superação gradual dessa lição perversa — constituiu a parte central de seu *bildungsroman* pessoal. Talvez a mais marcante das muitas histórias que registramos tenha vindo de Cris Fernandes, líder de um maracatu, um ritual afro-brasileiro que utiliza tambores, dança e trajes para imaginar a coroação do rei e da rainha do Congo.

No ensino fundamental, eu passava todos os recreios trancada na sala de aula ou no banheiro. As pessoas puxavam meu cabelo. Minha mãe fazia um coque lateral no meu cabelo, e eu odiava porque as outras crianças puxavam muito. Elas me xingavam: “banana queimada ... macaca ... feia ...” Coisas desse tipo.

¹ <https://brasilescola.uol.com.br/religiao/ossaim.htm>

*Eu me achava burra. Incapaz. Era só o que eu ouvia. Os professores diziam: 'Ela não consegue aprender.' 'Ela é burra.' 'Você é burra.'
Você começa a se enxergar dessa forma .*

Um rapper de Pernambuco explicou por que essa educação rígida na “incompetência” torna impossível o diálogo. “Quando te dizem que você não pode falar, que você não tem nada a dizer, então você também não quer ouvir. ”

Para Ciany Casto, a dança giratória e a punga, umbigo a umbigo, são metáforas para superar as lições de impotência, de modo que “quando começamos a nos conhecer e a pertencer uns aos outros, também começamos a entender o outro”. A dançarina giratória no tambor de crioula concentra-se em seu centro de gravidade, aproximando braços e pernas para girar mais rápido e manter o equilíbrio: como uma patinadora no gelo, o efeito giroscópico proporciona equilíbrio e força. Ao mesmo tempo, sua saia se levanta e se estende, tocando outras dançarinas sem impedir a dança delas. Quando uma mulher dança e gira no meio do círculo das outras coristas, suas companheiras observam com admiração e apoio, dando-lhe ainda mais força. Então, ela transmite essa força para a próxima dançarina que chega ao centro com um toque umbigo a umbigo, chamado *punga*. A dança é tanto força interna quanto transmissão para o outro. “Nos fortalecemos estando juntos. Essa é a ideia do *ajô*. ”

Ajô , ou Àjo , é muito mais do que uma palavra; é um reflexo da essência coletiva da cultura iorubá. Sua origem reside no verbo “ jo” , que significa “reunir, compartilhar ou colaborar” , e no prefixo “À”, que confere a ideia de algo coletivo ou abstrato. Assim, Àjo pode ser traduzido como “coletividade” ou “ esforço conjunto”, representando uma filosofia profundamente enraizada no modo de vida iorubá... Esse sistema abrangia tudo, desde a criação de uma espécie de fundo comunitário – onde parte da colheita ou do dinheiro era guardada para ajudar aqueles que enfrentavam dificuldades – até os esforços conjuntos durante o plantio e a colheita.

Mais do que um mecanismo econômico, o Ajô era uma expressão de solidariedade e pertencimento. Reforçava a ideia de que ninguém está sozinho e que o bem-estar de um indivíduo está intimamente ligado ao bem-estar de toda a comunidade. Era uma prática que ia além da ajuda material: envolvia apoio emocional, físico e até espiritual, criando laços profundos entre os participantes.²

Ajó é uma forma particularmente afro-brasileira de descrever a força do estar-junto, construída na dança giratória dentro do círculo de dançarinos .

Aqui, o outro elemento da metáfora de Ciany é igualmente importante: “ quando você gira ... você tem o direito de estar aqui neste lugar ... naquele lugar ”. O sistema de exclusão social do Brasil nunca foi codificado da mesma forma que o Apartheid na África do Sul ou as leis de Jim Crow nos EUA, mas crianças pobres e negras crescem sabendo que existem lugares onde podem estar e outros onde não podem. Certas ruas do centro da cidade — especialmente aquelas onde se encontram lojas e restaurantes sofisticados — são proibidas. Escolas particulares e os campi universitários são proibidos. Se você for ao shopping, precisa se

² <https://farolancestral.com.br/candomble/o-verdadeiro-significado-de-ajo-no-candomble/>

vestir de branco. Prédios governamentais são formalmente abertos, mas também têm códigos de vestimenta e guardas sentenciosos que fazem uma pessoa pobre ou negra se sentir indesejada.

Há doze anos, a cidade de Recife construiu uma série de belos centros culturais nas favelas, onde os moradores tinham acesso gratuito a bibliotecas, aulas de música, teatros e reforço escolar. Apesar dos grandes esforços de divulgação e publicidade, poucas pessoas compareceram. Por quê? Porque a prefeitura havia colocado policiais na porta, tornando os centros culturais inacessíveis para moradores da favela que compreendiam a geografia simbólica da cidade. Depois que nós — e muitos outros — convencemos a prefeitura a retirar os policiais, as pessoas começaram a frequentar os espaços.

Assim como muitos outros artistas negros, Ciany observa que o domínio cultural e o apoio (*ajó*) a ajudaram a entender que ela tem o direito de estar em espaços de poder e prestígio, mesmo quando policiais estão à porta. A categoria de “cultura” força a elite a aceitar corpos negros, indígenas e pobres em seus espaços, pelo menos temporariamente.

