

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

David Wilkerson Silva Almeida

**DO AFROPESSIMISMO À ORGANICIDADE
Um Caminho Entre a Diáspora e a África Bantu**

Brasília

2024

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

David Wilkerson Silva Almeida

Do Afropessimismo à Organicidade
Um Caminho Entre a Diáspora e a África Bantu

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do Título de Doutor em
Filosofia pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade de Brasília.

Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Filosofia Política
Orientador: Hilan Nissior Bensusan

Brasília

2024

David Wilkerson Silva Almeida

Do Afropessimismo à Organicidade: Um Caminho Entre a Diáspora e a África Bantu

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Aprovado em 29/11/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr Hilan Nissior Bensusan
Universidade de Brasília
Presidente

Prof. Dra Antonádia Monteiro Borges
UFRRJ
Examinador Externo

Prof. Dr Wanderson Flor do Nascimento
Universidade de Brasília
Examinador Externo

Prof. Dr. Elzahra Mohamed Radwan Osman
INEP
Examinador Externo

Dedico esta tese ao meu pai Isáias Gomes e à minha mãe Mauricéia da Silva.

AGRADECIMENTOS

Pai, Mãe, Avôs, Avós, todos os meus parentes da linhagem paterna e materna, mortos e vivos, maiores e menores que eu, agressores e agredidos, terra em que nasci e cresci, água que saciou minha sede, ar que habitou meus pulmões, vegetais e animais de que me alimentei, luz que me aqueceu, Ayahuasca, Orixás e outras divindades e formas de consciência; eu os vejo, os reconheço, dou seu devido lugar na nossa rede, os honro, e os agradeço pelos momentos de proteção, bênção, força, amorosidade, serviço, compreensão, bondade, cuidado, fidelidade, atenção, cumplicidade, amizade, sacrifício, coragem com que fui agraciado por vocês. Além desses, a quantidade de amigos e colegas envolvidos nesse projeto ultrapassa minhas capacidades mnemônicas, porém, se não nominalmente, ao menos em conjunto, quero lembrá-los para expressar a serena gratidão que dirijo aos mesmos por cruzarem breve ou longamente seu caminho com o meu. Quero deixar um caloroso obrigado:

Às minhas estudantes da primeira (2022) e segunda (2024) Formações em Constelação Zulu, que somam mais de 40 ao todo. Sem a confiança, as contribuições intelectuais e a aposta concreta delas, este projeto não teria se realizado.

Ao professor Dr. Hilan Bensusan pela orientação e incrível paciência e tato com um estudante cuja obsessão com uma ideia quase nos levou a uma aporia intransponível.

Ao professor Dr Wanderson Flor cuja destreza com a filosofia africana e gentil diálogo me abriu caminhos férteis de resolução de temas importantes.

À Elzahra Osman, colega na pós graduação, que me abriu melhores visões em pontos fundamentais do texto em dois momentos cruciais.

À *gogo* Lebogang Fataha de Pretória, que apesar de ser uma sacerdotisa de maior grau que as *sangomas*, será sempre lembrada por mim como a primeira *sangoma* que conheci na vida. Obrigado por compartilhar de um saber que merece a maior das reverências.

À Priscila Pascoal, cuja leveza da presença surpreende e anima quem se abre para o simples, brincante e inédito.

Ao Rezaan Adam, meu anfitrião em Durban, pela acolhida carinhosa e o tratamento sensível com um pesquisador que acabara de chegar no seu país.

À Elisabete Carneiro, de Brasília, a bruxa-terapeuta ímpar que me abriu a primeira porta do caminho que culmina com essa tese.

À Natália Maria, amiga desde tempos imemoriais, para quem com palavras não se fazem apenas textos, mas mundos inteiros; que dialogou comigo com a autoridade das grandes mestras, com a dignidade dos *sadhus* e com a coragem dos poetas.

O que está em cima é como o que está embaixo, e o que está embaixo é como o que está em cima.

O Caibalion

O problema é que faz muito tempo que começamos a achar que todos os lugares são para ser ocupados pelos humanos e suas tralhas tecnológicas, seu aparato, seu maquinário, suas cidades estúpidas.

Ailton Krenak e o Sonho da Pedra

RESUMO

O presente texto parte de um diagnóstico ao rés-do-chão da condição concreta do berço civilizatório meridional em diáspora como apresentado na filosofia afropessimista de autores fundamentais como Frank B. Wilderson III, Hortense Spillers e Denise Ferreira da Silva. O conceito de *violência total* desta última autora figura no texto como o fato a ser superado num vislumbre de uma possível alternativa teórica que escape ao atestado de morte social aferido pela filosofia afropessimista. Com esse propósito, um percurso prático-teórico é levantado no retorno a uma filosofia prévia à violência do choque com o berço civilizacional nórdico, a saber, a filosofia zulu. Esta inspira uma nova forma terapêutica criada a partir das práticas de cura das *sangomas*, as sacerdotisas e mestras do conhecimento entre seu povo sulafricano. Tal prática, a que denominei de *constelação zulu* - já testada com sucesso por mais de quatro anos em quase cem atendimentos clínicos - lança as condições para a legitimidade de uma esperança madura na real chance de experiência livre do berço civilizatório meridional. A proposta clínica também estabelece as condições para uma ontologia política cujo tom responde com eficácia e consistência ao afropessimismo, apontando que a atual *violência total*, experimentada pelas pessoas indígenas, negras em diáspora e todas as espécies não-humanas, só pode ser satisfatoriamente elucidada no interior da *organicidade*, em que o horror da fragmentação e consequente mortificação de todos os sistemas orgânicos são suficientemente elucidados sob o conceito de *antivida*. Fundada nesta compreensão, a resposta para a *violência total* revela-se não na superação pelo combate absoluto à mesma, mas na sua dissolução com o fundamental esforço de uma política da *integração* contínua - ora ponto de partida, ora de chegada - desta violência nos processos endógenos a todos os organismos, como descritos pela *organicidade*.

Palavras-chave: filosofia zulu; afropessimismo; violência total; organicidade; antivida; integração; constelação zulu.

ABSTRACT

This text begins with a ground-level diagnosis of the concrete condition of the southern cradle of civilization in diaspora as presented in the afro-pessimist philosophy of fundamental authors such as Frank B. Wilderson III, Hortense Spillers and Denise Ferreira da Silva. The concept of *total violence* of the latter appears in the text as the fact to be overcome in a glimpse of a possible theoretical alternative that escapes the certificate of social death measured by afro-pessimist philosophy. With this purpose, a practical-theoretical path is taken in returning to a philosophy prior to the violence of the clash with the nordic cradle of civilization, namely, zulu philosophy. This inspires a new therapeutic form created from the healing practices of the *sangomas*, the priestesses and masters of knowledge among their South African people. This practice, which I have called the *zulu constellation* - already successfully tested for more than four years in almost one hundred clinical sessions - creates the conditions for the legitimacy of a mature hope in the real chance of a free experience of the southern cradle of civilization. The clinical proposal also establishes the conditions for an political ontology whose tone responds effectively and consistently to afro-pessimism, pointing out that the current *total violence* experienced by the indigenous people, by the black people in the diaspora and by all non-human species can only be satisfactorily elucidated within *organicity*, in which the horror of fragmentation and consequent mortification of all organic systems are sufficiently elucidated under the concept of *anti-life*. Based on this understanding, the answer to *total violence* is revealed not by overcoming it through absolute combat, but by its dissolution with the fundamental effort of a policy of continuous *integration* - sometimes a starting point, sometimes an end point - of this violence in the processes endogenous to all organisms, as described by *organicity*.

Keywords: zulu philosophy; afropessimism; total violence; organicity; anti-life; integration; zulu constellation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I. Afropessimismo e Violência Total	
O Afropessimismo de Frank Wilderson.....	19
A Distinção Entre a Carne e o Corpo em Spillers.....	21
O Corpo Cativo e a Violência Total em Ferreira da Silva.....	23
a. Necessidade como Base para Descritores e Pilares Onto-Epistemológicos.....	24
A Violência Total sobre o Não-Humano.....	27
Violência Total e Descorporificação.....	29
O Otimismo de Fred Moten.....	31
CAPÍTULO II. Em Direção ao Mundo Bantu: Os Zulus da África do Sul	
A África Mítica é a África Indígena.....	34
<i>Ubuntu</i> : o Fundamento da Filosofia Bantu.....	35
Quem são os Zulus ou “Os Filhos dos Céus”.....	37
a. África do Sul: a Terra Natal dos Zulus.....	41
b. <i>Uku(hlonipha)</i> : um Pilar da Cultura Zulu.....	44
Espectrologia: da Herança aos Espíritos.....	49
As <i>Sangomas</i> : Médicas do Entremundo.....	54
CAPÍTULO III. Constelação Zulu: Uma Filosofia Clínica para Traumas Transgeracionais	
O Caminho até a Constelação Zulu.....	58
a. A Origem Zulu da Constelação Familiar de Bert Hellinger.....	59
b. A Viagem à África do Sul e as Descobertas Realizadas.....	64
A Síndrome Pós Traumática do Escravizado de Joy DeGruy.....	71
Breve Apresentação da Constelação Zulu.....	75
a. Senioridade na Constelação Zulu.....	79
Bases da Restauração na Constelação Zulu.....	82
Experiências de Consulentes com a Constelação Zulu.....	86
CAPÍTULO IV. Organicidade: a Estrutura Mereológica da Relação Entre as Consciências	
O Pampsiquismo Infinitivo.....	91
Vida, Organismos e Seres Vivos.....	94
Integração: a Prevalência da Vida em um Organismo.....	101

As Oito Leis da Integração.....	103
<i>Umu</i> : o Modo Integrado do Existir Humano.....	106
Criação e Nascimento x Vontade e Realidade.....	107
O Nascimento do Sujeito.....	109
Sexualidade como Perpetuação da Consciência e o Amor.....	110
A Rede: um Organismo Incorpóreo e Transtemporal.....	112
A Organicidade e a Recusa Ameríndia à Formação de um Estado.....	117
A Organicidade e a Ecologia de Gregory Bateson.....	120
CAPÍTULO V. Antivida: o Princípio de Fragmentação Formador de Toda Consciência	
A Desmesura do Impensável.....	125
A Antivida como Fenômeno Ontológico.....	127
A Política das Redes: ou Do Conflito Intra e Interrêdico.....	132
a. Agressor e Agredido - A Dinâmica que Conecta Ambos numa Mesma Rede.....	133
b. Ofensores e Vítimas - Dois Mundos Praticamente Inconciliáveis.....	138
c. Agressão e Violência sobre a Parte Não-Humana das Redes.....	140
CONCLUSÃO	145
REFERÊNCIAS	149

Introdução

Discorrer sobre violência, especialmente no Brasil, é um exercício delicado para todos os envolvidos. Para quem a memória de dores passadas e ainda pouco tratadas pode abrir novas veredas de angústia, tal recordação precisa acompanhar um cuidado especial de aproximação. E para aqueles cuja relação com o passado violento carrega culpa, vergonha, constrangimento e desejo de esquecimento, a mera palavra violência pode despertar incômodos e pesares profundos. E por mais que esta investigação verse sobre a persistência, ou talvez insistência, da vida, a violência é um elemento que ainda precisa ser tocado, tendo em vista a quase ubiquidade de sua vigência. Reconhecendo tal contexto, essa escrita não pretende vingança, nem o levantamento acusatório de problemas éticos na relação entre indígenas, pretos, pardos e brancos no Brasil. Embora seja quase impossível contornar o aspecto ético em tais relações, esta tese é primordialmente ontológica, para tanto ela pretende uma apreciação descritiva do que são fundamentalmente os seres e quais as estruturas em exercício no interior de suas relações. E não é que ela venha sem uma carga de desmesura - o tema é desmesurado.

Inicialmente, tomo a narração do passado recente, do presente e a permanência de padrões sociais violentos sobre pessoas ou predatórios sobre a natureza para desnudar o arcabouço motor dos mesmos, e não para exigir-se qualquer posicionamento ético específico de quem quer que seja, mas pretendo instilar algumas tonalidades, e elas estão conectadas com os dois temas no título do trabalho: o afropessimismo e a organicidade. São dois temas que se juntam e se repelem e é em torno daquilo que os une e os repele que esta tese gira. O primeiro é fruto da violência que, em grande parte, produziu a diáspora africana associada à empreitada colonial criadora de genocídios, epistemicídios e apagamentos – uma diáspora em que o trauma da *violência total*¹ da escravidão não terminou, mas tomou outras formas sem jamais poder ser reparada; o afropessimismo é uma desistência de integração, no sentido sociológico; ele afirma que os descendentes de pessoas africanas não são senão o nada a partir do olhar do berço nórdico, não terão jamais uma vida social no interior das mesmas. O segundo tema é a consequência de um contato com a África de língua *bantu*, contato de memória e também de recriação, tomando o modo de relação dos organismos como espelho

¹ Violência total é uma expressão cunhada por Ferreira da Silva. Cf. a seção *O Corpo Cativo e a Violência Total de Ferreira da Silva* no capítulo I para melhor apreciação.

do modelo zulu de compreensão da realidade para estabelecer uma descrição das circunstâncias em que ocorrem o que chamo de *vida e antvida*² na formação de cada parte de qualquer todo. Os vários níveis de entendimento políticos da organicidade são tomados como análogos aos da estruturação dos organismos, mas não idênticos.

Com esse propósito, é forçoso introduzir a ideia extremamente debatida, problemática, e indecível de raça, saltando à vista a reificação como uma das mais espinhosas das suas dimensões. É difícil tê-la em foco e, ao mesmo tempo, tentar desmontá-la. Termino por admitir que ela não pode ser abandonada, pelo menos ainda. É certo que a construção racial andou lado a lado com a empreitada colonial e com a violência da escravidão. É também bastante aceito que a identificação de cada raça com um corpo definido, inflexível e acabado de comportamentos, ideias e cultura não se sustenta se confrontada com as complexidades prático-teóricas numa tal formulação; a saber, o perigo de incorrer em uma taxação pejorativa, e potencialmente intolerante de determinada cultura. Assume-se também com facilidade a não existência de apenas uma cultura em cada raça, seguindo-se, desse modo, inumeráveis diferenças entre uma e outra. Bem como aponta-se os inevitáveis intercâmbios (boa parte forçados) entre as culturas brancas, indígenas e negras em todo o mundo, sobretudo na contemporaneidade; e alega-se o hibridismo genético produzido com a miscigenação que é o caso em todo o globo, e especialmente para a população brasileira, o que borra genética e simbolicamente as fronteiras do que pertence ou não a uma determinada cultura. Nesse sentido, a melhor saída para escapar à reificação da raça sem, entretanto, diluir todas elas num grande mosaico indecifrável cujas partes não se pode analisar separadamente, identificar procedência, historicidade e significado autêntico, me parece ser aquela adotada pela teoria dos dois berços civilizatórios de Cheikh Anta Diop³. Nela, o autor postula uma caracterização de que núcleo civilizacional de base ampara as diversas culturas raciais, o que ajuda a compreender o caráter distintivo de cada aspecto cultural relevante. Desenvolvendo uma filosofia da história onde concebe a tese dos dois berços de desenvolvimento da humanidade, ele levanta em cada berço os fatores históricos relevantes de modo a demonstrar que um fator específico é característico e endógeno a um ou outro sistema. Assim, a África é escolhida para representar o berço meridional cujos aspectos essenciais são a família matriarcal, o Estado territorial, a emancipação feminina, a xenofilia, o

² Vida e antvida são dois conceitos fundamentais desenvolvidos na tese. Cf. a seção *Vida, Organismos e Seres Vivos* no capítulo IV para a exposição de ambas ideias.

³ DIOP, Cheikh. *A Unidade Cultural da África Negra - Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica*. Trad. Silvia Cunha Neto. Ed Mulemba: Luanda e Ed. Pedagogo: Ramada, 2014.

cosmopolitismo, o comunitarismo, a solidariedade material, o ideal de paz e justiça, o otimismo, a amorosidade, a literatura narrativa. O berço nórdico, representado pela Europa, caracteriza-se pela família patriarcal, a Cidade-Estado, o patriotismo, a xenofobia, o individualismo, a solidão moral e material, a existência como sofrimento, o ideal de guerra, a violência, a colonização, a vida nômade, o sentimento de culpa, a ideia de pecado original, a literatura trágica e de drama (DIOP, 2014, p. 173). É certo que há exceções, o que Diop reconhece no que chama de *zona de confluência*, onde houve uma espécie de mestiçagem das influências produzida pela disputa dos dois mundos pela região da Ásia Ocidental (DIOP, 2014, p. 85-101); e nas *anomalias* detectadas nas *três zonas*, em que identifica alguns aspectos contraditórios ou que misturam-se num e noutro berço (DIOP, 2014, p. 103-127), porém estes cruzamentos participam apenas como exceções no sólido modelo histórico construído, porque ele apresenta a semente genético-simbólica que anima, nutre e inspira cada tronco cultural nos traços que expressam-se em cada uma com mais intensidade, frequência e coerência com os demais aspectos daquela cultura. Para tanto, a procura pela origem e predominância desses aspectos oferece explicação complexa e coerente o suficiente para tais fenômenos em sua teia de relações mesmo contemporâneas, apontando especificidades que respondem aos diferentes caminhos civilizacionais das várias raças. Assim, Diop escapa à reificação e ao romantismo quanto às raças a um só tempo na elaboração de sua filosofia da história. Logo, a relevância da teoria dos dois berços para esta tese está em servir à correta apreciação das diferenças civilizacionais no seu aspecto racial, e proporcionar condições para uma análise da violência cuja sensibilidade para suas intensidades histórico-geográficas permita um vislumbre mais fiel e criterioso do fenômeno. Por mais que o pensamento pós-racial ou não-racial seja o predominante da quase totalidade dos textos filosóficos, e com isto crie-se ares de universalidade sobre as ideias defendidas, ainda faz-se necessária alguma categoria racial enquanto descritor ontológico porque o mundo permanece fortemente dividido racialmente, e uma filosofia que seja coerente e sensível a um fato definidor da metafísica, ética, economia e política precisa lidar com o conceito. Esta abordagem de Diop orienta não apenas minha leitura do afropessimismo mas também minha construção da organicidade, de modo que não utilizo as designações gerais, e portanto imprecisas, de cultura branca, branquitude, cultura negra, pretitude, cultura indígena e seus equivalentes (salvo casos necessários quando trata-se de terminologia dos autores discutidos), mas seus substitutos diópicos de berço meridional ou berço nórdico, conforme se requeira, para designar tanto a origem quanto os herdeiros contemporâneos desta origem. Lembrando que os berços referem-se a povos e sociedades herdeiras por todo o globo de cada modelo civilizacional.

Desse modo, para aproximar-me da filosofia zulu, precisei abandonar o desejo pelas certezas e partir para um cenário não explorado, não passível de sê-lo e, de certo modo, vertiginoso porque nele o discurso analítico revela-se impotente. Este cenário que, à primeira vista, poder-se-ia assumir como tributário da filosofia, psicologia, política e espectralidade, não oferece muitos elementos para ser facilmente localizado num domínio de saber. Isto porque o *pensamento corpóreo* ou a *ecofilosofia zulu*, os quais a filosofia e a ciência do berço nórdico não foram capazes de capturar até hoje; o pensar que é agir e ser num só ato, os quais a cultura zulu apresenta num corpo orgânico, distanciam-se a tal ponto dos modelos clássicos de entender a consciência e as relações humanas que as compreensões destes modelos pouco dialogam com esta *ecofilosofia*, sendo desarticulados quando comparados com a alteridade, vitalidade e distinção daquele modo de vida. Para o leitor apressado e ansioso por esquemas, fórmulas e desejoso pela reconfortante segurança da argumentação dedutiva, a *ecofilosofia zulu* talvez se mostre confusa, algumas vezes enigmática e noutros momentos também incômoda por levantar questões para as quais fomos anestesiados e treinados a não perceber, e por questionar profundos afetos arraigados há gerações e forjados sob coerção. Porém, além do desencontro entre expectativas e o oferecido na *ecofilosofia zulu*, a incompreensão apresenta-se na mínima tentativa de domínio do conteúdo, sendo o inesperado o corpo mesmo do que se investiga. Esse lugar de pensamento e estadia *provisória* não se permite ser explorado, dissecado, ou mesmo conceituado de modo estrito. As garras da análise passam por entre o que nos toma neste ambiente, que não é um objeto nem um sujeito, com a decepção que acompanha a tentativa de aprisionamento do devir.

Mais empírica que a maioria dos esforços metafísicos, a organicidade move-se no interior de um modo de ser que expressa-se em sua plenitude a partir dos rituais de restauração da saúde das *sangomas zulus*; modo de ser cuja fundação foi apresentada, em grande parte, no que defini como *organicidade*. Esta não cabe numa simples teoria sobre a existência; é um habitar, um morar que remete para um modo pré-teórico, equitativo, integrado, homeostático e interdependente de estar no mundo. Um modo de ser tão simples e primário que de tão imediato não foi percebido, muito menos compreendido pelo berço nórdico. O desconhecimento dessa possibilidade, resultado da insensibilidade perceptiva sobre este modo de ser pré-reflexivo possibilitou a construção de uma potente armadura de teorias, ideias, e conceitos, tão distantes daquele habitar originário quanto mais elaborados e complexos estes se tornaram.

O modo de tratar, a maneira de proceder dos zulus nesse caminho é viverem a partir e em direção ao solo mesmo, literal e simbolicamente, onde uma tal proximidade com a Terra é capaz de, em sua originariedade radical, experimentar esse habitar e apontar o modo mais potente que nos pode oferecer uma teoria para descrevê-lo, ainda que jamais o reproduza inteiramente. No berço nórdico, a filosofia aproximou-se desta atitude - embora ainda muito distante mesmo em seus incursos mais radicais - com o método fenomenológico, mas os labirintos discursivos sempre seduziram mais o berço nórdico que o mergulho corpóreo nas coisas, ficando a fenomenologia apenas na antessala do ato que pretendia experimentar e em que os zulus constroem seu respirar.

O caminho até a organicidade passa pela narração afropessimista da concreta circunstância histórica contemporânea dos herdeiros do berço meridional no capítulo I como submetidos a uma condição de nulificação social na diáspora. Apresento a solução de alguns autores para a condição e suas fraquezas, apontando para uma possível melhor alternativa com a filosofia zulu. No capítulo II, sigo o percurso que me aproximou da filosofia zulu a partir do contato com a filosofia do *ubuntu* e a posterior busca por como esta filosofia expressava-se na prática terapêutica conhecida como constelação familiar; o que me levou a procurar pela origem dos princípios assumidos nesta prática e visitar a África do Sul em 2021 para conhecer de perto a cultura zulu que a fundamenta. Esta experiência, de profundo impacto, foi tão reveladora que a genealogia dos princípios da constelação familiar mostrou-se como visceralmente zulu, embora tenha sido ocultada por seu criador. O contato com a África do Sul motivou-me a desenvolver uma nova proposta clínica - apresentada no capítulo III -, a que denominei de constelação zulu, como um possível horizonte de contribuição às soluções práticas para a condição de nulificação dos herdeiros diaspóricos do berço meridional, e também enquanto uma forma de reparação pelo roubo intelectual. Assim, a constelação zulu estabeleceu as condições para a elaboração da organicidade - desenvolvida no capítulo IV - como uma ontologia política, que não só podia dar conta do diagnóstico afropessimista ao revelar que a *violência total* pode ser dissolvida teoricamente, como também oferecer de modo palpável uma saída possível para o mesmo diagnóstico com a atuação clínica. E, no interior da organicidade, encontro não só a saída para o afropessimismo como também a origem da *violência total* no fenômeno a que chamei de *antivida* - exposto no capítulo V. Fenômeno que, por ser presente em toda consciência, exige um empenho contínuo em direção à *vida*.

Correndo o risco de não ser compreendido agora, a organicidade pode ser entendida como a descrição do modo de ação das consciências orgânicas⁴ integrais em conjunto com a Terra e outras totalidades maiores e menores, no cuidado com sua função rêdica⁵, e também a exposição da dinâmica própria às consciências orgânicas mortificadoras na sua relação fragmentadora consigo mesmas e com as integrais. Desse modo, conforme se verá, dedicarei parte dos capítulos IV e V à tematização da ação harmônica com o derramamento da vida como sentido essencial da atuação político-espectral e biológico-cosmológica que a organicidade sugere no manejar de sua tensão intrínseca. A organicidade é, antes de tudo, uma cosmopolítica, e na construção das suas bases se empenha este texto, isto é, na arquitetura de uma proposta ontológica que responde com densidade fenomenológica ao caráter dramático, urgente e sangrento da *violência total* como conceituada por Denise Ferreira da Silva em seu diagnóstico das condições epistemológicas da filosofia pós-iluminista; fundando-se na compreensão pampsiquista zulu de que a matéria mesma da realidade são as consciências, cujos modelos relacionais estendem-se e conservam-se por todos os níveis de existência orgânica integral e mortificadora enquanto herança, amparando e estruturando o que no contexto das relações humanas aparece como política. Desse modo, meu propósito fundamental será apresentar a ontologia das consciências sobretudo em seu modo predominantemente vital de manifestação, que permite sua descrição enquanto organismo integral possuidor de um específico modo de relação (com os diversos todos) sob o qual encontra-se a *integração*⁶, cujos processos endógenos criam condições para a dissolução da violência total. Assim, a organicidade abre caminho em um campo ontológico, mas experimentável, e não apresenta uma condição permanente, exigindo *esforço contínuo* das partes vitais de todo organismo para o estabelecimento da integração. Portanto, o método aqui em questão possui caráter preparatório, e contenta-se em despertar uma disponibilidade *umúntica*⁷ - quase ausente no discurso filosófico em geral - para uma possibilidade cujas fronteiras permanecem indefinidas, e cuja deiscência no interior da diáspora segue incerta.

Portanto, o caminho apontado pela organicidade não chega a um corpo definido aos moldes da análise, embora constitua-se como teoria. Não se diz com isso que lanço ao ar o

⁴ Os termos orgânico ou organismo usados em todo esse texto não fazem referência à ideia de matéria orgânica ou organismo como compreendidos na biologia. Dizem respeito à forma de aparição da consciência, a saber aquela que se expressa a partir da junção dual, conflituosa, mas codependente entre vida e antvida. Cf. Seção: *Integração: A Prevalência da Vida em um Organismo* no capítulo IV para a ideia de organismo.

⁵ O que é relativo à rede. Cf. seção *Rede: Um Organismo Incorpóreo e Transtemporal* no capítulo IV para a ideia de rede.

⁶ Cf. a seção *Integração: a Prevalência da Vida em um Organismo* no capítulo IV para a ideia de *integração*.

⁷ Relativo a *umu*, a consciência humana integral. Cf. seção *Umu: O Modo Integrado do Existir Humano* no capítulo IV para a caracterização de *umu*.

rigor como critério, muito pelo contrário, poucas abordagens são tão rigorosas no trato com seus fundamentos quanto a organicidade, que bebe com reverência na origem zulu, em cujos princípios - milenarmente testados pela experiência - ela se articula. No entanto, é sabido que rigor de pensamento não se confunde com formalização ou conceituação estrita dos termos usados. A organicidade distancia-se do pensamento cativo do conceito, aquele que se move apenas no interior das fronteiras da definição, da formalização. Portanto, o que constrange a organicidade são os limites lançados de antemão em uma ontologia que se curve ao conceito. Limites de potência e alcance de visualização deste agir *biofilosófico*. O pensamento conceitual não pode ir muito longe na senda que se abre para a Totalidade⁸. Não afirmo com isso que a organicidade exclua de seu corpo teórico os conceitos, mas estes são elaborados e manejados tendo em vista o pequeno papel que cumprem frente ao caráter infinito e fugidio da consciência como experimentada em seu interior.

Portanto, embora pretenda escapar ao vocabulário e armadilhas metodológicas das inúmeras ontologias nórdicas, reconheço que uma parcela considerável desta forma de pensar não pode ser abandonada por constituir em níveis profundos e inalcançáveis a sociabilidade de qualquer nascido sob a diáspora. Assim, mesmo imergindo num pensamento que escapa e transborda qualquer modelo ontológico nórdico, o pensamento zulu, é necessário manter algo do modelo nórdico para dar expressão à linguagem e filosofia na qual fomos educados e estabelecer comunicação; mas também aceder aos fundamentos do pensamento e estabelecer princípios essenciais que, sendo assim, possam ser confrontados em sua robustez originária e manterem-se de pé por conta de sua basilaridade, lastro e consistência. Os esforços de vários filósofos para superar a metafísica (usada aqui com sentido ligeiramente distinto de ontologia, mas intercambiável), sobretudo de Heidegger, apontam que muito pouco é alcançado nesta tarefa quando inevitavelmente bebeu-se tanto da fonte que se quer substituir por ter-se nascido nela. Por estes motivos a filosofia desenvolvida aqui constituirá ontologia e não algo que a supere, abandone ou substitua. Para tanto, esta se revelará como uma nova ontologia política de teor substancialmente distinto, mas certamente uma ontologia.

A história tem mostrado que o pensamento reiteradamente depara-se com algo que aparenta estar sempre além dos maiores e renovados esforços das diversas racionalidades.

⁸ Entendida previamente como o todo alcançável de modo experiencial por uma consciência humana que ainda mantém-se humana nesse relacionar-se.

Muito antes de Heráclito e Parmênides, já antes de Imhotep⁹ (o precursor da filosofia, matemática, astronomia e arquitetura) e das primeiras dinastias egípcias, aqueles que se dedicam a viver e investigar a realidade em suas origens têm se deparado com o não enclausurável, o não matematizável, o que implode qualquer lógica, a *totalidade integral*. A organicidade, como metafísica originária, está cônica do quão elevada é a tarefa a que se propôs. Para tanto, reduziu seus objetivos em apenas oferecer um *lampejo de percepção* a partir das várias totalidades através do modo como *vida* e *antivida* manifestam-se na *rede* de cada *sujeito*¹⁰ e cada *umu*, tomando esta rede como o lugar de onde *umu* parte, jamais se aparta e de onde obtém tudo que o constitui, desde o aspecto de cada mínimo detalhe do corpo às mais abstratas aspirações e padrões de compreensão da realidade. Portanto, onde mais a Totalidade apresenta-se como berço.

Em diversos momentos do texto apresento o modo de pensar do povo zulu usando seus próprios termos. Entretanto, a influência da espiritualidade zulu sobre a organicidade precisa ser delimitada com nitidez e precisão porque sobressaltando-a além da sua medida corre-se o risco de atribuir aos zulus ideias cuja origem lhes escapa ou mesmo se opõem à sua metafísica; e, por outro lado, deflacionar esta mesma contribuição conduziria à infame atitude de apropriação filosófica que levaria este projeto a corroer um de seus alicerces. Para tanto, e a grosso modo, a organicidade como um todo não pode ser dita *equivalente* à metafísica Zulu, mas *fundada e inspirada* nela. Sem adentrar nos seus pormenores, pode-se afirmar que ela inspira-se na espiritualidade zulu, mas tal inspiração dá-se em diversos níveis, alguns mais diretos e profundos, outros menos relacionados; de forma que algumas ideias correm afastadas daquela faísca propiciadora embora advenham dela, e, por isto, não podem ser ditas como imediatamente assemelhadas a ela. Como exemplo a ideia de *antivida*, que estritamente falando não é zulu, mas deriva daí de modo indireto, pode ser tomada como independente o suficiente para constar como um conceito paralelo, o que não a coloca em conflito com a metafísica zulu já que a *antivida* é uma necessidade da compreensão profunda dos processos conflituosos das redes e da mortalidade como fenômeno perene nos organismos. Portanto, um procedimento assumido aqui, que traz diretriz suficiente para o leitor sobre que temas estão ligados e a que grau com a filosofia zulu, é a explicitação aberta destas vinculações no momento em que aparecem no texto. Assim, apenas quando o texto citar diretamente a relação

⁹ Um grande polímata egípcio que viveu há 4.7 mil anos, conhecedor da filosofia, matemática, astronomia e arquitetura de então. Construiu a pirâmide de Djoser para sepultamento do faraó de mesmo nome do qual era vizir. Cf. BARKEL, K. *Filosofia Hermética*. 2 ed. Trad. Marta Pécher. Porto Alegre: FEEU, 1972, p. 9-10.

¹⁰ Sujeito é um termo técnico nesta tese, por isso cf. a seção *O Nascimento do Sujeito* no capítulo IV para a definição do termo.

é que se deve tomar tal influência na medida apontada em cada caso. E, na ausência de tal vinculação, deve-se tomar a ideia como minha ou dos autores apresentados, já que, como em qualquer teoria, muitos são os afluentes a encher o rio da escrita. Há também a necessidade de uma *citação geral* em relação aos Zulus, salvo casos em que há bibliografia, porque a autoria das ideias assumidas a partir da sua espiritualidade é coletiva, produto de experiência e pensamento comunitários por milênios, exigindo que a autoria seja atribuída ao povo e não a um autor específico.

Capítulo I

Afropessimismo e Violência Total

O Afropessimismo de Frank Wilderson

Frank B. Wilderson III, que se autodenomina afropessimista ainda que com ressalvas, apresenta um relato incomparável da experiência contemporânea de ser negro em seu livro seminal *Afropessimismo*. Uma obra inspiradora que combina de forma espetacular filosofia penetrante com os voos ardentes do texto de memórias, *Afropessimismo* expõe os princípios de um movimento intelectual cada vez mais influente que teoriza a civilização através das lentes da violência branca perpétua. Ele propõe um esboço estrutural da experiência humana em que os negros são parte integral da sociedade, porém de todas as formas e por toda parte excluídos dela. A *morte social* de Orlando Patterson¹¹ é para Wilderson o estado perene dos negros, embora Patterson não a assuma nesse sentido. A existência da sociedade mesma repousa sobre a necessidade da “não-pessoa” que é o negro, o que torna todos os discursos de emancipação meras mitologias. E mais que isso, a pessoa negra é o nada – é o referente mesmo do que se pensa como o nada. Os discursos acerca do nada são o que melhor descreve sua morte social – não se trata de uma simples exclusão racial ou étnica, mas antes de uma relação dúbia e sempre negativamente valorizada com aquilo que não é coisa alguma.

Renunciando à interpretação da escravidão por meio de uma estrutura marxista de opressão de classe, Wilderson demonstra que a construção social da escravidão, vista por meio da subjugação e violência generalizada e antinegra, não é uma relíquia do passado, mas uma força perene necessária na civilização nórdica, e que as lutas negras não podem ser confundidas com as experiências de qualquer outro grupo oprimido. Ele expõe como a morte dos negros é necessária para a vida material e psíquica dos brancos demonstrando que os negros não existem como humanos para aqueles, e se constituem apenas em suportes inertes, ferramentas para a execução das suas fantasias e prazeres:

¹¹ Cf. PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Em um momento a negritude é um fenômeno fóbico desfigurado e desfigurador; em outro, ela é um instrumento autoconsciente a ser alegremente utilizado a favor de motivos e agendas que pouco têm a ver com a libertação dos negros. [...] A economia libidinal que posiciona a imagem mental do negro como objeto fobogênico satura o inconsciente coletivo; ela me usurpa como *instrumento*, embora jamais como *beneficiário*, das dores de toda nação em guerra. [...] Uma agenda negra radical é apavorante para a maior parte das pessoas à esquerda... porque emana de uma condição de sofrimento para a qual não existe estratégia imaginável de reparação (WILDERSON, 2020, p. 12,13,15)¹².

No interior desse dramático contexto, é inevitável avaliar o estado mental predominante ou o sentimento motor e emergente da psiquê branca numa relação tão brutal, em que o negro é objeto de tamanha aversão e usabilidade, isto é, o ódio. Em se tratando das sociedades urbanas, o ódio recebe um aparente tratamento ambíguo conforme observe-se onde ele aparece como tema. Quando em contextos religiosos ou relativos a interações intranacionais, em suas posições oficiais, ele é sobretudo condenado, reservando-se a ele a opção de último recurso político disponível. Fato é que guerras civis dificilmente são amparadas pelo ordenamento estatal em vigência. Nesse cenário não há sentimento mais rechaçado que o ódio. Ele causa espanto ao ser meramente enunciado, e poucos assumem sua vigência dentro dos limites da aceitabilidade, havendo leis e padrões culturais que inibem seu surgimento e manutenção. Nenhum defensor da necessidade do ódio é abertamente elogiado. Como a antítese do ético, ele recebe vigorosa oposição e pouca ponderação sobre sua legitimidade porque, crê-se, seus resultados desconfiguram os fundamentos mesmos da civilização. O discurso construído para apoiar a condenação do ódio criou um estado de medo, aversão e negação da sua realidade esmagadora, reservando àqueles que têm a ousadia de defendê-lo a condição de primitivismo cultural¹³.

Porém, as posições acerca da ilegitimidade do ódio se dão apenas na superfície das relações sociais. Muito contrariamente aos discursos oficiais, ocorrem o manejo, a manipulação, a promoção e o controle do ódio de modo quase irrestrito. Sob a máscara de medo, aversão e negação se revela uma grandiosa engenharia social cujos mecanismos constroem as condições para a dominação do berço nórdico sobre o meridional.

¹² Cf. WILDERSON III, Frank B. *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation, 2020.

¹³ Amia Srinivasan defende que mesmo que a raiva seja contraprodutiva para as vítimas de injustiças, ela ainda pode ser considerada uma resposta adequada para tais contextos. Segundo ela, as razões de prudência e adequação se separam e as críticas ao uso da raiva precisam demonstrar por que as razões prudenciais superam as razões de adequação, sendo este conflito mesmo entre prudência e adequação por si já uma possível *violência afetiva* sobre as vítimas. Ainda que a autora não use o termo ódio, o campo semântico elaborado no seu artigo intersecciona significativamente com ele, aproximando o entendimento de raiva, ira e ódio na sua escrita. Cf. SRINIVASAN, Amia. *The Aptness of Anger*. *The Journal of Political Philosophy*: Volume 26 Number 2. University College: London, 2018, pp. 123-144.