Diferentemente do Tambor de Crioula, que encontra um lugar na rua e permanece ali, o maracatu é estruturado como uma procissão. Mesmo assim, muitos de seus dançarinos também giram. A líder do maracatu, Cris Fernandes, vê o movimento fluido e os giros na marcha como um símbolo de como as pessoas marginalizadas devem se fortalecer e fortalecer umas às outras para que possam participar de uma democracia igualitária.

Só comecei a gostar de mim mesma aos 30 anos, como mulher negra. Quanto sofri até então! Imagine uma vida inteira sem gostar de si mesma.

Aprendi a gostar de andar de saia longa. Comecei a gostar de mim mesma. A gostar dos meus traços negros. Percebi que o problema não era meu. Maracatu me mostrou que o problema estava na sociedade.

As pessoas nunca me olharam com admiração ou respeito. Com identificação. Outras pessoas começaram a me olhar de forma diferente quando aprendi a me olhar de forma diferente. Elas se comunicaram comigo de uma nova maneira. Começaram a me ouvir.

Posso ser uma Catarina, circulando a percussão enquanto danço. Posso circular entre os tambores, se que não atrapalhe os outros: as alfaías, os agbés. Se que não impeça os outros de tocar.

A vida e a sociedade não são como uma procissão?

Por isso, não é tão importante mostrar práticas culturais negras para as crianças. Para que elas não precisem sofrer o que eu sofri. Para que elas possam gostar de si mesmas desde o início.

Um menino afro-brasileiro expressou muito bem o desafio: “Quando eu tinha seis anos, na primeira série, a professora falou sobre culturas. Tinha um menino alemão, e as professoras disseram que a cultura dele era alemã. E uma menina cujos avós vieram da Europa, e essa era a cultura dela. Eu não achava que tinha uma cultura ... até encontrar o maracatu.”



No discurso filosófico europeu, os autores frequentemente utilizam a metáfora da “fundação ou alicerce” do conhecimento. Em culturas onde a edificação e a permanência não são tão importantes quanto na Grécia ou em Roma, outras metáforas centralizam a forma como as pessoas pensam sobre a realidade. Círculos, giros e o umbigo fazem tanto sentido quanto uma “fundação”.

No tambor de crioula, o umbigo é uma metáfora importante. É o centro de poder giroscópico e concentração, mas também simboliza a transferência de poder de uma dançarina para outra. Para muitas mulheres indígenas, o umbigo — particularmente o cordão umbilical — desempenha um papel igualmente importante na identidade e na força pessoal.

Em entrevistas com dezenas de mulheres indígenas do extremo norte ao extremo sul do Brasil, encontramos práticas notavelmente semelhantes — e em grande parte não documentadas — de enterro ritual do cordão umbilical e da placenta. Após o nascimento de uma criança, um membro da família, a parteira ou um pajé recolhe o cordão umbilical — e às vezes também a placenta — e o enterra próximo ao lar espiritual do bebê. Às vezes, o cordão umbilical é enterrado no canto da casa, outras vezes sob uma árvore, outras ainda em um formigueiro ou cupinzeiro, mas a ideia fundamental é que a pessoa sempre terá conexão e nutrição com a terra onde o cordão está enterrado. Curiosamente, no caso do povo nômade Guarani, a mãe ou o pai guarda o cordão umbilical em um amuleto em volta do pescoço. Independentemente dos detalhes da prática, ouvimos a mesma ideia de que, com a força que emerge da família ou da cultura, torna-se possível ouvir e falar apesar de um mundo injusto. O umbigo circular desempenha o mesmo papel que a bailarina giratória, criando um centro firme que, por sua vez, proporciona a força necessária para se relacionar com os outros.

Ouvimos palavras semelhantes de mulheres indígenas que conseguiram encontrar um lugar para si mesmas em um cenário mais amplo. Elas relatam como rituais concretos que as enraízam no lugar ou na comunidade de seu nascimento lhes deram a força para falar e ouvir em um mundo projetado para excluir suas vozes.

O filósofo quilombola Nego Bispo insiste que os afro-brasileiros pensam de uma maneira completamente diferente das estruturas ocidentais de fundamentos ou oposições: seja a necessidade ontológica do inimigo de Carl Schmitt, a lógica aristotélica ou a dialética da tese e da antítese de Hegel.

*Seu conhecimento é sintético, o nosso é orgânico. Vocês pensam linearmente, por isso atingem seus limites. Nós pensamos circularmente, por isso nossas vidas não têm limites. O círculo é um começo, um meio, um começo; não tem fim. A capoeira é circular. O samba, a roda de tambores, até meu cabelo quando cresce... São circulares. É assim que entendo a vida, e é assim que tento encontrar meu lugar nela: na circularidade.*³

Em muitas teorias psicanalíticas contemporâneas, as pessoas constroem sua identidade através do espelho — seja o espelho físico no qual veem seu reflexo, seja o espelho dos olhos de seus pais ou outras pessoas. As sensações incipientes e diversas das diferentes partes do corpo parecem ser apenas “uma só coisa” quando nos vemos no espelho, o que proporciona uma sensação de identidade e unidade. Em sua filosofia posterior, Jacques Lacan passou a considerar esse espelho menos como algo que de fato acontece na vida de um bebê e

³[https://quatrocinco.com.br/noticias/a-feira-do-livro/o-saber-de-voces-e-sintetico-diz-pensador-quilombola/#:~:text=“O saber de vocês é sintético, o nosso é orgânico,convive nem com ele mesmo.”](https://quatrocinco.com.br/noticias/a-feira-do-livro/o-saber-de-voces-e-sintetico-diz-pensador-quilombola/#:~:text=“O%20saber%20de%20voc%C3%AAEs%20%C3%A9%20sint%C3%A9tico%2C%20o%20nosso%20%C3%A9%20org%C3%A2nico%2C%20convive%20nem%20com%20ele%20mesmo.”)

mais como um processo social pelo qual a subjetividade é definida pela maneira como uma pessoa percebe os outros a aperfeiçoando.

Para Marcelo Sete Cordas, o círculo da roda de samba, e não o espelho, o criou como ser humano. Foi na roda de dança — e nos passos circulares do samba — que ele se encontrou como uma pessoa “inteira”.

A roda de samba, a ideia da roda, é tão importante: o universo, a circularidade do universo, tudo isso. Mas nas tradições africanas, em muitas tradições africanas, e posteriormente nas tradições afro-brasileiras, o círculo tem uma importância física, política e emocional.

Por exemplo, aprendíamos a samba em roda com outras crianças. Lembro-me de quando eu tinha 7 ou 8 anos, e havia crianças mais novas lá. As escolas de samba ensaiavam no ginásio, às sextas e sábados faziam ensaios gerais, que eram ensaios para o Carnaval. Então, ficávamos em roda e alguns sabiam dançar, outros não, outros sabiam mais ... Quando dançávamos errado, ninguém dizia: “Não é assim ou assado, você está fazendo errado...” Não é assim que funciona. Você observa e continua tentando, observa e continua tentando, observa e continua tentando... até conseguir, mais ou menos.

E foi isso que aconteceu. Eu estava tentando dançar samba e, de repente, mesmo sem ver, aconteceu, destravou, senti meu pé destravar. E naquele momento percebi que tinha braços, que tinha pernas. Eu estava inteiro, sabe?

Essa história simples de aprender a dançar samba incorpora muitas ideias da construção não-oposicional da subjetividade na vida afro-brasileira. Acontece em círculo. Com muitas outras pessoas de diferentes idades. Marcelo observava o que os outros faziam e tentava incorporar isso ao seu corpo — ou melhor, aos movimentos do seu corpo. Ninguém te condena por fazer errado, apenas mostram como fazem. E então, de repente, os pés se movem, giram com os passos certos no ritmo certo... e de repente, “estou inteiro”.

Este círculo, expresso em pensamento, narrativa e prática cultural, oferece uma maneira brasileira — e particularmente afro-brasileira — de pensar para além da lógica da oposição e da polarização. Essa força de identidade pode vir do centro de gravidade de uma dançarina giratória, de um círculo cultural, da conexão com o cordão umbilical, dos passos de um samba ou dos cabelos cacheados de um velho filósofo quilombo.

Aprender com os conflitos

A Amazônia é uma região de diferenças radicais: étnicas, linguísticas e culturais. Os primeiros invasores portugueses relataram guerras e violência nos conflitos que surgiram dessas diferenças, e suas histórias de canibalismo e vingança permaneceram fixadas no imaginário ocidental desde então. Como vimos anteriormente na discussão de Casimiro Sampaio sobre a Cobra-Canoa primordial — que trouxe humanos para a Amazônia e os deixou em lugares distantes e diversos — e os festivais que os reúnem novamente, os povos indígenas contemporâneos da Amazônia têm uma interpretação radicalmente diferente de diferença e conflito, baseada no encontro e na mudança de perspectivas em vez da violência.

Para muitos desses grupos amazônicos, um dos objetivos fundamentais da vida é ver o mundo pelos olhos do outro: o xamanismo serve como um caminho para enxergar o mundo através dos olhos de uma



onça-pintada ou de um jacaré. Os cantos sagrados de muitas culturas amazônicas e orinocanas são aqueles que elas roubaram de seus inimigos, uma forma de capturar o mundo que os outros veem.⁴ Nessa maneira de ver o mundo, o outro radical oferece uma oportunidade de se fortalecer e aprender. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro cita diversos provérbios amazônicos: “O inimigo é meu professor de música”, por exemplo, enquanto o nome do inimigo entre os Araweté é “*marakãnin*” ou “futura música”⁵. De fato, argumenta Viveiros de Castro, o papel fundamental do inimigo em algumas culturas amazônicas é o de fonte de novos cantos que a tribo rival pode roubar e, assim, transformar e crescer.⁶

Em um contexto bem diferente, Hernando Roldán é um dos mais importantes inovadores na área de mediação de conflitos entre gangues urbanas na Colômbia: com um grupo de adolescentes da favela de Moravia, em Medellín, ele fundou o Centro de Mediação de Conflitos. O trabalho deles tornou-se um modelo para a mediação não violenta de conflitos na cidade, um dos elementos mais importantes na transformação de Medellín, de capital mundial do homicídio para uma cidade habitável e vibrante como a conhecemos hoje ⁷.