O ódio não é somente um instrumento de controle sobre o berço meridional, ele é o modo privilegiado de existência do berço nórdico. O romancista ganês Ayi Kwei Armah escreveu sobre o berço nórdico: “Onde quer que haja vida, mesmo que apenas uma possibilidade, os arautos da morte vão para destruí-la. Veja os passos que eles deixaram por todo o mundo. Onde quer que tenham estado, destruíram ao longo de seu caminho, tomando, tomando, tomando” (ARMAH, 1973, p. 65)¹⁴. Nas palavras metafóricas de Frank Wilderson “nós também sofremos como hospedeiros de parasitas humanos” (WILDERSON, 2020, p 16). Wilderson colabora com a percepção do ódio como *pathos* fundamental da visão do berço nórdico sobre o meridional:

A psique negra emerge num contexto de violência estrutural ou paradigmática que não pode ser comparada com a emergência de psiques brancas ou não-negras. O resultado disto é que a psique negra está numa guerra perpétua consigo mesma porque é usurpada por um olhar branco que odeia a *imago* negra e quer destruí-la. O eu negro é um eu dividido ou, melhor, é uma justaposição de ódio projetado contra uma *imago* negra e amor por um ideal branco: daí o estado de guerra. (WILDERSON, 2020, p. 247)

Neste trecho, além de afirmar a ubíqua vigência do ódio antinegro entre o branco que não odeia um negro em específico, mas a *imago* negra, Wilderson aponta para este ódio os resultados e agência introjetados na autopercepção que o negro tem de si, tamanha sua voracidade e abrangência em todas as áreas da vida social.

A Distinção entre a Carne e o Corpo em Spillers

Spillers em *Mama's Baby, Papa's Maybe* apresenta uma “gramática estadunidense” que inicia com a ideia de ruptura da história africana quando do início do tráfico de escravizados no século XVI, estabelecendo a ideia de *corpo cativo*, aqui mais relevante para os propósitos da tese. Neste ambiente, ela pensa a vida norte-americana em relação com os eventos daí decorrentes, porém, ela assim o faz não apenas como uma revisitação ao passado, já que esta é sempre uma redescoberta para a autora. Um documento relevante nesta análise é o Relatório Moynihan que propõe uma ordem que descreve a etnicidade como negação e

¹⁴ ARMAH, Ayi Kwei. *Two Thousand Seasons*. Nairobi: East African Publishing House. 1973. Citação retirada de um excerto do livro na Revista *Black World*: a Johnson Publication, dezembro de 1973, Vol. XXIII, nº 2, p. 65. Este é um romance épico panafricano que exalta a história de Gana oferecendo uma metáfora para a violência e o sofrimento enquanto se apresenta como manual para a revolução, profetizando o fim da civilização branca. Armah cria um padrão explicativo para a queda Africana e levanta uma esperança: mil estações de opressão pelos “predadores do deserto”, os árabes, e mil estações de opressão pelos “destruidores do mar”, os europeus. Ao fim dos períodos simétricos de ocaso se abrirá uma nova era para os Africanos.

assume o corpo humano como figura metonímica para um repertório de objetificação total dos motivos humanos e culturais, onde a “ordem” prescrita ali representa para os povos africanos e indígenas um ambiente de mutilação e exílio, um roubo e corte da força de vontade do corpo cativo que perde a própria diferença de gênero como consequência, porque se torna, antes de tudo, território de manobra (SPILLERS, 1987, p. 66)¹⁵. Para ela, uma consideração fundamental na análise de sujeitos cativos e libertos é a que estabelece uma distinção entre “corpo” e “carne”. Antes do corpo, há a carne virgem de conceituações discursivas e iconográficas. Os crimes cometidos pelas nações europeias, no roubo dos corpos africanos, foram perpetrados contra a *carne*, se pensamos na carne como essa narrativa primária cujos traços foram sua cauterização, divisão, laceração, rasgo ou fuga para o mar. A carne é a convergência de “etnicidade” que os discursos contemporâneos tomam como inexistente. A entidade de “carne e sangue”, que cai fora da definição de feminilidade norte americana, expressa o corpo feminino africano, alvo de estupro e de outros atos de tortura. A carne feminina *desgenerificada* pendurada em uma árvore ou sangrando na plantação, tais cenas adicionam uma camada lexical viva às narrativas das mulheres na cultura, e oferecem uma práxis, uma teoria e o modo de leitura de ambas. A venda do corpo cativo sela a objetificação total onde nenhuma dimensão ética é possível. Entretanto, o mais relevante é perceber, segundo Spillers, que mesmo com o corpo cativo “liberado”, a atividade simbólica dominante permanece fundada nas metáforas do cativo, não tendo o tempo decorrido nem a história alterado a, em constante disfarce, paixão arcaísta pelo “assassinato” humano; paixão sobre a qual o constrangimento ou o esquecimento autoconfiante nada resolvem. (SPILLERS, 1987, p. 67-68).

A autobiografia de Olaudah Equiano é outro documento essencial para a gramática de Spillers. Nesta obra publicada em 1789 em Londres e intitulada *Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself*, o autor nigeriano explicita o espanto e consequente terror no “encontro” com os europeus. O espanto inicial deu-se pela estranheza da aparência do europeu, que ele descreve como “brancos de aparências horríveis, rostos vermelhos e cabelos longos”; e o terror, com a crueldade das práticas assim que é colocado a bordo do navio. Olaudah discorre que tinha certeza de que entrara em um mundo de maus espíritos e que eles iriam matá-lo. Percepção intensificada pela estranheza da compleição branca com cabelos longos, e língua dos escravizadores. O branco não apenas viu-se no direito de dispor do corpo cativo do negro, mas de nomeá-lo, o que é um poder maior que a

¹⁵ SPILLERS, H. J. *Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book*. Diacritics, Vol. 17, No. 2, Culture and Counteremory: The "American" Connection (Summer, 1987).

objetificação revelada com a venda do corpo. Equiano, por exemplo, lembra-se de ter recebido, no mínimo, três nomes em suas numerosas passagens entre o Benim, a colônia da Virgínia e esta e a Inglaterra: Michael, Jacob e Gustavus Vassa (SPILLERS, 1987, p. 69).

O Corpo Cativo e a Violência Total em Ferreira da Silva

Outra autora fundamental, ainda que não se declare afropessimista, no entendimento da intrincada rede de relações que estabelecem o conceito de *corpo cativo* de Spillers é a filósofa brasileira Denise Ferreira da Silva - professora na Universidade da Colúmbia Britânica no Canadá -, que o complexifica como um *corpo cativo ferido na cena da subjugação* situando-o no contexto do que ela chama de *violência total*. Em linhas gerais, na tentativa de quebrar o circuito perverso que resolve as circunstâncias econômicas ocidentais em ocorrências éticas ao trazer as categorias científicas e formais como suporte à autoridade jurídica que repousa na *necessidade* lógica, ela elabora em seu *Unpayable Debt*¹⁶ uma ferramenta e experimento únicos para expor a dialética racial e descrever como esta apresenta a arquitetura política liberal em sua complexidade (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 13-14). Essa elaboração adiciona-se ao seu esforço, em *Homo Modernus*¹⁷ (2007) em contrastar o eu transparente pós-iluminista - capaz de se tornar aparente a si mesmo e decidir sobre o que provocar, o que afetar, o que escolher de uma maneira separada do resto de suas cercanias - com a afetabilidade da carne negra. Ferreira da Silva então recomenda uma perspectiva a partir da carne negra - e assim da mercadoria, da coisa, como é considerado o corpo escravizado na cena da subjugação. Ou seja, a perspectiva que emerge da distinção fundante entre pessoas e coisas que constitui a onto-epistemologia pós-iluminista e assim as práticas econômicas, jurídicas, políticas e éticas do berço nórdico colonizador.

Inspirada na personagem protagonista Dana do romance *Kindred* (1988) de Octavia Butler¹⁸ - cuja relação com a racialidade no tempo e espaço não sequenciais, a conduzem a realizar uma viagem temporal e sanar uma dívida que não lhe pertence com seu ancestral já morto no passado do século XIX - Ferreira da Silva interpreta cada evento racial como uma instância das ferramentas simbólicas da racialidade, performando o jurídico no domínio da

¹⁶ FERREIRA DA SILVA, Denise. *Unpayable Debt*. Series On the Antipolitical, v 01. Sternberg Press, London: 2022. Cf, também a edição em português: FERREIRA DA SILVA, Denise. *A Dívida Impagável: Uma Crítica Feminista, Racial e Anticolonial do Capitalismo*. Trad.: Nathalia Silva Carneiro et al. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2024.

¹⁷ FERREIRA DA SILVA, Denise. *Homo Modernus - para uma ideia global de raça*. Tradução: Jess Oliveira e Pedro Daher. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

¹⁸ BUTLER, Octavia E. *Kindred*. Boston, MA: Beacon Press, 1988.

necessidade. Ferreira da Silva aponta que o cumprimento da sua obrigação leva Dana a violar a causalidade e a linearidade que fundam os *descritores* ontológicos (formalidade e eficácia) e os *pilares* do pensamento pós-iluminista (separabilidade, determinidade e sequencialidade). Violação que cobra seu preço quando Dana perde um braço em sua última viagem de volta ao presente em Los Angeles de 1976. “Esse braço preso na parede, evidência incompreensível das viagens de Dana no tempo, inspirou a ferramenta de leitura feminista negra montada para esculpir a imagem da dívida impagável, que é este livro” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 15). A figura/ferramenta desse *corpo cativo ferido na cena da subjugação* - o objeto sem a cena de valor ético (porque parcialmente Coisa) e econômico (porque Humano não produtivo, cf. Ibidem, p. 60) - permite uma redefinição das bases do pensamento pós-iluminista. Tendo sido concebida para explicar e destruir o funcionamento da categoria sócio-científica da *blackness* (o nome comum para os existentes humanos e não humanos, cf. Ibidem, p. 61), essa figura busca corroer sua base metafísica e seus efeitos teóricos ao examinar a vigência das cenas de valor ético e econômico. Concomitantemente essa ferramenta lê *em* e *através* dessas cenas uma imagem da arquitetura política pós-iluminista de modo a traduzir como a escravidão e a racialidade mantêm-se operativas, e como esta é crucial para a manufatura do Estado e acumulação de capital (Ibidem, p. 15).

a. Necessidade como Base para Descritores e Pilares Onto-Epistemológicos

Pensar a partir da carne possibilita perceber que a transferência de energia potencial do corpo da pessoa escravizada resultou na criação de *valor de uso* e de *troca*. Aqui, a demanda ética do corpo cativo de Spillers abre um espaço onto-epistemológico através do qual separabilidade, determinidade e sequencialidade não se apresentam. O *corpo cativo ferido na cena da subjugação*, sob a violência total, revela a força da *necessidade* como o elemento operacional na quádrupla infraestrutura filosófica e política (econômica, jurídica, ética e simbólica) pós-iluminista. Cada um destes aspectos corresponde a um modo de implantação da *necessidade*. Sob a forma jurídica a *necessidade* mantém o privilégio moderno de produção e extração para autorizar e justificar certas práticas sobre o *natural*; sob a científica ela autoriza práticas coercitivas e expropriativas que violam concepções prevaletentes de moral pós-iluminista. Tal modelagem expõe como no ambiente econômico-jurídico colonial, o *natural* permitiu o uso de força letal em ações extrativas sobre a Terra e expropriativas sobre os nativos e escravizados. E ainda revela a obstrução, levada a cabo pela *moral*, - que opera dentro do aparato político-racial - do funcionamento do

arcabouço jurídico colonial; e evita a investigação do caráter produtivo da extração e expropriação exatamente porque esse véu permite a criação da figura do nativo e do escravizado como não produtivos. Nos dois casos, a *necessidade* provê a base metafísica para a distinção entre natural e moral, onde os entes morais são capazes de se mover em seu domínio, e os naturais de existir sob a direção daqueles.

Desse modo, da apresentação de Spillers, Ferreira da Silva deriva dois movimentos que desestabilizam o estável arranjo onto-epistemológico do pós-iluminismo tornando explícita a sua quádrupla configuração: econômica, jurídica, ética e simbólica. O primeiro apresenta o *corpo cativo ferido na cena da subjugação* como desarticulador do circuito de significação lógica que apoia o construto sócio-científico aparentemente fixo contemporâneo, a saber, a dialética racial. Este construto apoia-se nas diferenças raciais interpretando-as como causadoras de traços mentais desvantajosos que provocam a dominação jurídica e a desapropriação econômica.

No segundo movimento de Ferreira da Silva, o *corpo cativo ferido na cena da subjugação* expõe e interrompe a determinação que apóia a formalização marxista da lei do valor, central para a interpretação “progressista” da política atual (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 47-49).

De Galileu a Badiou filósofos europeus vem traduzindo a *necessidade* por meio de mecanismos matemáticos que, a contrapelo de suas tentativas, guardam a mesma força de necessidade que o silogismo aristotélico. Nesse processo, que atribui as leis lógicas exclusivamente à mente racional, transformou-se todo existente e cada evento em aparência, em natureza científicizável e mundo fenomenológico. Ademais, como a *necessidade* deriva de princípios formais, ela sustenta as formulações dos primeiros filósofos modernos acerca dos pilares onto-epistemológicos (separabilidade, determinidade e sequencialidade) e dos *descritores* fundamentais do que existe e acontece no mundo. Nas versões kantiana e hegeliana da razão transcendental nestas operações e leis lógicas vê-se a força da *necessidade*, isto é, os construtos e proposições internamente sustentadas pelas leis da lógica não precisam levar em conta o que os formam. Em outros termos, o que se diz de existentes e eventos retira sua veracidade de como se constrói o enunciado (*a priori*) e não da correspondência com o referente (*a posteriori*). Em Kant essas são as ferramentas transcendentais formais da mente racional; para Hegel estas constituem a força transcendental de auto-realização, o espírito. A *necessidade* funciona intuitivamente, abstratamente nos *descritores* ontológicos (formalidade e eficácia), e nos três pilares onto-epistemológicos dos construtos e enunciados

pós-iluministas por meio de uma imagem da existência linearmente ordenada. (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 57-58). No programa kantiano, que oferece uma imagem-guia para os pilares e para os descritores, a linearidade funciona sob os seguintes pressupostos acerca de enunciados sobre existentes e eventos que carregam *necessidade*:

(a) *separabilidade*: o que há para ser conhecido é exterior ou interiormente distinguido/distinguível de todo o resto, ou seja, espacialmente separável (com uma localização em uma grade); (b) *determinidade*: esse conhecimento consiste sobretudo em identificar a causa (interior ou exterior) do efeito observável e subsumir *phenomena* sob conceitos ou categorias que são exibíveis como uma grade ou plano; (c) *sequencialidade*: estes existentes e estes eventos são separáveis temporalmente, com uma posição em uma sequência (imaginados como uma linha ascendente). (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 59).

Em relação aos descritores ontológicos (formalidade e eficácia) a linearidade é intrínseca ao programa kantiano, o que se percebe em como Kant limita o escopo do conhecimento científico à forma das coisas e suas relações, colocando de lado o conteúdo e a matéria. Ao incluírem as condições mais gerais de compreensibilidade, estes aspectos caracterizam as cenas científicas e históricas da razão que definem o fundamento do pensamento onto-epistemológico pós-iluminista.

Interessa, para Ferreira da Silva, saber como as leis lógicas - sobretudo o princípio de identidade - que articulam acima de tudo a necessidade, operam através destes pilares e descritores como construtos, enunciados e formulações para descrever a existência humana, e particularmente o conceito de social, no regime científico determinativo do século XIX e no regime histórico interpretativo do século XX.

Na ativação do *corpo cativo ferido na cena da subjugação*, no romance de Octavia Butler, este expõe e libera os movimentos que tornam mais provável a reconciliação do moral com o natural no escopo da subjugação racial; e do histórico com o científico no âmbito histórico-materialista da acumulação de capital. Esse corpo enuncia o que só pode ser encontrado com a *recusa comum*, o gesto desafiador de retirar a atenção dos objetos e relações que explicam e reinstituem a subjugação racial; é uma travessia que aponta para um itinerário de negatização com o fim de tornar compreensível o cumprimento de seu dever por parte de Dana, caso a linearidade não tivesse prevalecido na imagem moderna da existência.

Aquilo que ativa a impossibilidade mesma do “sujeito negro” com sua incompreensibilidade permite descortinar como a *blackness* descreve uma existência que expõe o mundo que conhecemos enquanto fundamentalmente um lugar de efetivação da *violência total* ou do teatro da necessidade, onde os dois conceitos emancipatórios cruciais do

século XIX, igualdade e identidade, evidenciam a perversidade do pensamento moderno (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 59-61).

Ferreira da Silva admite que possivelmente a maior façanha da dialética racial tenha sido o quão eficazmente ela torna o racial irrelevante para a análise do capital mesmo agora quando a colonialidade e a racialidade desempenham um papel tão fundamental em apoiar o capital estatal global. A crítica contemporânea do capital global lida com a diferença racial como questão já organizada pela separabilidade, já que ela funciona com/na sequencialidade e determinidade (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 66). Ressoando a crítica de Sylvia Wynter e Aníbal Quijano ao trio “colônia, raça e capital”, Ferreira da Silva acredita com Quijano que o racial reconfigura o colonial no nível político/simbólico; e com Wynter, ela crê que isso se dá em combinação com a ideia de Humano.

Citando a Constituição norte-americana, texto em que os negros não eram reconhecidos como cidadãos, nem contados em qualquer censo como membros de qualquer estado, não possuindo direito de levar qualquer um aos tribunais, e sendo encarados apenas como artigos de propriedade; Ferreira da Silva aponta que o que era “moralmente legítimo” à época necessita ainda ser liberado da *Categoria Blackness*¹⁹, motivo por que a questão fundamental que se apresenta é como abordar a existência a partir da cena da *violência total* sem reescrever a *blackness* como uma resultado, ou como liberá-la do interior de suas herdades categoriais, circunstância que permite a ela dismantelar a gramática moderna (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 71).

A Violência Total sobre o Não-Humano

Como foi dito acima, a *necessidade* primeiro estabelece a distinção entre natural e moral para depois, em sua forma jurídica, autorizar e justificar a violência sobre o natural onde os entes naturais precisam existir sob o domínio dos entes morais. Porém, Ferreira da Silva não se detém numa descrição da *violência total* sobre o natural, aspecto que está no cerne da preocupação da organicidade. O *quantum* e a espécie de violência que acompanha os denominados entes morais, não apenas na forma com que relacionam-se com o berço meridional pelo mundo, mas com os territórios, isto é, com as florestas, os animais, os rios, os solos, exige ser precisada. A expressão concreta do *pathos* que faz nascer, move e direciona a

¹⁹ Aqui Ferreira acompanha a ideia de *Blackness* com “B” maiúsculo de Wilderson, para quem “*Blackness* é coincidente com a escravidão”.

violência total em direção ao natural é a percepção de tudo e todos como *recurso*, isto é, a forma jurídica da *necessidade* justifica a economia como atividade fundamental a serviço da qual todas as outras áreas sociais devem funcionar, nos termos de Ferreira da Silva. O natural é algo a ser explorado, retirado de seu lugar homeostático e dissolvido, triturado, forjado, colado, derretido, misturado, compactado, quebrado, texturizado, quimicamente alterado, transmutado pelo calor, pelo frio, pela alta e baixa pressão, pela luz e ausência dela, etc. Tal atitude relativa ao natural identifica-se com a própria história oficial do berço nórdico; as incontáveis guerras, as colonizações por todo o globo e a transformação dos territórios e tudo que os envolve em *objetos*, e portanto, bens consumíveis, acompanha o berço nórdico muito antes da era moderna.

Os processos culturais que procuram esconder a ubíqua vigência da violência em todas as formas e níveis de relações com o mundo natural são tão poderosos quanto a própria execução dessa engrenagem. Utilizando das dinâmicas orgânicas para uma compreensão do nível dessa violência, a razão por trás da “calcificação da superfície terrestre” (pavimentação de cada centímetro quadrado de terra com asfalto e cimento) é a mesma. É a *violência total* que explica a “depilação e raspagem totais da pele terrena” (a mortificação de sua cobertura vegetal). É ela que leva à retirada desenfreada, ininterrupta e voraz de sua “medula espinhal” (a extração sangrenta de petróleo); de seu “tecido muscular” (rochas, areias, minérios). É a *violência total* que leva à “contaminação de seu sangue” (despejo de químicos artificiais destrutivos, fezes e lixo nas águas doces e salgadas).

É mesmo aterrorizante perceber que nível de violência mobiliza o desejo de transformar *tudo* sobre e sob a Terra em mercadoria. As "leis" da economia global derivam de um modo de relação específica com a Terra. Esta relação tem como principais aspectos o desencantamento (que retira dela o mistério); a dessacralização de seus processos (que torna sua manipulação, controle e transformação em mercadoria ações banais); o *inanimismo* ou *spaniopsiquismo* (do grego *σπάνιος*, *spanios*: escassez; atribuição de carência de consciência à parte não humana da Terra); o desprezo pelo lugar de cada ser natural em suas dinâmicas (que possibilita a supressão de ecossistemas inteiros na criação de valor monetário); o devaneio de que a Terra é infinita em sua capacidade de doação, recuperação e resiliência; e por fim, a consequente mortificação ilimitada de tudo que a constitui sob o mantra do desenvolvimento econômico.

É insuportável para o berço nórdico relacionar-se com a natureza viva. Palavras como devastação, destruição, contaminação, degradação, poluição sintetizam sua relação com a natureza. Ele apenas permanece ao lado dela pacificamente, só se sente bem quando a

natureza já foi morta, isto é, manipulada, transmutada em objeto. Interessante notar o quanto é comum dizer que um lugar “não tem nada” quando ele não foi ainda perturbado pelo berço nórdico. A exuberante vida natural é vista como ausência, e a “*franksteinização*” das formas de seres no amálgama constitutivo de cada objeto é encarada enquanto vitalização do mundo. Só tem valor o que foi assassinado pela técnica, o que foi criado no crivo da morte/manipulação. A simples relação com a vida autônoma, livre dos seres vegetais, minerais, animais e espectrais é sinal de pobreza, vazio, carência de criatividade. O mero estar com os seres em seu estado natural inquieta de modo desconcertante e insuportável o berço nórdico. A proximidade com a vida plena, feliz e autônoma o instiga irresistivelmente a matar, mas ele não vê o assassinato. É de modo tão visceral insensível ao que não é si próprio que a violência que o conduz radicalmente aparece aos seus olhos sob os mais variados disfarces. Ora como impulso civilizador, ora como generosidade religiosa; outras vezes como cuidado com os mais fracos ou vontade de ajudar o outro em seu atraso cultural. Tamanha, tão abrangente e profunda se encontra a violência em seu modo de vida.

Violência Total e Descorporificação

A voracidade da *violência total* está envolvida ainda no desejo de retirar gradativamente o corpo de sua atuação funcional saudável no emprego do movimento e da força no cotidiano. Todas as tecnologias respondem em maior ou menor grau a um desejo de abandono do corpo. A tecnologia nórdica é um caminho de descorporificação porque torna a necessidade de uso e movimento do corpo obsoleta enquanto hipertrofia a habilidade de pensamento descolada do corpo e sacraliza a instrumentalização da natureza. Nela, a aceleração crescente e ilimitada de todos os processos distancia de modo irreconciliável o fazer humano dos ritmos telúricos tornando-o desajustado, apático e estranho à própria Terra. Desse modo, a inteligência artificial nada mais é do que o destino teleológico inevitável da tecnologia já que apresenta em estado pleno a substituição de todas as funções e órgãos corporais pelo pensamento binário codificado e concretizado em um instrumento operacional “obediente”. A máquina pensante é o projeto final da rejeição da realidade corpórea, do abandono da realidade concreta em favor do desbotamento da cópia, da simulação, que mais não é que uma pálida sombra da realidade. Nesse contexto, a criação corporal por excelência, a reprodução, obtém a cada vez menor participação enquanto projeto de grandeza, perdendo o status de criação suprema, porque todo o corpo participa dela, enquanto as IAs ganham ares de realização última da espécie porque apenas o intelecto responde por elas. Também a

rejeição do corpo a cada nova máquina, aplicativo ou instrumento retira uma atividade antes executada sem auxílio da tecnologia. Torna essa atividade desnecessária porque pode ser executada por uma máquina/programa. O trabalho manual, portanto, entra em franco desaparecimento porque ele é exercido com o corpo, na exata medida em que a tecnologia é reverenciada como a panaceia dos problemas humanos; enquanto o intelectual é louvado por se dar de modo incorpóreo, sendo ele possível até para as máquinas.

Mas, o processo de *violência total* não fagocita apenas as funções corporais prioritariamente físicas. Tão autodestrutivo ele apresenta-se que a própria vida mental, glorificada a partir do cálculo onde a tecnologia é criada, mantida e reproduzida, se absolutizou a tal ponto que é transferida para fora do corpo, para os computadores cuja capacidade de processamento de cálculos substitui progressivamente a necessidade de pensar humana.

E na apoteose dessa ferocidade, as motivações iniciais para a descorporificação - a elevação civilizacional, a superação dos instintos, da animalidade, o sobrepujar da violência - são dramaticamente revertidas no próprio resultado do processo: o tipo de humanidade fruto da aversão à vida em todas as suas expressões corporais e terrestres é a gênese da mortificação ilimitada, do parasitismo total, da própria teratologia, do torpor inconsciente e retorno aos mesmos instintos ainda mais poderosos de que se pretendeu escapar com o mergulho na racionalidade antivital do sujeito.

E a sanha de rejeição à vida não pára na descorporificação, ela se dirige à vida concreta como um todo. À medida em que a realidade concreta é subtraída, esvaziada de seu significado e abandonada enquanto digna de relacionamento e atenção, a realidade virtual²⁰ alça a si mesma como substituto e remédio para a necessidade constante de excitação dos sentidos, criada e estimulada ao extremo no espaço virtual. Porém, afirmar que há uma realidade virtual é já um equívoco em consonância com o projeto mesmo da *violência total*. Isto porque a experiência reduzida ao que as telas podem oferecer é o empobrecimento absoluto do conceito de realidade. O virtual não apenas restringe a experiência ao visual e auditivo, e por vezes tátil, como opera a redução de toda interação intra e interespecífica ao campo do previsível, da passividade (no mais das vezes), do limitado por ações simplistas e

²⁰ O entendimento de virtualidade aqui se distancia da visão de Lévy para quem “o virtual não se opõe ao real, mas ao atual; virtualidade e atualidade são apenas duas maneiras de ser diferentes” (LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 15). Assumo virtual como salto de abstração da realidade, movimento de desadensamento da ontologia, rarefação da concretude, redução da organicidade em sua complexidade a elementos simples fragmentários, controláveis e inarticulados. Nesta visão, o virtual é menos real que o atual.

infantis que se resumem em gostar e não gostar dos conteúdos previamente selecionados por algoritmos.

O Otimismo De Fred Moten

O modo como os três autores com os quais iniciei o capítulo, Frank B. Wilderson, Hortense Spillers e Denise Ferreira, apresentam os fundamentos da sociabilidade do berço nórdico, a experiência do corpo cativo na história da escravização ainda em curso, e o conceito de *necessidade* como metafísica articuladora do pensamento contemporâneo que organiza a *violência total*, expõe - com riqueza teórica e estilística, que apenas esbocei aqui - a morte social experimentada na diáspora e invasão. Entretanto, o afropessimismo pode ser confrontado com um tipo de otimismo que reluta em desacreditar que a pretitude possa ser amada. Em *Blackness and Nothingness*, Fred Moten não vê inconsistência entre a precisão analítica e a imaginação, opostamente a isso reconhece aquela como uma consequência desta, tensão que se apresenta não na impossibilidade de performance desse amor, mas no esgotamento da condição mesma para essa impossibilidade (MOTEN, 2013, p. 738).²¹ Em outros termos, ele afirma que se o afropessimismo é o estudo dessa impossibilidade, o pensamento que ele advoga não a transcende, mas se move no seu esgotamento, tomando o esgotamento como uma forma de sociabilidade cujas implicações estabelecem razão suficiente para desacreditar da morte social. Para Moten, a pretitude precede a ontologia, ela é o deslocamento *anoriginal* da ontologia, é anti e ante-fundação da ontologia, seu subterrâneo e sua perturbação no tempo e no espaço.

É possível abraçar tanto a rejeição de Moten da ontologia quanto a crítica de Wilderson do ponto zero nela ocupado pelo berço meridional, porém tal aceitação não exige um abandono da ontologia como projeto. E o que se desenhará aqui é justamente uma ontologia para a qual a pretitude corresponde aos próprios fundamentos dela; uma que toma do berço meridional seu direito de existência e sua plausibilidade. Assim sendo, o que se afigura é uma outra ontologia onde o lugar do negro é não somente reconhecido como insubstituível, estruturador e essencial. Se a ontologia do berço nórdico reservou o porão e o nada para o meridional, a ontologia política da organicidade reserva para este o assento principal, de onde ele pode reconhecer-se integralmente.

²¹ MOTEN, Fred. *Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh)* in *South Atlantic Quarterly*. Volume 112:4, Duke University Press: 2013, pp 737-780.

O resgate da sociabilidade negra de Moten não se coloca em oposição ao afropessimismo proposto no trabalho de Jared Sexton com a frase “a vida preta é vivida na morte social”, mas em oposição ao mesmo ao reivindicar para esta vida seu caráter irredutivelmente social ainda que se dê na morte política. O que Moten oferece, portanto, é um reflexo da distinção essencial entre social e político, já encontrada na obra de Orlando Patterson. A *excomunhão secular* em Patterson pode ser entendida como uma exclusão radical de uma ordem política que, nos termos de Hannah Arendt, equivaleria a um decisivo rebaixamento ao social (MOTEN, 2013, p. 739); porém, mais que isso, Moten admite com o afropessimismo que a pretitude é tomada pela branquitude como exterior à sociedade civil (entendida por ele como o berço antissocial de uma imitação necropolítica da vida) e não mapeável na trama do sujeito transcendental. Assim, a morte social não é imposta pela posicionalidade do político, ela é o próprio campo político, fora do qual a pretitude se encontra na mancha indiferenciada do social (MOTEN, 2013, p. 740). Ao nada de Wilderson, estabelece-se uma necessidade urgente de interpor algo entre a subjetividade que é recusada a alguém e o nada. Nisto Moten procura pela possibilidade de uma sociologia estética, ou de uma poética social do nada. Tal aspiração é motivo de celebração, motivo que revela as condições de possibilidade do pensamento preto que produzirá a reviravolta definitiva. A celebração é a essência do pensamento preto, é o que anima a socialidade subcomum, subterrânea e submarina do preto. Nesse sentido, concordando com Sexton, mas numa importante inversão de ênfase, para Moten afropessimismo e otimismo preto são o mesmo. Talvez tal performance celebratória do e no pensamento seja ilusória, Moten admite, mas ela versa tanto da insurgência da imanência quanto do “consolo da transcendência”, na expressão de Wagner²², esperanças que Moten não renuncia mesmo sob a condição do nada (MOTEN, 2013, p. 742-743).

O otimismo de Moten pode no mínimo ser dito bastante tímido frente ao afropessimismo. Porém, o diagnóstico, o ponto de partida e a condição concreta real traduzida sem abrandamentos pelo afropessimismo não oferece boas condições para o germinar de algum otimismo. Por isto, o mais relevante no diálogo entre otimismo preto e afropessimismo parece dar-se noutra esfera, no quanto seu intercâmbio manifesta o alcance limitado que o pensamento diaspórico pode ter para fazer face à realidade que anima o afropessimismo. Quem sabe ambos incorram no velho equívoco de utilização dos mesmos instrumentos que matam para fazer o parto. Assim, talvez um pensamento estranho, suficientemente distante da

²² WAGNER, Bryan. *Disturbing the Peace: Black Culture and the Police Power after Slavery*. Cambridge: Harvard UP, 2009. p. 02.

mente da *violência total*, tenha melhores condições de oferecer alternativa ao afropessimismo e ao frágil otimismo de Moten.

O otimismo de Moten, e o afropessimismo, parecem ter três dificuldades que estão interligadas. A primeira é a assunção, por parte do afropessimismo, de uma África colonizada - em relação à qual a teoria responde com desesperança - como síntese de todo o continente. Nesse sentido, a experiência de Wilderson com o *apartheid* sulafricano merece destaque porque certamente moldou a construção de sua crítica. A segunda é que a *violência total* persistente é descrita e denunciada, o que gera um pessimismo ou um otimismo um tanto paradoxal e espectral, mas falta ainda uma inserção ou integração explicativa das práticas do cativo violento, que parece apenas se reproduzir a cada geração, por vezes por meios diferentes. O que procuro é precisamente uma resposta à pergunta: de onde vem a sanha destrutiva que move a violência total racial e colonial? A pergunta por essa sanha me leva a conjecturar que há elementos que a possibilitam fora de um espaço humano - que é um espaço que é construído ele mesmo pela onto-epistemologia do berço nórdico que, insistentemente, como vimos, separa pessoas e coisas. Essa parece ser uma segunda dificuldade do afropessimismo compartilhada pelo otimismo de Moten: há uma exceção humana pressuposta nessas posições. Esta pressuposição reforça o caráter *sui generis* do cativo da carne negra, o que é importante e central para nos darmos conta da dimensão da questão. Mas ao fazer isso, uma parte da ideia de história da carne é deixada de lado. Ou seja, o elemento não-humano fica fora de vista. Meu movimento então é, de alguma maneira, buscar algo mais ontológico, constitutivo da persistência da *violência total*. Ao fazer isso, pretendo mostrar que o pensamento do berço nórdico abre flancos para um elemento destruidor - mortificador, como elaboro a seguir - que é de alguma maneira inerente (pelo menos) ao que é vivo (sendo rigoroso, ao que existe) e que aparece como um pesadelo contra o qual é preciso um esforço de destituição também permanente. Ou seja, as condições de possibilidade para a *violência total* precedem a colonização racial e a tornam explicáveis à luz daquilo que o projeto colonial desativa nos mecanismos de um equilíbrio dinâmico. Este equilíbrio dinâmico é que eu encontro no pensamento africano, mais precisamente no pensamento zulu, para o qual me dirijo agora.

Capítulo II

Em Direção ao Mundo Bantu: Os Zulus da África do Sul

A África Mítica é a África Indígena

Vimos que a enunciação dos horrores engendrados no interior da *violência total*, amparados discursivamente pela onto-epistemologia pós iluminista de Ferreira da Silva, esbarra na quase incapacidade linguística de descrição por mais diversos os autores e prismas que se utilize. Porém, mais que o exame das modalidades, intensidades, ocultações e renascimentos da violência total na esfera humana, um dos projetos fundamentais desta escrita é descobrir que tipo de fenômeno é este que enforma tal modo de relação denominado com a expressão *violência total*, que como vimos com Ferreira da Silva, não se dá apenas em direção às raças humanas, mas à natureza como um todo; e também, e mais importante, apresentar que fato, aspecto ou modelo relacional africano opõem-se radicalmente ao motor da violência total, constituindo-se em fenômeno poderoso o suficiente para dissolver o extremo pessimismo do diagnóstico afropessimista sobre o atestado de morte social perene dos negros em diáspora. Se há tal fenômeno cuja vigência impõe-se alheia a tão esmagadora força social nulificadora, este talvez consista no mais necessário vôo teórico possível para o resgate da esperança no futuro. Impõe-se, então, a necessidade de ponderação sobre que África tem-se em mente ao procurar por tal fato, e nesse sentido a posição de Saidiya V. Hartman - professora de Literatura Comparada na Universidade de Colúmbia - toma relevo em *Lose your Mother* (2007)²³. Neste livro ela refaz o percurso histórico do tráfico de pessoas negras em uma mescla de ensaio acadêmico e relato pessoal. Num trecho singular ela diz:

Essas palavras me fizeram pensar muito sobre a África em ‘afro-americano’. Era a África da realeza e dos grandes estados ou a África dos plebeus descartáveis? Que África foi essa que reivindicamos? Não havia uma África. Nunca houve. A África era apenas uma cifra para um continente perdido que ninguém mais podia nomear? Foi o remédio para nossa falta de moradia ou uma oportunidade de virar as costas para o país hostil que chamamos de lar? Ou havia um futuro na África também? Ainda havia a chance de que toda a pobreza, morte e sofrimento chegassem ao fim. Ainda havia a chance de que os fabricantes de miséria fossem derrubados e os impérios descarrilados. Ainda havia a chance de que o sonho de Sankara de uma

²³ Cf. HARTMAN, Saidiya. *Lose your Mother - a Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.

Casa Branca no Harlem pudesse ser realizado. Enquanto eu acreditasse nisso, ainda poderia me chamar de afro-americana (HARTMAN, 2007, p. 30).

Ela descreve aí o desencantamento e frustração que viveu em Acra (capital de Gana) quando realizara sua pesquisa, experiência não muito incomum para pessoas negras diaspóricas que retornam à África buscando por suas raízes, algo que de certa forma também vivi em Durban na África do Sul, quando percebi quão ocidentalizada era a cidade não somente na política e na economia, mas também na arquitetura, organização social e religião. Porém, qualquer procura pela África de um orgulho ancestral fracassará se ela for tomada como apresenta-se a partir do que se construiu com base e sob o que o colonialismo deixou de herança. O berço meridional só mantém-se substancialmente vigente no interior das sociedades indígenas africanas ainda não influenciadas o suficiente pelo imperialismo do berço nórdico. Isto é, os países africanos atuais, em suas configurações enquanto estados-nação regidos por democracia formal, economia capitalista e religião cristã ou islâmica, herdaram pouco dessa origem, e apenas os povos que habitam o interior desses países ainda conservam relativa independência cultural frente ao modelo nórdico. Esta é a África que poderia embalar os sonhos maternos de Hartman, entretanto a autora parece não ter entrado em contato suficiente com ela.

Ubuntu: o Fundamento da Filosofia Bantu

Segundo Mogobe Ramose (professor emérito de filosofia na Universidade da África do Sul em Pretória) *ubuntu* é a raiz da filosofia africana, sobretudo dos povos de língua bantu, um atestado da profunda afinidade filosófica entre os povos indígenas africanos. Mas, não só, *ubuntu* também está na base da espiritualidade, medicina, direito, política e ecologia desses povos. Para o autor, a existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre *ubuntu*. Da mesma forma, a epistemologia africana deriva de *ubuntu* com o qual é conectada inseparavelmente. Se a ontologia e a epistemologia são as bases da filosofia, então a filosofia africana pode ser estabelecida em e através de *ubuntu* (RAMOSE, 2005, p. 35)²⁴. A melhor forma de aproximar-se deste termo é tomá-lo como uma palavra hifenizada, *ubu-ntu*. *Ubuntu* é, na verdade, duas palavras em uma, consistindo no prefixo *ubu-* e na raiz *ntu*. *Ubu-* evoca a ideia de ser em geral, isto é, ser encoberto antes de manifestar a si mesmo de modo concreto. *Ubu-* como ser encoberto é sempre inclinado ao desdobramento, isto é, à contínua e

²⁴ RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy Through Ubuntu*. 3 Edition. Harare: Mond Books Publishers, 2005.

incessante manifestação concreta através de formas particulares, assim *ubu-* é sempre orientado em direção a *ntu*. Não havendo, a nível ontológico, separação estrita entre *ubu-* e *ntu*, ambos constituindo a mesma realidade, são dois aspectos do ser como unidade e totalidade indivisível. *Ntu* é o ponto nodal em que o ser assume forma concreta (RAMOSE, 2005, p. 35-36).

A palavra *umu-* compartilha a mesma qualidade ontológica que *ubu-*. Enquanto o escopo de *ubu-* tende à generalidade mais ampla, *umu-* caminha para o mais específico. Unindo ambos obtém-se *umuntu*, o *homo loquens* e o *homo sapiens* a um só tempo. *Umuntu* é a específica manifestação concreta de *umu-*, um movimento de afastamento do geral e de aproximação do específico. Nesse sentido, *ubu-* pode, então, aparecer como ser tornando-se, em movimento, verbo; e *ntu* como o que se tornou temporariamente, o substantivo. *Ubuntu*, então, seria um substantivo verbal melhor descrito não como um *-ismo* que levanta a ideia errônea de uma entidade separada que existe de modo independente, por si só. *Ubu-ntu* não apenas descreve uma condição de ser, na medida em que está indissolúvelmente ligado a *umuntu*, mas é também o reconhecimento do ser devir, e não do ser e do devir, em separado. (RAMOSE, 2005, p. 36).

A máxima que une *ubu-* e *umuntu*: “*umuntu ngumuntu nga bantu*”²⁵ tem sido traduzida de variadas formas, nenhuma delas esgotando o sentido da frase, mas Ramose a expressa como: ser humano é afirmar sua humanidade reconhecendo a humanidade de outros, e nesta base, estabelecer relações humanas com estes. Percebe-se que uma dimensão fundamentalmente ética constitui o significado central deste aforismo. Outro aspecto da frase é que ela é simultaneamente um gerúndio e um gerundivo, uma vez que este último está implícito no imperativo *nga bantu*, que revela a insuficiência em apenas ser humano. Isto é, a pessoa é ordenada, por assim dizer, a tornar-se humana. Espera-se com isso que a pessoa incorpore *ubuntu* porque repousa sobre o mesmo o julgamento ético, social e legal do valor humano (RAMOSE, 2005, p. 37).

Ubu- como ser generalizado e mais amplo é marcado pela incerteza porque é movimento infinito desdobrando manifestações concretas numa multiplicidade de formas e organismos. *Umuntu* é um desses organismos como incerteza fundamental. Um elemento específico da experiência e do conceito de totalidade na filosofia *ubuntu* é a compreensão do ser em termos de três dimensões inter-relacionadas. Há a dimensão do viver – *umuntu* – que torna possível a fala e o conhecimento do ser. A segunda dimensão é a dos seres que morreram. Mas, assumindo-se que a morte interrompeu sua existência apenas no aspecto

²⁵ Perceba-se que *bantu* (pessoas) é a forma plural de *umuntu* (humano).

concreto, corporal. Os zulus assumem que eles, os mortos-viventes (*abaphansi*) entram e continuam a viver num mundo desconhecido para aqueles que ficaram para trás. Neste sentido eles são imortais. A terceira dimensão é a dos que ainda não nasceram. Estes são os seres do futuro, e é tarefa dos vivos garantir que os que ainda vão nascer de fato nasçam (RAMOSE, 2005, p. 45). Porque o entendimento do ser a partir de *ubuntu* envolve três níveis de existência humana, Ramose o chama de estrutura onto-triádica de ser. Uma vez que dois destes níveis referem-se a seres desconhecidos ou invisíveis, o autor refere-se a eles como a uma ontologia dos seres invisíveis. Este é o discurso sobre o desconhecido a partir do horizonte dos vivos. Segundo ele, a crença é a responsável pela influência direta do mundo invisível na vida dos vivos. A ontologia dos seres invisíveis, portanto, é a base da metafísica *ubuntu*.

O sentido de *ubu-* inspira o entendimento que construo de totalidade, consciência e pampsiquismo. Porém, consciência aqui não tem o sentido de ser, como Ramose apresenta para *ubu-*, nem possui proximidade semântica com o mesmo. O ser, termo fortemente vinculado à tradição metafísica desde Platão, não é assumido na organicidade. Entretanto, a estrutura onto-triádica da ontologia de Ramose é capturada sob um dos quatro transbordamentos característicos de alguns organismos, a transtemporalidade. E *ntu* é entendido como qualquer ser singular, o diferenciado, em concordância direta com o sentido de Ramose. Porém, assumo uma forma muito distinta de compreensão da política que Ramose, em seu uso de *ubuntu* para a defesa de uma espécie de comunidade global²⁶. Semelhantemente, está na base do conceito de rede a ideia zulu expressa com a palavra *ba-ntu*, o plural de *umu-ntu* que traduz “pessoa”. Porém, não assumo *bantu* como o conjunto total de pessoas (humanidade), mas como a comunidade de pessoas, - constituída por laços sobretudo, mas não só, hereditários -, e de outros seres de diversas categorias - vegetais, minerais, espectrais - cujo vínculo é regido pelas oito leis da integração²⁷.

Quem são os Zulus ou “Os Filhos dos Céus”

A unidade básica no sistema político dos povos de língua bantu não é o indivíduo, a família ou a matriarca (ou patriarca), mas o *clã*. O clã é simplesmente uma família ampliada, consistindo da progênie de um ancestral comum (que viveu por volta de 400 anos atrás e, às vezes, menos); progênie unida sob a liderança do herdeiro desse fundador do clã. Os zulus

²⁶ Cf. a seção *A Política das Redes* no Capítulo V.

²⁷ Cf. as seções *A Rede: um Organismo Incorporado e Transtemporal* e *As Oito Leis da Integração*, ambas no Capítulo IV.

eram um destes clãs há poucos séculos²⁸.

A agregação de clãs aparentados, todos de mesma origem, falando a mesma língua (ou dialetos dela), praticando costumes similares, e (em tempos antigos) instalados contiguamente juntos, mas com cada clã governado separadamente por seu próprio chefe independente, formava o que pode ser chamado de uma *família de clãs* ou, uma *tribo* (porém, esse é um termo pejorativo que não se usa mais atualmente; no seu lugar emprega-se povo ou etnia). Os *nguni* (*abaNgúni* em zulu) eram um destes povos dos quais o clã zulu fora um membro (BRYANT, 1936, p. 02). Todo o conjunto de tais povos, todos falantes de alguma variação da mesma antiga língua-materna, e possuindo sistemas sociais e políticos com muito em comum, constitui o que ficou conhecido como divisão *bantu* dos povos negros africanos. Porém, esta divisão caiu em desuso há algum tempo por homogeneizar sobremaneira as diferenças entre estes povos que, embora compartilhem da língua, possuem culturas muito distintas. Entretanto, Diop constrói um caminho de reaproximação das várias culturas não apenas de língua bantu, mas negro-africanas em geral no seu livro *A Unidade Cultural da África Negra* (2014), já citado aqui, sob os traços reunidos na ideia dos dois berços civilizatórios.

Os zulus foram até por volta de dois séculos atrás um clã comparativamente insignificante dentro do povo Nguni. Residiam na parte central do que agora é a *Zululândia* - que se estende do Rio Tugela ao sul até a fronteira com Moçambique ao norte (EDWARDS, 1998, p. 112)²⁹. Eram conhecidos como *aba-Kwa-Zulu* (em zulu: aqueles que são a descendência ou família de Zulu). Este último fora um príncipe local que, depois da morte de seu pai (em algum momento durante o século XVII), deixou a vila parental (*kraal*) recém-chegada à região do Transvaal do país e com sua mãe e esposas, deslocou-se mais para a costa, onde, sobre uma planície então desocupada, construiu um *kraal* independente, e lá deu nascimento a um novo clã independente, do qual seus herdeiros permanecem chefes até hoje (BRYANT, 1936, p. 03).

No entanto, no início do século XIX o chefe de clã por nome Shaka calhou de ser uma espécie de gênio dotado ao mesmo tempo de ambição política insaciável e extraordinária habilidade marcial. Dentro de poucos anos havia conquistado a maior parte do sudeste

²⁸ Cf. BRYANT, A. T. *The Zulu People as They Were Before the White Man Came*. Shuter and Shooter: Pietermaritzburg, 1936, p. 02.

²⁹ EDWARDS, Stephen D. *A Community Psychology Narrative With Special Reference To Zululand, South Africa*. *Journal of Psychology in Africa*, (Vol. 8, No.2, pp. 101-122), 1998.

africano e unido os proventos em uma grande nação, apesar do número variado de clãs de seus membros constituintes, que, dali em diante, também passaram a ser conhecidos como *aba-Kwa-Zulu* (os de Zulu, embora não mais totalmente sua descendência ou família). Felizmente para ele, no entanto, todos esses retalhos incorporados pertenciam à mesma família etnológica dos *ngunis*, o que facilitou sua absorção pelos zulus originais.

Quando, então, inquire-se em quê e onde o povo zulu pode ter sido anterior a esses acontecimentos comparativamente recentes (isto é, anterior ao nascimento do homem Zulu; e anterior à vinda de seus parentes a *Zululândia*), a resposta é que as primeiras fases da história zulu devem ser buscadas na história inicial do povo Nguni no tronco de língua bantu. Em outros termos, a história para a origem dos zulus se encontra na dos *ngunis*.

Os zulus acreditam em um ser supremo, porém este não se confunde com a ideia de Deus cristã. O ser supremo para os zulus é entendido como o primeiro existente (*uMvelinqangi*) às vezes chamado *Unkulunkulu*. Isso possibilitaria sua identificação com o próprio universo já que este é o que existe antes de todos os outros seres, mas Ramose dá elementos para perceber-se a distinção desta ideia:

De acordo com a compreensão do ser pelo *ubuntu*, o mundo da metafísica é o mundo de *u-nkulu-nkulu*: o maior dos maiores, o inefável. O inefável não é masculino nem feminino. Mas se deve ser genericado, é feminino-masculino (hermafrodita) de acordo com a lógica de *u-* (línguas *nguni*) ou *mo-* (línguas *sotho*). O ponto principal, porém, é que *u-nkulu-nkulu* não é definível nem descritível. Isto preserva a essência de *u-nkulu-nkulu* como incognoscível. Portanto, é melhor permanecer quieto sobre o incognoscível e simplesmente reconhecer a inefabilidade de *mo-dimo* (*unkulunkulu*). Isto, afirma-se, é um ponto de partida básico para explicar por que a filosofia e a religião do *ubuntu* não têm teologia” (RAMOSE, 2005, p. 46).

Segundo Wilmot Ngobese³⁰, descrevendo as principais características da espiritualidade zulu, esta figura é totalmente imanente à vida cotidiana zulu, não sendo interpretada como parte de uma realidade diferente da física:

Quase todos os povos conhecidos na África possuem uma crença apaixonada no Ser Supremo. Os termos "*deus otiosus*" e "*deus remotus*" (Deus distante e ausente) são baseados em uma compreensão limitada da crença dos africanos no Ser Supremo. A ideia de um Deus distante ou ausente é uma quimera para o africano. Para o africano, a presença do totalmente outro permeia todos os aspectos da vida. (NGOBESE, 2009, p. 07).

³⁰ NGOBESE, Wilmot Ronald Musa. *The Continuity of Life in African Religion with Reference to Marriage and Death among the Zulu People*. Dissertation. University of South Africa: Pretoria, 2009.

A espiritualidade zulu apresenta elementos bem conhecidos na diáspora a partir do candomblé, umbanda e quimbanda. As preces, os tabus e os sacrifícios cumprem antes de mais nada o papel de reverenciar ou *hloniphar* os seres com os quais se pretende aproximação ou propiciação:

Esses são aspectos essenciais da vida religiosa do africano e são típicos de todos os grupos religiosos conhecidos. Os africanos rezam, oferecem sacrifícios e têm algumas proibições ou tabus. As orações assumem diferentes formas e incluem a palavra falada, o mantra; a fumaça de erva queimada para cura; a dança e a canção. (THORPE, 1992, p. 112)³¹.

A fumaça de erva queimada torna-se uma prece aos ancestrais, bem como um meio eficaz de afastamento dos poderes [destrutivos]. Como os rituais, as orações mantêm boas relações entre os humanos e os poderes sobrenaturais³² ou poderes como os ancestrais. Os sacrifícios, onde o sangue de um animal é derramado, são para apaziguar ou invocar as bênçãos dos ancestrais. Os tabus proíbem as pessoas de desempenhar certas funções e.g. uma mulher que ainda está de luto pela morte de seu marido não deve se mover após o pôr do sol” (NGOBESE, 2009, p. 9-10).

Sua espiritualidade abraça e expressa o uso de magia, que pode ser entendida como qualquer prática que quebre a lógica e estrutura física comuns. Assim, uma pessoa cuja condição física é “impossível” de recuperação pode ser curada sem explicação científica plausível. Porém, esse poder pode ser usado para a mortificação com a mesma eficácia que para a restauração:

O uso de poderes mágicos é outro ingrediente importante na religião tradicional africana. Por exemplo, a magia do espelho é praticada na África, ou seja, usar o espelho para refletir a imagem de um malfeitor e esfaqueá-lo causa fortes dores ou morte à vítima. O que Thorpe chama de “magia contagiosa” também é praticado. Esta magia assume que as coisas que fizeram parte do corpo de uma pessoa podem ser usadas para prejudicar esse corpo, e.g. escarro, secreção, cabelo, unhas, etc. Sempre que descartados, esses itens devem ser destruídos para não serem usados pelos bruxos para fazer mal às pessoas (NGOBESE, 2009, p. 11).

Os zulus têm uma mitologia³³ bastante desenvolvida e presente em seu modo de

³¹ THORPE, S. A. *Primal Religions Worldwide: An Introductory, Descriptive Review*. University of South Africa: Pretoria, 1992.

³² Não há natural e sobrenatural na metafísica zulu, essa é uma categorização equívoca do autor.

³³ Os mitos quase sempre versam sobre a origem das coisas (da vida, da morte, do universo, da Terra, de uma parte da natureza, etc), e contrariamente à visão predominante sobre eles, não são simples alegoria, fábula, parábola ou ilustração para um fenômeno. Eles certamente não são um discurso científico, mas sua validade estabelece-se sobre outros pilares, por isso transcendem a história, examinam o passado, justificam o presente e prefiguram o devir. Heródoto (484-420 AEC) concebeu o mito como um discurso da verdade. Suas histórias espalhadas por inúmeras culturas revelam que não há contradição entre mito e razão, discursos sagrados, narrativas honoríficas e de sabedoria. Segundo ele, há uma identidade perfeita entre mito e *logos*, discurso mítico e pensamento racional. “Então, o mito não é apenas pura e simples ficção. Elemento essencial de todas as civilizações, o mito é, portanto, um signo, ele traz uma explicação total do mundo e do humano. Ele constitui-se

interpretar o mundo. Um destes mitos afirma que as pessoas originaram-se dos juncos ou de um leito de juncos, derivando daí a natureza comunitária da vida zulu. Outro explica a origem da morte como segue:

As pessoas foram originalmente destinadas à imortalidade, isto é, a não morrer. O camaleão foi enviado pelo Criador no céu para as pessoas na terra. A mensagem para as pessoas na terra era que elas não morreriam. Porém, o camaleão atrasou-se no caminho. Então, o lagarto ultrapassou o camaleão com uma contra-mensagem e disse ao povo que eles morreriam. Foi assim que a morte se originou (NGOBESE, 2009, p. 08-09).

a. África do Sul: a Terra Natal dos Zulus

O Vale das Mil Montanhas é um dos lugares mais famosos da província costeira de KwaZulu-Natal na África do Sul. É também o lar do maior povo do país: os zulus. Eles compõem cerca de 23,4% dos 59.31 milhões de sul-africanos³⁴. O Vale fica a cerca de 39 km do centro da cidade costeira de Durban, a terceira maior do país. Guardando natureza intacta, vida selvagem, paisagens magníficas, e a aconchegante hospitalidade do campo, o Vale é o do Rio *Mngeni* que é o segundo Rio mais longo, e o segundo maior da província de KwaZulu-Natal, perfazendo o contorno do Vale e fluindo por vasto caminho até desaguar no Oceano Índico.

Embora uma parte das comunidades zulus vivam atualmente uma vida moderna e tenham sido consideravelmente cristianizadas pelos missionários cristãos, há ainda muito do modo tradicional de vida que permanece imune à colonização. A vivência da relação direta e onipresente com os ancestrais (*amadlozi*) de um modo que perpassa as atividades mais comuns da vida diária, sendo tratados como parte viva e presente da comunidade, expressa o

de um modo de pensar universal comum a todos os povos do mundo, civilizados e bárbaros [?]. E por que nós devemos daqui em diante rever todas as atitudes hostis ao direito do mito e da mitologia? Porque isto nos leva à tese de J.P. Mayele que considera o mito como uma linguagem, linguagem fundamental de toda cultura. Pois há uma certa estrutura mesclada acerca dos mundos: o visível e o invisível. Ele convida então o humano a se situar em relação a seu lugar de verdade no mundo entre a materialidade e a espiritualidade, enquanto um animal espiritual ou espírito encarnado” (MULUNDWE, Banza Mwepu; TSHAHWA, Muhota. *Mythe, Mythologie et Philosophie Africaine*. Trad. de Kathya Barbosa e Aurélio Marques. Mitunda. Revue des Cultures Africaines. Volume 4, Numéro spécial, octobre 2007, p. 18). Para Mulundwe e Tshahwa, o mito sempre existiu; ele se mantém e continuará a existir. O mito não falhou em conhecer nenhum dos problemas a que foi exposto. Ele não perdeu sua força nem sua importância. Sua grande chance de sobreviver reside, sobretudo, no fato de que o mito contém e veicula um determinado conhecimento e uma concepção de mundo e de ser humano, isto é uma cosmologia, uma cosmogonia e uma antropologia.

³⁴ Dados do Banco Mundial de 2020.

vigor dessa cultura para a qual a saúde é resultado de uma rica interação entre a natureza (de que somos parte), o ser supremo e os ancestrais.

Os *zulu*, termo plural cujo significado literal é “filhos do céu”, são o maior povo no sul da África. Há um mito que explica o motivo de os zulus serem conhecidos como “gente do céu”. Um que narra a criação foi adaptado do registro de Berglund e transmitido por Adeyemi:

No início, entre as pessoas que moravam com *Mvelinqangi* havia um homem que gostava de fazer travessuras. Um dia, esse homem foi pego cavalgando o boi branco favorito de *Mvelinqangi* e foi sentenciado a viver na terra para não causar mais problemas no céu. *Mvelinqangi* ordenou que ele fosse baixado por um orifício por meio do cordão umbilical (*inkhaba*) amarrado em sua cintura. Quando o homem chegou à terra, ele pegou um junco, cortou o cordão e começou a viver...*Mvelinqangi*, vendo que ele era feliz, fechou o buraco no céu para que as pessoas na terra não pudessem olhar para o céu e vice-versa. É por isso que eles são chamados *AmaZulu*, povo do céu (ADEYEMI, 2012, p. 437)³⁵.

Descendentes da família de povos *nguni* do sudeste da África - como explicitado acima - que tomaram parte das migrações dos povos de língua bantu por séculos, os zulus se unificaram já nos séculos XIV e XV, quando migraram para o sul e se instalaram na moderna região das montanhas *Drakensberg* na África do Sul. Durante o início do século XIX, sob a liderança do Rei *Shaka Zulu*, estabeleceram-se como um povo poderoso, ainda mantendo essa herança de glória muito próxima em suas vidas cotidianas. Exemplo disso é que no dia 24 de setembro é feriado nacional na África do Sul, conhecido como o *Heritage Day*, em que rememora-se a morte de Shaka Zulu nesta data em 1828, e comemora-se a diversidade de culturas africanas a constituir o país.

Os zulus são famosos por serem um povo altivo, orgulhoso de si e guerreiro, ainda que vivam sob o arcabouço do *ubuntu*, como outros povos de língua *bantu*. Não há contradição entre a metafísica do *ubuntu* e o caráter guerreiro dos zulus³⁶. Seu espírito

³⁵ ADEYEMI, Sola. *Performing Myths, Ritualising Modernity: Dancing for Nomkhubulwana and the Reinvention of Zulu Tradition*. In: Omoera, Osakue S., Adeyemi, Sola and Bineba, Benedict, (eds.) *A Gazelle of Savanna Sunday Ododo and the Framing of Techno-Cultural Performance in Nigeria: Theatre, Culture, Literature, Art*. Alpha Crownes Publishers Ltd: Rochester, UK, 2012.

³⁶ A relação entre guerra, violência, rede e *ubuntu* é apresentada na seção *A Política das Redes* no cap. V. Embora Mahmood Mamdani aponte que há um argumento colonial famoso que sustentava temporariamente a ideia dos zulus como inimigos belicamente ameaçadores ou guerreiros insaciáveis (cf. FORTES, Meyer. *Foreword*, p. viii. In NGUBANE, Harriet. *Body and Mind in Zulu Medicine*. London: University of Edinburgh Academic Press, 1977.) para amparar sua destruição, a relação aberta dos zulus com a guerra não pode ser mal compreendida com as distorções dos discursos coloniais britânicos. Entretanto, regurgitações racistas pós-iluministas espriadas em diversas áreas da vida sul-africana reconhecem em figuras como, por exemplo, o ex-presidente Jacob Zuma um exemplo atual do “barbarismo” que estes discursos preconizavam no século XIX, por ele estar vinculado ao tradicionalismo zulu. Estas informações resultaram do diálogo com a antropóloga Antonádia Borges (que realiza pesquisa em Cape Town sobre os zulus) durante a defesa desta tese em 29 de novembro de 2024.

indomável os define tanto quanto sua profunda intimidade com os ancestrais. Conta-se uma anedota de que um general britânico foi ter com Shaka Zulu para pedir-lhe sua rendição ameaçando-o, caso se negasse, de que queimaria no fogo do inferno como consequência, ao que Shaka respondeu: “então não há problema porque aqui nós comemos fogo”. Já a batalha de *Isandlwana*, ocorrida em 22 de janeiro de 1879 (51 anos após a morte de Shaka), que exemplifica bem este espírito guerreiro, surpreendeu o mundo ocidental porque os ingleses não esperavam que um exército munido apenas de arcos, flechas e escudos pudesse derrotá-los com seus rifles e artilharia. E neste dia os britânicos foram massacrados pelos zulu. Descrevendo o significado desta batalha, Ntuli atesta:

O ano de 2019 marca o 140º aniversário da Batalha de Isandlwana. Esta batalha é um dos acontecimentos críticos da história da libertação sul-africana – montada contra a expansão colonial. Ela foi um ponto de viragem dramática na Guerra Anglo-Zulu de 1879 e tornou-se um ícone da herança sul-africana devido à derrota esmagadora infligida ao exército imperial britânico invasor pelo exército indígena zulu (NTULI, 2019, p. 47).³⁷

Há onze línguas oficiais na África do Sul; excetuando o inglês e o *afrikaans*, o restante são todas línguas africanas: Zulu, Xhosa, Ndebele, Swazi são todas oficiais, sendo o zulu a principal. É válida uma pequena incursão na língua zulu para um conhecimento mais próximo desse povo. Os zulus cumprimentam dizendo *Sawubona* (Como você está?), cuja resposta é *Unjani* (Estou bem, e você?) ou *Yebo*, que também significa “sim”, e indica que a pessoa reconhece a saudação. A essas se contra-responde com *Ngi'yaphila* (Estou bem). Outro sentido de *Sawubona* é “vejo você em sua totalidade”, um cumprimento que não há noutras línguas. E para “obrigado” dizem *Ngiyabonga*, se a pessoa está sozinha; se está com outros, se diz *Siyabonga*. A língua Zulu também usa de três “cliques” (representados pelas letras c, q, x) muito difíceis para um ocidental pronunciar corretamente. *Umqombothi*, a cerveja Zulu; *cabanga*, pensar; *uxamu*, lagarto gigante, são três palavras onde as letras q, c, x são cliques.

Misuzulu Sinqobile kaZwelithini, de 49 anos, é o atual Rei dos Zulus. Apesar de não possuir poder de chefe de Estado frente à África do Sul e demais países, ele é a figura política mais relevante entre os zulus e na diplomacia com o restante do mundo. Ele foi empossado Rei do Reino Zulu após a morte dos seus pais. É o quinto em mais de 200 anos de existência

³⁷ NTULI, Herbert. *The Battle of Isandlwana in South African Memory*. Ubuntu: Journal of Conflict and Social Transformation. Vol. 8, N° Special. Issue 2, September, 2019.

da Monarquia Zulu, liderando mais de 13 milhões de pessoas. Foi anunciado como herdeiro do trono de seu pai Goodwill Zwelithini no dia 29 de abril de 2021³⁸.

b. *Uku(hlonipha)*: um Pilar da Cultura Zulu

A língua zulu apresenta destacada composicionalidade, isto é, o significado do todo de uma palavra deriva do significado das suas partes (um momento de expressão linguística da *unicidade entre o todo e suas partes* - segunda lei da integração). Nela os prefixos e sufixos são elementos frasais de primeira importância. Um importante exemplo vê-se com *-hlonipho* que é o radical do substantivo (reverência); *-hlonipha* é o radical do verbo conjugado (reverencio), e o prefixo *uku-* cria a forma infinitiva (reverenciar). Assim, *ukuhlonipha* é, a grosso modo, “comportar-se reverentemente” de forma geral (linguística, postural, comportamental), enquanto o prefixo *isi-* que sinaliza uma forma de falar, localiza a prática como verbal: *isihlonipha*, falar reverentemente. Muitas palavras zulus têm prefixos antes do radical. Alguns autores antigos colocavam a primeira letra do radical em maiúscula (por exemplo, *isiZulu*), mas a prática ortográfica atual geralmente não o faz (IRVINE e GUNNER, 2018, p. 201)³⁹. Assim, *isiZulu* é a língua falada; *amaZulu* é o povo que a usa; *kwaZulu* é “lugar do paraíso”; *aba-Kwa-Zulu* são “aqueles que descendem de Zulu”; e *iZulu*, significa “céus”.

Tomando *hlonipho*, aqui em sua forma como radical nominal, o termo exprime um modo de comportamento reverente na fala e na ação. Mencionado em documentos da era colonial desde meados do século XIX, o termo encontra-se presente na África Austral e é praticado entre, pelo menos, os povos zulu, xhosa, swazi e sotho. Vários estudos recentes, incluindo algumas descrições sociolinguísticas e etnográficas, concentram a sua atenção principalmente em *isihlonipho sabafazi*, a forma linguística de *hlonipha* associada exclusivamente às mulheres. Na verdade, um estereótipo de *hlonipha* como “a linguagem das mulheres” remonta à literatura etnográfica e linguística de décadas atrás e é descrita como uma forma de tabu linguístico em que uma mulher casada deveria evitar falar o nome do

³⁸ Cf. <https://www.explain.co.za/2021/05/12/everything-you-need-to-know-about-the-the-new-zulu-king/>. Acesso em 15.07.2023.

³⁹ IRVINE, Judith Temkin; GUNNER, Liz. *With Respect to Zulu: Revisiting ukuHlonipha*. *Anthropological Quarterly*, Volume 91, Number 1, Winter. Published by George Washington University Institute for Ethnographic Research, 2018.

sogro. Um trecho da dissertação de Owen Nene revela essa tendência estereotipada e colonial de compreender *hlonipha*:

Para sermos capazes de explicar a palavra *ukuhlonipha*, teremos que olhar para as culturas que praticam *ukuhlonipha*. É preciso entender que as sociedades tradicionais africanas que praticam *ukuhlonipha* enfatizam a noção de que os idosos e os homens sempre devem ser respeitados. Isso é feito porque muitas práticas sociais e costumes culturais que são conduzidos em tais sociedades são baseados nos princípios do patriarcado e da antiguidade (Rudwick, 2008: 153)...no passado, uma mulher africana não tinha permissão para falar ou olhar para seus sogros diretamente em seus olhos em sinal de respeito. Isso contribuiu para quem tem permissão para falar com os anciãos (NENE, 2013, p. 05)⁴⁰.

Dois outros autores que assumem a posição equivocada são Kropf e Godfrey que assim apresentam *ukuhlonipha*:

Como um costume entre parentes por afinidade... geralmente, mas não exclusivamente, aplicado ao sexo feminino, que quando casado, não está autorizado a pronunciar ou usar palavras que tenham como sílaba principal qualquer parte ou sílaba do nome de seu chefe ou dos parentes de seu marido, especialmente de seu sogro. Por isso, eles têm o hábito de inventar novos nomes ou substituir a sílaba principal, que é 'hloniphada' (honorificada) no nome de uma pessoa, por outra sílaba. (KROPF e GODFREY, 1915, p. 161)⁴¹.

Para finalizar, deixo a definição de *ukuhlonipha* apresentada por Doke e Malcolm:

1. Agir com respeito, modestamente, cobrir os seios ou a cabeça (de acordo com as regras nativas de modéstia para mulheres casadas ou comprometidas). *Ihlonipha lapho ingayugana khona* (a noiva age com modéstia mesmo quando não vai se casar). 2. Evitar na conversa o uso de palavras que contenham o radical do nome de certas pessoas a quem esse respeito é devido; substituir um novo termo por uma palavra evitada devido ao respeito de acordo com o costume nativo (DOKE e MALCOM, 1990, p. 335).

Todos estes autores tomam o termo *ukuhlonipha* em uma acepção estreita e distorcida, isto é, referindo-se apenas a um aspecto social estereotipado atinente à mulher e não a toda a sociedade, como uma tentativa de encaixar os zulus nos modos de relações do berço nórdico. Nene, além disso, atribui a esta visão equivocada o caráter de patriarcalismo, certamente um movimento teórico extremamente problemático por se tratar o patriarcado de um conceito estranho a estas sociedades africanas cujo olhar moral compartilha de pressupostos conflitantes com os nórdicos. Embora a existência e a proeminência deste estereótipo nos estudos sobre *hlonipha* sejam motivo de estudo por si só, e lancem alguma luz

⁴⁰ NENE, Jabulani Owen. *IsiZulu Traditional Healers' Perspective of Ukuhlonipha in Context*. Dissertation for Master of Arts Degree in African Languages. Department of African Languages. University of South Africa; 2013.

⁴¹ KROPF, A.; GODFREY, R. *A Kafir-English Dictionary*. Lovedale: Mission Press, 1915.

sobre vários aspectos problemáticos da constelação de Hellinger, a prática de *hlonipha* é muito mais ampla e não genericada do que grande parte da literatura reconhece. Segundo Irvine e Gunner em *With Respect to Zulu: Revisiting Ukuhlonipha* (2018), concentrar-se apenas na “linguagem das mulheres” é extirpar um quadro mais amplo de significado social, semiótico e somático presente em *hlonipha*. Antes de mais nada, *hlonipha* não trata apenas de linguagem; ela revela-se também como postura corporal, comportamento e vestuário. Ademais, e mais importante ainda, um foco estreito na suposta “linguagem feminina” implica ignorar *hlonipha* praticada pelos homens, bem como a prática da performance de louvor (*bonga*), que segundo Irvine e Gunner propõem, é o complemento semiótico de *hlonipha* e se junta a ela numa noção zulu mais ampla de reverência - respeito na acepção das autoras. O pano de fundo cultural para estas práticas, as autoras defendem, é uma ideia de linguagem e comportamento que toma performances de todos os tipos, incluindo a fala, sobretudo como ações corporais. (IRVINE e GUNNER, 2018, p. 174).

Focando primeiro em *isihlonipha* (a fala reverente), elas interpretam a própria prática linguística zulu como atividade corporal numa ideia de linguagem zulu, e exploram a ligação com outras formas de comportamento corporal reverente. Isto é, fala e ação corporal não se separam, como seria de se esperar numa cultura fundada na interdependência. Em seguida, comparam *ukuhlonipha* com outra forma muito diferente de demonstrar reverência: *ukubonga* (louvor). Como uma demonstração de honraria através da evitação e da “cobertura” (cobrir o corpo com roupas), *ukuhlonipha* contrasta com práticas que celebram e honram alguém através da exuberância e da elaboração. *Ukubonga* é uma prática bem conhecida por sua realização na corte real zulu. Entretanto, estas formas contrastantes de falar, gesticular e agir têm sido geralmente descritas separadamente na literatura, que também as atribui a atores e domínios genericados: uma esfera doméstica feminina com *ukuhlonipha*, e uma esfera pública masculina com *ukubonga*. Em vez disso, as autoras consideram estas práticas em relação umas às outras como formas de demonstração de reverência, e mostram que os estereótipos de gênero ignoram formas importantes pelas quais cada prática historicamente tem sido realizada pelo gênero masculino. Fontes de arquivo, como as declarações de informantes zulus nos registros recolhidos por James Stuart há mais de um século, sugerem uma imagem mais ampla e complexa de *ukuhlonipha* e documentam uma utilização mais flexível dos dois gêneros. E não apenas na sua época, mas ainda hoje, as variedades de práticas sociais *hlonipha* não se limitam às mulheres, e estas práticas – *ukuhlonipha* e *ukubonga* – constituem elementos importantes do “fazer” e “ser” zulu como um povo. O propósito das autoras é, em suma, explorar uma ampla “economia semiótica da performance

na qual as exibições honoríficas assumem diversas formas, fundamentadas em uma ideia da linguagem como prática corporal e social”. (IRVINE e GUNNER, 2018, p. 174-176).

Mas, apesar do estereótipo, a prática de *hlonipha* – mesmo *hlonipha* apenas linguístico – nunca se limitou às mulheres. Primeiro, aplica-se aos seguidores, homens ou mulheres, de um líder político. Historicamente, pelo menos, também aplicava-se ao fato de um homem evitar dizer o nome da sogra, entre outras evitações masculinas. Num passado menos distante, as práticas masculinas de *hlonifa* são relatadas por Raum (1973), que entrevistou centenas de informantes de várias regiões zulus, principalmente na década de 1950. O trabalho de Raum continua a ser a publicação mais detalhada e extensa sobre a prática Zulu *hlonipha* até a presente data⁴².

Estas fontes históricas deixam claro que no apogeu do Estado Zulu os homens evitavam pronunciar os nomes de reis (como o rei Mpande, 1840–1872) e de outros personagens importantes. Por exemplo, de acordo com o informante de Stuart, Lunguza kaMpukane:

Em vez de dizer *izimpande* (“raízes”) das árvores, nós, no tempo de Mpande, tínhamos que *hloniphar* e dizer *izingxabiyo*... Mesmo hoje em dia, um Izigqoza [um subgrupo zulu residente em Natal] com quem moro não diz *izimpande* para as raízes de uma árvore, mas *izingxabiyo* (IRVINE e GUNNER, 2018, p. 190).

Da mesma forma, de acordo com Mkando ka Dhlova, “os grãos cozidos (*izinkobe*) eram chamados de *izimpotulo*, para *hloniphar* o pai de Ndlela, primeiro-ministro, e os caminhos (*izindlela*) eram chamados de *izinyathuko*”. Há muitas declarações semelhantes no arquivo de Stuart. Não apenas os homens da realeza e com algum poder político, mas todos os homens mais velhos respeitáveis eram honrados por homens mais jovens. O informante de Stuart, Ndukwana, deu vários exemplos: ao encontrar-se ao longo de um caminho, um jovem solteiro (*insizwa*) dava lugar a um homem adulto (*indoda*); um homem com penteados na cabeça – um homem maduro reconhecido por suas realizações – sempre foi respeitado e nunca tocado por um jovem; um homem fumando chifre de cânhamo (erva) diria a um homem mais jovem: “Vá, garoto, traga-me um isqueiro”, e seria prontamente atendido. Um homem mais jovem sempre *hloniphava* um mais velho. Até os jovens se honravam uns aos outros - isto é, os mais jovens, aos mais velhos entre eles (IRVINE e GUNNER, 2018, p. 190).