O sucesso do Centro de Mediação de Conflitos começou com a percepção dos adolescentes de que os grupos armados que controlavam a Morávia haviam conquistado grande parte de sua legitimidade resolvendo conflitos dentro da vizinhança. Quando surgia um problema entre dois vizinhos — uma questão de dívida ou terra, por exemplo — uma das partes em conflito recorria a um dos “*muchachos*” (os jovens armados) para exigir uma solução. A questão importante aqui não é apenas que a “solução” era autoritária e violenta, mas que, quando uma pessoa procurou o grupo armado para exigir uma solução, ela reconheceu a autoridade da gangue. Grupos armados dependem da boa vontade da comunidade, como me disse um pastor evangélico de outro bairro: “São as pessoas que legitimam o grupo armado, porque reconhecem seu poder. Mas quando as pessoas decidem tomar o poder para si, o grupo armado não pode fazer nada.”

No início dos anos 2000, a milícia exercia a função do Estado na Morávia, defendendo a comunidade e buscando impor justiça; a milícia era um grupo militar com uma retórica de apoio à comunidade e levava essa retórica a sério. Como parte da negociação formal entre a milícia que controlava o bairro e a Prefeitura (um processo de paz coordenado por Hernando Roldán), a comunidade alcançou um resultado muito importante: a milícia concordou em não resolver conflitos entre vizinhos. Quando as pessoas a procuravam com problemas, a milícia encaminhava a questão ao Centro de Mediação.

Em pouco tempo, essa negociação lançou as bases para a paz na Morávia. Entre 1989 e 1994, mais de 20 mortes violentas ocorriam por semana em um bairro de 10.000 habitantes, mas em 2005, praticamente não houve assassinatos na comunidade.

Uma segunda percepção essencial para o Centro de Mediação de Conflitos está relacionada a parte do nome do grupo: não *resolução* de conflitos, mas *mediação* de conflitos.

⁴ver Viveiros de Castro, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo : Cosac e Naify, 2002, e Castro, Eduardo Viveiros de. *Araweté é : os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ANPOCS, 1986.

⁵Viveiros de Castro, pp. 274-5

⁶Viveiros de Castro. p. 275

⁷ Para uma análise muito mais detalhada do processo de pacificação em Medellín, veja meu livro *Trincheras Ciudadanas*. Santa Fé: Shine a Light, 2009.

*“Sejamos honestos”, disse-me Roldan no escritório da universidade onde agora leciona. “O conflito é inevitável. Vivemos num mundo de interesses, ideias e perspectivas diversas. Um mundo desigual e injusto. Se você tenta **resolver** um conflito, está dizendo que ele é, de alguma forma, falso. Que a situação em que vivemos deveria ser de harmonia e equilíbrio, se as pessoas pudessem enxergá-la através da única lente correta. Mas não existe uma única lente correta!”*

“A lição mais importante que tivemos que aprender — e depois ensinar — é que o conflito é produtivo. É bom. Eu aprendo com a discussão que tenho com a outra pessoa e cresço com isso; e ela também.

“Se você acha que deveria ser capaz de resolver um conflito — quero dizer, fazê-lo desaparecer, mostrar que os interesses de todos são realmente os mesmos — e, no entanto, esse conflito persiste teimosamente, então a violência parece ser a maneira correta de resolvê-lo. A arma é, antes de tudo, um meio de resolução de conflitos.

“É por isso que fazemos mediação. Não resolvemos conflitos.”

Uma das iniciativas mais interessantes do Centro foi o treinamento de barbeiros e cabeleireiros sobre como promover diálogo. Em Medellín — como em muitas partes do mundo — homens e mulheres encontram consolo e ouvidos atentos quando se sentam na cadeira do barbeiro ou do cabeleireiro. Muitas pessoas desabafam com seus barbeiros, reclamando do cachorro do vizinho, das festas barulhentas ou da água que vaza da fossa para o quintal de outra pessoa. Durante a violência que assolou Medellín por muitos anos, os barbeiros da Morávia aprenderam a direcionar essas reclamações aos membros de gangues, sabendo que isso “resolveria” o problema. O Centro de Mediação de Conflitos fez um pedido simples aos barbeiros e deu algumas dicas de como proceder: “quando alguém reclamar de um vizinho, sugira que converse diretamente com os vizinhos, não com a gangue. E se isso não funcionar, encaminhe-os para nós”.

Marcela Vergara, que cresceu na Morávia e depois passou a fazer parte da equipe de mediação, me disse:

Era sempre fácil recorrer à gangue, e você sabia que eles dariam um jeito. O problema era que também era perigoso. O membro da gangue de plantão podia conhecer a outra parte envolvida no conflito melhor do que você, ou simplesmente decidir que você era o culpado. Não havia garantia de que o conflito seria resolvido a seu favor ... ou, honestamente, de que você sairia vivo. Quando os barbeiros ouviram uma reclamação e explicaram esse processo — um processo que todos em Moravia já tinham visto, mas sobre o qual não pensávamos muito — as pessoas começaram a perceber que seria melhor conversar diretamente com o vizinho do cachorro que late ou da fossa séptica com vazamento. Você não conseguiria tudo o que queria, mas pelo menos não morreria.”

Sua irmã gêmea Mônica acrescentou que “e algumas pessoas fizeram amigos. Foi assim que se formou um dos primeiros times de futebol da Moravia, conversando entre si sobre um conflito. Antes, as gangues teriam matado metade deles.”