Embora estas práticas fossem generalizadas, o contexto militar tornava-as especialmente salientes e tendia a organizá-las de acordo com a estrutura militar. Como

⁴² RAUM, Otto F. *The Social Functions of Avoidances and Taboos Among the Zulu*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1973.

destacou Ndukwana, os homens hloniphavam-se uns aos outros de acordo com a idade e os regimentos. Stuart acrescenta: “Este informante disse que eles hloniphavam porque tinham medo do rei, pois um jovem não poderia lutar com um velho”. Outras formas de comportamento contido foram observadas na presença do rei, e estas também foram consideradas formas de *hlonipha*: a fala era contida; ao conversar, concordava-se com o rei; um homem andava curvado e sentava-se agachado, com a mão abaixada. Ao encontrar o rei de repente, um homem prostrava-se – eles não poderiam ficar de pé juntos. Embora o arquivo de Stuart tenha menos a dizer sobre a prática masculina de *hlonipha* linguística em ambientes domésticos, os homens faziam *hlonipha* com suas sogras. Aparentemente, porém, havia maneiras de contornar isso. A informante de Stuart, Nombango, mencionou que o seu marido, Dhlozi, tinha uma sogra ainda viva cujo nome era Nyangambili. Dhlozi às vezes precisava dizer a palavra *nyanga* (lua) que também constava no radical do nome de sua sogra. Então decidiu comprar o privilégio de usar *nyanga* e não substituí-la por uma palavra diferente. Ele libertou-se da necessidade de hloniphá-la pagando-lhe um xelim e, conseqüentemente, manteve-se desobrigado. Outro momento de *hlonipha* partindo do homem para com a mulher, é revelado pelo informante Mkando ka Dlova, segundo o qual o marido não ia para o lado da cabana onde a sua sogra estava. Esta evitação é paralela à evitação da mulher pela porta do sogro (IRVINE e GUNNER, 2018, p. 191).

Num outro exemplo de prática masculina de *hlonipha*, um dos informantes mais idosos de Raum – ele tinha oito ou dez anos quando o rei Mpande morreu em 1872 – que serviu no exército zulu relatou que os homens que matavam pessoas observavam evitações especiais de *hlonipha*:

Observei os tabus de um matador quando matei um homem em uma luta de facções... Eu era conhecido como “assassino” porque carregava um sinal: uma folha de *iPhunganhlola* no cabelo e grama de *isiQunga* para me coçar. Não podia coçar o corpo com as unhas, pois ficaria irritado. “Assassinos” hlonipham seus próprios corpos (siHlonipha ukwEnwaya). (RAUM, 1973, p. 266).

Estes exemplos históricos, e há muitos mais segundo as autoras, datam de há um século ou mais – o período das entrevistas de Stuart e, provavelmente, das primeiras memórias dos informantes de Raum. No entanto, também existem exemplos posteriores de uso masculino de *hlonifa*. Em sua pesquisa da década de 1950, Raum ofereceu evidências do uso masculino então atual e relatou um padrão de gênero para as consoantes usadas na criação de um substituto lexical *hlonipha*. Nas substituições de *hlonipha* que alteraram a consoante inicial do radical do nome, Raum observou: “as mulheres geralmente preferem o som *h* e o clique frontal; os homens escolhem o clique lateral. Onde as mulheres formariam *isiCiko*

(palavra *hlonipha*) para *isiVimbo* ‘rolha’, os homens poderiam substituir por *isiXiko*” (RAUM, 1973, p. 79). O autor não deixa claro o que pode significar “preferir” e “escolher” neste contexto, ou que ideias sobre expressar a diferenciação de gênero podem envolver. No entanto, a declaração de Raum atesta o uso masculino de *isihlonipho* e a criação masculina de novas formas de *hlonipha*. Também atesta uma ampla consciência zulu e manipulação de uma conexão entre som linguístico, comportamento do trato vocal e diferenciação social. (IRVINE e GUNNER, 2018, p. 192).

Hlonipha expressa-se com maior intensidade ainda na relação com os genitores (pai e mãe) e familiares e em diversas outras circunstâncias. O respeito pelos pais enquanto estão vivos e mortos é de suma importância entre os Zulus tradicionalistas e cristãos. Meyer corrobora com a tradição que reconhece em *ukuhlonipha* um fenômeno denso de significados e facetas, partindo do horizonte familiar e de comunicação verbal para diversas áreas:

Foi enfatizado (Mbele et al. 2015) que o respeito (*ukuhlonipha*) na cultura zulu é um fenômeno específico que não está relacionado apenas aos pais e à família, mas também ao conceito de humanidade africana (*ubuntu*), ancestrais, casamento, filhos, linguagem especial, narrativa, história e realidade textual, harmonia, ordem, disciplina, gratidão e apreço. O respeito é visto como um conceito, bem como uma experiência e prática. Está fortemente relacionado à saúde e ao bem-estar (MEYER e VIVIERS, 2015, p. 104).

Espectrologia: da Herança aos Espíritos

Fantasmas, espíritos e espectros desempenham papel destacado nas mais diversas narrativas orais e escritas ao longo de toda a história. Aparecendo sob uma gama de significados: como invenções da imaginação, mensageiros divinos, ancestrais benignos ou perseguidores, hostis seres sobrenaturais, criaturas perturbadoras retornadas dos mortos para exercer vingança ou apenas buscando uma maneira de passar adiante. Suas funções sociais e seus significados têm sido tão múltiplos quanto suas formas e estendem-se além dos rituais, tradições, contos e lendas urbanas que populam.

Uma série de autores contemporâneos⁴³ têm se debruçado em descobrir como ocorreu a metamorfose na relação com os espectros enquanto entidades possivelmente reais, reservatório de enredos ficcionais e clichês da linguagem comum em metáforas conceituais

⁴³ Cf. Achille Mbembe em *Life, Sovereignty, and Terror in the Fiction of Amos Tutuola*; Arjun Appadurai em *Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai*; María del Pilar Blanco e Esther Peeren em *The Spectral Turn*; Jacques Derrida em *Spectrographies*; Akira Mizuta Lippit em *Modes of Avisuality: Psychoanalysis – X-ray – Cinema*; Colin Davis em *État Présent: Hauntology, Spectres and Phantoms*; Julian Wolfreys em *On Textual Haunting*.

que permeiam a cultura global e a academia. Mas, metáfora nessa visada difere daquela comum, ela recorda um discurso, um sistema de produção de conhecimento. Assim, a metáfora aqui preenche papel estético e semântico e, mais que isso, realiza trabalho epistemológico. A virada - como sempre ocorre na filosofia de tempos em tempos - desta vez espectral, deu-se com a obra *Espectros de Marx* (1993) de Derrida, que originou, segundo alguns, uma nova área investigativa na filosofia. Entretanto, é mais certo que um momento cultural difuso e prolongado tenha feito brotar o emergente status analítico dos espectros. Como Derrida nota ao afirmar: “um espectro não apenas faz com que as mesas das sessões girem, mas também faz cabeças girarem” (DERRIDA, 1993, p. 127).⁴⁴ Este momento foi delineado de início pela preferência repentina da crítica cultural dos anos 1990 pelos termos *espectro* e *espectralidade* sobre os seculares *fantasma* e *fantasmagórico*. É possível recuar ao século XIX quando, no ocidente, o gosto por histórias de fantasmas se entrelaçou com o esforço por reviver outros mundos, culturas e dimensões, especialmente sobrenaturais, que caracterizavam o espiritualismo e seu entrelaçamento com novos movimentos religiosos e a nascente ciência psicológica (BLANCO e PEEREN, 2013, p. 01-03).⁴⁵

Além de levantar o tom acadêmico, o termo espectro também evoca uma ligação etimológica com visibilidade e visão ao relacionar-se com o que é ao mesmo tempo olhado como espetáculo e também investigado na exploração iluminativa de outros fenômenos que não o suposto retorno dos mortos. Nesse novo aspecto, características dos espectros como sua posição liminal entre visibilidade e invisibilidade, vida e morte, materialidade e imaterialidade passaram a ser empregadas nas humanidades e ciências sociais. Das muitas questões trabalhadas aí, aquelas que caminham em paralelo com o intento da teoria da organicidade incluem, além das acima citadas, a sedimentação temporal e espacial da história e da tradição, o debruçar-se sobre a memória e herança intergeracionais, a realidade fenomenológica dos espíritos, o significado profundo da herança na construção da identidade das inúmeras redes.

Fabián Ludueña em seu texto *La comunidad de los Espectros - Antropotecnia* (2010) assenta as bases de uma espectrologia enquanto ontologia política estabelecendo que a relação entre vida e poder em sua expressão maior através do direito só encontra plausibilidade se abraça outra dimensão além da *zoé*, isto é, a espectralidade. Sem o estudo da espectralidade, para ele, é impossível uma compreensão completa da deriva política atual, da zoopolítica e das novas possibilidades de ontologia. A comunidade humana exige a presença da

⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. trans. Peggy Kamuf (1993; New York and London: Routledge, 1994).

⁴⁵ BLANCO, Maria del Pilar; PEEREN, Esther, eds. *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Bloomsbury, London, 2013.

espectralidade como elemento constitutivo fundamental. Tal afirmação poderia ter sido dita por um zulu, tão acurada ela é para expressar a densidade do significado da espectralidade no seu cotidiano, certamente que não no exato sentido que o autor apresenta. O advento do cristianismo, continua Ludueña, constitui um dos “momentos fortes” da espectrografia enquanto uma modalidade de direito antigo, e recebe dedicada atenção do autor (LUDUEÑA, 2010, p. 13). De modo geral, ele antecipa o entendimento de espectro como as criaturas incorpóreas, e.g. os anjos, sendo, portanto, Deus uma forma de espectro também. Espírito e espectro compartilham de uma mesma região ontológica. Em sentido estrito, espectro também são os entes que sobrevivem à sua própria morte ou que borram os limites entre vida e morte, podendo o espectro assim ser totalmente imaterial ou possuir distintas consistências, que, por tamanha obstinação, adquiram materialidade concreta mesmo que sobredeterminada pelo Espírito (LUDUEÑA, 2010, p. 14).

A expressão *dialética em suspensão*, que é um dos principais conceitos na filosofia de Benjamin, foi pensada para descrever o devir histórico da imagem. Ludueña, porém, a utiliza para toda a espectrologia, na qual a imagem é apenas uma das suas manifestações. E também reanima as palavras de Baudelaire quando disse que nosso tempo é um momento de duelo não realizado e perpetuamente postergado em que, e.g. os uniformes pretos usados na França pelos funcionários públicos eram testemunha da uniformidade da desolação. Ludueña concebe os tempos modernos como sobrecarregados de espectralidade cabendo à filosofia operar a analítica da espectralidade histórica (LUDUEÑA, 2010, p. 156-157).

Segundo ele, o cristianismo foi capaz de mesclar a tecnologia do direito e o mundo da vida percebido por ela numa “normativização” da vida biológica por meio do messianismo que fundiu o domínio da lei ao substrato da vida. A soberania do direito clássico, porém, se viu invadida por um modelo exógeno e estranho que cresceu inadvertidamente e produz atualmente a incessante aparição dos momentos de exceção jurídica. O messianismo cristão inaugurou um novo horizonte político onde a vida e a lei tornaram-se gradualmente indistinguíveis. Mutações que deu-se não apenas no espaço da vida, mas do sobrenatural também, culminando no terreno da morte mesma. O cristianismo capturou e povoou o mundo de espectros, motivo porque qualquer tentativa de compreensão política do mundo exige que se parta de uma espectrologia. Uma comunidade espectral é ponto de partida para a política presente (LUDUEÑA, 2010, p. 217-218), o que é o oferecido na apresentação da organicidade mesma, uma vez que a mereologia que a descreve apresenta no caráter transmaterial da rede a inescapável presença dos espectros em sua própria definição. E, de forma mais direta, exponho a relação entre uma comunidade espectral (rede) e política na seção *Política das*

Redes no capítulo V. De fato, grande parte da genealogia do autor para a população de espectros do mundo atual pode remontar à origem cristã, entretanto os aspectos referentes especialmente às criaturas incorpóreas ou que nublam a divisão entre vida e morte apresentam muitas outras origens. Para o caso dos zulus, e.g. a espectralidade confunde-se desde os primórdios com sua própria história, cujo contato com o cristianismo aconteceu somente a partir do século XIX. A espectralidade é o núcleo mesmo da experiência zulu. Entretanto, ela não se dá apenas como metáfora ou instrumento teórico, nem como memória e herança apenas, mas como substância imaterial, como persistência da consciência humana e não-humana mesmo após a morte; aspecto que caracteriza e dá sentido à experiência zulu no mundo. A realidade e convivência cotidiana com os mortos é o que define os zulus.

Na sociedade zulu, os ancestrais falecidos são considerados membros vivos da vida familiar, e sua influência no presente é respeitada e honrada. Ancestrais chamados “sombras” são definidos como “anciãos, vivos e mortos da família, clã e povo com os quais há um apego emocional significativo”⁴⁶ (NEL, 2009, p. 12). Nas palavras de Meyer e Viviers:

Os ancestrais são considerados uma ‘coletividade’ (Hammond-Tooke 1981: 24), como presenças positivas, construtivas e criativas, mas também podem trazer infortúnios ao indivíduo ou à família, se os deveres familiares forem negligenciados ou o respeito adequado não for aplicado (Cohen, 2006). A morte de um membro da família não encerra um relacionamento familiar (Nxumalo 1981: 67). Além disso, a continuidade de uma família atravessa gerações (Calhoun 1980: 370), incluindo as gerações passadas e futuras (Berglund 1973: 11) (MEYER e VIVIERS, 2016, p. 104).

Os ancestrais falecidos são considerados membros vivos da vida familiar, e sua influência no presente é respeitada e honrada. Há uma sobreposição entre este mundo e o mundo dos ancestrais, isto é, os vivos e os mortos são habitantes de um mesmo mundo; a vida presente dos ancestrais é palpável nas diversas atividades cotidianas. Posição também endossada por Nene:

Pela palavra ‘ancião’ referimo-nos aos idosos da família. Podem ser os vivos e/ou os falecidos, porque os africanos tratam a sua família dentro de uma visão do passado, presente e futuro. O que significa que da forma como se tratava a família idosa no passado, deve-se fazer o mesmo no presente e no futuro⁴⁷. (NENE, 2013, p. 06)

⁴⁶ NEL, M. J. *The Ancestors and Zulu Family Transitions: A Bowen Theory and Practical Theological Interpretation*. Doctoral Thesis (Practical Theology), Unpublished. Pretoria. Pretoria: University of South Africa, 2009.

⁴⁷ NENE, Jabulani Owen. *IsiZulu Traditional Healer’s Perspective of Ukuhlonipha in Context*. Thesis for Master of Arts Degree in African Languages. Pretoria: University of South Africa, 2013.

Um costume revelador da profundidade desta relação se vê após o enterro de uma pessoa falecida. Passado o período de um ano, o falecido é recebido de volta à casa por meio de um ritual. Um certo tipo de árvore conhecida como *umlahlankosi* é usada para trazer de volta o espírito da pessoa que partiu para cuidar dos membros vivos da família. Os ramos e folhas desta árvore também são usados para atrair espíritos ancestrais de um antigo *kraal* (recinto do gado) para o novo (NGOBESE, 2009, p. 11). Lugares sagrados da casa - como a parte superior da casa de palha (*umsamo*), o *kraal*, a lareira - são reservados para o ancestral que vive também ao longo dos rios, florestas e montanhas. Desse modo, aos ancestrais é dado o poder de manter o equilíbrio e a harmonia dentro das comunidades. É por esta razão que os ancestrais são os seres mais respeitados na sociedade zulu, pelo que tudo ou qualquer pessoa associada a eles devem ser respeitados, sendo as *sangomas* (médicas tradicionais), aquelas responsáveis pela comunicação com eles, as recebedoras de maior reverência (NENE, 2013, p. 90-91). A vida dos vivos é vazia e carente de sentido sem o contato com os mortos-viventes, e a vida dos mortos-viventes torna-se uma maldição perigosa para os vivos se estes ignorarem os ancestrais. A morte física como meio de pôr fim à vida é desconhecida na espiritualidade zulu. Quando alguém morre, os zulus dizem: *useye koyise-mkhulu* (ele/ela foi ficar com os ancestrais). Quando um zulu entoa o louvor - canções dos mortos-viventes - ele termina dizendo: *asifi siyalala* (nós não morremos, mas dormimos). Isso fica claro em rituais de enterro e discursos de despedida dos que estão à beira da morte, o que também é verdadeiro em rituais de despedida durante cerimônias de casamento. (NGOBESE, 2009, p. 3, 11-13).

Esse é um aspecto praticamente ubíquo nas sociedades africanas. A vida de uma pessoa não começa com o nascimento nem termina com a morte, o que implica na continuidade da relação com os que se foram, e não apenas com estes, mas com espíritos de outras espécies. Relação que exige os mesmos cuidados, e, no caso dos zulus, até maiores que aquela com os vivos. Segundo Wilmot Ngobese, os espíritos podem ser divididos em três categorias nas sociedades africanas: espíritos ancestrais, espíritos da natureza e divindades. Os espíritos ancestrais predominam na maior parte do continente africano. Os povos na África Austral e Ocidental destacam-se pela comunicação com os mortos-viventes, com apenas algumas exceções, e.g. os povos Ga, Nuer e Tiv. Os espíritos ancestrais desempenham um papel importante como mediadores entre os vivos e o ser supremo, *Unkulunkulu*, entre os zulus (NGOBESE, 2009, p. 07-08).

Os rituais não são apenas fundamentais na vida zulu, como ela pode ser tomada como uma sociedade cuja vitalidade se encontra no quanto os rituais a constituem. Desde antes do nascimento até incontáveis anos após a morte, um zulu experimenta e é o foco de um ritual:

Estas são formas ou ritos que têm a ver com uma cerimônia. Qualquer ritual envolve ação e palavras. Um ritual é realizado a fim de restaurar ou manter um relacionamento entre pessoas ou entre pessoas e poderes espirituais, e.g. apaziguando ancestrais raivosos; iniciar um bebê na comunidade (ritual de *imbeleko*); discurso de despedida para uma mulher que deixa seus pais para se casar; uma despedida dos moribundos, orando para que sejam aceitos pelos mortos-vivos ou espíritos que partiram; purificar indivíduos ou grupos após a quebra de um tabu (NGOBESE, 2009, p. 09).

As Sangomas: Médicas do Entremundo

Ao longo da história, os diversos tipos de curadores tradicionais desempenharam uma infinidade de papéis na sociedade zulu, tais como:

(1) Adivinho/sacerdote, médium entre *amadlozi/abaphansi* (sombras ancestrais) e *uMvelinqangi* (Primeiro Existente), chefe religioso da sociedade, executante em todos os *umsenbezi* principais (rituais); (2) Protetor e provedor dos costumes, coesão e transformação sociocultural, juiz legal em adivinhações públicas, ecologista e fazedor de chuva; e (3) Especialistas em medicina preventiva, tradicional e terapêutica, incluindo o uso da farmacologia tradicional (KAIRI, 2010, p. 26).

De acordo com Buckland e Binger (1992)⁴⁸, os praticantes de divinação, feitiçaria e cura entre os zulus enquadram-se nas seguintes categorias: 1. *Sanusis* (um feiticeiro, geralmente masculino); 2. *Znyanga Zokwelapha* (um médico no sentido ocidental); 3. *Znyanga Zemithi* (um especialista em medicina tradicional); 4. *Znyanga Zezulu* (um trabalhador do tempo, “fazedor de chuva”); 5. *Sangoma* (um conselheiro ou oráculo; geralmente feminino). Já Mwata Kairi aponta que, para Edwards (1998), existem apenas três categorias amplas sobrepostas de médicos tradicionais na África do Sul: o *inyanga* (médico tradicional/fitoterapeuta), a *isangoma* (adivinho/conselheiro) e o *umthandazi* (curador pela fé), sendo os dois primeiros os principais; e o *inyanga*, o que usa *amakhubalo* (medicamentos fitoterápicos para imunização, medidas tônicas e preventivas, produtos de limpeza corporal, laxantes, etc), geralmente um homem que passou por um período de treinamento de pelo menos um ano com um experiente (KAIRI, 2010, p. 27).

⁴⁸ BUCKLAND, R. & BINGER, K. *The Book of African Divination*. Rochester, Vermont: Destiny Books, 1992.

As origens do termo *sangoma* não são muito claras. Algumas fontes zulus de Podolecka afirmaram que a palavra *sangoma* significa “uma pessoa do tambor”, o que tem raiz na palavra *ngoma* que significa “música de tambor”. Os tambores são instrumentos sagrados que ajudam as sangomas a entrar em transe e se comunicar com os espíritos. Eles também consideram os tambores como depositários de sua energia, embora "energia" certamente seja uma terminologia moderna, não usada em décadas passadas. Jenzen⁴⁹ deriva o termo de “fazer *ngoma*”. Ele escreve: “discursos de cura assumem várias formas: a evocação de angústia e esperança diante dos outros; orações a *Unkulunkulu*, ancestrais e espíritos; canções tanto do estoque cultural em mãos quanto composições originais cuja fonte é a emoção individual; vestimenta altamente codificada; acompanhamento instrumental e dança; a criação e o uso de *materia médica*”.⁵⁰ Já Cabrita deriva *sangoma* de *ngoma*, que significa hino, dança, música; ela concorda com Jensen que o trabalho de *sangoma* está relacionado ao ato de fazer *ngoma* - uma prática de cura dinâmica que incorpora música e especialmente percussão. A palavra *ngoma* também significa “tronco”, “mãe”. Berglund afirma que os próprios oráculos (médicos tradicionais, adivinhos) dizem que o termo *ngoma* os associa às sombras (espíritos) de quem obtêm a habilidade de adivinhar. Um oráculo afirmou que *ingoma* e *isangoma* eram as mesmas palavras e denotavam oráculos que, de acordo com a antiga sociedade zulu, adivinhavam com varas conhecidas como *izibulo*. Várias das fontes de Podolecka lhe disseram que a maioria das *sangomas* era feminina, posição confirmada por Bryant e Berglund, que também relata a crença de que as *sangomas* são principalmente mulheres porque elas podem chamar para a adivinhação as sombras de ambas as linhagens - dela e de seu marido. Kendall avalia que 95% das *sangomas* são mulheres, o que torna esta uma instituição feminina (PODOLECKA, 2016, p. 147).

Mais recentemente *isangoma* (sing.) é um termo usado para designar um tipo de médica tradicional entre vários povos Nguni (Zulu, Xhosa, Ndebele, etc). Ela compartilha conhecimentos de medicina com o *inyanga* (fitoterapeuta, em termos ocidentais). A trajetória de uma *isangoma* inicia quando ela é escolhida pelo reino espiritual para ser uma médica tradicional após um *ukuthwasa* (processo que engloba tanto a *doença de sangoma* e o chamado ancestral quanto o período de formação do aluno). Porém, Amanda Gcabashe, uma *isangoma* de Johannesburg, afirma que esse caminho principia antes mesmo do nascimento e

⁴⁹ JENZEN, J. M. ‘Doing Ngoma’: A Dominant Trope in African Religion and Healing. “Journal of Religion in Africa” 1991, Vol. 21, Fasc. 4, p. xi.

⁵⁰ PODOLECKA, Agnieszka. *Sangomas, Shamans and New Age: the Hybridity of some Modern Healing and Esoteric Practices and Beliefs in South Africa*. Rocznik Orientalistyczny, T. LXIX, Z. 1, 2016, p. 146, (s. 142–157).

se prolonga por toda a vida, e descreve o processo de *ukuthwasa* como um universo paralelo em que alguém que tem o chamado de *ngoma* para se tornar uma sangoma começa a jornada de anos a fio com uma professora para se tornar *isangoma*⁵¹. O chamado revela-se a partir da doença de sangoma, um episódio de convulsão ou experiência de quase morte, cujas causas geralmente escapam à medicina ocidental. Aí a pessoa se comunica com entidades do reino espiritual que a informam sobre o que ela precisa fazer. Seguindo a experiência, a pessoa vai estudar com uma *isangoma* realizada que diagnostica doenças através da comunicação com os *amadlozi*: sombras ancestrais (KAIRI, 2010, p. 26)⁵².

Entre todos os Nguni, o status dos médicos tradicionais como oráculos está intimamente associado aos espíritos ancestrais. Não apenas a vocação das mesmas provém do chamado especial pelos ancestrais, como o próprio ato divinatório consiste na comunicação direta com as sombras que falam por intermédio do oráculo que, portanto, é um *médium*. O oráculo, no entanto, é principalmente um psico-diagnosticador e também um sacerdote que faz a divinação dentro de um contexto espiritual (NENE, 2013, p. 41).

A atuação das sangomas consiste sobretudo na procura pela etiologia dos problemas apresentados pelos consulentes. Elas também podem usar substâncias na forma de medicamentos, embora este trabalho seja de domínio dos *inyangas*, dentro de um ambiente restaurativo (divinação) para que *uMvelinqangi* seja totalmente expresso na pessoa doente e na comunidade. Os consulentes são instruídos a envolver-se em modos específicos de benefício comunitário, seguindo um esforço para restabelecer *ukuhlonipha* e o equilíbrio dentro de si e da comunidade. Porque *uMvelinqangi* existe em tudo, a curadora deve simplesmente conectar-se com o Todo para manifestar todo o poder de *uMvelinqangi*. Este processo fortalecerá a pessoa doente (ou capacitará a poderosa *presença coletiva* dentro da pessoa) enquanto concomitantemente sobrepujará as forças destrutivas fora da pessoa. Como na metafísica zulu não há o sujeito nem como ideia nem como prática, a preocupação com a comunidade (rede) é o ponto de partida das relações. Isso não significa dizer que inexista o egocentrismo entre eles, mas que esse comportamento não deriva como característica endógena de sua cultura:

⁵¹ GCABASHE, Amanda. *My Life as a Traditional Healer in the 21st Century*. TEDx Johannesburg, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TXZlmM-cXZM&t=5s>. Acesso em 23.02.2022.

⁵² KAIRI, Mwata. *Zulu Traditional Healing, Afrikan Worldview and the Practice of Ubuntu: Deep Thought for Afrikan/Black Psychology*. Department of Africana Studies, San Francisco State University. *The Journal of Pan African Studies*, vol.3, no.8, June 2010.

O individualismo não é enfatizado na espiritualidade africana. Os indivíduos são parte integrante de um grupo maior. A vida individual é vivida e influenciada pela família alargada, clã ou povo, ancestrais, Unkulunkulu e natureza. Deve haver paz e harmonia em todas essas áreas se os indivíduos quiserem se desenvolver em totalidade. Saúde, equilíbrio, harmonia, continuidade são ideais pelos quais as pessoas devem se esforçar (THORPE, 1992, p. 34 e 111).

Capítulo III

Constelação Zulu: Uma Filosofia Clínica para Traumas Transgeracionais

O Caminho até a Constelação Zulu

Na apresentação da busca pela África indígena preciso digressionar a circunstâncias que me ocorreram desde o início do doutorado, cujos caminhos e descaminhos moldaram sobremaneira minha procura pelo que pode fazer frente à *violência total*. Antes de mais nada, a mente foi o tema que me instigou a realizar o doutorado. Lembro-me que no pré-projeto apresentei um texto com o título “Elementos Epistemológicos para uma Filosofia da Mente Não-Ordinária”, inspirado fortemente pelas várias experiências que vivi com o chá da divindade indígena *Ayahuasca*, que me agraciou com os *insights* mais penetrantes e fundamentais à criação posterior da organicidade. Inicialmente meu intuito era investigar nos estados não ordinários de consciência, fatos que levantassem condições para avaliar as definições de mente fora do estado ordinário, o único válido cientificamente em termos epistemológicos. Porém, este projeto foi dando lugar à procura por como a filosofia *ubuntu* compreendia a consciência. Eu havia entrado em contato com esta filosofia já na graduação em 2013 com a disciplina “Pensamento Filosófico Africano” conduzida pelo professor Wanderson Flor. Lembro-me do impacto que o deslocamento teórico proporcionado com o *ubuntu* me provocou. Porém, por vários motivos, fui levado a outras veredas e encaminhei meus interesses filosóficos em torno da filosofia heideggeriana na dissertação de mestrado, cujo título foi “Da Ética ao Ethos: O Habitar na Morada Originária segundo Heidegger”. De certa forma, essa pesquisa me aproximou de modo indireto da filosofia africana, já que Heidegger é, talvez, o filósofo europeu menos europeu em seu pensamento que conheço. Assim, com o tema da mente/consciência em vista, retornei novamente a atenção para a filosofia africana, e uma experiência em particular intensificou esse interesse, quando em 2018 já cursando o doutorado, participei de uma prática terapêutica conduzida pela antropóloga Natália Maria Alves Machado. Tratava-se de uma sessão de constelação familiar,

ao fim da qual tive a forte impressão de que me deparara com algo africano onde a consciência expressava-se de um modo profundamente *ubúntico* e estranho para os padrões nórdicos.

Passei a frequentar outras sessões e dialogar com terapeutas sobre a proposta, o que me levou a decidir realizar por todo o ano de 2019 um curso profissionalizante em constelação familiar. Assim, me formei na proposta clássica sob a direção da consteladora Elisabete Carneiro, período em que minha impressão tornou-se certeza de que havia muito de africano no trabalho, mas os detalhes ainda não me eram conhecidos porque a genealogia da prática não era operada nem por Hellinger nem por seus discípulos, apenas alguns dos quais reconheciam minimamente a participação africana na proposta, a Elisabete sendo uma delas.

a. A Origem Zulu da Constelação Familiar de Bert Hellinger

A constelação familiar como é conhecida a partir de Bert Hellinger, seu sistematizador - a criadora da terapia é Thea Louise Shönfelder⁵³ - é uma psicoterapia dramatizada, usada para resolução e mediação de conflitos especialmente no âmbito familiar, estabelecida na década de 1980 por ele na Alemanha. Ela consiste fundamentalmente na interpretação da configuração disposicional, das emoções emergentes de um grupo de pessoas que representam papéis, funções, objetivos ou problemas num espaço controlado em que uma determinada família ou grupo são dramatizados, a etiologia dos distúrbios é investigada e a consequente resolução apresentada em termos plástico-verbais.

⁵³ Há uma discussão se a participação de Thea no trabalho de Bert deu-se como precursora no que era conhecido como *terapia familiar sistêmica* e *escultura familiar* (de Virgínia Satir) ou se de fato ela criou a constelação familiar e Bert apenas incrementou a proposta com novos recursos. Assumo a segunda posição. Num trecho do seu último livro, ele diz: “No início dos anos 1980 participei de um curso de Thea Schönfelder...graças a ela cheguei à constelação familiar. Ao empregar a escultura familiar, Thea Schonfelder trabalhava não com os membros reais da família do consultente, e sim com representantes, ou seja, com pessoas do grupo que assumiam o lugar do respectivo membro da família e o substituíam” (HELLINGER, Bert. *Meu Trabalho, Minha Vida*. Trad.: Karina Jannini. São Paulo: Cultrix, 2020, p. 127). Embora não se possa dizer que ele assume aí que “chegar” à constelação signifique que ela já existia com esse nome antes dele, ao menos percebe-se que ele admite um tipo de influência determinante oriunda do trabalho de Thea. Porém, num outro trecho escrito pelo tradutor brasileiro do seu *Simetria Oculta do Amor* essa precedência fica explícita: “Foi graças ao envolvimento posterior com terapia familiar que ele se deparou pela primeira vez com as constelações familiares, marca registrada de sua obra terapêutica, e abordagem à qual ele acrescentou novos níveis de significação e possibilidades” (HELLINGER, Bert; WEBER, Gunthard; BEAUMONT, Hunter. *Simetria Oculta do Amor*. 5ª ed. Trad.: Gilson César Cardoso. São Paulo: Cultrix, 2012, p 03).

Após o final do curso em constelação familiar, passei a pesquisar por conta própria as influências africanas na terapia, enquanto me esforçava por escrever a tese, mas com quase toda a energia e atenção voltadas a esta pesquisa paralela. Deparei-me, então, com dois textos fundamentais: o artigo da professora de psicologia organizacional da Universidade de Johannesburgo, Claude-Hélène Mayer em colaboração com Rian Viviers: *Constellation Work and Zulu Culture*⁵⁴ e o texto de Tanya Meyburgh: *Hellinger in South Africa: A Story of the Zulu Origins of Family Constellations*⁵⁵, consteladora branca sul-africana. Com estes e outros textos⁵⁶ tornou-se evidente e inegável que não apenas havia a influência específica da cultura zulu sobre o método de Hellinger, como essa influência era profunda, inarredável e irreversível. As palavras de Meyburgh sintetizam perfeitamente a atitude de Hellinger e a extensão desta influência:

Muitas vezes me pergunto por que Bert Hellinger é tão tímido em falar sobre seu tempo na África do Sul ou sobre as origens tradicionais africanas das constelações familiares. Ele nunca ofereceu informações sobre o tempo que passou aqui e prometeu que nunca mais voltará. O que ele deixou para trás? Por que ele não falou sobre um lugar onde morou por 16 anos? O que ele deu a este lugar e o que levou?... O que Hellinger aprendeu das líderes espirituais locais em um momento em que esperava-se que as convertesse em suas próprias crenças?...Que estranho eu ter viajado para a Alemanha para estudar o que é inerentemente africano (MEYBURGH, 2009, n.p).

⁵⁴ MAYER, Claude-Hélène; VIVIERS, Rian. *Constellation Work and Zulu Culture: Theoretical Reflections on Therapeutic and Cultural Concepts*. Journal of Sociology and Social Anthropology. Kamla-Raj Enterprises. Gurugram, Índia; volume 7, Edição 2, p. 101-110. 2016. Cf. também _____. *Exploring Cultural Issues for Constellation Work in South Africa*. Australian and New Zealand Journal of Family Therapy, 2015, p. 296.

⁵⁵ MEYBURGH, T. *Hellinger in South Africa: A Story of the Zulu Origins of Family Constellations*. From <<http://tanjameyburgh.co.za/hellinger-in-south-africa-a-story-of-the-zulu-origins-of-family-constellations/introducing-family-constellations-training-topost-apartheid-south-africa>> (Recuperado em 21 de janeiro de 2015). 2009. Não há paginação no texto de Meyburgh por tratar-se de um artigo publicado em seu blog na internet.

⁵⁶ Além destes, cf. também: MEYBURGH, T. *African constellations: In search of how African ancestral healing traditions can support the understanding and practice of family constellations*. Praxis der Systemaufstellungen, 2: 86-88, 2010; e da mesma autora: *Familienaufstellungen und indigene Medizin im südlichen Afrika*. In Claude-Hélène Mayer und Stephan Hausner (Hg.) *Salutogene Aufstellungen*. Beiträge zur Gesundheitsförderung in der systemischen Arbeit Vandenhoeck & Ruprecht. GmbH & Co. KG, Göttingen, 2015; FRANKE, U. *The River Never Looks Back: Historical and Practical Foundations of Bert Hellinger's Family Constellations*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag. 2003; KRESZMEIER, A. H. *Vom Segen des Körpers. Intuition, Invokation und Inkorporation in spirituellen Traditionen Brasiliens und Querverweise zur Magie von Aufstellungen*. In: GL Baxa, C Essen, AH Kreszmeier (Eds.): *Verkörperungen*. Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual. Heidelberg, Germany: Carl Auer Systeme, pp. 128-140. 2002; MASON, Boring F. M. *Feather Medicine: Walking in Shoshone Dreamtime: A Family System Constellation*. Tamarac, FL: Llumina Press. 2004; WEULE, M. *Die Rolle der Ahnen in Heilungsritualen der Dagara-Tradition*. Zu den Workshops von Malidoma Somé. In: GL Baxa, C Essen, AH Kreszmeier (Eds.): *Verkörperungen*. Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual. Heidelberg: Carl Auer: pp. 141-147. 2002.

Hellinger revela que aprendeu a língua zulu enquanto missionário católico em Mariannhill e outros lugares da África do Sul (HELLINGER, 2020, p. 57),⁵⁷ portanto o que ele levou da cultura com tal mergulho certamente foi profundo, já que sendo um povo cuja compreensão das áreas da vida é interdependente - isto é, elas são não autônomas -, a linguagem zulu já carrega consigo a espiritualidade, a política, a economia, etc. Meyburgh também teve o privilégio de conversar com alunos sul-africanos formados em constelação familiar, dos quais ela reconhece as informações como vindas “direto da fonte”. Ela relata que após conversar com alguns graduados zulus, duas conexões diretas da constelação familiar com as crenças africanas tradicionais foram confirmadas. A primeira delas sendo o reconhecimento de que os ancestrais são vitais para o bem-estar da pessoa. Nas palavras da entrevistada zulu, Zondi-Rees:

A cultura zulu acredita firmemente nos ancestrais “Amadlozi” em relação à conexão com eles para apaziguar, liberar ou pedir certas coisas. Eles são considerados nossos guias e são compostos por pessoas que conhecemos que deixaram este planeta. Constelar uma questão não resolvida é semelhante a fazer uma cerimônia, conversando com os antepassados... ou conectando aqueles que deixaram o planeta em conflito (MEYBURGH, 2010, n.p).

Por ocasião de minha participação do jogo de ossos com Nyambose em 2021, pude perceber claramente que os ossos são símbolos para membros da família, bem como para fatos da vida do consulente, assim a disposição, a relação entre eles, e o papel que cumpriam (pai, doença, trabalho, dinheiro, amor, poder, órgãos e partes do corpo, a vida, etc) eram elementos da leitura sobre os quais Nyambose debruçava-se para me comunicar o necessário. Meyburgh colabora com a percepção que tive ao reconhecer que a segunda conexão entre a constelação familiar e as práticas dos médicos sul-africanos tradicionais é a divinação com o jogo de ossos.

A conexão era óbvia para mim: a presença ancestral e a colocação dos elementos da mesma maneira que os ossos são lançados pela *sangoma* (a médica africana tradicional) (MEYBURGH, 2009, n.p).

Ela pondera no mesmo texto que após o lançamento dos ossos, a *sangoma* considera cuidadosamente os arranjos, incluindo a orientação dos mesmos, a distância entre eles, as configurações ou padrões, o que está em total correspondência com o procedimento da

⁵⁷ HELLINGER, B. *Meu Trabalho, Minha Vida: A Autobiografia do Criador da Constelação Familiar*. Trad.: Karina Jannini. São Paulo: Cultrix, 2020.

constelação familiar na leitura disposicional dos representantes. A esse respeito, a estudante Mthembu-Salter revelou à autora:

Os ossos cairão para mostrar a presença de espíritos ao redor do doente, espíritos ancestrais ressentidos, natureza ofendida ou espíritos malévolos. Isto dá ao curador a ideia de como surgiu a causa da doença e o que é necessário como remédio. As terapias podem incluir sacrifícios de animais, rituais, massagens, chás de ervas, pomadas, rapé, cataplasmas, raízes e ervas. Os adivinhos africanos desempenham o papel de líderes espirituais dos tempos antigos e diagnosticam tanto doenças físicas como problemas mentais (MEYBURGH, 2010, n.p).

Ngororo, outro estudante entrevistado por Meyburgh, relatou que as fontes por trás do desenvolvimento da constelação familiar não vinham sendo adequadamente reconhecidas: “Penso que existe um elemento de propriedade intelectual que é ignorado ou não é levado em conta, blindando assim o papel que o espiritualismo africano poderia ter ao impactar este desenvolvimento” (MEYBURGH, 2010, n.p).

O segundo texto fundamental nesta busca, o de Claude-Hélène Meyer, *Constellation Work and Zulu Culture*, colabora com Meyburgh na constatação da falta de elementos nos escritos de Hellinger para percorrer-se os detalhes da influência zulu sobre seu trabalho:

No entanto, as questões sobre quais costumes (sagrados) Hellinger aprendeu com os zulus, em que conhecimento ele foi iniciado durante seu tempo em KwaZulu-Natal, e se ele teve a honra de aprender os segredos das tradições africanas, estão abertas a questionamentos (MEYER, 2012, p 105).

Meyer aproxima a constelação familiar da cultura zulu primeiro na abordagem que ela chama de sistêmica na interpretação do mundo e focada na integração de vários aspectos para a interpretação dos problemas, relacionamentos e comunidade. Ela sugere também que talvez haja algum elemento de espiritualidade nos processos da CF, fator eminentemente presente nos rituais de cura zulus. E em ambas, na CF e na cura zulu, há a assunção de uma comunicação intergeracional na dinâmica (MEYER, 2012, p. 105-106); também ambas dedicam um alto grau de respeito aos membros da família a ser demonstrado nas relações, e o papel de mediador dos médicos tradicionais é assumido também pelos consteladores. E num dos momentos mais relevantes do texto, ela declara que a CF abre espaço para a comunicação com os ancestrais, assim como os médicos tradicionais zulus o fazem, ainda que os fundamentos filosóficos dos conceitos sobre vida pós morte difiram em cada caso (MEYER, 2012, p. 107). No entanto, esta não é uma posição de Hellinger, mas uma interpretação da autora que vai ao encontro de minhas próprias percepções a esse respeito, a saber, que a CF

lida veladamente na prática com a comunicação ancestral, mas discursivamente rejeita esta premissa e realidade. De modo geral, Meyer aponta:

As semelhanças entre os conceitos da CF e dos zulus são definidas como uma atividade simbólica de grupo para facilitar a mudança e a cura em indivíduos ou grupos sociais (Ochoa de Eguileor 1997), no contato social que proporcionam (Bojuwoye 2005), no pressuposto de um princípio fenomenológico de cura nos rituais sistêmicos ancestrais realizados (Bojuwoye 2005), e no trabalho com cura secundária (Prince 1974). (MEYER, 2012, p. 106)

Porém, Meyer tem dificuldades em compreender alguns pontos do trabalho da constelação familiar e da própria cultura zulu. Por exemplo, ao dizer que o retorno de questões, experiências ou fardos durante a sessão são expedientes individuais e não coletivos o que certamente é um equívoco que nubla a proximidade da CF com a cultura zulu, comunitária por excelência; ou quando afirma que os zulus assumem a influência positiva ou destrutiva dos ancestrais *per se* e não como um arranjo das relações específicas de cada comunidade e do problema em questão levantado (MEYER, 2012, p 106); ou ao dizer que não há o “conselho” dos ancestrais na CF embora este manifeste-se a partir do corpo dos participantes (MEYER, 2012, p. 107). Em geral, as semelhanças entre a CF e a cultura zulu são percebidas superficialmente por Meyer, que por vezes demonstra conhecer pouco e até de modo desvirtuado a cultura zulu, porém servem para apontar alguns traços iniciais já constatados na literatura.

Desse modo, a influência zulu não foi reconhecida, ou melhor foi ocultada por Hellinger, porque como Meyburgh assevera, ele escondeu as raízes zulus, e isto em toda sua carreira, em seus mais de 80 livros sobre a prática e em suas inúmeras palestras⁵⁸. Após meu contato com a pouca, mas determinante literatura atinente ao tema, a intuição desta influência tornou-se certeza de que o fundamento mesmo da constelação familiar era zulu, o que inspirou-me a fazer um esforço maior propondo-me a visitar os zulus e investigar por conta própria onde e em que aspectos específicos, ainda não visualizados ou percebidos de modo insatisfatório pela literatura, residiam tais influências.

⁵⁸ Meyer lembra que ele fez algum reconhecimento na obra *Love's Own Truths* de 2001 e em uma comunicação pessoal entre ambos por e-mail em 2013 (MEYER e VIVIERS, 2012, p. 105). Porém, Meyer admite no mesmo texto que tal menção não tratou o tema com a atenção necessária: “As interligações da cultura zulu com a CW [constellation work] foram enfatizadas por Hellinger (2001, 2013) e outros (Cohen 2004, 2006), mas não foram analisadas em profundidade” (MEYER e VIVIERS, 2012, p. 103). Assim, esses momentos fugazes, um deles até privado por tratar-se de e-mail, estão muito aquém da extensão da dívida dele com essa cultura, e constituem reconhecimento insuficiente, se é que se pode falar em reconhecimento aqui, tendo em vista a amplitude da obra de Hellinger e a centralidade da influência zulu.

b. A Viagem à África do Sul e as Descobertas Realizadas

Com alguns meses de preparação e pesquisa, procurei a cidade mais habitada pelo povo zulu na África do Sul e descobri que Durban, a terceira maior cidade do país, encaixava-se perfeitamente por estar situada na província de KwaZulu-Natal, também chamada de Zululândia, a terra natal e o lar histórico do povo zulu há vários séculos. Viajei sozinho para Durban em setembro de 2021 e fiquei hospedado na casa de Rezaan Adam, um jovem de 28 anos (de origem indiana) que conheci meses antes ainda no Brasil. Fui acolhido com muito carinho e pude perceber o quanto os sul-africanos amam os brasileiros. Sempre que me apresentava, as pessoas abriam um largo sorriso e faziam inúmeras perguntas externando seu carinho pelo Brasil. Ao contar ao Rezaan minha intenção de conhecer a espiritualidade zulu como pesquisador e pessoa diretamente interessada, percebi que ele não poderia me ajudar muito já que não era inclinado a esse tipo de atividade. Porém, foi extremamente atencioso, receptivo e me apresentou inúmeros lugares da cidade.

Das onze línguas oficiais na África do Sul, todos falam ao menos três, incluindo o inglês, com o qual eu me comunicava. Após uma semana na casa do Rezaan, ele me indicou Oscar, um homem zulu-xhosa, e que poderia me ajudar em minha pesquisa. Me mudei para a casa dele onde fiquei por mais um mês, período em que nossas conversas revelaram o quanto *ukuhlonipha* é uma cultura poderosa e espraiada entre os sul-africanos, tamanho o carinho, admiração e respeito que ele demonstrava por sua mãe. Com ele também vi o quanto as atividades simples do cotidiano para um zulu sempre vêm acompanhadas por pequenos rituais. Tive a chance de visitar o *campus* de Berea da Universidade de KwaZulu-Natal onde encontrei no acervo da *Killie Campbell Africana Library* a obra-prima da antropóloga zulu Harriet Ngubane *Body and Mind in Zulu Medicine* (1977), publicada na Universidade de Edimburgo em Londres, um texto raríssimo e já esgotado para venda, o qual felizmente pude ler. Durante esse período mantive a procura por *sangomas* com quem eu pudesse me consultar e dialogar acerca do seu trabalho, mas por vários motivos não obtive sucesso, um deles foi descobrir com Sinxolo, uma amiga xhosa *personal trainer* que conheci lá, que nas zonas rurais, e não em Durban, eu encontraria *sangomas* com mais facilidade e de confiança; porém como estrangeiro, viajar sozinho para essas áreas não seria fácil. Sinxolo tinha formação

acadêmica e foi a responsável por me situar racialmente na África do Sul onde, pelo critério de todos, eu não era negro, mas “*coloured*”, o equivalente a miscigenado no Brasil. Embora eu soubesse que raça é um conceito social fortemente ligado às experiências históricas específicas de cada país, esse deslocamento me permitiu avaliar a racialidade sob nova luz, me perceber de um modo difícil de desenvolver dentro do Brasil. Lá os *coloured*, que há algumas décadas nasciam de casais mistos, desenvolveram uma cultura independente da branca e da preta, casam-se entre si não sendo mais, em sua maioria, descendentes de uniões interracialis no presente. Concentram-se em determinados bairros, chegando a possuir até gírias e sotaque próprios.

Nesse meio tempo conheci Liakae Mare, uma mulher do povo *suthu* que nasceu em Lesotho, um pequeno país-reino incrustado no interior da África do Sul, cuja cultura é muito semelhante à zulu. Ela me contou como um *sangoma* da cidade de Pietermaritzburg a ajudou a lidar emocionalmente com a experiência de um aborto que sofrera anos antes, e o quanto passou a sentir-se leve após os rituais.

Como os dias se passavam e eu não havia ainda encontrado uma *sangoma*, isso certamente me deixou mais modesto quanto às grandes metas antropológicas a que me propusera. Inicialmente pretendia visitar os principais lugares referentes à história zulu, e onde mais fortemente a espiritualidade se manifestava, perfazendo um caminho que remontasse o que o antropólogo A. T. Bryant realizara na década de 1930 para escrever seu *The Zulu People Before the White Man Came*, porém não como um observador externo que toma a cultura como objeto, mas como um amigo e participante dela tanto quanto possível. No entanto, eu tinha ciência dos meus limites quanto aos cuidados e desocupações de espaço necessários para aproximar-me dos zulus, despido o máximo possível de atitudes colonizadoras, e esse cuidado foi uma constante por todo o período. Mas, eu sabia que sem uma formação antropológica, eu muito facilmente incorreria em equívocos, a despeito de minha negritude me aproximar até certo ponto dos zulus. Por esses motivos meus planos tiveram de ser simplificados e alterados, somando-se a isso a pressão do pouco tempo que eu tinha restante - já que como brasileiro com visto de turista, poderia permanecer somente por 90 dias (em termos burocráticos a África do Sul é um dos países africanos mais fechados com relação a vistos) -, e também todas as complexidades envolvidas em visitar o país em plena pandemia de Covid, o que reduziu em muito as oportunidades de me mover e encontrar pessoas-chave.

Isso me levou a procurar a partir de outro lugar onde alguns conhecidos poderiam me guiar nessa busca. Então me desloquei para Pretória onde fiquei hospedado na casa de Melinda, funcionária pública, e Tony, vendedor nigeriano, um casal muito gentil que conheci já estando lá e que podiam me ajudar. Lá, Melinda me convidou para um evento de conscientização sobre a violência de gênero realizado pela ONG *Free World Initiative* onde me apresentou a presidente da organização, a *Gogo*⁵⁹ Lebogang Fataha, herdeira de uma extensa linhagem de sacerdotes reais, palestrante e ativista pelos direitos das mulheres. Senti que finalmente havia encontrado a pessoa ideal. Com ela, tive a chance de travar longos diálogos durante a semana em que me permitiu estar na sua casa com sua família. Ela demonstrou extrema generosidade compartilhando sem tabus tudo que estava autorizada pelos seus mestres espirituais. Pude mergulhar na cultura Zulu, Pedi, Tswana e aprender o máximo possível para um estrangeiro, no pouco tempo disponível, da espiritualidade desses povos - todos do mesmo tronco Nguni. Ela contou que o lugar onde seu pai fora enterrado não recebeu mais nenhuma pessoa, ele permanece sozinho num cemitério exclusivo como forma de a comunidade reverenciá-lo por quem foi em vida. No terceiro dia na casa da *gogo* realizei uma *live* com uma amiga do Brasil, e a *gogo* pôde participar me ouvindo. Ao fim da qual, perguntei se meu trabalho na constelação zulu era semelhante ao dela como sacerdotisa, ao que ela me respondeu: “há muitas semelhanças entre os dois” e me apontou quais eram os pontos de encontro. Lebogang ainda me indicou Nyambose, um *sangoma* amigo seu em Johannesburgo. Após um pouco mais de um mês em Pretória, me dirigi até Johannesburgo e me encontrei com Nyambose em sua casa. Ele me atendeu com o *jogo de ossos (Ukuhlola)*, e me permitiu passar a noite em sua casa, quando tive mais oportunidade de dialogar e conhecer seu trabalho. O local de atendimento tem muitas semelhanças com uma casa de santo no Candomblé. No dia seguinte, bem cedo, me apresentou seu aprendiz, e saímos de carro para

⁵⁹ Quando em visita a Pretória a Gogo me disse que o termo é zulu para se dirigir reverentemente a uma alta sacerdotisa, acima do grau de *sangoma* ou a uma mulher anciã com carinho e respeito. “A palavra *gogo* ou *ugogo* de acordo com Nyembezi e Nxumalo (1966: 249) é: ‘*Umuntu osemathanjana noma isilwane; isidumbu esesoma*’, que significa ‘esta é uma pessoa ou animal desossado, este é um corpo seco’. Enquanto isso (Doke, Malcolm, Sikakana e Vilakazi, 1990: 253) referem-se à palavra *ugogo* como ancestral. Olhando para os aspectos culturais do povo Zulu, acredita-se que *Unkulunkulu* deixou aos seres humanos a responsabilidade do comportamento ético e aos ancestrais foi dado o poder de manter o equilíbrio e a harmonia dentro das comunidades (Monteiro-Ferreiro, 2005: 355). Assim, é por esta razão que os antepassados são os seres mais respeitados na sociedade africana, pelo que tudo ou qualquer pessoa associada a eles deve ser respeitado. Quando os médicos tradicionais se referem a uma pessoa como *gogo*, eles estão tentando mostrar o respeito que têm por essa pessoa, o que é compreensivelmente estendido aos seus ancestrais” (NENE, Jabulani Owen. *IsiZulu Traditional Healers’ Perspective of Ukuhlonipha in Context*. Dissertation for Master of Arts Degree in African Languages. Department of African Languages. University of South Africa; 2013, p. 90-91).

realizar um ritual de limpeza às margens de um rio perto da cidade como resposta a questões que eu fizera durante a consulta no dia anterior.

Do tempo dedicado sobretudo com Oscar em Durban, com Lebogang em Pretória e com Nyambose em Johannesburgo, e também com todos os outros, que somaram 90 dias exatos até retornar ao Brasil, pude perceber que o que dá corpo e alma à constelação familiar é zulu, notadamente que em ambas as práticas - no jogo de ossos das *sangomas* e na sessão de constelação familiar:

1. O objetivo é a cura (na constelação, mas restauração entre os zulus) dos vários distúrbios psíquicos e dos óbices relacionais a partir da autocompreensão das origens do problema e do reposicionamento psíquico da pessoa tratada em relação aos outros membros do grupo;

2. A restauração apresenta-se num contexto de uma atividade grupal simbólica. Entre os zulus, desconhecidos não atendem ao ritual que é realizado próximo ao terreno da casa onde apenas a família participa (MEYER, 2012, p. 106); na constelação familiar, desde a versão de Shönfelder, evita-se os familiares e usa-se representantes geralmente desconhecidos do consulente (HELLINGER, 2020, p. 127);

3. A restauração está também na confiança no “poder” e sabedoria do corpo coletivo da pessoa atendida para operá-la; na constelação familiar esse corpo é o que a escola de Hellinger chama de “campo sistêmico” e Meyer de “consciência familiar” (MEYER, 2012, p. 102) que inclui apenas pessoas e suas experiências; no ritual zulu, a comunidade é este corpo composto de animais, vegetais, divindades, espectros e outras formas de seres;

4. O bem estar é visto como resultado de um conjunto integral (rêdico) de relações com a família viva, com a família falecida, com a natureza, com *Unkulunkulu*, (estas duas últimas são exclusivas do ritual das *sangomas*) cuja mensagem traz obrigações e responsabilidades;

5. A restauração é vista como um processo intergeracional de diplomacia com membros descontentes, injustiçados ou hostis, para o estabelecimento do “equilíbrio e harmonia”: *ukulungisa* (KAIRI, 2010, p. 30) a partir da reparação (entre os zulus) e, no caso da constelação familiar, da reconciliação (HELLINGER, 2003)⁶⁰ e da paz;

6. A restauração é promovida pela comunicação verbal com representantes da família (na CF) ou da comunidade (no ritual zulu), e aumento da consciência dos participantes

⁶⁰ HELLINGER, B. *Peace Begins in the Soul: Family Constellations in the Service of Reconciliation*. Heidelberg, Germany: Carl Auer International, 2003.

em relação a aspectos problemáticos da sua relação com a comunidade (grupo familiar para a CF). Para Meyer, no ritual zulu esse aumento de consciência não é um fator particularmente importante (MEYER, 2012, p. 106);

7. A assunção de que passado, presente e futuro coexistem e podem se manifestar durante o ritual ou sessão. Esta não é uma assunção na CF, porém o funcionamento da terapia exige que este pressuposto seja o caso para que faça sentido. Entre os zulus tal compreensão é geral e presente não apenas nos rituais de *Ukuhlola* (lançamento de ossos);

8. A sentença ou palavra de cura onde a fala ocupa lugar destacado num processo no qual uma espécie de diálogo, que toma elementos de vários momentos da história da pessoa e dos ascendentes, se dá entre os participantes sob a condução do constelador ou entre a *sangoma* e o consulente;

9. A imagem de tensão (circunstância problemática a ser solucionada) e de resolução construídas, que se fundam numa leitura da geometria das posições relativas de cada objeto do jogo de ossos zulu (que faz as vezes de pessoas ou temas) ou na disposição de representantes da CF;

10. A influência de um ascendente pode ser positiva ou destrutiva para a vida presente de um descendente, a depender da atenção e cuidado que este dá ao vínculo que tem com este ascendente não importando se já morreu ou não;

Todos esses aspectos ou não são reconhecidos ou o são de modo parcial na proposta de Hellinger, ora aparecendo de modo diluído como pano de fundo escamoteado, subentendido ou escondido, ora sendo explicados com auxílio de teorias psicológicas não africanas porque, se explicitados, revelariam a inegável herança zulu da constelação familiar. A estes, soma-se o que Hellinger chamou de três ordens do amor (pertencimento, equilíbrio e hierarquia) (HELLINGER, 2010)⁶¹ cuja procedência revelou-se ser: 1) para o pertencimento e o equilíbrio: dois aspectos da metafísica do *ubuntu* (os quais identifiquei como organicidade das redes, e reciprocidade, respectivamente); e 2) para a hierarquia: a prática de *hlonipho* (reverência) entre os jovens para com os mais velhos da sociedade zulu, a que desenvolvi com a ideia de senioridade. Tamanha determinação das ideias e presença zulu na CF me levaram a reconhecer que, retirada a contribuição zulu, não restaria constelação familiar, e que todos os

⁶¹ HELLINGER, B. *Ordens do Amor: Um Guia para o Trabalho com Constelações Familiares*. 4ª Ed. Trad.: Newton de Araújo. São Paulo: Cultrix, 2010.

demais influxos advindos da psicanálise, da terapia familiar sistêmica, do psicodrama, da terapia do grito primal, da escultura familiar, etc constituíam apenas adendos ao cerne metafísico e prático zulu que dava corpo, significado e eficácia à constelação familiar. Por isto, é necessário entender que mesmo não compartilhando da espiritualidade zulu e, a bem da verdade, rejeitando-a⁶², a tecnologia de comunicação com os ancestrais das *sangomas* foi apreendida em algum nível por Hellinger nos 16 anos que viveu lá, assim ao acionar tais procedimentos nas sessões de constelação familiar, diversos fenômenos que escapam da sua apreciação ocidental como herdeiro do berço nórdico emergem, ainda que não requisitados, percebidos, compreendidos ou tomados como material do trabalho (por exemplo: as sensações corporais, as vontades, a presença de espíritos e de seres não humanos na sessão, a liberdade para expressão verbal do participante, a unicidade entre humano e natureza, etc). Isto porque um portal é aberto, já que se trata essencialmente de um ritual, e o que aparece aí depende menos das crenças do terapeuta que da própria técnica. Porém, a repressão, o apagamento ou a condução baseada em interpretação equivocada do que brota podem trazer graves prejuízos aos envolvidos, como é visível nos vários casos relatados de retraumatização em diversas ocasiões do uso da proposta de Hellinger⁶³. O que estabelece uma distinção fundamental entre o método de Hellinger e o da constelação zulu, isto é, que o que aparece para esta é lido o mais proximamente possível da cosmopercepção zulu, a partir de seus pressupostos, e desse

⁶² No seu último livro escrito *Meu Trabalho Minha Vida*, Hellinger, além de demonstrar não compreender a espiritualidade zulu e quase nenhuma sensibilidade antropológica para perceber sem juízo de valor o papel dos ancestrais entre os zulus, ainda faz uma preconceituosa menção a eles ao falar da sua suposta superstição: “Podiam ser reconhecidos por sua expressão receptiva, enquanto os não cristãos pareciam temerosos e fechados. A razão para tanto era a superstição dos zulus. Para os zulus os espíritos estavam em toda parte, nas plantas ou nos animais, na água ou nas pedras..todo infortúnio era atribuído às influências de espíritos maus ou à vingança dos ancestrais...a superstição adotava formas ainda mais estranhas. As tempestades...eram vistas como sinais de espíritos enfurecidos” (HELLINGER, 2020, p. 57-58).

⁶³ Cf. a Nota Técnica lançada pelo Conselho Federal de Psicologia em 2023 “com o intuito de responder às demandas recebidas pelos CRPs, que levantaram a hipótese de que a prática da Constelação Familiar não se configura como método ou técnica psicológica e que apresenta incompatibilidades éticas com o exercício profissional da Psicologia” (Conselho Federal de Psicologia, NOTA TÉCNICA, CFP Nº 1/2023, p 01: <https://site.cfp.org.br/em-nota-tecnica-sistema-conselhos-destaca-incompatibilidades-no-uso-da-constelacao-familiar-como-pratica-da-psicologia/> acessado em 24 de agosto de 2024.). A nota aponta que a constelação familiar promove a naturalização da heterossexualidade como regra nas relações conjugais, a naturalização da hierarquia patriarcal, a defesa de modelos ideológicos e restritos de família, a justificação do incesto. Leitura com a qual concordo. Noutra Carta enviada para o Ministério dos Direitos Humanos também em 2023, um grupo de profissionais liberais e pesquisadores do direito e da psicologia atestam: “Ele também apresenta conceitos inaceitáveis sobre temas como incesto e abuso sexual, sugerindo que há laços emocionais profundos originados de qualquer relação sexual, independentemente de consentimento. No livro ‘Reconhecendo Aquilo Que É: Conversas com Bert Hellinger’, Hellinger afirma que vítimas de abuso sexual que se tornam prostitutas o fazem por um amor inconsciente ao abusador. Estas perspectivas não são apenas opiniões, mas orientações para as terapias de constelação familiar, o que pode ser problemático para pacientes que buscam ajuda” (<chrome-extension://efaidnbmnfnkpiegljcpiehgklsfhjppmhp/dl/cf/cf-judiciario.pdf> p. 03, acessado em 24 de agosto de 2024).

modo, todos os fenômenos que surgem são assumidos e interpretados a partir de seu próprio berço, o prisma zulu, o que potencializa sobremaneira as possibilidades da prática e sua capacidade de promover restauração, haja visto que ela é criação de uma cultura africana.

Vi-me então num impasse teórico onde por um lado sabia que a constelação familiar era fundamentalmente zulu, e por outro que ela não era suficientemente zulu, porque embora não pudesse sustentar-se sem a herança zulu, ainda distorcia e excluía aspectos fundamentais da compreensão zulu sobre o mundo, a mente e a saúde, tais como o pampsiquismo infinito, o explícito reconhecimento da existência, e, portanto, interferência e possibilidade de comunicação com os mortos-viventes (*abaphansi*); a compreensão alargada e integral de comunidade dos zulus, cujo escopo ultrapassa espécies e modos de existência; e a predominância de padrões matriarcais oriundos da posição fundamental de guardião da história e conhecimento médico e espiritual das *sangomas* na sociedade zulu. Estas ausências somaram-se à presença do universalismo frágil que conduz a ciência e a filosofia do berço nórdico e expressam-se na constelação familiar também; às distorções na compreensão das dinâmicas dos relacionamentos presentes em diversas falas de Hellinger⁶⁴, e em alguns procedimentos de seus discípulos, cujas ilações chegam à retraumatização; à culpabilização de vítimas de abusos⁶⁵; à atribuição da necessidade de perdão por parte de pessoas injustiçadas em aplicações da técnica no judiciário⁶⁶; à psicologização de crenças cristãs⁶⁷; à naturalização de comportamentos patriarcais⁶⁸, ao objetivismo na separação entre sujeito e objeto; à

⁶⁴ “O sistema passa a ser dominado por uma irresistível necessidade de compensação, e a maneira mais fácil de obtê-la é que a mulher leve a filha ao marido, para compensar. Esta é a dinâmica familiar que frequentemente está por trás de um incesto. Não é, porém, uma regra geral, pois também existem outras dinâmicas” (HELLINGER, 2010, p. 152)

⁶⁵ Cf. o artigo “*Constelação Familiar e a Promoção da Economia do Medo*” onde uma pós-graduada em Direito Processual Civil e um doutor em Direito analisam a ligação entre a constelação familiar e a alienação parental, a violência contra a mulher, a nulificação do sistema de proteção aos vulneráveis, a falta de cientificidade da técnica, e a opção do SUS e do judiciário em adotá-la. FERREIRA, C. G; Gonzaga, H. F; Enzweiler, R. J. *Constelação Familiar e a Promoção da Economia do Medo: Mais uma das Muitas Formas de Violência contra a Mulher*. Revista da ESMESC, v.28, n.34, p.116-145, 2021.

⁶⁶ Cf. a reportagem no link abaixo realizada pelo jornal “O Globo” em 2021 em que uma universitária foi constrangida a reviver traumas de agressão numa sessão de constelação e ainda pedir desculpas ao marido que a agrediu: <https://oglobo.globo.com/brasil/direitos-humanos/mulheres-denunciam-que-justica-reabre-feridas-com-metodo-que-reencena-agressoes-para-solucionar-conflitos-1-25184779> acessado em 29 de agosto de 2024.

⁶⁷ “A base da família é a atração sexual entre um homem e uma mulher. Quando um homem deseja uma mulher, deseja aquilo que, como homem, lhe é necessário e não possui... macho e fêmea formam uma união de parceiros que se definem e completam mutuamente... dando-nos, recebendo e possuindo o parceiro, tornamo-nos homem e mulher, e formamos um casal (HELLINGER, 2002, p. 32).

⁶⁸ “Os homossexuais com quem trabalhei — mesmo aqueles que sustentam ter escolhido livremente sua orientação sexual — haviam sido envolvidos por dinâmicas sistêmicas, experimentando em suas vidas as consequências do que outros, em seus sistemas, haviam feito ou sofrido. Eles tinham sido impelidos ao serviço do sistema e, em criança, não podiam defender-se das pressões sistêmicas a que se viam submetidos. Eis a segunda coisa com que tinham de haver-se: estavam dando alguma coisa à família” (HELLINGER, 2002, p. 55).

hierarquização entre humano e não humano; ao antropocentrismo latente derivado daí; ao machismo, e racismo presentes na escola hellingeriana.

Desse modo, após longa ponderação, aprofundado estudo e tentativa de solução para os impasses apontados acima, decidi abandonar a proposta a que me dediquei por um tempo para realizar uma busca direta pela espiritualidade zulu em suas variadas dimensões e densidades como fonte para a filosofia e prática que me motivavam, o que me levou à criação de uma filosofia clínica própria que expressasse tanto quanto possível aquela África indígena que revelou-se exuberante o suficiente para trazer contribuições prático-teóricas de reversão da violência total. O fato de constituir-se em confronto com a violência total que eu procurava mostrou-se ser o próprio modo de vida indígena dos zulus, que elaborei filosoficamente sob o conceito-âncora de organicidade. Estou ciente do necessário trabalho de habilitação da constelação zulu que a escolha por uma nova proposta implica, já que a vinculação com a constelação familiar é automática na própria enunciação da expressão constelação zulu. Porém, o vínculo que ambas estabelecem é proporcional ao quanto elas veiculam a espiritualidade zulu, e se reduz à medida da expressão desse saber, não havendo relação de procedência de uma sobre a outra mas de compartilhamento da mesma origem. Este texto, outros não publicados e os resultados clínicos em andamento oferecem as condições de existência e independência da constelação zulu frente à constelação familiar.

A Síndrome Pós-Traumática do Escravizado de Joy DeGruy

Uma das poucas abordagens a considerar os aspectos psicológicos mais diretos e duradouros da escravização, além de Frantz Fanon⁶⁹, é a da psicóloga Dra. Joy Angela DeGruy em *Post Traumatic Slave Syndrome*⁷⁰ onde ela expõe a permanência dos traumas herdados da subjugação e as raízes do comportamento ainda arraigado entre os negros de insulto e depreciação. Ela parte da própria experiência como criança negra que ouvia tais insultos de outras crianças negras e não entendia a razão. Antes de mais nada ela descobriu

⁶⁹ Cf. FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

⁷⁰ DEGRUY, Joy. *Post Traumatic Slave Syndrome: America's Legacy of Enduring Injury and Healing*. Portland: Joy DeGruy Publications, 2005.

que havia muita dor por trás dessas falas que serviram para arrancar o senso de identidade negra. Esta atitude, forjada durante os mais de 240 anos de escravidão legal nos EUA (no caso do Brasil, 388 anos) quando a branquitude incutiu nos negros sob todas as formas a ideia de sua desumanidade, carrega o peso desta violência, que nunca foi observada com o cuidado, a coragem, a duração e o remédio adequados⁷¹, porque falar sobre essas dores significa intensificá-las, e a restauração nunca se apresenta com uma mera visita rápida à ferida. Tiveram que fingir, apesar de tudo indicar o contrário, que o fim formal da escravidão realmente rompeu a dinâmica de violações extremas sob as quais viviam, quando na verdade elas se mantiveram sob outras formas - um diálogo e concordância direta com a ideia de continuidade da escravidão de Saidyia Hartman. Agora com o ônus maior de não mais ser possível identificar a injustiça, tiveram de desenvolver uma espécie de cegueira social que, ao mesmo tempo, os protegia da completa loucura e colaborava com a perpetuação das injúrias. Ver nitidamente o grau das injustiças e traumas a que eram submetidos seria tarefa áspera demais que os teria levado ao colapso: vendidos, espancados, mutilados, “reproduzidos”, linchados, estuprados, estas eram as aberrantes causas dos traumas. Sem qualquer chance de tratá-los, seguiram proibidos legalmente de estudar, de possuir terras, de trabalhar na maioria dos empregos, e por muito tempo continuaram escravizados mesmo após a libertação formal, já que um número absurdo de leis excludentes tornavam a vida “livre” quase impossível.

Desse modo, para DeGruy, do sequestro até as Américas passando pela “libertação” formal e até hoje, a criação de novos traumas não cessou e segue constante. O herdeiro do berço nórdico brasileiro, talvez mais que qualquer outro, expira violência pela sua herança espectral⁷² e inspira violência por seu comportamento expropriativo sobre as pessoas

⁷¹ Não digo com isto que inexistem, para estas dores, modos de tratamento que tiveram/têm papel fundamental para a sobrevivência negra por vários séculos, sobretudo no Brasil com o Candomblé, a Umbanda e a Quimbanda (e recentemente com o Ifá, que é africano); porém, que estas formas de cuidado psíquico e espiritual atualmente atingem uma parcela muito pequena dos negros, por diversos motivos (segundo um censo de 2020 apenas 2% da população brasileira é de religião afro-brasileira. Cf. <https://www12.senado.leg.br>. acesso em 07.11.20); e, por isto, não configuram em termos populacionais um modelo coletivo de psicologia negra amplamente adotado, haja visto também que os negros no Brasil aderem em sua grande maioria ao cristianismo pentecostal, e quaisquer referências a eles como grupo social distinto com necessidades específicas são rejeitadas de antemão nos círculos cristãos (Cf. OLIVEIRA, Marco Davi. *A Religião mais Negra do Brasil: Por que os Negros Fazem Opção Pelo Pentecostalismo*. São Paulo: Ed. Ultimato, 2018). Por essas razões, portanto, a maior parte destas dores permanece sem o devido cuidado.

⁷² O descendente do berço nórdico diferia de modo tão dramático dos povos nativos que até os microorganismos que habitavam seu corpo eram fatais para os povos indígenas. É bem conhecida a influência devastadora derivada da empreitada imperialista que trouxe para as Américas com Cortés em 1519 e Pizarro em 1531, dentre outros casos, germes inexistentes aqui, disseminando a varíola entre os Astecas e Incas e dizimando pela doença a ambos os povos. (Cf. DIAMOND, Jared. *Armas, germes e aço*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001). A constelação Zulu assume e descreve a herança intergeracional de potências e debilidades físicas e morais apoiando-se na dinâmica dos distintos modos de consciências em suas operações como organismos no interior

negríndias e extrativo sobre a Terra. Retomando Ferreira da Silva, tal comportamento é o resultado do estabelecimento da *necessidade* como estrutura metafísica que opera a *separabilidade* instaurando legitimamente a violência total sobre o humano e o natural (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 47). Portanto, este padrão comportamental muito dificilmente pode ser superado ou abandonado, já que é a consequência necessária da violência total constitutiva do berço nórdico, portanto anterior à era moderna⁷³.

O motor que alimenta a indústria de mortificação de personalidades negras que são as prisões é a violência total cujo arcabouço psíquico sobre seus autores fermenta o ódio, sentimento responsável por alimentar o genocídio multidimensionado que assassina negros antes mesmo de nascer, no útero, durante a infância, a juventude, e aos poucos que chegam à velhice. O que os leva ao suicídio três vezes mais que o branco, igualmente é o ódio; o que os conduz à pobreza, loucura, mendicância, solidão também é o ódio. Porém, sobre as barbaridades que o ódio branco produz no Brasil desde a escravidão legal até a atual, há inúmeros livros que discorrem a respeito.⁷⁴

A administração da carnificina antes gerida por cada escravizador branco foi passada para instituições estatais, sobretudo a polícia, que se especializou em torturar, prender e matar os filhos, netos e bisnetos dos africanos escravizados. Enquanto o legislativo ocupa-se em manter as leis o mais próximo possível de um estado escravocrata, o judiciário, de garantir as mais severas penas aos descendentes do berço meridional e de cobrir o quanto possível os crimes dos herdeiros do berço nórdico, o mercado trata de usar da sua energia e criatividade em troca de um salário mínimo. Com tudo isso contra, como teriam a chance de se curarem? Dessa forma, a escravidão perdura, é atuante hoje, como era nos primeiros anos da Invasão; e o que transformou-se foram o modo e o acréscimo de camadas em que ela oculta-se da

das redes. O que leva à conclusão - na assunção da influência pré-teórica determinante dos ascendentes sobre os descendentes - de que o trauma viaja através das gerações, relativamente independente das circunstâncias externas se não tratado suficientemente.

⁷³ Cf. MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte : Mazza Edições, 2007, p. 50-81. Nesse livro o autor fala da presença do proto-racismo na Grécia e Roma antigas e nos mais antigos textos sagrados: “Nesse sentido, o Rig-Veda, composto entre 1000 e 500 a.C., demonstra a impossibilidade de sustentar a tese de que o racismo era desconhecido durante a Antiguidade. Julguemos, por algumas das citações retiradas do Rig-Veda, livro sagrado do Hinduísmo, onde se encontram os relatos épicos da invasão da Índia pelas tribos arianas, há cerca de 1500 a.C., com a consequente destruição da grande civilização harappana do Vale do Indo (Mohenjo-Daro, Chanhu-Daro, Harappa)”, p 51.

⁷⁴ Cf. BENTO, Maria A. S e CARONE, Iray (orgs.) *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007; NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978; CHINWIEZU. *The West and The Rest of Us: White Predators, Black Slavers and the African Elite*. New York: Random House, 1975.

percepção cotidiana, já que é combinada com a deseducação⁷⁵ do negro pelos meios formais do Estado.

Acompanhando esse diagnóstico, a autora apresenta a etiologia do pessimismo e auto depreciação no comportamento dos negros na diáspora. Tal pessimismo atinge os filhos diretamente. O rebaixamento dos filhos frente aos brancos era uma forma de protegê-los da venda e afastamento dos pais. Ela chama essa atitude de “adaptação apropriada à vida em um ambiente hostil”. Quão apegado um pai(mãe) negro pode ser a um filho(a) numa circunstância tão incerta e cruel? Quanto do seu coração ele(ela) é capaz de entregar a este filho que pode desaparecer a qualquer momento porque o branco pode vendê-lo ou matá-lo? Segundo ela, os negros nunca desaprenderam a agir assim ou nunca ao menos conversaram sobre esse dano porque ainda não se sentem de fato livres para ter segurança para tal.