O sucesso do Centro de Mediação de Conflitos não se deveu ao talento para resolver conflitos, mas sim à democratização das relações de poder. Os jovens do bairro abandonaram a ideia de que poderiam resolver conflitos sozinhos e, em vez disso, encontraram maneiras de fazer com que as pessoas se sentassem

conversassem umas com as outras. Tornaram-se o ponto central de uma complexa rede de relações horizontais, onde pessoas com interesses e perspectivas diversas podiam aprender umas com as outras.

Enquanto estávamos parados ao lado do campo de futebol em Moravia — um beco que os jogadores haviam bloqueado jogar e que, ironicamente, recebeu o nome de Bombonera em homenagem ao enorme estádio do Boca Juniors em Buenos Aires — um dos jovens que havia participado do Centro de Mediação de Conflitos estava sentado com seu time, aguardando sua vez de jogar.

Há dez anos, este lugar era um campo de batalha. Literalmente. Era aterrorizante. Hoje estamos rindo, jogando futebol, com centenas de pessoas assistindo. Como isso aconteceu? Percebemos que o conflito não é um problema. É uma oportunidade.

Nessa segunda forma da ontologia do conflito e da alteridade, o outro ainda pode ser um rival. Minha própria identidade ainda pode ser criada pela minha oposição a algum inimigo. Não obstante, afirmo e até celebro a existência contínua desse rival. Preciso dele ou dela para me tornar o que sou.

Em um dos grandes filmes do corpus brasileiro, *Lisboa e Prisioneiro*, um assassino se oferece para recompensar o protagonista por ter salvado sua vida. Responde o protagonista:

Um homem deve ter inimigos. Por que houvera de querer matá-los? Assim, eu também ia matar a morte, a doença, delegados safados, ia matar a velhice e a covardia, chefe. Deixe meus inimigos vivos. Quero meus inimigos vivos.

Eu não sou um

Uma terceira ontologia da América Latina oferece outra saída da oposição, polarização e extermínio do outro. Essas ideias foram cuidadosamente desenvolvidas por um grupo de antropólogos e psicanalistas que trabalham no México e na América Central, mas observei processos semelhantes ocorrerem tanto em pensadores indígenas quanto afro-brasileiros no Brasil.

O encontro entre os mundos hebraico e grego levou a uma certa ideia de identidade, que muitas outras culturas considerariam peculiar, mas que o Ocidente moderno passou a dar como evidente: que uma pessoa é a coabitação de *uma* alma em *um* corpo. Filósofos e teólogos ocidentais podem debater se a alma e o corpo habitam o mesmo espaço, como se conectam, se a alma pode sobreviver ao corpo, se a alma ou o corpo tem prioridade ... mas a ontologia básica é a mesma: uma pessoa é um corpo conectado a uma alma.

Os conceitos indígenas de identidade no México e na América Central não seguem essa lógica.

O resultado é que a subjetividade, como Pitarch (1996) observou em relação ao Tseltal de Cancun, “é um feixe de seres e vontades distintos” (p. 123). É como se houvesse muitas pessoas em cada indivíduo, ou como se o sujeito se multiplicasse em suas experiências ... Desejos e doenças se apoderam do indivíduo,

*habitando-o e dissociando-o de si mesmo, fazendo-o metamorfosear-se neles. Podemos dizer que o sujeito, em vez de ser um com uma suposta identidade unitária, é muitos, múltiplos sujeitos.*⁸

Os antropólogos há muito observam como os papéis sociais definem a identidade. Nas comunidades tradicionais das terras altas da América Central, uma pessoa pode ocupar o papel de mediadora de conflitos por um ou dois anos; depois, de negociadora com autoridades governamentais; em seguida, torna-se professora ou tradutora para os idosos que precisam negociar com o banco. E, de tempos em tempos, também será parteira, cozinheira ou desempenhará o papel de avó... Quando os Tzetales ou Tsostsiles observam essas ações e papéis, percebem que o mesmo corpo verá o mundo de forma diferente, pensará de forma diferente e agirá de forma diferente dependendo do papel social que ocupa. Terá conhecimentos diferentes. Terá interesses diferentes e, muitas vezes, opiniões ou posicionamentos políticos diferentes por causa deles. Para os Tzetales — assim como para muitos outros grupos indígenas da região — a melhor maneira de pensar sobre essa transformação não é que uma pessoa desempenha muitos papéis, mas sim que muitas pessoas (almas, identidades, subjetividades) habitam o mesmo corpo.

As percepções que emergem dessa forma de pensar a subjetividade não se limitam aos povos indígenas da América Central. Quando eu estava em Oxford, tive um daqueles encontros casuais que a High Table promove — neste caso, sobremesa e café com o homem que acabara de se aposentar da chefia do MI6, o serviço de inteligência estrangeira britânico. Ele havia acabado de ministrar um seminário sobre relações internacionais para um grupo de estudantes e diplomatas chineses. Eles o desafiaram repetidamente, contando histórias dos eventos nos quais o diretor do MI6 havia participado, mas a partir de sua própria perspectiva. “Foi libertador”, ele me disse. “Eu pude ver coisas para as quais um representante do governo britânico é obrigado a se manter cego.” Como funcionário público encarregado de defender os interesses britânicos, sua subjetividade não lhe pertencia. Os olhos que ele usava para ver o mundo, a estrutura que usava para compreendê-lo e as ações que tomava nele eram constituídos por seu papel social como chefe do MI6. Seu ponto de vista — seu conceito de mundo — era o da Grã-Bretanha e não o seu próprio. Quando deixou esse cargo, toda a sua subjetividade mudou. Ele definiu isso como uma espécie de liberdade para conhecer o mundo de uma nova maneira; um observador Tzetal poderia dizer que outra alma havia vindo à superfície de seu corpo.

Quando as pessoas nas favelas brasileiras falam sobre a polícia, usam ideias semelhantes. Quando um homem veste o uniforme da polícia, dizem, ele não verá mais o mundo como antes, nem estará mais limitado às mesmas normas sociais que restringiam seu comportamento e suas relações interpessoais. Em grande parte das áreas urbanas do Brasil, os policiais vêm de comunidades muito parecidas com aquelas que são enviados para invadir, mas essa história compartilhada não inspira empatia. Vestir o uniforme da polícia traz à tona um certo tipo de alma, uma alma cruel e corporativista, incapaz de sentir empatia pelas pessoas que ele irá agredir, prender ou matar. Essa alma poderia ter se manifestado se o homem tivesse escolhido outra vida, mas também poderia ter permanecido latente, ou aparecido apenas de tempos em tempos; de qualquer forma, ela aparecerá quando ele vestir as roupas — ou, muitas vezes, a armadura — da polícia.

⁸Pavón -Cuellar, D. (2020). Concepções mesoamericanas de subjetividade e seu potencial crítico antes da psicologia dominante. Tesis Psicológica, 15(2), 50-70. <https://doi.org/10.37511/tesis.v15n2a3>. págs. 55-6

A atriz afro-brasileira Solange Adão, que já interpretou papéis que vão do drama grego à *comédia francesa* e peças contemporâneas, nos contou que os jovens afro-brasileiros estão entre os alunos mais fáceis de treinar para o teatro.

Eles já estão sempre atuando. Na rua, sabem que precisam ser uma coisa para evitar a atenção da polícia. Na escola, outra. Em casa, outra ainda. Eles são, literalmente, atores natos.

O grande filósofo afro-americano W.E.B. Du Bois descreveu essa dinâmica como sendo de duas almas: “A sensação de sempre se ver através dos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que observa com desprezo e pena divertidos”.⁹ Devido à sua posição na sociedade, os descendentes da diáspora africana involuntária estão numa posição única para perceber que muitas almas podem habitar o mesmo corpo.

A literatura antropológica da Amazônia usa o conceito de “roupagem” para traduzir uma ideia semelhante à que estamos discutindo.

É um equívoco importante considerar o corpo como inerte e falso, enquanto a “essência” espiritual é vista como ativa e verdadeira (veja as observações decisivas de Goldman 1975: 63). Não há nada mais distante, creio eu, do que os índios têm em mente quando falam dos corpos como “roupagem”. Eles não estão dizendo que o corpo é roupa, mas que a roupa é um corpo. Estamos diante de sociedades que inscrevem significado na pele, onde máscaras de animais são dotadas do poder de alterar metafisicamente a identidade de seus portadores, quando usadas no contexto ritual apropriado. Usar a máscara da roupa não esconde a essência humana, mas ativa os poderes desse outro corpo/máscara. As roupas de animais que os xanãs usam para se mover pelo cosmos não são disfarces, mas instrumentos... para funcionar como um peixe e ser capaz de respirar debaixo d’água...¹⁰

Na América Central, um corpo pode ter muitas almas, cada uma das quais pode se manifestar na superfície do corpo quando a pessoa é designada para (ou escolhe desempenhar) diferentes papéis sociais. Na Amazônia, essas diferentes subjetividades (perspectivas, interesses, desejos) nascem na roupa /vestimenta/máscara. Em ambos os casos, porém, a ontologia é semelhante: a divisão ou alteridade fundamental não é entre um corpo/eu e outro, mas uma divisão dentro do eu — ou mais precisamente, na superfície do corpo. Como Viveiros de Castro coloca sucintamente, “O que o animismo afirma, finalmente, não é tanto que os animais sejam semelhantes aos humanos, mas que eles — como nós — são diferentes de si mesmos... Se todos nós temos uma alma, nenhum de nós é idêntico a si mesmo.” (377)

Nessa concepção de subjetividade, a polarização é então remapeada para o corpo. Não se trata simplesmente de a sociedade estar polarizada e dividida, mas de cada indivíduo também vivenciar essas divisões e conflitos *internamente*. Nesse contexto, é preciso abandonar a estratégia de exterminar ou eliminar o outro, pois fazê-lo significaria autodestruição. Em vez disso, é preciso aprender outras maneiras de mediar e negociar entre as diversas partes do indivíduo para que ele ou ela possa funcionar como parte da sociedade.