Para vários destes comportamentos não se sabe mais o motivo, porém eles permanecem presos e atuantes devido à espectralidade. Ela explica que os espancamentos de filhos negros durante a escravidão por pais negros, no fundo, funcionavam como uma forma de poupá-los do espancamento que, caso viesse dos brancos, os matariam, numa possível explosão de fúria. Os pais precisavam quebrar qualquer tipo de resistência no filho que pudesse se revelar contra os brancos, cuja reação levaria à morte daquele filho, para que ele nunca os enfrentasse. Com o passar dos anos esse comportamento foi normalizado, porém sem entender que os pais estavam psiquicamente destruídos por precisarem agir assim.

A desordem de estresse pós-traumático é uma forma de trauma ocorrente como resultado de um único trauma que pode ter sido experimentado direta ou indiretamente. No entanto, quando fala-se da experiência negra contemporânea lida-se nada menos que com gerações de traumas que nunca foram sequer abordados. Para DeGruy:

A síndrome pós-traumática do escravizado existe quando uma população experimentou trauma multigeracional derivado de séculos de escravidão e permanece a experienciar opressão e racismo institucionalizado ainda hoje. A esta condição acrescenta-se a crença (real ou imaginária) de que os benefícios da sociedade em que vive não lhe são acessíveis. (DEGRUY, 2005, p. 142).

⁷⁵ Cf. WOODSON, Carter G. *The Mis-Education of the Negro*. 6ª Ed. Drewryville: Khalifah's Booksellers and Associates, 2005.

Ela identificou três categorias de padrões de comportamentos associados à síndrome: baixa estima, raiva constante e internalização do racismo. É difícil curar-se quando ainda se está sendo machucado, e os negros permanecem sendo violados em todos os níveis imagináveis. Porém, não é impossível porque seus ancestrais lograram passar pela escravidão, portanto seus descendentes também podem criar um mundo melhor para seus filhos. Aqueles que acreditaram por centenas de anos que um dia não viveriam mais sob a escravidão são os responsáveis pela existência negra hoje. Os negros atuais são o resultado concreto de não um, mas uma vastidão de milagres que os manteve vivos até hoje, a despeito de todo o horror experimentado. Este é o principal motivo porque ainda há a necessidade de restauração profunda das redes negras, caso contrário a cadeia de transmissão de danos para as próximas gerações manter-se-á inalterada. E esta restauração só é possível coletivamente, não é algo que se possa fazer enquanto sujeito, independentemente da sua rede.

Breve Apresentação da Constelação Zulu

Assim, é no ambiente psicológico de DeGruy e no cenário filosófico do afropessimismo trabalhado no capítulo I que a constelação zulu tem seu significado, relevância e necessidade - não em substituição aos modelos psicológicos das religiões afro-brasileiras e africanas, com as quais guarda muito em comum, mas em colaboração com as mesmas na afirmação das suas origens. A trajetória rumo à África apresentada no capítulo II responde pela construção experiencial e teórica do modelo clínico (descrito nesse capítulo) que culmina na elaboração da metafísica da organicidade, que por mergulhar em um modo de vida concreto, atual, orgânico e indígena-africano pode lidar melhor que o afropessimismo com o desafio imposto pela violência total à diáspora africana. Sem a constelação zulu não se chegaria à organicidade, ou melhor, esta deriva daquela, portanto uma compreensão detalhada da constelação zulu faz-se indispensável, embora eu aborde somente os aspectos relacionados mais diretamente com a organicidade e deixe à margem aqueles essencialmente clínicos.

A constelação zulu tem como estrutura fundadora e fonte de pressupostos teóricos e práticos a cultura atual do povo zulu. Suas bases éticas, políticas e metafísicas emanam quase totalmente de um modo de vida concreto, e menos de uma ou várias teorias. Há uma unidade entre a proposta filosófico-clínica e as dinâmicas práticas cotidianas de relação social entre os

zulus. No entanto, isso não quer dizer que a constelação zulu reproduza a totalidade da cultura zulu, o que seria impossível a qualquer empreitada realizada por não zulus. E, no contexto da diáspora no Brasil, as especificidades de nossos desafios, tendo, por exemplo a escravização como pano de fundo - experiência estranha para os zulus - e a inadequação da aplicação direta de certos aspectos da cultura zulu ao nosso cenário, pode-se dizer que a constelação zulu *nasce* da cultura zulu total e não apenas de um aspecto dela, e se *desenvolve* conservando com ela esse vínculo. Esta fonte não nos é estranha, haja vista a proximidade com as culturas de língua bantu que nos constitui fora da centralidade dada à herança Yorubá. Assim, cientes do quanto a espiritualidade é um traço ubíquo em toda a vida zulu, esta ganha destaque na constelação zulu a partir dos rituais de restabelecimento da saúde realizados pelas sangomas. A prática de *Ukuhlola* (Jogo de Ossos) condensa a maior parte dos princípios, crenças, e procedimentos traduzidos para a sessão de constelação zulu. A experiência de *Ukuhlonipha*, que se espraia por todas as relações entre os zulus, inspira o princípio da senioridade.

Interessa-me tentar entender essa fricção entre a organicidade de um lado, em sua capacidade integradora, e a força persistente e acumulada da violência total que motiva o afropessimismo. De um lado, pode-se dizer que a violência reservada à carne negra é uma exceção, uma exceção mórbida que constitui o modo moderno de agir e, seguramente, o modo do berço nórdico de pensar o que há ao redor. Nesse caso, a violência total seria algo que emerge e fica de fora da organicidade. O problema de uma tal conjectura é que estabelece, com a exceção da violência total sobre a carne negra, um vão entre os não-humanos de um lado e o convívio mortificador humano. Monta-se assim uma espécie de exceção humana que me parece merecer um exercício de dissolução. O caminho de Ferreira da Silva é o de defender uma afetabilidade contra a transparência que é introduzida pela onto-epistemologia europeia. Ou seja, apostar em uma perspectiva da carne, e assim da mercadoria, da coisa, do corpo vulnerável - e desse modo contrapor à violência total a perspectiva das carnes escravizadas. O caminho que proponho é diferente porque procura mobilizar a noção de organicidade a partir das práticas zulus e das ideias que as orientam. Assim, prefiro procurar no interior da organicidade os germes que produzem, em última instância, a violência total. A ideia é que há uma dinâmica de integração a ser feita, sistematicamente e persistentemente, e é essa dinâmica que é desmontada por tudo aquilo que abre os caminhos para a violência total.

A constelação zulu atua diretamente na restauração das condições da relação entre as redes e cada *Umu*, que muitas vezes dão-se de modo desequilibrado. Quando a antividua

prevalece, tenta-se integrar os pontos da rede em que a atividade se sobrepôs. A constelação zulu pode ser interpretada por alguns críticos ora como um tipo de misticismo, ora como uma pseudociência. Entretanto, tais possíveis críticas partem da consideração da perspectiva científica como a única digna e capaz de alcançar conhecimento verdadeiro sobre a realidade, o que de nenhum modo é uma assunção aqui. A constelação zulu não é e não pretende ser nem ciência nem psicologia, ela é uma filosofia clínica espectral. Os modos de acesso às memórias rêdicas não são científicos nem passíveis de sê-lo porque escapam a qualquer mensuração e controle. A constelação zulu é melhor caracterizada como uma fenomenologia espectral, e o modelo procedimental da prática pode ser descrito como o mergulho dialógico num coletivo estado não ordinário de consciência. Por isto, não nego que com a constelação zulu eu colabore com uma espécie de magia, sobretudo com o procedimento da comunicação com consciências que já morreram. Entretanto, com o *caminhar* a que gradual e mais intensamente tenho vivido na imersão rumo à maturidade do contato com a cultura zulu, o método não permanece aí, mas percorre uma senda em relação à qual os fenômenos e soluções emergentes são ilimitados. Ainda que a magia possua lugar destacado no manejar responsável do que a espiritualidade zulu e o significado da proposta exigem e sempre me requisitaram, com reticência e cautela a desenvolvo, porque esta prática precisa tocar restaurativa e cuidadosamente no sofrimento concreto das redes em que estão ligados os herdeiros do berço meridional no caleidoscópio histórico-político-social chamado diáspora para os negros e invasão para os ameríndios, e não apenas dialogar zuluisticamente acerca da realidade.

A metafísica zulu, bem como a parte da espiritualidade que pude acessar foram sintetizadas em oito leis - que serão trabalhadas no Capítulo IV - e nove princípios que orientam cada sessão garantindo a continuidade das relações intrarredes ao levar aos descendentes condicionamentos e padrões saudáveis de relacionamento. Estes princípios são: organicidade das redes, senioridade, reciprocidade, totalidade, ancestralidade viva, pampsiquismo infinito, mediação entre vivos e mortos, espiritualidade/autoconhecimento políticos e interdependência. Fundamentado neles, o(a) constelador(a) pede por informações sobre a rede do consulente, e no momento da constelação, este se posiciona no centro de uma sala. Então, o(a) constelador(a) coloca em posição as demais pessoas (em média dez) que figurarão papéis, funções sociais, objetivos, doenças, ou personagens da rede do constelado. A partir daí, o(a) constelador(a) pede que se movam livremente pela sala até encontrarem seu

lugar; só então ele(a) lê as mensagens que a rede traz pelo comportamento, sensações, vontades expressas e posição dos figurantes, e dá condução às dinâmicas e falas que a própria rede aponta como necessárias para desfazer os nós ancestrais que prendem a pessoa constelada em dinâmicas trágicas. Todo esse processo reproduz o jogo de ossos das *sangomas* usando pessoas no lugar dos objetos. Porém, o(a) constelador(a) busca interferir o mínimo possível para que a rede se expresse, já que é ela quem tem a sabedoria necessária para o que precisa vir à tona e ser visto, reconhecido, dado seu lugar. Todo o processo é conduzido com reverência pelo sagrado da experiência de cada rede. Este é o caráter mais prático da constelação zulu. O momento em que ela acontece como clínica. Esta certamente é a fase onde todo o mergulho esboçado acima é comprimido para encaixar num período reduzido de 2 a 3 horas de atendimento. Todo o trabalho precisa figurar em pequenas sentenças, numa atomização da linguagem onde o discurso se mostra às vezes condensado, compacto, denso, próximo ao axiomático e de poeticidade destacada. Isso como resposta ao caráter simbólico, onírico e misterioso dos movimentos das *redes* para os quais o(a) constelador(a) precisa encontrar tradução cuidadosa e a tempo. Nelas, a constelação zulu revela uma face dificilmente perceptível se ficamos apenas no significado literal, onde o tom educacional é predominante e a linguagem familiar muito presente. Nestas falas fugazes, por outro lado, a constelação zulu nos apresenta *o poético* em primeira mão, isto é, como a filosofia ao rés-do-chão apresenta seus temas, como objetivo e caminho. Objetivo porque a saúde, propósito final da prática, não é outra coisa senão a proporção, o equilíbrio e a beleza⁷⁶ do *reposicionamento* corpóreo-mental-espectral profundo de vários elementos materiais e imateriais do organismo social (*rede*) da pessoa constelada. Caminho porque as histórias, dinâmicas, processos e falas na constelação zulu são já poesia se encaradas fora do filtro moral, sob a condução da correnteza de vida ancestral. Podemos, portanto, assumir que o *pensamento corpóreo* (os corpos falam durante as sessões através das sensações, sentimentos, vontades) da constelação zulu seja poético, porém não no sentido de metafórico e sentimental, mas no de que, nele, a linguagem é tomada no sentido criador, fundador, inaugural; onde o corpo fala também, mas não só, literalmente.

Os temas predominantes nas sessões são doenças, especialmente psíquicas, sintomas

⁷⁶ Esse horizonte estético de harmonia nas relações rêdicas é oriundo da filosofia tradicional sul-africana. Em uma entrevista para Tanja Meyburgh, o *sangoma* do povo tswana Niall Campbell fala que a harmonia com a natureza e os ancestrais é expressa em sua cultura pela expressão “viver a vida em direção à beleza”, isto é, em reciprocidade com as leis naturais na experimentação de unidade com a natureza (Cf. MEYBURGH, 2015, p. 113 e também KAIRI, 2010, p. 30).

físicos de desordens psicossomáticas ou psiquiátricas, dificuldades financeiras, infertilidade, abuso sexual, dificuldade de encontrar ou manter-se num relacionamento, depressão, ansiedade, câncer, compulsão química ou alimentar, rivalidade entre familiares, conflitos no trabalho, pais ausentes, busca por propósito, sentimentos de inadequação e impotência, luto não resolvido.

a. Senioridade na Constelação Zulu

Como exposto na seção *Ukuhlonipha: Um Pilar da Cultura Zulu* do capítulo II, na sociedade zulu a autoridade e seu duplo com a reverência são estruturas inegociáveis. A senioridade sustenta-se sobre o princípio irrevogável da autoridade dos anteriores, cuja essência está em reconhecer seu lugar frente à vida em sua fluidez e continuidade ininterruptas. Cada ser é um ponto da rede cuja posição inexoravelmente relacional o coloca em troca permanente com seres prévios e posteriores em nascimento. O termo “seres” enfatiza o fato de que essa troca também acontece entre espécies distintas, não só entre pessoas, o que abre para a compreensão da ancestralidade interespecífica, isto é, vegetais, minerais e animais também são ancestrais.

Esta troca se dá de dois modos, com os primeiros a relação prevalecente é de recepção já que a vida corre daquela direção para cá; com os posteriores, é de doação pelo mesmo motivo. A aceitação da autoridade dos anteriores colabora com o fluxo, enquanto a rejeição da autoridade deles represa o movimento criando sofrimento. Assim como a foz de um rio não pode se arrogar ser a fonte da água que a compõe; ou que um ramo se considere mais forte que o tronco de onde brotou, posteriores não podem assumir-se enquanto iguais ou maiores a seus anteriores sem que encarem o custo desta atitude: a ruptura com o fluxo da vida. A esse respeito Meyburgh diz:

A estrutura subjacente a estes sistemas familiares tradicionais baseia-se no pressuposto de que cada pessoa que lhe pertence ocupa um lugar adequado para que o fluxo da criação possa percorrer as gerações. Quanto mais o fôlego da criação puder fluir em uma família, mais saudáveis serão a família e seus membros individuais. Então, basicamente, você pode dizer que a criação está no início. O sopro dessa mesma criação passa de geração em geração. Porém, esse movimento pode ser interrompido a qualquer momento e em qualquer lugar. Para se manter saudável, deve ser mantida uma estrutura que permita o livre fluxo dessa respiração

de uma geração para outra⁷⁷ (MEYBURGH, 2015, p. 115-116).

Assim, em se tratando do humano, a atitude amoral precisa ser alcançada quando falamos da relação com os ascendentes, sobretudo os genitores (pai e mãe), que estão mais próximos. Integrar quem eles são é sair existencialmente do campo moral, exercício difícil para um herdeiro do berço nórdico, e - a partir desse espaço onde erro, crueldade, mesquinhez, desonestidade não existem - olhar para quem são e receber deles a vida em tudo que a constitui: prazer e dor, amor e ódio, agradável e desprezível, belo e feio, amargo e doce, trágico e cômico, luminoso e sombrio, insano e saudável. Só após essa atitude é que se é capaz de honrá-los, isto é, carregar adiante a vida em homenagem à doação não equiparável que recebe-se dos mesmos. No entanto, integrar nesse nível só é possível para pessoas de maturidade suficiente.

É sabido de todos por experiência própria que as redes em sua porção humana experimentam e provocam traumas, isto porque nelas a totalidade expressa-se em toda sua multiplicidade fenomênica. A maioria dos traumas não iniciam no consulente nem nos seus genitores porque a intergeracionalidade das memórias responde pelo que se herda de destrutivo também, o que repercute nas novas gerações. O poderoso vínculo rêdico que forja a *unicidade do todo com as partes* projeta o mesmo caminho para todas elas. Desse modo, fatos dolorosos ocorridos no passado de uma rede, de ordem financeira, espectral, amorosa, etc, criam através das gerações uma necessidade incontornável de reconhecimento, compensação e reparação.

Os conflitos, quebras, abandonos, traições, assassinatos, estupros, abortos, explorações se dão e inúmeras figuras afetadas duelam contra a própria rede. Mas, as leis da integração não permitem que um elemento oponha-se à rede por muito tempo. Se não na mesma geração, certamente na seguinte, ou na conseqüente a reparação acontecerá como resposta à dor causada anteriormente. A reparação funciona seguindo o modelo: um ancestral rejeitado e esquecido tem sua história de vida reinserida na memória comum da rede presente a partir de uma espécie de “procuração” de sua dor em que um descendente, nem sempre direto age “em seu nome”, na maioria dos casos nem mesmo conhecendo este ancestral que

⁷⁷ MEYBURGH, Tanja. *Familienaufstellungen und indigene Medizin im südlichen Afrika*. In Claude-Hélène Mayer und Stephan Hausner (Hg.) *Salutogene Aufstellungen*. Beiträge zur Gesundheitsförderung in der systemischen Arbeit Vandenhoeck & Ruprecht. GmbH & Co. KG, Göttingen, 2015.

agora ele assume a dor. Se o ancestral foi alcoólatra, por exemplo, e a família o excluiu do convívio, criou silêncio sobre ele por vergonha de seu comportamento; a rede fará que um familiar, geralmente posterior, assuma o alcoolismo como forma de honrar o direito desse familiar de ser membro daquele grupo, reatualizando o comportamento rejeitado na vida presente desse descendente independentemente de sua vontade.

A liberdade, portanto, precisa ser pensada dentro de contornos muito distintos dos que se apresentam a partir da realização da vontade própria como critério de grau de liberdade. Há certamente um espaço de agência em que a consciência singular atua com relativa autonomia, porém esse espaço é minoritário quando percebe-se a gama de outras forças atuantes também na determinação de uma simples escolha como beber ou não beber álcool.

Portanto, agir em desacordo com a autoridade dos ascendentes e anteriores, como expresso em *ukuhlonipha*, e rejeitar, afrontar ou lutar contra os ascendentes levará o descendente forçosamente a sofrer. Muitos distúrbios e doenças originam-se do conflito que resulta dessa recusa em reconhecer que o único modo saudável de relação com os ascendentes é a integração honrosa. O vínculo das redes é maior que a moral, e o julgamento dos genitores enquanto santos ou pecadores, não altera o fato de que é deles de quem se recebe a fonte da vida, e apenas aceitando-a plenamente encontra-se a paz. O consultante precisa perceber profundamente *ukuhlonipha*, e a partir dessa consciência aproximar-se dos genitores como receptor do maior dom (a vida), e não em deslocamento do seu lugar, olhando-os moralmente. Os zulus demonstram a prioridade da vida sobre todas as circunstâncias já no modo como se cumprimentam: *Sawubona, usaphila?* (Eu vejo você, você ainda está vivo?) Ao que a outra pessoa responderá: *Ngisekhona* (Ainda estou aqui) (MEYER e VIVIERS, 2015, p. 105). Nesse sentido, nada que os genitores façam pode anular o fato grandioso da doação da vida para eles. Nesse reconhecimento assenta *ukuhlonipha*, saber profundamente que a vida por si é maior que a moral (que a atitude de julgamento, portanto), e maior que os sofrimentos circunstanciais no mundo. Ver nos genitores o sagrado, pois a fonte da vida o é no mais pleno sentido. Porém, *ukuhlonipha* não exige abandono de sua criticidade e da sua própria moral, apenas uma suspensão dessas na relação com os ascendentes. Uma espécie de desligamento parcial e direcionado de nossa atitude moral.

Bases da Restauração na Constelação Zulu

Usa-se o termo “restauração” aqui para substituir “cura” que carrega demasiado teor alopático, por assim dizer. O objetivo do trabalho com a constelação zulu não é curar o consulente, mas trazer luz para as causas profundas e transgeracionais dos desequilíbrios presentes, levando-o ao reconhecimento das figuras e experiências que moldam insalubres padrões comportamentais rêdicos constituintes dos seus vínculos, o que, às vezes por si só, é o suficiente para desfazer o problema. Porém, se o problema é dissolvido, o que acontece algumas vezes, toma-se o fato como um ganho secundário e colateral, ele não entra como propósito do tratamento. Revisitar os vínculos atentando para onde e como eles foram danificados e realizar a integração sincera de tais conteúdos é a restauração de fato. No trabalho com a constelação Zulu, os seguintes fundamentos se aplicam:

1. A restauração é coletiva e apresenta-se num contexto de uma atividade grupal simbólica.

Tanto a sangoma quanto o constelador necessitam da participação de um conjunto de pessoas, mas não só, a restauração somente se dá como a interferência positiva na dinâmica de uma coletividade, e não do consulente apenas:

A visão biomédica contrasta com os padrões de saúde asiáticos e africanos que enfatizam a integração, a harmonia, o equilíbrio e a comunidade (Edwards, 1986; Nathan 1995; Ngubane, 1977). As últimas abordagens vêem a saúde mental e física como essencialmente interligada com questões religiosas, sociais, culturais, morais, bem como físicas e médicas. (Edwards, 1986; Fernando, 1995a, 1995b; Nathan, 1995; Ngubane, 1977; Swartz, 1998; Turner, 1967). Os médicos indígenas africanos, portanto, consideram o organismo humano como um todo, que está integrado a uma ecologia total do meio ambiente e com as forças espirituais, mágicas e místicas interrelacionadas que o cercam. Da mesma forma, seu modelo conceitual de saúde é expresso em termos de um equilíbrio entre um corpo saudável e uma situação saudável e aquele conjunto de circunstâncias que os rodeia (Cheetham & Griffiths, 1982: 954)⁷⁸.

2. A restauração assenta-se sobre a confiança no poder e sabedoria da rede para operá-la.

⁷⁸ URBASCH, Michael. *Representations and Restitutions of African Traditional Healing Systems*. IFAS Working Paper Series / Les Cahiers de l' IFAS, 2002, 2, 5-21p.

O conhecimento dos mediadores (sangoma e constelador), sobretudo em como comunicar-se com os ancestrais é importante para o sucesso da sessão, mas eles estão cientes de que o fundamental, as soluções para os problemas apresentados não partem de si.

No entanto, ao compreender a cura tradicional zulu, é imperativo reconhecer que as próprias *izangoma* não fornecem as soluções para o problema por conta própria. Os espíritos ancestrais aos quais elas têm acesso fornecem orientação, enquanto o verdadeiro papel de uma *isangoma* é comunicar a mensagem do espírito ancestral ao cliente (WATTS, 2010, p. 18)⁷⁹.

3. As dimensões física, psíquica, espectral e mental não se separam no tratamento.

Diferentemente das várias propostas médicas e terapêuticas do berço nórdico cuja especialização é um pré-requisito para a seriedade de qualquer tratamento, o trabalho dos mediadores é explícita e necessariamente integral porque compreende-se o consulente enquanto parte de uma rede que nunca se separa do mesmo, cujo corpo e mente não são dimensões separadas.

Um aspecto crítico da cura tradicional zulu é que não há distinção entre tratamento físico e tratamento psiquiátrico (Du Toit, 1971). A cura do corpo e da mente são inseparáveis porque todas as coisas são espirituais em essência, portanto, interconectadas...Uma *isangoma* pode ser consultada para assuntos que vão desde o tratamento de uma doença individual, como enjôo de estômago ou dores no corpo, até doenças coletivas, como a divisão entre os membros da comunidade e os espíritos ancestrais (Adams, 1999). (WATTS, 2010, p. 17-18).

4. A restauração é vista como resultado de um conjunto rênico de relações com a família viva, com a família falecida, (com a natureza, com *Unkulunkulu*) cuja mensagem traz obrigações e responsabilidades.

Em sendo o universo unitário, isto é, existindo como uma continuidade agora e após a morte, tudo é contíguo e interligado, sendo portanto os mortos e *Unkulunkulu* acessáveis.

Religiosamente, os *AmaZulu* acreditam que “todas as entidades do universo e, em última análise, no cosmos, são físicos⁸⁰ ...que tudo o que é necessário

⁷⁹ WATTS, Curissa. *Zulu Traditional Healing*. In: African Healing Traditions. Imhotep Journal. v. 7. maio, 2010.

⁸⁰ Perceba que Currisa Watts, a autora citada logo acima afirma que para os zulus tudo no universo é espiritual, já Adeyemi afirma serem físicas para eles todas as coisas. O que pode ser dito no mínimo contraditório, porém não é. Como um antropólogo ou pesquisador compreende uma cultura se relaciona diretamente com seu arcabouço, e o interessante não é saber se os zulus vêem o universo como todo espiritual ou todo físico, isto porque nos dois casos o encaram como unitário, isto é, como uma entidade só que não apresenta dois modos de existência. Se

para o bem-estar físico [do humano] é, em última análise, controlável e disponível em seu mundo ”(Kunene xiv-xv). Esta não é uma afirmação de que os *AmaZulu* não acreditam no todo-poderoso, deuses e ancestrais, ao contrário, eles sustentam que os deuses constituem uma “realidade paralela à realidade humana” e que toda ação no mundo tem um propósito criativo” (ADEYEMI, 2012, p. 438)⁸¹.

Antepassados chamados ‘sombras’ são definidos como ‘anciãos, vivos e mortos da família, clã e tribo com os quais há um apego emocional significativo’ (Nel 2009: 12). Os ancestrais são considerados uma ‘coletividade’ (Hammond-Tooke 1981: 24), como presenças positivas, construtivas e criativas, mas também podem trazer infortúnios ao indivíduo ou à família, se os deveres familiares forem negligenciados ou o respeito adequado não for aplicado (Cohen, 2006). A morte de um membro da família não encerra um relacionamento familiar (Nxumalo 1981: 67). Além disso, a continuidade de uma família atravessa gerações (Calhoun 1980: 370), incluindo as gerações passadas e futuras (Berglund 1973: 11). (MEYER e VIVIERS, 2016, p. 104)

5. A restauração é vista como um processo inter ou transgeracional de estabelecimento da justiça e conseqüente restauração.

As relações familiares não terminam com a morte de uma pessoa, permanecendo sob inúmeras formas o vínculo, a reverência e determinados compromissos.

Essa crença torna os ancestrais, embora mortos, as mesmas pessoas que eram na Terra. Como sua existência ainda continua fora deste mundo, eles usam isso para manter um vínculo com suas vidas anteriores e com aqueles que deixaram para trás. Espera-se que os seres humanos considerem os mortos com o mesmo respeito e afeição de quando estavam vivos, e busquem conselhos e respostas dos ancestrais. Em essência, a veneração ancestral é a principal manifestação cultural dos zulus, como nos lembra Kunene (ADEYEMI, 2012, p. 438).

Justiça e paz se vinculam e exigem-se uma à outra. Respondendo à exigência de *ubuntu* não há “paz sem voz” nas relações mesmo as transgeracionais.

A religião, a política e o direito devem estar ancorados na compreensão do cosmos como uma luta contínua pela harmonia. É essa ancoragem que lhes confere autenticidade e legitimidade. E esta é a base para o consenso como a característica distintiva da filosofia do *ubuntu*. A paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia *ubuntu*. Justiça sem paz é a negação da luta pela harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o

chamaremos a este modo físico ou espiritual, não é tão relevante quanto saber que sendo unitário, nada está fora de alcance, em outra dimensão putativa.

⁸¹ ADEYEMI, Sola. *Performing Myths, Ritualising Modernity: Dancing for Nomkhubulwana and the Reinvention of Zulu Tradition*. In: Omoera, Osakue S., Adeyemi, Sola and Bineba, Benedict, (eds.). Alpha Crownes Publishers Ltd: Rochester, UK, 2012.

deslocamento do *umuntu* da ordem cósmica” (Cf. RAMOSE, 2005, p. 46).

Conflitos passados não deixam de influenciar a vida presente dos envolvidos, e portanto exigem resolução e reparação.

Depois de conversar com os graduados zulus, as duas conexões mais óbvias das Constelações Familiares com suas crenças africanas tradicionais são confirmadas. Em primeiro lugar, o reconhecimento de que nossos ancestrais são vitais para o nosso bem-estar: ‘A cultura zulu acredita firmemente nos ancestrais *‘Amadlozi’* em relação à conexão com eles para apaziguar, liberar ou pedir certas coisas. Eles são considerados nossos guias e são compostos por pessoas que conhecemos que deixaram este planeta. Constelar uma questão não resolvida é semelhante a fazer uma cerimônia, conversando com os antepassados, pedindo perdão ou conectando aqueles que deixaram o planeta em conflito”. (MEYBURGH, 2009, n.p)

6. O poder de substituição dos símbolos ou a possibilidade de figurar membros da rede com outros que não conhecem o consulente ou o povo da rede.

Os figurantes sentem os ‘sintomas’ corporais e as emoções de modo fiel à personalidade e circunstância histórica emergente dos personagens figurados. O conhecimento da história *rédica* do figurado por parte do figurante é desnecessário para o sucesso da comunicação através do corpo do figurante pois ela se dá num contexto alinear temporal - geralmente o representado já não vive mais há anos - e espacialmente - a história do figurado geralmente ocorre distante do lugar de convívio social do figurante. Este é um forte sinal da atuação da rede enquanto consciência distinta.

7. A atuação dos ancestrais ou os tipos comuns de padrões que emergem como simetrias ocultas nas famílias.

A repetição das histórias, comportamentos, vícios, qualidades ou preferências de um ancestral é uma força inescapável nas redes, sobretudo quando esta memória foi rejeitada pelos membros humanos. A herança genética garante a continuidade dos mais variados aspectos físicos e de personalidade; no entanto, a rejeição movida pela aversão moral a um aspecto de um personagem cria um vazio poderoso que precisa ser preenchido pela sua repetição na vida de um personagem futuro como modo de compensação pela aversão anterior.

8. A sutilização do corpo para perceber as mensagens ancestrais ou o corpo como conhecedor das relações familiares (os “sintomas”).

O treinamento de uma sangoma é repleto de “resguardos” ou restrições quanto a práticas, alimentos e bebidas que devem ser evitados durante certos períodos da formação. Em geral o objetivo das restrições é a sutilização do corpo já que considera-se que um corpo saudável possui mais condições de sentir e perceber os sinais dos ancestrais.

Tal cuidado se estende por toda a prática de promoção da saúde das sangomas. Sempre que um consulente chega, há uma preparação do ambiente, da disposição mental da sangoma, e do seu corpo.

Do mesmo modo, o(a) constelador(a) necessita fazer seu corpo/mente entrar em um estado meditativo, o que é mais propício para o aguçamento da percepção da manifestação da rede no corpo dos figurantes e no seu, assim como para a leitura do que emerge. Práticas como jejum, abstenção de bebidas alcoólicas, abstinência sexual, não consumo de carne mostram-se úteis no processo de preparação, no mínimo um dia antes da sessão.

O modo como o corpo conhece as relações *rêdicas* é expresso a partir de que tipo de sintomas surgem, em que lado do corpo surgem, com que intensidade, em que parte específica do corpo. A rede faz o corpo do figurante expressar a mensagem a partir de dores, incômodos, sensações de calor, peso sobre os ombros, aperto no peito, as mais variadas emoções agradáveis e prazerosas ou não. Não há significados fixos para os “sintomas”, eles se relacionam diretamente com a história do constelado, sendo que uma dor na coluna, por exemplo, pode significar experiências distintas em cada contexto.

Experiências de Consulentes com a Constelação Zulu

O relato textual de três consulentes exemplifica de forma belíssima e potente como o trabalho acontece e quais seus impactos concretos. O primeiro com a psicóloga paulistana Kelen Cristina de Jesus, que foi atendida por mim em setembro de 2022, e experimentou algo que fiz questão de compartilhar através de suas próprias palavras:

Mergulhar nas profundezas alcançadas pela constelação zulu foi uma travessia...por

minhas águas!

Uma jornada que, embora pessoal, reverberou de maneira libertadora por minha rede de conexões. Sim, aquelas pessoas que tecem a trama da minha vida e que nem imaginavam que eu estava me aventurando por esse universo terapêutico, buscando respostas para questões que, ingenuamente, eu pensava serem apenas minhas.

Veja bem, eu estava ali, firme e decidida, escolhi a constelação Zulu. Por quê? Ah, porque como mulher preta e consciente das minhas raízes, sabia que não queria me jogar em qualquer método. Precisava de algo que respeitasse quem eu sou, sem abrir novas feridas, sabe? E vou te contar: foi impactante!

Passei pela constelação em 16 de setembro de 2022. Imagine uma sala onde pessoas estranhas, quase que por encanto, conseguiram captar e representar com uma autenticidade arrebatadora as figuras da minha vida, algumas até que já partiram deste plano. Foi uma mistura intensa de emoções, revelações, aprendizados e, claro, cura.

Tem um exemplo que mexe comigo até hoje: minha relação com a água – um misto de admiração e receio, herança de tempestades da infância, que destelhavam a casa e o coração. Minha mãe compartilhava desse medo também, e qual não foi minha surpresa quando esse tema foi revisitado na constelação!

Um ano e pouco depois, da minha constelação, encaramos juntas (minha mãe e eu) um vendaval em São Paulo. Antes, teríamos sido um duo de pavor; desta vez, nos apoiamos e deixamos o vendaval passar sem nos abalar tanto.

E tem mais, sabe aquelas dinâmicas familiares ...complexas? Pois é, após a constelação, começamos a encontrar nosso lugar no mundo e na família. Os conflitos diminuíram, e uma tarde, percebi no silêncio pacífico do quintal que as coisas estavam, finalmente, se ajeitando.

Foi um daqueles momentos de inspiração, quase como se o universo soprasse em meu ouvido: ‘Está vendo? É a constelação trabalhando suas magias!’. E eu, que nem imaginava quanta cura estava por vir, fiquei ali, sorrindo com o coração tranquilo, contemplando as maravilhas dessa travessia.

Eu já tinha vontade de me tornar uma terapeuta consteladora..., mas antes queria experienciar, para mim, era vital mergulhar nas águas profundas da experiência sensorial antes mesmo de flertar com as complexidades técnicas do método.

Nessa navegação singular, percebi o quanto estamos intrinsecamente ligadas às raízes que nos formam, às histórias que moldaram quem nos antecedeu e, por conseguinte, a nós mesmas. Foi uma revelação impressionante entender que, ao acolher essa conexão ancestral de forma lúcida e consciente, não apenas tocamos a superfície de nossa própria existência, mas também despertamos caminhos de cura e compreensão sobre nossa essência e propósito.

Uma experiência me ensinou que, por vezes, olhar para trás é também olhar para dentro”.

O segundo relato, vem na voz de Cláudio Orlando, professor doutor aposentado da Universidade Federal do Recôncavo Baiano, atendido por mim em 2023:

Numa primeira dimensão, a constelação zulu me possibilitou ampliar a percepção, do que culturalmente e educacionalmente era desconectado em mim. Essa questão foi de encontro à racionalidade linear, egocentrada, individualista, ocidental que me tornaram o que eu era. À medida que fui internalizando as experiências e referências Africanas e Afro-brasileiras como, fundamentalmente, foi se enredando a formação de uma ‘Consciência Multirreferencial’ como me inspirou a constelação zulu, toda a realidade se modificou.

Numa oportunidade de constelação o tema/foco abordado foi integrando pessoas, antepassados, ancestrais, elementais, fauna, flora...Quando então a árvore Baobá esteve como referência em minha Rede/Consciência. Quando busquei olhar e perceber a relação doença/cura, o Baobá compôs a sessão, estabelecendo relações com a minha rede, a exemplo da entidade do Caboclo, que integra o Sagrado Ancestral de Matriz Afro-brasileira. A pessoa que figurava orientou que eu modificasse o local da Cabana do Caboclo ‘*Sultão das Matas*’ para um lugar próximo e em frente à Árvore, o que foi feito. A constelação zulu despertou a potência de acordar as Memórias de tempos atrás, de referências Ancestrais, para vivê-las Agora!

Realizei o plantio do Baobá na reitoria da UFRB em memória de meu tio-bisavô Pedro Antônio da Costa (pseudônimo Loester) que foi professor da Escola Agrícola da Bahia, quando ele mesmo plantou um Baobá em São Bento das Lajes, onde era a Escola. Ele ingressou na Escola Imperial em 1922, no Componente Cultura do Aprendizado. Escreveu a tese ‘Efeitos Meteorológicos e as Experiências Agrícolas’. Precisou tornar-se Loester para escrever livros espiritualistas, esotéricos, sendo ele também acadêmico. E ao procurar sua Tese, sua foto no memorial junto com a Museóloga descobrimos que ele não integrava como os demais professores, por ser negro! Me comprometi a incluí-lo no Measb (Memorial do Ensino Agrícola Superior da Bahia) e consegui pesquisar sua história e biografia!

Então o Baobá no meu caminho veio por meio desse Ancestral que psicografou uma carta por meio de uma médium em Minas Gerais recomendando que eu cuidasse de mim e da família! O Agora Baobá me inspirou a Kaminhar na Circularidade das Memórias e Escrevivências junto a um coletivo Africano, Diaspórico e Indígena, formando um livro. Essa experiência foi apresentada em parte no Curso de constelação zulu (com o Prof. David) com a possibilidade de Escrevivências por parte das pessoas e suas redes que vivenciam a constelação zulu. A cada passo na sessão de tratamento das células ‘tronco’ estou com a minha rede, logo, com a força vital do Baobá! As consultas confirmam bons resultados! Adupé!”