⁹Du Bois, WEB As Almas da Gente Negra. 1903. “Cap. I: De Nossas Aspirações Espirituais”

¹⁰ Viveiros de Castro, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana 2 (2). Fora 1996 • <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Essa concepção mesoamericana da alma nos ajuda a compreender a divisão de o trabalho e da subjetividade no Brasil. Durante a maior parte da história do país e para a maior parte de sua população, as relações de trabalho no Brasil foram informais. Mesmo um século após o fim da escravidão, muitos trabalhadores eram contratados “por fora”, frequentemente em trocas informais que não previam contratos ou benefícios trabalhistas. Muitas outras pessoas — especialmente nas favelas ou em áreas rurais — administravam seus próprios negócios informais, vendendo bens e serviços sem prestar contas ou pagar impostos ao Estado, e também sem a possibilidade de receber seguro-desemprego, previdência social, INSS, etc. Em 2009, o segundo governo do Partido dos Trabalhadores criou o MEI (Microempresa Individual), que facilitou a formalização dessas formas de trabalho antes informais. Um indivíduo podia se assumir como Pessoa Jurídica (como empresa), emitir notas fiscais e recibos, receber benefícios da previdência social e firmar contratos com outras empresas ou mesmo com o governo. Hoje, quase 20 milhões de brasileiros utilizam o MEI para estruturar seu trabalho, seus benefícios e seus impostos.

O desafio, porém, é que as grandes empresas entenderam que, em vez de contratar um *trabalhador*, agora podiam terceirizar serviços com uma *empresa constituída como MEI*. Às vezes, uma empresa demitia um *funcionário* e depois o recontratava *como prestador de serviços*. Por meio dessa forma específica de terceirização, as grandes empresas podiam reduzir drasticamente os custos trabalhistas e os impostos — e os trabalhadores podiam aumentar sua autonomia em relação ao horário de trabalho e reduzir seus impostos: a estrutura tributária brasileira é particularmente benéfica para as empresas e prejudicial aos trabalhadores assalariados da classe média.

Talvez ainda mais importante, a relação entre capital e trabalho foi reformulada como um contrato entre uma empresa e outra, o que minou a consciência de classe e os sindicatos. Hoje, o que se chama de “economia gig” nos Estados Unidos é amplamente organizado pelas leis MEI.

O filósofo coreano Byung-Chul Han¹¹ observa que esse tipo de lógica — em que um “empreendedor” individual é ao mesmo tempo chefe de si mesmo e trabalhador subordinado a si mesmo, ao capital e ao trabalho — redefine a distinção social tradicional entre burguesia e proletariado para o interior da alma do empreendedor. Cada pessoa fica dividida, vivendo as contradições do capitalismo na esfera psicológica ou espiritual — e não na social. Um humorista brasileiro talvez tenha resumido isso da melhor forma: “Eu sempre quis trabalhar por conta própria. Mas aí descobri que sou um chefe sádico e um trabalhador preguiçoso, tudo ao mesmo tempo. Como vou lidar com isso?”

Muitos brasileiros ainda não conseguiram elaborar a confusão de identidade que emerge dessa contradição, de sua própria alma ser ao mesmo tempo capital e trabalho, burguês e proletariado. Essa indecisão e confusão frequentemente encontram vazão em uma identificação exagerada com uma das partes da identidade da pessoa. A história de um jovem das favelas do Recife que conhecemos quando tinha 10 anos e que hoje é um empreendedor em sua comunidade, é ilustrativa: suas postagens nas redes sociais variam de denúncias raivosas contra a polícia quando invadem seu beco ou agredem seus primos, a uma defesa fervorosa da força da lei e até mesmo de Bolsonaro quando sente que seu negócio está ameaçado. Ele vive uma divisão tão grande em sua alma que a polarização raivosa do Brasil se manifesta *dentro de seu próprio corpo* e em suas redes sociais.

¹¹ *Capitalismo e impulso de morte: Ensaios e entrevistas*, RJ: Vozes 2021

O conceito mesoamericano de multiplicidade de almas no mesmo corpo pode oferecer uma maneira de minar certas estruturas de oposição e alteridade, ao mostrar que os seres humanos são tão divididos *internamente* quanto *entre si*. Não obstante, a economia gig — e sua ideia do empreendedor solitário que é burguês e proletário em si mesmo — demonstra que essa perspectiva não oferecerá uma panaceia.

Transcendência

Durante a pandemia, Rita e eu reunimos vários grupos de crianças online para que pudessem fazer arte, conversar sobre os traumas do medo e do isolamento e refletir sobre como sua arte poderia ajudar outras crianças.¹² Eliz, uma adolescente que participou do grupo de música, encontrou nesse processo uma nova definição para transcendência. Todos, explicou ela, têm nós ou amarrações em suas vidas: pontos de confusão e conflito, becos sem saída onde seus pensamentos ou emoções ficam presos. A pandemia forçou todos ao isolamento, disse ela, mas também criou um mundo onde quase todos estão presos aos mesmos nós de solidão, medo, luto e confusão.

As pessoas tentam desatar nós com muitas ferramentas, continuou Eliz. Algumas funcionam, outras não. Mas quando alguém encontra uma solução para esses nós comuns através da arte — e quando essa arte consegue alcançar o mundo — algo mágico acontece: as soluções se tornam públicas, comuns, *compartilhadas*. Qualquer pessoa pode acessá-las. Eliz compõe e ouve muita música, então usou a metáfora de uma canção. Quando ouve a voz de alguém que está lutando para desamarrar os mesmos nós que ela, essa obra de arte serve como um atalho. Ela consegue usar as percepções do artista para encontrar seu próprio caminho para fora do labirinto de emoções confusas. E, acrescentou, outras pessoas podem fazer o mesmo uso de sua arte. Na pandemia, em que tantas de nossas confusões e dilemas eram comuns, essas soluções artísticas compartilhadas também poderiam ser.