O terceiro relato é compartilhado por Graça Fortes, professora aposentada, ligada aos movimentos sociais e terapeuta holística, atendida em 2022:

Procurei o David Almeida, através da indicação de minha sobrinha que mora em Moçambique. Interessei-me muito por se tratar de um atendimento de constelação Zulu e por ser africana, nascida no país de Angola. Embora tenha vindo para o Brasil ainda criança (sete anos) e com minha família, pais e irmãos, permaneço com uma forte ligação com o meu país de nascimento e tudo que envolve a África. Ainda preciso dizer: que chegamos em um barco de pesca, como refugiados de guerra e com mais oito famílias. Naquele tempo, final dos anos setenta, fugíamos da guerra civil que assolava Angola, pela independência. Meus pais vieram de Cabo Verde, arquipélago que fica na costa noroeste da África, e tiveram os quatro filhos em Angola, sou a caçula ou a mais nova dos irmãos.

Minha constelação familiar foi em 05 de abril de 2022. Resolvi fazer constelação com o David, no intuito de responder perguntas que há muito havia feito. Sem revelar minhas perguntas, percebi o quanto a constelação as respondeu, mas também, fez reconhecer e entender as dinâmicas ocultas dentro da minha família. Percebi os emaranhamentos, lealdades inconscientes e padrões repetitivos.

Naquele momento estava finalizando um tratamento de câncer de mama. Havia passado um furacão em minha vida: minha mãe e meu marido faleceram com um intervalo de noventa dias. Falo isso porque este também foi um padrão repetitivo familiar – minha mãe perdeu seu pai, noventa dias depois de sua mãe e ficou viúva cedo. – Pelo menos percebi assim.

Durante a sessão da constelação fiz as pazes com Angola, Cabo Verde e Brasil. Sabiamente, David introduziu esses três personagens importante em minha vida e foi um divisor de águas junto ao meu futuro próximo. No ano seguinte da constelação, reuni com os meus irmãos e decidimos viajar para Angola – devo falar que eu já tinha ido à Angola em 2015, meus irmãos desde que chegamos no Brasil, nunca mais retornaram ao nosso país. E em 2023 eu, meu irmão mais velho e minha irmã, fomos numa viagem de trinta dias em Angola. Realizamos uma reconexão e foi uma comoção para os meus irmãos, já que vieram com dezoito e dezesseis anos de idade. Tinham muitas lembranças e contaram histórias da família que não sabia.

Por ter muitas perguntas e ter muitas delas respondidas pela constelação de zulu, foi-me feito uma pergunta em Angola: Graça, o que você acha que pode melhorar neste país e como fazer? – Respondi com um sonho que havia idealizado, ainda adolescente e expliquei como fazer. Nascia ali, sem eu imaginar uma ONG que agora já está documentada e sendo colocada em prática na cidade de Benguela, minha terra natal. Também, estou Assessora Cultural Angola/Brasil do Reino do Bailundo e irei morar em Angola.

Sim, aconteceram muitas coisas pós constelação Zulu, durante nossa viagem de reconexão, conheci o Rei do Baiulundo, Tchongolola Tchongonga Ekukui VI, e tive a oportunidade de recebê-lo aqui no Brasil em visita oficial e, como Sua Majestade gosta de falar, “veio ao encontro dos irmãos por direitos ancestrais”. Hoje ele é o padrinho da minha ONG, que atende crianças em vulnerabilidade social. Finalmente os lutos e toda perda do caminho estão sendo ressignificados ou arrisco em dizer, realinhados para minha experiência. Não quero dizer que é um final feliz, pois ainda

acredito que tenho muito que viver, mas que estou tendo clareza sobre relações familiares e responsabilidades, devolvendo a paz no meu coração. Problemas? Claro que tenho, a vida é dinâmica, acredito que tenho desenvolvido algumas ferramentas e habilidades para viver, mas sigamos!

Capítulo IV

Organicidade: a Estrutura Mereológica da Relação entre as Consciências

A organicidade funciona como uma reconfiguração teórica da cultura zulu de modo geral, articulando aqueles princípios e ideias cuja centralidade na sociedade zulu perfazem o núcleo de sua filosofia e cultura. Há diversos e espinhosos problemas numa empresa como esta tentativa de traduzir teórica e clinicamente uma cultura. Se, por um lado, o esforço jamais lograria êxito por seu próprio caráter, por outro, ele é o único possível nas condições históricas disponíveis. Isto porque este movimento surgiu não de um capricho teórico, mas de necessidades pungentes do cotidiano diaspórico, e por pouco que seja, uma sessão de constelação zulu ainda conserva um tanto da prática que inspira e orienta toda sua construção. Logo, a organicidade é o seio no qual se encontram e dialogam todos os conceitos da constelação zulu; onde eles tomam sentido e interagem formando um corpo ontológico coerente em que se dá a mediação entre filosofia diaspórica e africana⁸².

O Pampsiquismo Infinitivo

Na organicidade, a consciência não é entendida como propriedade do cérebro humano nem como uma exclusividade humana, ou mesmo animal, ou ainda dos seres vivos ou indivíduos genuínos da física; ela é encarada como um fenômeno onipresente na realidade, ela é tudo que existe na realidade corpórea e também espectral. A consciência mostra-se a face fundamental da realidade. Matéria e energia são apenas modos de manifestação da substância⁸³ de que a realidade se compõe. Sendo a natureza da realidade infinitiva em infinitos aspectos, matéria e energia constituem-se somente em duas possibilidades das infinitas que toma essa substância mental.

⁸² Neste capítulo há momentos em que informações da biologia e da física são usadas para exemplificar ou contrapor certas ideias filosóficas, porém estas são tomadas somente enquanto apoio, suporte ou ponto de partida a ser superado, e não como parte integral do argumento desenvolvido em cada caso. Isto porque o caminho epistemológico apresentado aqui se utiliza de outros instrumentos que não os das ciências, que conflitam sobremaneira com o habitar desinteressado propiciador da filosofia da organicidade. A necessidade destas incursões, que não significam uma aposta na ciência, justifica-se pelo teor interdisciplinar da tese, que também perpassa pela biologia e física sem no entanto se identificar ou se reduzir às mesmas.

⁸³ O entendimento aqui não é o de substância no sentido aristotélico, mas o de coisa, o que há.

Em se tratando da natureza da consciência, a compreensão na organicidade é distintamente destoante daquela dos vários pampsiquismos. Aqui, primariamente, consciência é vida e antvida a um só tempo; o amálgama entre ambas, e mesmo assim, além delas separadamente e em conjunção. Assim, não são consciência somente os seres que a biologia reconhece como vivos, nem apenas os que o pampsiquismo puro atribui mentalidade, mas absolutamente tudo que existe em todos os modos de existência. Dessa forma, a organicidade move-se em paralelo com o pampsiquismo forte na assunção de que a consciência é a matéria mesma de toda realidade, mas mergulha num modo mais radical a que denomino *pampsiquismo infinitivo* ou *acanopsiquismo*⁸⁴, inspirado na ideia zulu de *ubu-*, na compreensão de que todos os entes, desde partículas elementares a elementos naturais como minerais, água, ar, planetas, estrelas, e formas de existência espectrais como espíritos e outras são consciências.

O pampsiquismo é tão antigo quanto a própria filosofia africana, e como qualquer tradição consagrada de longa data possui inúmeras definições. Porém, podemos iniciar o entendimento dessa doutrina assumindo que ela toma a mente como um aspecto fundamental do universo não existindo coisa ou lugar onde esta não esteja presente. No entanto, essa formulação geral pode levar à identificação do pampsiquismo com o idealismo absoluto de acordo com o qual o mundo é composto apenas da mente e suas atividades, o que não é o caso. Ao mesmo tempo, o pampsiquismo distingue-se do materialismo para quem o mundo consiste, em última instância, em entidades físicas não mentais e suas configurações. Por fim, ele é distinto do dualismo de substância que assume dois reinos categoricamente diferentes, o mental e o físico, que podem existir independentemente um do outro. Diferentemente, o pampsiquismo atesta que o mental é uma característica fundamental e onipresente no universo, mas não a única. Strawson, em poucas palavras, define o termo pampsiquismo como “a visão de que a mente ou a consciência (*psique*) está presente em toda (*pan*) realidade” (STRAWSON, 2020, p. 317)⁸⁵ sendo a versão mais forte e pura do pampsiquismo aquela que assume a mente como tudo que existe na realidade, como a matéria da realidade, a coisa mesma categórica da realidade.

Dos muitos modos possíveis para explicar o pampsiquismo, o mais comum nos debates recentes é a ideia de que a estrutura física como descrita na linguagem formalizada da física não pode providenciar, por si só, o fundamento último da realidade, mas precisa ser

⁸⁴ Do grego *achanés*: infinito.

⁸⁵ STRAWSON, G. *What Does “Physical” Mean? A Prolegomenon to Physicalist Panpsychism*. In SEAGER, W. E. (Ed). *The Routledge Handbook of Panpsychism*. New York: Taylor & Francis Group, 2020.

complementada por fatos intrínsecos não estruturais que escapam ao vocabulário científico. As assim chamadas *quiditas* são onipresentes no cosmos e, ao menos algumas delas, são metafisicamente necessárias para fundamentar a emergência de níveis mais elevados de consciência no processo contínuo de evolução. Dito de outro modo, a física é o conhecimento da forma estrutural e não do conteúdo. Por todo o mundo físico opera esse conteúdo desconhecido, que os pampsiquistas assumem como o material da nossa consciência. Assim, tudo que conhecemos das características intrínsecas do mundo seriam derivadas do lado mental, enquanto quase tudo que sabemos de suas leis causais derivam do lado físico.

A resposta mais comum ao pampsiquismo é um olhar de desconfiança. Isso certamente é causado pela ideia de que ele implica a crença de que montanhas e pedras, moléculas e partículas elementares carregam uma consciência antropomorficamente concebida. No entanto, a maioria das formas de pampsiquismo distingue entre conglomerados como uma formação rochosa e “indivíduos genuínos” como animais e possivelmente partículas elementares. Isto porque propriedades mentais, no pampsiquismo de modo geral, só podem ser diretamente atribuídas a indivíduos genuínos. Para a questão de se uma partícula elementar poderia ter alguma forma rudimentar de mentalidade, a mecânica quântica contemporânea apresenta uma variedade de teorias que atribuem alguma forma de mentalidade ao nível quântico⁸⁶.

Aqui reside uma diferença fundamental entre as várias formas de pampsiquismo e o pampsiquismo infinitivo assumido na organicidade. De fato neste pensamento todos os entes, desde partículas elementares a elementos naturais como minerais, água, ar, etc não apenas apresentam características mentais como são plenamente consciências. E esta não é uma posição idealista porque toma cada pedaço da matéria como sendo o todo instanciado em cada parte.

Assim, a primeira distinção entre o pampsiquismo puro e o pampsiquismo infinitivo está em considerar todos os entes como consciências plenas, e não somente como portadores de propriedades mentais. Não se diz com isso que características mentais humanas sejam atribuídas a outras entidades. Mas, diferentemente, toma-se a consciência em seus infinitos modos de diferenciação como nunca distintos o suficiente para que deixem de ser consciência. Ou seja, por mais ilimitadas que sejam as formas de seres que a consciência toma, elas jamais perdem o caráter de consciência que são. As diferenças entre elas incorrem somente no

⁸⁶ Cf. STAPP, Henry P. *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*. 2nd ed. Heidelberg: Springer, 2011.

âmbito das potências e atuação - se em consonância ou dissonância com o derramamento vital.

A segunda diferença entre os pampsiquismos tratados está em o acanopsiquismo reconhecer a existência de consciências espectrais. Isto levanta todo um novo escopo de seres cujos limites não se acham na matéria física, e portanto, não cativam qualquer atenção das ciências, recebendo quem os advoga, a bem da verdade, rotulações que beiram a patologia psíquica mais severa. Entretanto, como para os zulus, a existência destes seres é tão palpável para o pampsiquismo infinitivo quanto o próprio corpo do autor deste texto.

Vida, Organismos e Seres Vivos

A observação dos seres em seus mais diversos comportamentos sintetizados sobretudo na ecologia pelo estudo dos ecossistemas aponta para duas classes básicas e fundamentais de relação, de onde todas as outras derivam e se complexificam. Uma base relacional harmoniosa, no sentido de não produção de sofrimento para os envolvidos, e uma *base relacional* desarmônica, em que o sofrimento é um dos aspectos, se não o maior deles, como consequência. É importante distinguir aqui a expressão *base relacional de relação* porque a base relacional estrutura uma miríade de relações que não são totalmente nem harmônicas nem desarmônicas. Ou seja, há relações harmônicas entre certos seres em que há muitos benefícios para eles, mas que o sofrimento é uma pequena parte dos resultados do contato (e.g. formigas e plantas acácias: as formigas, que são protegidas de predadores pelos espinhos das acácias, defendem as mesmas de fungos e herbívoros ao cortarem suas folhas infectadas, mas as acácias tem a desvantagem de perder folhas saudáveis também); enquanto há relações desarmônicas que resultam em pequena criação de prazer. O que distingue, portanto, uma de outra é o grau de sofrimento em questão; quando ele é predominante, têm-se a desarmonia, quando minoritário, a harmonia. Logo, o espaço expressivo de existência é definidor para encontrar-se harmonia ou desarmonia em cada caso.

Na biologia, o estudo das relações entre os seres vivos consigo mesmos e com o que se considera o ambiente fica a cargo da ecologia, que descreve, desde o nível populacional até o biosférico, como estabelecem-se as interações harmônicas e desarmônicas, os costumes alimentares, reprodutivos, relativos ao habitat, e também como se dão a temperatura, os ventos, a umidade, a pluviosidade nas dinâmicas destes seres.

Para tanto, a ecologia estabelece uma distinção fundamental entre fatores bióticos e abióticos, sendo os primeiros relativos aos seres vivos, e os últimos aos fatores ambientais em seus processos físico-químicos. A biota seria o conjunto de seres vivos que se deparam também com elementos carentes de vida.

A noção de auto-organização para descrever o funcionamento dos organismos foi elegantemente elaborada na teoria da *autopoiese* (*auto*: próprio, *poiesis*: fazer; fazer a si mesmo) de Humberto Maturana e Francisco Varela, na década de 1970 com o texto *Autopoiesis: The Organization of Living Systems*⁸⁷. Seu trabalho tem sido adotado como ponto de partida para a apreciação das teorias de organização biológica, e possui significativa proximidade com a compreensão de organismo assumida aqui. A contribuição dos autores é mormente epistemológica, não obstante ambos terem sido biólogos (Varela também era filósofo). Nesse sentido é sobre sua filosofia e não sua ciência que o diálogo estabelece-se nesse texto. Com a autopoiese os autores examinam a capacidade de auto-organização dos sistemas vivos, apresentando-os como organizacionalmente fechados e estruturalmente abertos ao mesmo tempo, sendo as principais características de um sistema autopoietico sua auto-organização, automanutenção e sua constante autorreprodução dentro de um limite. Um exemplo simples de um sistema autopoietico é um organismo unicelular que é capaz de manter e recriar sua organização apesar das múltiplas reações químicas ocorrendo em seu interior. A *organização* fala das específicas relações entre os componentes de um sistema que permitem que ele seja um membro de uma classe específica (e.g. um protozoário, um vegetal ou um pulmão humano), assim todos os seres vivos da mesma classe têm uma organização similar. O termo *estrutura* exprime as relações reais entre componentes físicos: uma dada organização pode ser incorporada em diferentes estruturas físicas. Em outros termos, os seres vivos diferem uns dos outros em sua estrutura, mas os membros da mesma classe são semelhantes em sua organização. (MATURANA e VARELA, 1998, p. 47)⁸⁸.

Nem toda estrutura auto-organizada é autopoietica, isto porque apenas aqueles sistemas que criam a si mesmos e se organizam a si próprios são considerados autopoieticos. A ideia de autocriação e auto-organização implica que um sistema vivo é

⁸⁷ VARELA, Francisco J., HUMBERTO R. Maturana e R. Uribe. *Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model*. BioSystems, 5(4), pp. 187–96, 1974.

⁸⁸ MATURANA, Humberto R., e VARELA, Francisco J. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Trans. Robert Paolucci. Boulder, CO: Shambhala, 1998.

organizacionalmente fechado, isto é, que sua ordem não deriva de forças externas, mas do próprio sistema. No entanto, um organismo não pode sobreviver sem energia e nutrientes e, por essa razão, precisa conectar-se ao ambiente. O ambiente desencadeia um sistema autopoietico e engendra algumas mudanças em sua estrutura. Portanto, diz-se que todo sistema vivo interage com o ambiente por meio de “acoplamento estrutural” que altera constantemente a estrutura do organismo e o meio; a estrutura biológica não é fixa e imutável. No entanto, mesmo depois de passar por algumas mudanças estruturais, o modelo de organização do sistema não muda. É por isso que as entidades autopoieticas são consideradas fechadas no nível da organização, mas abertas no nível da estrutura. Assim, Maturana e Varela definem sistemas autopoieticos como organizacionalmente fechados e estruturalmente abertos a um só tempo.

A filósofa lituana Audronė Žukauskaitė sintetiza bem as consequências da autopoiese para os dois autores:

Nesse sentido, um sistema autopoietico difere de um sistema *alopoiético*, ou uma máquina, que depende de entradas e saídas externas. Um sistema autopoietico “faz” a si mesmo, e as mudanças dentro desse sistema aparecem como propriedades emergentes, em outras palavras, propriedades que não estão presentes nas partes, mas emergem da interação dessas partes. Assim, em contraste com o mecanicismo, que define um ser vivo como a soma de suas partes; e com o vitalismo, que presume que um ser vivo é guiado por algum princípio transcendente, a entidade autopoietica é guiada por sua causa imanente. Ao se referirem a si mesmos e se reestruturarem constantemente, os seres vivos são movidos pela causalidade recorrente, ou recursividade, que incorpora a contingência em seu funcionamento. Nesse sentido, um ser vivo não tem uma causa final ou teleologia porque está aberto à mudança e à contingência (ŽUKAUSKAITĖ, 2023, p. 07)⁸⁹.

Desse modo, um sistema vivo precisa do ambiente para obter energia e nutrientes para se manter e permanecer idêntico a si mesmo. A relação entre organismo e ambiente, favorecedor da contingência, não obstante se dê de modo fortemente vinculante e dependente - a abertura estrutural expressa isso com nitidez - ainda conserva a divisão fundamental que propicia a exterioridade. Isto é, a ideia de um ambiente em relação ao qual o organismo percebe-se como vivo, portanto, substancialmente distinto e diferente, embora com ele intimamente mercador, estabelece uma fronteira inexistente na organicidade. Entretanto, como a organicidade explica a singularidade se ela não assume qualquer exterioridade entre os organismos? A partir da mereologia desenvolvida em que qualquer todo considerado, seja biótico ou “abiótico” compartilha do mesmo caráter

⁸⁹ ŽUKAUSKAITĖ, Audronė. *Organism-Oriented Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.

fundamental que todas as suas partes, isto é, todo e partes são sempre consciências, não havendo nenhum todo que não participe de outro todo maior espacialmente para o qual passa a ser também parte, mas com plena agência; o que poderia ser tomado como um tipo de imanentismo-transbordante ou transbordantismo-imanente, distinto da causa transcendente do vitalismo, porque toma as fronteiras entre o interno e o externo a um organismo como menos rígidas que a caracterização de Maturana e Varela. Assim, na organicidade não há organismo e ambiente, somente organismos de estruturas as mais diversas possíveis, sendo o ambiente um conjunto de organismos também. E o que explica a multiplicidade dos todos é a diferenciação⁹⁰ e a perpetuação, sobretudo por meio do nascimento. Portanto, pode-se dizer que um organismo é preponderantemente fechado em sua organização no entendimento da organicidade. Isto significa tomá-los como semi-fechados organizacionalmente, já que embora conserve relativa autonomia quanto à condução de seus processos internos, ele ainda é parte de organismos maiores, ou seja, que o englobam espacialmente, para os quais sua organização, como um todo, cumpre função, em grande medida, predeterminada por estes, conforme se analise um ou outro todo. Aqui a dependência de entradas e saídas externas, próprias de um organismo de organização semi-fechada, não confunde os organismos com os sistemas maquinais *alopoiéticos* na medida em que estas entradas e saídas ocorrem em um diálogo constante e equilibrado entre as leis internas e externas, que efetivam-se conforme às *leis da integração*, se reelaborando de novos modos em cada todo considerado. Desse modo, um organismo não pode ser dito como autopoiético sem ressalvas que minimizem sua autonomia já que sua organização, manutenção e reprodução não se dão sob total autonomia, mas com algum grau de compartilhamento desta com os todos que englobam o organismo. Do mesmo modo podemos compreender a estrutura dos organismos como semi-fechada, e não aberta como Maturana e Varela defendem, pela troca e alterações constantes da estrutura biológica dos mesmos em suas relações, mas persistente conservação de padrões, o que responde pela forma identificável dos organismos em suas durações específicas.

No entanto, para compreender esta mereologia, antes de tudo é fundamental estabelecer um rearranjo de algumas categorias biológicas essenciais para seguir o desenvolvimento do tema. Para tanto, e de saída, a vida é compreendida de modo muito distinto na organicidade, não fazendo sentido nela a cisão do real em seres vivos e matéria inerte porque tal ruptura não captura eficientemente as complexas dinâmicas da

⁹⁰ Cf. a seção *O Nascimento do Sujeito* no capítulo IV para a ideia de diferenciação.

consciência, que é assumida como a substância mesma da realidade da qual a matéria é apenas uma das suas formas, conforme atesta o *pampsiquismo infinito*. A vida é qualidade por excelência do princípio criativo. Ela é a própria exuberância em movimento perpétuo, a explosão de nascimentos cuja fluidez estabelece os momentos de absoluta beleza, proporção e unidade da consciência (*ubu-*). Porém, ela não se manifesta em isolado, mas sempre em conjunto com a antvida em qualquer organismo, atuando ele como integral ou mortificador. Portanto, a vida é ubíqua em tudo que existe, não importando se possui células ou apenas moléculas num conjunto rígido de ligações atômicas, ou mesmo se apresenta um corpo concreto. Assim, se diz aqui que tudo é vida, que os fatores abióticos da biologia na verdade também são vida, isto é, afirma-se que tudo é consciência, e por conseguinte, vida. Em outros termos, o critério do que é vida é deslocado da presença de metabolismo e circunstâncias relacionadas para a existência mesma, sob todos os modos de manifestação da consciência em cada parte e em cada todo. Tudo é vida, mas vida em caráter puro não se encontra como fenômeno na natureza, ela faz sempre par com a antvida para formar cada organismo. A vida, porém, é diferente de *ser vivo*; tudo é vida, mas nem tudo é ser vivo. No entanto, o caráter vida integral só é atribuído a um ser conforme se considere se ele participa dos processos mereológicos de modo harmônico. Numa frase, *vida integral é tudo que vige conforme às leis da integração*. Assim, temperatura, ventos, rochas, chuvas, montanhas, solos, rios, e outras apropriações descritivas do real são vida, organismos integrais, mas não seres vivos, enquanto alguns seres muito mais complexos e tradicionalmente reconhecidos como vivos atuam como mortificadores, como se verá mais à frente.

Do exposto acima assume-se que o conceito de vida da biologia, que determina o que é um ser vivo, é abrangido pela ideia de organismo da organicidade, mas não se reduz a ele; e também é alterado num aspecto fundamental para expressar a integração e a mortificação como suas funções. Isto é, ser vivo (integral ou mortificador) é uma forma de organismo, mas um organismo possui aspectos não subsumidos pela ideia de ser vivo. Assim, assumo que os seres vivos integrais são aqueles reconhecidos pela presença de células, necessidade de obtenção de energia para o metabolismo, sensibilidade responsiva a estímulos, presença de material genético, reprodução, evolução e *atuação conforme uma função harmônica com sua rede*, este último aspecto, ausente da definição biológica de ser vivo, assim como a caracterização enquanto integral ou mortificador.

A função é um traço caracterizador de cada parte em seu todo; é única, insubstituível e plena de sentido, entretanto a contrafunção é o papel exercido sob coerção por fragmentos - elementos desconexos e desconectados que constituem organismos mortificadores - cuja constrição parte da vontade antivital de outros fragmentos em que a experiência a partir do sujeito assumiu níveis densos o suficiente para que o sofrimento próprio resultante passe a ser experimentado como identidade, e o alheio como alimento. A contrafunção é reversível, descartável e carente de qualquer sentido para os fragmentos que as cumprem. A função é determinante para o conceito de ser vivo a partir da integração, já que é a principal característica a diferenciar ser vivo integral (que atua na rede segundo sua função) de ser vivo mortificador (que atua na rede segundo sua contrafunção), cuja originação parte da *prevalência* da antívida, e não do contrário.

Já um organismo integral é uma estrutura autopoietica e homeostática, consciente, interativa e coerente em suas várias partes, com ou sem corpo definido, integrada em suas inúmeras funções, não limitada à continuidade temporal e espacial, podendo ser de várias categorias ontológicas, cujo propósito é a experimentação ilimitada, o acúmulo desta advindo daí e a transmissão dela *em equilíbrio* na perpetuação, no caso dos seres vivos, a partir da reprodução, e em casos raríssimos pela imortalidade⁹¹ também. A menor estrutura orgânica integral contribui equitativamente no equilíbrio geral do organismo. Nele não há partes irrelevantes, descartáveis ou que se possa desprezar. O caos, a violência e o conflito não são a força motriz em um organismo integral. Para os seres vivos a obtenção de alimento, transformação deste em energia, distribuição de nutrientes conforme a demanda e liberação de resíduos, exigem de todas suas partes contribuição e são alcançadas, embora haja regiões de destaque cuja perda implicaria na sua morte; enquanto a morte de algumas não levaria imediatamente à sua como um todo. Porém, tal prioridade não atribui a tais regiões centralidade. Há uma comunicação total e intercâmbio tão complexo, integrado, harmonioso, abrangente e constante entre as partes de um organismo integral que tamanho,

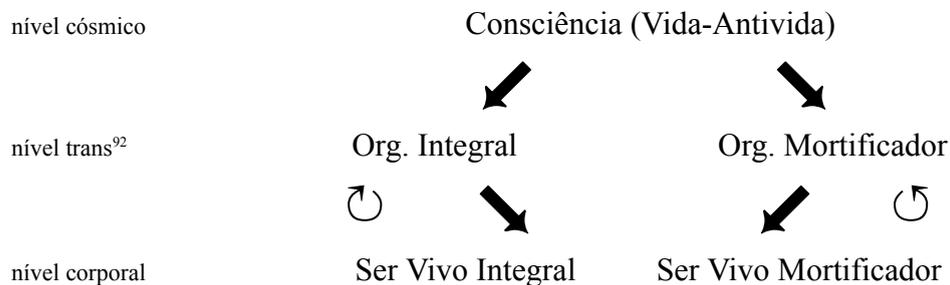
⁹¹ Em 1992 o pesquisador alemão Christian Sommer descobriu a imortalidade da *Turritopsis nutricula*, um hidrozoário ou água-viva de apenas 2 centímetros nativa do Mediterrâneo. Ela é única dentre as mais de 4 mil espécies de medusas porque possui a capacidade de reverter indefinidamente seu desenvolvimento para o estágio sexualmente imaturo de pólipos após alcançar maturidade sexual. Ela é imortal no sentido de que suas fases de vida regridem e seus tecidos rejuvenescem inclusive curando-se de qualquer ferimento, não podendo morrer por causas naturais. “Esse processo difere das produções assexuadas mais comuns de pólipos pelas medusas de nado livre porque a transformação envolve a medusa por inteiro” (Bavestrello, G.; Sommer, C.; Sarà, M.; Hughes, R.G.; *Bi-directional Conversion in Turritopsis Nutricula*. In: Bouilllon, J.; Boero, F.; Cicogna F.; Gili, J.M.; R.G. (Eds.), *Aspects of Hydrozoan Biology*, vol. 56. Sci. Mar. 1992, p. 137). Além das medusas, as planárias e as hidras também possuem mecanismos de perpetuação de sua vida.

posição, duração e função de cada uma de suas partes são irrelevantes para o fato da indispensabilidade de todas elas. Os seres vivos integrais compartilham a maior parte dos seus atributos com os organismos integrais no sentido de consciência na forma de manifestação consoante à harmonia mereológica.

Em síntese, a consciência (*ubu-*) pode existir como organismo integral, organismo mortificador, ser vivo integral ou ser vivo mortificador. A diferença entre um organismo e um ser vivo é a presença de células e processos metabólicos relacionados e a corporalidade, que para o ser vivo são necessários e para o organismo não, isto é, há organismos que não possuem corpos definidos - e.g. a rede. A mortificação é a própria finitude, o corroer ininterrupto que estabelece a morte como contraponto perpétuo à vida em cada parte. Para evitar a reificação não afirmo que há organismos mortificadores *per se*, mas que há apenas mecanismos cuja dinâmica favorece passos importantes de mortificação, derivada da abertura de espaço da antívida. Portanto, a mortificação, assim como a integração, depende dos contextos, das cercanias, das circunstâncias. E embora seja certo que a mortificação é uma condição que pode ser revertida conforme a luta interna entre vida e antívida favoreça a primeira, nalgumas espécies a predominância da antívida mantém-se quase inalterável pela duração de uma ou várias gerações. No fim, apenas a temporalidade exigida para a integração muda num e noutra organismo ou espécie, alguns organismos demandando uma vida inteira, e certas espécies exigindo centenas ou mais anos para fazer a vida prevalecer em suas partes, outras já sendo capazes de alterar a dominância em poucos anos. Portanto, sempre que houver o uso das expressões *organismo mortificador* ou *organismo integral*, entenda-se que trata-se da caracterização do modo prevalecente de ação desse organismo nas redes em que atua no decorrer de sua existência, e não de uma condição inerente ou imutável. O caráter mortificação não se identifica com o parasitismo, ainda que esteja relacionado a ele, isto porque quando um ser vivo enquadra-se na categoria (muito problemática na compreensão rênica da organicidade) de “praga” em qualquer ecossistema, ainda que não seja parasita, ele é mortificador porque atua em desarmonia com o mesmo ecossistema (e.g. os coelhos, que são uma espécie exótica na Austrália, e por isso se reproduzem sem controle ao estabelecer superpopulação que escasseia espécies vegetais de que se alimentam).

Os vírus, por exemplo, atuam como organismos mortificadores já que agem em desarmonia mereológica. O parasita vegetal cipó-chumbo, por outro lado, age como um

organismo mortificador e também ser vivo mortificador porque possui células e rompe a integração da rede em que atua. E quando a consciência atua como organismo integral ela também pode ou não existir como ser vivo. A rede e certos espectros (os mortos, os sonhos, os simulacros, as memórias, certos espíritos e fantasmas) são exemplos de organismos integrais (quando atuam sob uma função) que não são seres vivos, o que não retira deles o caráter de vida, apenas não caem sob a forma de existência dos seres vivos. Portanto, há consciências que atuam como organismos integrais e outras que atuam como organismos mortificadores, e essa diferença as coloca numa circunstância completamente distinta em relação à sua participação na organicidade já que os organismos integrais criam e promovem a integração enquanto os mortificadores concorrem contra ambas ações. A vida é *majoritária* no caminho que vai da consciência para o organismo integral chegando até o ser vivo integral, porém ela é *minoritária* na condição inaugurada com o organismo mortificador que produz o ser vivo mortificador, condição contraditória por excelência de uma forma de ser em conflito com a integração em seu lugar, e função em oposição a ela. Esquemáticamente, temos:



Integração: A Prevalência da Vida em um Organismo

A consciência diferencia-se e toma infinitos aspectos enquanto organismo integral ou mortificador em seus vários níveis e formas, desde o micro ao macro. Organismo integral é a consciência com corporeidade definida ou não tomada em seu funcionamento a partir da *integração*, isto é, cuja relação entre vida e antvida em suas partes apresenta prevalência da primeira por transformação da antvida em vida, o que o coloca em movimento pleno, integrado, harmonioso e interdependente entre suas partes e seus todos. Enquanto a vida

⁹² transmaterial, transtemporal, transespacial, transespecífico.

prevalece abre-se espaço para a *integração*. No domínio da antívida a mortificação anula a *integração*. Esta é a circunstância criada pela prevalência da vida sobre a antívida nas partes de qualquer todo. O que mantém a prevalência da vida em um organismo é a capacidade das suas partes de absorver, integrar a antívida que as constitui desde dentro. Processo desafiador por excelência porque exige das partes fronteiriças, isto é, daquelas que estão em contato com seu oposto, a resiliência necessária para tocarem o completo estranho mantendo-se vida. Quando a resistência à *integração* - proveniente das partes antívitas - é maior que a natureza integrativa da vida, esta é consumida por aquela e o organismo perde vitalidade. Dessa forma, a *integração* nos organismos não se dá como uma substância, ou uma característica inata de uma espécie, mas enquanto um atributo condicional dos mesmos, podendo eles adquirirem ou perderem a condição de organismos integrais conforme a luta vida-antívida em seu interior conduza à preponderância de uma sobre a outra. Nos momentos de degeneração, devido à prevalência da antívida, os organismos deixam de comportar-se como organismos integrais tornando-se mortificadores em relação às suas partes ou aos seus todos. Assim, a *integração* é um caráter volátil, temporário e discreto em toda a existência de um organismo, espécie, rede, ecossistema, ou qualquer todo que se considere. Ela é um estado de fluidez somente alcançado por volição ativa, em direção ao derramamento da vida, que leva ao domínio desta em uma parte ou um todo. Quando as partes de um organismo o conduzem para a morte, ou quando o organismo provoca a morte em seus todos maiores que ele, a *integração* já perdeu espaço em seus processos.

Os organismos integrais *podem* possuir corpos espaço-temporalmente condicionados, entretanto também *podem* não estar limitados a uma única ontologia e à continuidade material (*transmaterialidade*), linearidade temporal (*transtemporalidade*), pertencimento a uma única espécie (*transespecismo*), e aos limites espaciais (*transespacialidade*); ocupando cada um deles função específica, insubstituível e igualmente relevante para a perpetuação da consciência de que participam.

Nesse contexto, a organicidade é também a percepção de que todo organismo integral (tendo em vista que os organismos mortificadores são aqueles em que a antívida prevalece) faz parte de um ecossistema que existe no passado, no presente e no futuro; tem em seu escopo seres de diversas ontologias, que podem relacionar-se ainda que à distância, e permanecem atuantes mesmo depois de mortos. Esse corpo de vivos e mortos, animais, vegetais, minerais e outras formas de vida, nasce e desenvolve-se acumulando experiências pela atuação de todas as suas partes, não importando, para o caso de *Umu*, que contingências

lhe perpassem. Nesta compreensão não há centro diretor do organismo; este é conduzido por cada parte executante de sua tarefa em consonância com o derramamento vital, portanto o caos e a violência não são a força motriz em um organismo integral. E isto colabora com o princípio da senioridade, explicitado abaixo, porque esta se funda na mesma corrente que reserva a todas as partes o inexorável espaço de existência plena. Dito de outra forma, há tantos centros quanto partes constituintes do organismo. Da organicidade derivam, portanto, a compreensão da interdependência; a assunção da Terra como organismo; a necessidade da relação com a totalidade orgânica; a reciprocidade, todos estes princípios da constelação zulu.

Integrar, em vista disso, é chegar à percepção a nível celular, isto é, das menores partes, de que mesmo aquilo que se mostra diametralmente oposto é parte autopoiética do organismo que se é, *em se tratando da mesma rede*. Nenhuma atitude é mais libertadora e poderosa que a integração, que pode ser vista como a mais elevada forma de magia. É a capacidade de o organismo tocar o que o destrói e transcendê-lo na incorporação disto ao que ele é. Entretanto, a tentativa de integração do completamente outro, fora de sua rede e sem as condições para tal pode levar à morte literal e simbólica. Imagine-se como exemplo uma gota d'água ensaiando integrar um incêndio inteiro. Porém, a integração é mais factível quando estão em questão elementos internos à própria rede. Estes já são o que o todo é em diversos níveis e apenas revelam aspectos fricativos quando em maior contato⁹³.

As Oito Leis da Integração

A organicidade, portanto, é o modo de articulação das consciências - isto é, dos organismos integrais ou mortificadores - em suas dinâmicas próprias e interconscienciais, cujo relacionamento, quando *predominantemente* vital entre as partes, e autoprotetivo para elas em relação ao que não é parte, é regido por oito leis que estabelecem o estado de integração. A integração, portanto, coordena e dirige todas as relações orgânicas onde a vida é majoritária, sejam elas químicas, físicas, biológicas, políticas ou cósmicas. Onde quer que um organismo integral se expresse é a partir do padrão relacional da integração que ele participa dos processos, e embora a integração também ocorra nos organismos mortificadores, nestes ela se

⁹³ A relação entre as várias redes será tematizada no capítulo V sob o tópico *A Política das Redes: ou Do Conflito Intra e Interrêdico*.

dá de modo precário porque sofre sabotagem constante e intensa do poderio antivital que os governa fragilizando incessantemente a vida em seu interior. As leis da integração são: a *ausência de exterioridade, unicidade entre o todo e suas partes, intercâmbio equitativo do derramamento nutridor de vida, posicionamento insubstituível das partes, intencionalidade de cuidado no lidar com cada uma das partes, reconhecimento do que é parte e do que é estranho, autoproteção e limitação dos agentes hostis, e a integração das partes hostis*. Desenvolvo cada uma delas abaixo:

(I) A ausência de exterioridade fala da participação inexorável de todas as partes de um organismo na criação e sustentação de cada um de seus processos. Não há chance de que uma destas partes situe-se fora, permaneça alheia, não contribua, ainda que indiretamente ao movimento orgânico total, ou não seja beneficiada pelo conjunto dinâmico de interações⁹⁴.