Para Eliz, então, a música é uma espécie de *sentimento transpessoal*, não simplesmente a *expressão* de uma ideia que outra pessoa pode ou não entender, mas um elo concreto, quase como se a eletricidade que passa entre nossos neurônios tivesse encontrado uma nova sinapse que a ligasse a outra pessoa ou ao público. Dentro da lógica dos ritos religiosos afro-brasileiros, esse impulso em direção ao outro, essa experiência compartilhada, é chamado de transcendência. (Sodré, 96) A transcendência não se refere necessariamente a deuses, religião ou ao reino espiritual, mas simplesmente a essa experiência compartilhada com o outro, a esses momentos em que parecemos sentir ou pensar em conexão. Eliz sugere que os adolescentes pensam e sentem através da música que compartilham, uma espécie de sinapse transcendental que transforma um grupo em um pensador coletivo.

Podemos entender como a batida dos tambores e dos pés cria essa transcendência, mas a música pode funcionar de outras maneiras com adolescentes e crianças. Às vezes, essa conexão surge do tom de uma voz gravada, da emoção de uma progressão de acordes ou da repetição de uma melodia em outra tonalidade. Muitos jovens mencionaram “Novo Futuro” — uma música composta por Liam, de quatorze anos, como parte do projeto — como uma espécie de hino para adolescentes durante a pandemia. Após uma abertura melancólica ao piano, ele canta: “Penso nas todas as coisas que já perdi; isso me fazendo refletir. Vejo que é

¹² Para uma análise mais completa dessas oficinas, consulte Shaw, K., & Oenning da Silva, R. de C. (2024). Brazilian children's theories of empathy: Exploring character through art. *Journal of Moral Education*, 1–16 .
<https://doi.org/10.1080/03057240.2024.2365468>

preciso admitir. Que nada é fixo e tudo pode sumir.” O tom menor no acompanhamento continua, mas a letra muda: “Quando o sol se põe, nasce a lua. Da noite escura, vêm as criaturas noturnas. Os tempos que morreram são ponte para um novo futuro ” .

A canção se torna uma emoção pública, uma experiência compartilhada de desatar nós emocionais. Essa expressão — emoção pública — soa muito estranha em nosso mundo cartesiano de uma “coisa pensante” isolada de todas as outras coisas pensantes. Lembro-me, porém, das longas meditações de Wittgenstein sobre dor e significado no final das *Investigações Filosóficas*, onde ele critica a ideia de que minhas sensações são privadas. “Tente — em um caso real — duvidar do medo ou da dor de outra pessoa. ” (303)

“Apenas escute”, Eliz poderia dizer. “Você não sente os nós da sua própria psique se desfazendo ao ouvir esses acordes?”

Em meio à pandemia, perdemos o espaço público onde podíamos olhar nos olhos do outro e ver a mensagem: “Eu reconheço e compartilho o que você está sentindo”. A dor do isolamento social durante a pandemia tem muito a ver com a falta de um reflexo das nossas emoções no outro... e, com isso, com a sensação de que talvez haja algo errado com as nossas emoções. Não é de surpreender que quase todas as nossas entrevistas com os jovens músicos e artistas incluíssem alguma variação da ideia de que “me senti menos só” por causa da arte que criaram juntos.

A tradição europeia define transcendência em termos de uma conexão com algo além ou acima, especialmente superando o plano material. É uma conexão *vertical* com o divino. Para Kant, o transcendente é aquilo que está além da nossa capacidade de compreensão. Em teologia, frequentemente se relaciona com uma conexão com o divino. Observamos, no entanto, que no Brasil — no uso coloquial infantil, na teologia afro-brasileira e nas ideias guaranis descritas na segunda parte deste livro — a transcendência supera a aparente desconexão física entre os corpos por meio de vínculos *horizontais* .

Estar juntos não se resume a compartilhar o mesmo espaço: fazer arte enquanto estamos juntos é o que supera a solidão da existência individual. Em oposição à ideia ocidental de que o indivíduo é um todo orgânico e a sociedade ou a política são fragmentadas, muitas perspectivas indígenas e da diáspora africana sugerem que a cultura e a arte contêm o potencial de transcender essa fragmentação em direção à conexão. Em *estar juntos* . E que esse estar juntos dá força e o poder de agir como um agente: a força do *ajó* .

Algumas breves conclusões sobre identidade e alteridade.

Este capítulo não pretende oferecer respostas definitivas sobre como as culturas populares brasileiras pensam e agem em relação à alteridade, nem sugerir que diferentes maneiras de pensar a alteridade e a identidade sejam um caminho real para superar o ódio do discurso político contemporâneo. Na verdade, essas breves incursões na circularidade, nas virtudes do conflito, na fragmentação do sujeito e na transcendência podem ser apenas o início de um processo de problematização de qualquer oposição simplista entre sujeito e objeto, eu e tu, humano e natureza.

Meu objetivo, no entanto, foi mostrar que a definição de Carl Schmitt sobre a política como criadora de inimigos — e que a identidade só emerge do ódio — não é inevitável. Existem outras maneiras de pensar



sobre quem eu sou, quem você é; quem nós somos e quem eles são. E quando usamos essas outras perspectivas, o conflito e a diferença podem ser algo muito mais produtivo e menos ameaçador, uma forma de crescimento em vez de algo a temer.