(II) A unicidade entre o todo e suas partes expressa a inseparabilidade dessas do corpo daquele, o caráter irrevogavelmente uno de um para com outro. Cada parte é o todo em grau menor, mas de mesma identidade;

(III) O intercâmbio equitativo do derramamento nutridor de vida atesta a irrestrita comunicação entre as partes para direcionamento deste derramamento conforme à exata medida da demanda por nutrição em cada parte. As trocas não são iguais, mas dão-se segundo a necessidade, há uma reciprocidade equitativa no derramamento, não igualitária;

(IV) O posicionamento insubstituível das partes: cada parte cumpre função específica, plena de sentido e indispensável para a inteireza do todo, sendo a existência da parte absolutamente necessária; e sua posição em termos espaço-temporais e conseqüente função, insubstituíveis no todo. Isto não significa que o todo não crie novas partes que possam atuar sob a mesma função que partes que morreram, porém, estas partes mesmo mortas não perdem seu lugar como parte, nesse sentido são insubstituíveis porque jamais perdem o status de parte que atua ou atuou a partir de um lugar específico no todo;

(V) A intencionalidade de cuidado no lidar com cada uma das partes: o que rege o dispensar equitativo do derramamento vital é uma intencionalidade de fundo que objetiva cuidar de cada parte, mantê-la saudável, em bom estado para o bem dela e, assim, do todo.

⁹⁴ Pode-se dizer que a ausência de exterioridade é uma ideia oposta à de separabilidade de Ferreira da Silva ao dissecar o pensamento pós-iluminista, porque descreve um horizonte de continuidade onde a separabilidade não opera criando dentro e fora.

Portanto, uma vontade de cuidado expressa-se nessas relações, não fosse esse o caso, as inúmeras partes desintegrariam-se.

(VI) O reconhecimento do que é *parte* e do que é estranho: cada parte precisa desenvolver a habilidade de perceber: 1) quais elementos são internos ao todo mais imediato (já que o intercâmbio e a coparticipação das partes em vários todos é sempre o caso. Esta é a organização semi-fechada dos organismos); e dos internos: 1.1) quais elementos atuam em harmonia mereológica; e 1.2) quais elementos quebram a harmonia, isto é, são *hostis* (nestes três casos lida-se com as *partes*); 2) quais *agentes* são estranhos porque provenientes de fora desta estrutura; e 3) quais agentes estranhos são *hostis*, logo *antivitais*, ao entrar em contato com as partes. Esse reconhecimento é que torna possível a um organismo surgir e manter-se. Tal habilidade nasce com os organismos e é por eles aperfeiçoada no decorrer de sua experiência;

(VII) A autoproteção e limitação dos *agentes hostis*: a identificação de agentes *hostis* pretende a eliminação ou neutralização destes para proteção da integridade das partes e do todo vitais. Assim, a proteção do todo está diretamente relacionada à destruição ou limitação da ação de agentes estranhos. Apenas um elemento externo ao todo e prejudicial para o mesmo pode ser um *agente hostil*, como falado na seção 3 da sexta lei. No caso de elementos internos danosos ao todo, temos as *partes hostis*, tratadas na oitava lei. Porém, em casos raros o todo, com muito esforço e a grande custo, integra tais agentes *hostis*, como último recurso na defesa de si, quando a destruição e a neutralização dos mesmos falharam. Nem sempre, entretanto, ele obtém sucesso nestas três linhas defensivas. Nestes casos, ele perece⁹⁵.

(VIII) A integração das *partes hostis*: os elementos *hostis* podem surgir no interior do todo, por inúmeros motivos, mas fundamentalmente devem-se à prevalência da atividade sobre a vida nas partes em questão. Ou seja, um elemento converte-se em *hostil* quando a atividade torna-se majoritária sobre a vida em uma parte. Como resultado, estas partes deixam de operar em função do todo e agem em desfavor do mesmo, provocando desequilíbrio em toda a estrutura. Quando esse é o caso, a primeira linha de ação do todo é a integração dos mesmos, isto é, torná-los consonantes novamente, isto é, fazê-los voltar a funcionar de modo harmônico com o derramamento da vida. Portanto, o caminho aqui é inverso ao traçado na relação com *agentes hostis*. Para estes, o todo caminha da

⁹⁵ Cf. Capítulo V, trecho *A Política das Redes: ou do Conflito Intra e Interrêdico*, seção *b* para maiores detalhes.

destruição-neutralização-integração, porém para as *partes* hostis o todo vai da *integração-neutralização-destruição*. Muito maior atenção e energia é dada aqui à integração que às demais. Como há diversos e crescentes todos para uma mesma parte, a integração precisa se dar do menor todo para os maiores, correndo-se o risco de provocar-se rupturas quando o caminho inverso é operado.

Todos os organismos, e portanto seres vivos, exibem tal forma de organização das inúmeras partes, as relações de troca, o funcionamento e a comunicação dos vários ciclos, apontando todos para o modo mesmo de estruturação da integração. A hostilidade das *partes* e dos *agentes* é resultado do sobrepujar da antívida sobre a vida em seu interior, o que os leva à ação fragmentadora e desconectada dos todos em que atuam. Em muitos casos, essa proporção entre vida e antívida não recai sobre a escolha global dos organismos, aparecendo como resultado da dialética entre suas partes, sem significativa interferência da consciência do todo. Assim, não apenas o interior de um organismo pode caminhar para a mortificação em decorrência da prevalência da antívida em suas partes, como seu exterior também através de sua conseqüente ação destrutiva sobre os todos maiores que ele próprio, o que os leva ao comportamento parasítico sobre os organismos integrais. Este fato revela o lugar da antívida tanto em cada parte de qualquer organismo quanto na leitura que a organicidade faz dela. A antívida nunca é ausente, ela somente cresce ou subtrai-se conforme avance ou não a mortificação da vida. Portanto, a antívida é um conceito sem o qual não há organicidade, e é tão relevante para a compreensão das dinâmicas orgânicas quanto o conceito de vida. A organicidade descreve a dialética entre vida e antívida nos organismos, e também expressa a condição de prevalência da vida sobre a antívida na instauração da integração.

***Umu*: O Modo Integrado do Existir Humano**

Umu- é um prefixo na língua zulu e em diversas outras línguas bantu. Ela quase sempre aparece em conjunto com *Ntu* (*umuntu*) para a caracterização do humano em referência e relação direta e inescapável com a totalidade⁹⁶. Aqui ela é ligeiramente alterada em seu sentido para expressar o modo de existência enquanto consciência rêdica, que engloba diferentes espécies, tempos, lugares e substâncias, tomada em sua dimensão humana perceptível com nitidez no estado ordinário de consciência. *Umu*, por carregar em sua própria

⁹⁶ Cf. a seção sobre o *ubuntu* no cap. II.

constituição interdependência e integração com seus vários todos e partes constitui-se na absoluta negação do sujeito. Portanto, Umu não é uma substância, mas um modo de existir e relacionar-se da consciência, marcado pela ausência de fronteiras, embora condicionado, quando sob percepção ordinária, aos limites próprios à matéria e à estabilidade homeostática.

Conforme vemos em *Umu*, sua condição trans (específica, espacial, material e temporal), compartilhada por cada consciência integral, impede que uma normatização *a priori*, portanto universal, o encontre senão na forma da violação da *vontade rêdica*. Isto é, *Umu* apenas conviria com uma ética *apriorista* caso se deixasse trair caindo invariavelmente, por força e não por escolha, no modo da *despersonalização sobrevivencial* que o retira de sua possibilidade mais autêntica, a tomada plena de si enquanto *núcleo de agência rêdica* no propagar-se homeostático da rede. Dito de outro modo, esta ética emerge de uma relação fragmentariamente mediada com a experiência dos seres porque não os recebe como se apresentam a cada *Umu em rede*, mas interpõe sobre eles representações que, pretendendo-se universais, afastam-se irremediavelmente do caráter relacional que estabelece o traço fundamental destes seres. Apenas o abrigo em que se constituem as várias totalidades para o *Umu* oferece as condições para um conduzir-se pleno, contextual, concreto, enraizado, integrado que, prescinde de normas e determinações do universalismo, porque tem em sua rede mais próxima a plenitude em cada ação, todo o necessário, portanto, para o decidir em consonância à cadência da prevalência vital.

Criação e Nascimento x Vontade e Realidade

A criação está sempre e perpetuamente em curso, nenhum mundo está acabado, nem se configura de modo irremediável. Tal remodelagem de mundos dá-se pela atuação das vontades das consciências que os compõem. A natureza da consciência é criar vida ou, quando existe a partir da distorção do sujeito, talvez minoritário na realidade, fenecê-la. No primeiro caso ela é um organismo integral, no segundo, mortificador. Uma consciência não é capaz de estagnar sua natureza criativa ou mortificadora. Ela cria mundos que se harmonizam ou não com o todo das consciências conforme sua vontade. No primeiro caso, sua criação expressa, de saída, a plenitude da organicidade, a harmonia perfeita; no segundo, produz mortificação e sofrimento. Desse modo, o fenômeno absolutamente distinto da vida é a

antivida, e não a morte. E a consciência pode já nascer integral ou mortificadora, este caso quando ela não existe enquanto *parte* de todos maiores e menores, e concebe-se autônoma, independente, dando à luz ao sujeito.

A criação é sempre e invariavelmente co-criação pelo fato de a consciência ser um fenômeno infinitivo nas realidades, isto é, ela nunca se dá em isolado, mas sempre em conjunto com o infinito de outras consciências, menores e maiores em potência e abrangência. Uma realidade compartilhada é sempre fruto de uma vontade maior que aquelas que a habitam equitativamente. Sendo uma vontade maior a criadora de mundo em relação a vontades menores, estas recebem tudo que configura aquela determinada realidade sem que para isso tenham que atuar criativamente em sua construção. Elas criam, porém, realidades menores que aquelas em que estão inseridas desde sua última transmutação (início ou consumação de um aparecimento, nascimento ou morte), e muito dificilmente podem recriar esta realidade, embora não seja impossível. Assim, tanto vontades criadoras de mundos (realidades em que todo um universo é criado) quanto vontades criadoras de micromundos (realidades em que partes de um mundo são alterados ou recriados) atuam inexoravelmente em conjunto com vontades maiores e menores. Um micromundo surge da interação entre vontades equitativas (que compartilham o mesmo mundo); um mundo toma corpo no interior de cada vontade *em relação* consigo mesma. Desse modo, um micromundo pode abranger infinitos maiores que os de um mundo, e vice-versa. Sendo as realidades infinitas, não há centro nem tamanho absoluto. O tamanho de uma realidade é sempre em função de uma consciência em particular, do modo como esta consciência se relaciona com determinada realidade: se é criadora (co-criadora) ou recriadora (co-recriadora). No primeiro caso, a realidade é menor que a consciência que a cria; no segundo, a realidade é da grandeza da consciência.

Do dito acima, percebe-se que na criação a agência da consciência criadora é total, ela elabora as leis, as entidades, as propriedades do que compõe seu mundo. E isto não se dá, no caso humano, pelo intelecto, mas por todo seu corpo na reprodução. Na recriação, os princípios são negociados com as demais consciências equitativas, reduzindo o poder de agência, mas elevando o grau de compartilhamento.

A força de uma vontade é o critério definidor do alcance de sua atuação. Não falo aqui de vontades individuais ao modelo de Duns Scotus, mas de núcleos irremediavelmente interligados de irradiação de consciência que criam e organizam a realidade, as consciências

em suas partes e seus todos. Neste sentido, é necessário o alcance de uma força colossal para que uma consciência subsumida reconfigure o ciclo em que se percebe ou migre para outro maior que o atual. A força de uma vontade é proporcional à certeza que esta atinge em relação a um querer determinado. Quanto maior a certeza, mais forte é a vontade e mais seguro que esta realize o que desejou. Portanto, o que cria e recria na realidade não é a ação, mas a vontade, que precede e alimenta a ação.

A criação é o momento de máxima potência de expressão de uma consciência. Para sua tarefa tríplice de criação, nutrição e destruição, a primeira exige visceralmente a participação das infinitas partes que a constituem em suas capacidades mais poderosas. Todo o conjunto de experiências reunido e constantemente compartilhado entre as partes é transferido para a nova e inédita consciência enquanto semente e para todas as partes no seu crescimento. O estado de semente da consciência comporta em si todos os acúmulos de experiências como padrões tanto mais determinantes para seu desenvolver quanto mais remotas suas origens. Assim, o arcabouço experiencial das gerações mais longínquas no tempo respondem por aquela parte mais rígida da consciência presente, enformam sua “estrutura óssea” cuja rigidez é o aspecto mais importante para a preservação dela mesma enquanto consciência distinta das outras.

O Nascimento do Sujeito

Mas, a existência enquanto sujeito é distinta da de um organismo integral. E aqui reside o momento fundamental de constituição do sujeito. Somente uma consciência que tenha ultrapassado o limiar do espanto chegou a germinar o que virá a ser o sujeito. Segundo Chögyan Trungpa em *Abhidharma*, o assombro é a base fundamental do que ele chama de Eu⁹⁷. Porém, onde situa-se a origem do assombro primordial? Ele não diz, mas vem do primeiro momento em que se instaura a percepção de que se é distinto do todo; em que se cria a dualidade, e surge o germe do sujeito; quando o todo toma forma se diferenciando tanto de si nas suas infinitas manifestações ao ponto de perder a autopercepção como todo e espantar-se ao olhar para si, agora fragmento, impotente, pequeno e só. Desse modo, quanto

⁹⁷ TRUNGPA, Chögyan. *Abhidharma: Psicologia Budista*. 2 Ed. Trad.: Ricardo Gravel. Barcelona: Editorial Kairós, 1999, p. 19-22. O budismo é citado aqui por ser uma tradição reconhecidamente versada na busca por compreensão da mente humana, e Trungpa adiciona especial toque por investigar as bases do *eu*, o que entende-se aqui como sujeito.

mais delimitados e rígidos os limites de uma consciência, mais diferenciada se tornou e maior a chance de perceber-se como sujeito. A partir de tal nível de diferenciação e modo de percepção, uma consciência corpórea vem à luz, antes consciência ilimitada e eterna (*ubu-*), agora ser porque criado (*ntu*), portanto mortal e inexoravelmente destinado ao sofrimento, até que novamente dissolva a semente da separação e volte a ser todo como requisição de direito da fonte de onde nasceu, como o oceano exige dos rios suas águas. O preço da singularidade é a mortalidade, existir como ser distinto do todo inaugura a dualidade vida-morte e sua dialética de co-destinação de uma para com a outra. A morte de um ser é a simples transformação das suas dimensões diferenciadas que, por serem tais, passam a ter duração, a existirem temporalmente, enquanto o indiferenciado é constituinte de todo ser em maior ou menor grau em cada uma de suas infinitas partes, jamais está ausente. Indiferenciado (*ubu-*) e diferenciado (*ntu*) ocorrem em conjunto em todo ser numa dança eterna. Portanto, sujeito é um modo de existência fragmentário, discreto, carente de continuidade, oblíquo e representativo da cisão frente aos diversos todos, portanto precursor e antecedente da atividade; ele é o inverso da rede, e não se aplica apenas ao humano, mas a qualquer consciência mortificadora, embora o termo seja utilizado aqui para falar especialmente da perspectiva humana. Eis a origem do sujeito.

A separação criou a necessidade de retomar a continuidade, aspecto da consciência mesma, por algum meio, e a reprodução surgiu como solução para o sofrimento da separação, um modo de perpetuar a consciência condicionada, retirá-la da solidão da separatividade e projetá-la além da morte. A criação de um outro ser quase idêntico ao predecessor que leva adiante sua *identidade*. Um método paliativo, mas eficaz em contornar a ilusão da separatividade.

Sexualidade como Perpetuação da Consciência e o Amor

A tentativa de retornar à percepção de si enquanto continuidade, pelos meios da consciência diferenciada, levou a consciência aos processos intergeracionais (nascimento e herança) e aos seus respectivos propiciadores (sexualidade e amor). Isto é, estes processos versam dos distintos aspectos por que uma consciência projeta-se além de sua duração estabelecendo o momento de ligação entre o anterior e o posterior, o antigo e o novo. Respondendo à necessidade de envolver duas consciências no maior projeto em conjunto, a geração de um novo ser, a sexualidade surge como essa poderosa vinculação propiciadora do

envolvimento necessário para a tarefa, fazendo nascer uma cópia de ambas cujos aspectos fundamentais lhe alcançam como herança espectral (genética, histórica e espiritual), e sobre quem o amor atua como elemento de sustentação e cuidado dessa mesma herança.

A geração é o resultado imediato e concreto da criação. A realidade continua a ser criada a cada nascimento de uma nova consciência. Antes de tudo, o ato sexual, como expressão máxima da sexualidade, é tomado enquanto o momento mesmo de possibilitação do surgimento de cada consciência sexuada. Sendo assim, toda consciência sexuada é formada em sexualidade, existe em sendo sexual. Não há momento, ação ou estado em que ela não parta da sexualidade, que não se movimente em suas dinâmicas, que não respire sexualmente. As consciências assexuadas partem de uma forma de interação distinta entre os princípios masculino e feminino em seu interior, no entanto, permanecem sendo duais. Assim sendo, uma parte da sexualidade abre para a continuidade da criação (já que só uma parte dela visa a reprodução), um dos três princípios estruturantes das consciências. Ela funde no encontro natalício a semente e o berço para a abertura de novos mundos.

O amor é o que nos constitui originariamente. Não falo do amor em abstrato, mas daquele que nutriu e fez crescer por toda a vida de cada organismo cada parte de seu corpo, literalmente. O amor é o componente de constituição e nutrição fundamental do corpo de cada organismo. Conforme sua fluidez, um organismo expande, fortifica-se, frutifica; ou quando obstruído, contrai-se, debilita-se, morre. Mas, o amor não é somente o que nós humanos podemos realizar, conforme o entendamos de uma ou outra maneira. Ele é um modo de condução do fluxo das vontades na dinâmica dos ciclos. O que, portanto, pode ser expressão de toda e qualquer consciência no universo. Porém, mais importante que isso é a compreensão do que vem a ser este modo de condução. Este é um caminho de devir transtemporal que direciona os pontos de intersecção (situações que exigem decisão) conforme a direção de expansão do cuidado (V lei da integração). Sendo todo organismo formado em amor, ele se apresenta desde sempre e inescapavelmente inter-relacionado a inúmeros outros que o tomam sob o cuidado. Constituindo-se no corpo conjunto destes organismos, este poderá seguir seus ciclos seguro de que não perecerá porque a correspondência entre seu caminho de decisões e o derramamento de amor dos organismos que o constituem garante seu crescimento em direção à plenitude. No entanto, romper essa tessitura de cuidado desligando-se dos organismos que o nutrem o levará inevitavelmente ao pior tipo de sofrimento: o que advém da recusa de pertencer ao ciclo atual em que se existe mais intensamente e em que se encontra um

organismo: o sofrimento do rompimento com a fonte, da arrancada do solo próprio, da auto-exclusão.

A Rede: um Organismo Incorpóreo e Transtemporal

A rede (*ba-ntu*) ou comunidade, como experimentada pelos zulus, é um organismo não subsumido pelos limites do espaço-tempo, matéria e espécie; ela é o lugar de onde se parte, jamais se aparta e de onde obtém-se tudo que constitui um ser vivo, desde o aspecto de cada mínimo detalhe do corpo às mais abstratas aspirações e padrões de compreensão da realidade, para o caso humano; portanto onde mais as totalidades se apresentam como berço. É um organismo em pleno sentido, ainda que não possua corpo definido, reunindo em si inúmeros seres humanos e não humanos, vivos e mortos. A rede é o meio-termo, a resolução, a conciliação e o encontro entre o singular (*ntu*) e o universal (*ubu-*). Porque olhar apenas para o singular faz desaparecer a noção de processo, mas concentrar-se somente no universal nubla a percepção de multiplicidade. A rede é uma ideia crucial na reorganização do pensamento diaspórico para fazer frente à violência total.

Não há nada mais forte e determinante para a construção da identidade que a rede. Portanto, é importante enfatizar, o que será feito mais à frente, a relação entre sexualidade e parentesco porque a formação da parte umúntica das redes - no seu constituinte humano - se dá sobretudo a partir das relações de parentesco. Ou seja, são os laços sanguíneos que determinam em maior grau a participação em uma rede específica, e em sendo tais laços constituídos sobretudo pela geração de descendentes, os parentes consanguíneos são a rede humana por excelência. O que não exclui o parentesco estendido e não diretamente relacionado, mas atribui maior peso à relação de ascendência e descendência na constituição da parte humana das redes. Porém, não apenas a sexualidade colabora com as relações de parentesco, estas também retroalimentam a sexualidade estabelecendo o escopo de relações sexuais possíveis e moralmente não autorizadas em cada cultura (e.g. o incesto, cuja aceitabilidade é minoritária no conjunto das sociedades)⁹⁸. No entanto, a rede não é somente humana, a sexualidade apenas tem papel no componente humano da mesma. Todos os demais organismos *partes*, não humanos, integram a rede por outros vínculos que não o sexual.

⁹⁸ O que afirma-se nesse trecho é puramente descritivo, não havendo qualquer pretensão de normatividade na apresentação da variabilidade com que a sexualidade é interpretada no interior de uma determinada cultura, e servem ao propósito de estabelecer a relação entre parentesco e sexualidade apenas.

A consciência que nasceu em uma rede em qualquer tempo existe ali com o mesmo status que todas as outras precedentes. As consciências, enquanto cumprem a função de órgão em uma rede, isto é, parte daquele todo, um organismo maior, têm o direito de ser e estar nela plenamente; portanto, têm a mesma participação que todas as outras. Assim como os mortos não estão fora da rede, os vegetais, minerais, solos, animais também estão presentes de uma forma distinta já que nossa relação com eles não é linguisticamente mediada como aquela com os humanos. A reinserção nas redes, dos mortos ou elementos naturais que foram rejeitados ou esquecidos no passado produz libertação. No momento em que todos têm seu lugar homeostático reconhecido, as consciências vivas e mortas experimentam completude e liberdade. A correspondência a essa exigência da integração nas redes humanas promove equilíbrio, paz e leveza. Mas, caso a ação de uma consciência provoque atrito ao romper a precedência da vontade rêdica sobre a sua, por exemplo, ela perturba a harmonia do sistema.

A existência deve ser analisada sob o ponto de vista da rede, e não do sujeito. Da perspectiva do sujeito, os compromissos com a herança rêdica são pesados, fonte de restrições e redução de liberdade. Do ponto de vista da consciência integral, que é sempre em rede, são esses compromissos que lhe dão significado de existência. A partir da rede, a existência é estruturalmente abundante de valor, ou melhor, é exuberante, contrariamente à ideia de desvalor da vida defendida por Julio Cabrera, que parte do panorama do sujeito para avaliá-la.⁹⁹ Possui valor positivo, não neutro. O mundo para a consciência que flui com sua rede não é uma queda desde o nascimento, mesmo vivendo sob condições materiais desagradáveis. O sofrimento é derivado da apreensão descolada da rede, não é estrutural. A partir do sujeito, os prazeres que poderiam constituir acréscimo ao estado de plenitude original na rede, são simples reações à dor da separação de que se tenta fugir a todo momento ansiosamente. O máximo de felicidade possível a um sujeito dar-se-á invariavelmente sob o signo da resistência, do contraponto àquilo que incomoda basicamente: a cisão com sua rede. Dizer, por exemplo, que a vida vale a pena é, acompanhando a intenção de quem assegura a tese, assentir que embora existam as penas, apesar delas, a vida é exuberante. Não admite-se com isso que os prazeres ou as dores sejam estruturais, mas que, eles são fenômenos secundários. O fundamento quando se vive na cadência da rede é a serenidade¹⁰⁰. A realidade

⁹⁹ Cf. CABRERA, J. R. *Critica de la Moral Afirmativa* (Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida). Barcelona: Editorial Gedisa S. A., 1996.

¹⁰⁰ Cf. a seção *Agressão e Violência sobre a Parte Não-Humana das Redes* no capítulo V para a ideia heideggeriana de serenidade.

a partir do sujeito é dor, corrupção, queda, e a única maneira que encontramos para lidar com ela é ocupando o tempo com quaisquer coisas que levem ao esquecimento da cisão e à saída da imobilidade: ciência, religião, filosofia, arte, esporte, etc.

Esta é a síntese condutora de todo o esforço desta tese, partir da masmorra existencial em que se encontram as redes indígenas, pretas e pardas no ocidente, apontar toda a crueza da sua condição social e política, e não emergir daí sob a égide da desesperança afropessimista, porque o encontro com a espiritualidade zulu propõe um caminho atual, autêntico e possível para a diáspora que se mostra suficientemente apto para a restauração, como demonstrado praticamente no método da constelação zulu.

Os momentos levantados da constelação zulu até aqui sugerem uma recolocação da cultura diaspórica em “seu solo próprio”, isto é, no ambiente propício para sua saúde e deiscência integrais. A superação do desenraizamento exposto no capítulo I com o afropessimismo não culmina na assunção de que a constelação zulu pretenda superá-lo na atitude de abandono da terra que nos abriga há cinco séculos, a qual é tão parte de nós quanto nossos pais e avós, mas somente enquanto *realocação* daquilo que nossas *redes* necessitam para se consolidarem como um modo legítimo, para si mesmas, e saudável de se relacionar com a *totalidade integral* em sua expressão conflituosa também. Isto é, a completa aceitação do solo em que nascemos e a penetração nas camadas deste solo que, em níveis profundos, se comunicam com o indígena africano e nativo. A partir desta *práxis*, curada da rejeição da integração, podemos atuar como *Umus* isentos dos vícios teóricos e de perspectiva que impossibilitavam de a *totalidade integral* poder ser experimentada como continuidade de quem somos; isto é, livre de mediações deturpantes de sua *organicidade total, infinitiva e particular*, já que como vimos, ela não se deixa apreender nem por via direta nem indireta, mas apenas enquanto sendo com ela mesma, fora da qual nada escapa. Desse modo, demonstro com os zulus que uma consciência humana não tem condição privilegiada na relação com a *totalidade integral*, mas que cada uma das consciências não humanas possui o mesmo direito e coparticipação nela. Assim, não há motivo razoável para assumir que uma consciência seja mais evoluída para visualizar-se enquanto *totalidade* instanciada, já que todas o fazem a seu modo, e a Totalidade já está o mais próximo de cada consciência quanto cada uma o é plenamente a *totalidade* em cada parte. Estas são as condições necessárias para acessar a *totalidade integral* fenomenologicamente porque cada uma das consciências são o Todo em cada parte, sendo *Umu* compartilhante com estas consciências dos *quatro*

transbordamentos, isto é, à medida que existe em vida e além morte, espectralmente; agora, antes e depois; neste lugar e em outros; material e não materialmente; e se relacionando consigo como a própria *totalidade*. Isto é, eles têm uma relação inexorável com a totalidade porque a encontram já em sua própria constituição. Habilitados assim, encontraremos no mistério da relação nutridora em que se constitui a organicidade o abrigo autêntico do *umu*, a circunstância perene em que se dispensa qualquer medo das coisas da vida ou da cessação da morte, onde a mortificação já não é mais uma questão a nos preocupar por se reduzir a um momento, portanto reversível, da dialética experienciada em cada rede. A superação do medo da morte é o sinal absoluto e definitivo de que colocou-se os pés nas planícies da amoralidade. Porque, parafraseando Heidegger, caminhar na direção do que merece ser experimentado é mais que uma aventura, é um retorno ao lar (HEIDEGGER, 2012, p. 58)¹⁰¹.

As redes interagem entre si mantendo sua integridade como redes distintas umas das outras. Há redes que se comunicam livremente e outras cujo simples contato é mortal para ambas ou para uma delas. O maior elo garantidor da participação de uma consciência em uma rede é o hereditário/espacial¹⁰², isto é, acima de qualquer outro vínculo, a herança biológica e o pertencimento a um mesmo contexto espacial estabelecem quem é ou não parte de uma rede. Quem são os ascendentes e em que ambiente se nasce define uma consciência em grande medida. A circunstância biologicamente híbrida de todas as pessoas ao redor do mundo as torna concomitantemente partícipes de várias redes, o que levanta questões como qual delas expressa em maior grau o que se é; portanto, abre-se o desafio de descobrir com qual destas redes deve-se manter-se maior fidelidade, e como relacionar-se com as influências rêdicas secundárias para a personalidade.

Porém, outros elementos cuja biologia e região espacial não são compartilhadas também podem tornar-se um com a rede em que atuam, desde que essa rede os acolha e destine a eles uma função ou os torne inofensivos. O ponto de inserção de elementos novos numa rede, no caso humano, são as relações fortes, afetivas, estáveis e benéficas (namoro, amizade, casamento, adoção, etc), ou seja, relações em que uma intensa troca aconteça de

¹⁰¹ HEIDEGGER, M. *Ciência e Pensamento do Sentido*. In: Ensaios e Conferências. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

¹⁰² É mister notar que é extremamente raro encontrar espécies animais, vegetais ou minerais que ocorram em todos os ecossistemas da Terra. Isto porque elas conservam ligação profunda com os seres de seu entorno, correspondendo a um tipo de abandono de si a opção por habitar regiões distantes do seu berço natal. O relacionamento com as consciências não humanas de um território, com destaque para as imóveis, sempre foi um princípio para muitos povos indígenas, dentre eles os zulus.

modo saudável por um longo período. Se uma relação afetiva tornou-se abusiva (e.g. um namoro ou um trabalho) ela precisa ser rompida, mas o vínculo positivo criado inicialmente tornou os atores parte de uma mesma rede, o que não exige que a pessoa agredida mantenha-se aberta à agressora em qualquer nível, pede apenas que a memória do agressor enquanto ser pleno seja reconhecida como parte da rede.

Terra na organicidade reúne o sentido de todo o conjunto planetário, que abrange plantas, animais, espíritos, divindades, minerais e o solo de que estes organismos se nutrem, enriquecem e transformam. A Terra, como contraparte rêdica não humana da origem com os pais/genitores, traz à luz cada novo ser vivo pelo ventre (úteros dos animais e ovários das flores nas plantas) e pelo seu corpo (o solo) enquanto o lugar espaço-temporal de nascimento, germinação e eclosão. Para o humano, a Terra, partindo do lugar circunscrito geográfico de onde se vem à luz até o planeta como um todo, é o berço ampliado da mãe biológica, os harmônicos mais imediatos e paralelos ao ventre materno. Aí, a Terra não é mais simples cenário habitacional, mas - como o feto é um só com o útero materno - morada nutridora que é uma e mesma coisa com o habitante cujo enraizamento em seu lugar significativo e funcional abre-o para um relacionamento vital e genuíno com as várias consciências de quem recebe e doa ininterruptamente. A Terra apenas se mostra como mãe no interior de uma harmonização posicional isenta de instrumentalização, para os outros casos ela é apenas recurso para a sobrevivência.

A Terra é um grande organismo, e isto não é apenas metafórico. Não é necessário reconhecer equivalentes terrenos para os inúmeros sistemas constituintes de um organismo, já que a consciência diferencia-se sem nunca deixar de ser viva. Portanto, não é a semelhança com a estrutura metabólica dos organismos, apesar de guardar algumas, que torna a Terra um organismo, mas o reconhecimento de sua singularidade como um agente interdependente que se comunica com suas partes e seus todos num modelo mereológico sensível. A Terra, como qualquer organismo, cumpre uma função no sistema do qual faz parte (o solar e galáctico); se distingue de outras estruturas de mesma escala (os planetas) se constituindo num organismo semi-autônomo que produz e recicla seus componentes (autopoiese relativa); possui dinâmica própria consideravelmente estável em comparação ao espaço que a circunda (homeostase); teve início, tem seu desenvolvimento e terá um fim.

A Organicidade e a Recusa Ameríndia à Formação de um Estado

A organicidade é tanto uma mereologia por descrever uma específica dinâmica articulatória das partes de qualquer todo, como também é um esforço ativo na busca de uma congeminção entre atitudes mentais e aquilo que as circunda. A ideia mesma de um esforço ativo pode ser comparada àquela de sociedades que cuidam para que certos estados de coisa não ocorram - por exemplo, a constante vigilância Guarani contra o Estado segundo a descrição de Pierre Clastres em *A Sociedade Contra o Estado*¹⁰³. Neste livro o autor aponta a certeza fortemente arraigada nas sociedades industriais de que o Estado é o objetivo final da organização social humana, um axioma da marcha da sociedade do berço nórdico; o que situa as sociedades indígenas por todo o mundo, diante dos esquemas evolucionistas e etnocêntricos, necessariamente como resquícios anacrônicos de um modelo distante e ultrapassado (CLASTRES, 1978, p. 133). Assume-se com esta posição o outro lado do etnocentrismo, a saber, a crença de que “a história tem um sentido único, de que toda sociedade está condenada a inscrever-se nessa história e a percorrer as suas etapas que, a partir da selvageria, conduzem à civilização (CLASTRES, 1978, p. Idem). Sendo, portanto, as sociedades indígenas analisadas a partir da falta de: Estado, escrita, história, e mercado; são vistas como ausentes delas. Do mesmo modo se diz da tecnologia destas sociedades, que é ausente ou inferior. Entretanto, para Clastres, a tecnologia de qualquer grupo só pode ser medida pela sua eficácia em satisfazer, por um determinado meio, as necessidades do povo em questão, e nesse sentido as sociedades indígenas cumprem perfeitamente bem o propósito da técnica, não havendo hierarquia nem tecnologia superior ou inferior. Não há uma escala abstrata por meio da qual se possa medir as intensidades tecnológicas, isto é, a tecnologia de uma sociedade não é diretamente comparável à de outra. Assim, a economia dita de subsistência destas sociedades, não deriva de uma suposta incapacidade técnica (CLASTRES, 1978, p. 134). Nem constituía-se esta economia em angustiosa busca de alimento em tempo integral, uma vez que há unanimidade na descrição dos cronistas da época sobre o pouco tempo que os indígenas dedicavam ao que chamamos de trabalho, sobre a saúde impecável

¹⁰³ CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Trad. de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1978. Embora o autor se encaixe numa linha libertária da antropologia política, ele usa expressões já há muito em desuso como sociedades primitivas, tribos, selvagens, e conquanto crítico, ele ainda parte do Estado conservando-o como uma espécie de devir para as sociedades indígenas. Porém tome-se em conta que sua escrita data do final da década de 70 do século passado, momento em que a antropologia era fortemente povoada pela mentalidade colonizadora.

dos mesmos e sobre a abundância e variedade dos alimentos. Um caso exemplar eram os tupi-guaranis cuja “ociosidade” irritava igualmente a franceses e portugueses. Sua economia fundava-se sobretudo na agricultura e secundariamente na caça, pesca e coleta. Clastres estipula, com outros autores, o número médio de horas trabalhadas menor que quatro por dia, considerando-se desde sociedades nômades caçadoras no deserto do Kalahari até agricultores sedentários ameríndios. Para o caso dos yanomami da Amazônia venezuelana, J. Lizot estimou cronometricamente o tempo diário de trabalho como mal ultrapassando três horas. Tais fatos afastam irremediavelmente a ideia de miséria do contexto indígena dito de subsistência. Dispondo de abundante tempo e técnica para ampliar a produção caso considerassem necessário, os fatos revelam que esta escolha não foi o caso. Clastres, então, conclui que somente pela força o humano trabalha além das suas necessidades, força que era ausente no mundo indígena (CLASTRES, 1978, p. 135-6). Entretanto, o motivo fundamental e anterior aos elencados para esta escolha por uma economia fundada nas necessidades não é visualizado por Clastres, a saber, a relação indissociável destas sociedades indígenas com o natural. Elas, como organismos integrais que são, não percebem o natural como o outro do mundo humano, mas movendo-se pelo modelo de *ausência de exterioridade*, entre o todo natural com o social, de *unicidade entre todo e partes* e de *intencionalidade de cuidado no lidar com cada uma das partes* (primeira, segunda e quinta leis dos organismos integrais), lidam com o natural de modo interno ao humano, não havendo a possibilidade, portanto, de destruí-lo por qualquer motivo econômico ou político, sob pena de destruírem a parte não humana de si mesmos, e por conseguinte, a própria sociedade humana. Uma economia extrativista, predatória não tem lugar numa tal metafísica, ela não chega nem mesmo a ser ventilada como possibilidade.

A ausência daquela força externa define até a natureza das sociedades indígenas para Clastres. Economia de subsistência, nesse contexto, deve ser entendida como aquela cuja satisfação das necessidades, e nada mais, é seu princípio e fim; como uma economia que recusa o excesso inútil, o trabalho sem finalidade. É certo que há excessões e nalguns momentos produzia-se excedentes, porém estes eram consumidos com propósitos sociais, isto é, nas festas e visitas de estrangeiros. A recusa ou desprezo pelo trabalho alienado, isto é, o que se executa à parte das necessidades energéticas, torna estes povos sociedades do lazer e da abundância, e sua existência caminha em direção oposta à essa força que “é a força para sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político” (CLASTRES, 1978, p. 137). Em sendo

a produção organizada somente para a reposição do estoque de energia gasto, a vida como natureza é que determina o tempo necessário para sua conservação. O empenho do tempo restante se dá na ociosidade, jogo, guerra, festa.

Numa tal sociedade fundamentalmente igualitária, seus membros são senhores de sua atividade e tudo se desarranja quando a atividade de produção afasta-se de seu objetivo inicial e passa a produzir mais sem troca e reciprocidade. Só aí pode-se falar estritamente em trabalho, na ausência da regra igualitária de troca, na produção que excede o necessário, no surgimento do terror da dívida. Neste contexto percebe-se a diferença entre o indígena amazônico e o do Império Inca, cujo trabalho dirigia-se também a satisfazer seus senhores que não trabalhavam. A partir da autonomização do econômico, da transformação da produção em trabalho alienado, contabilizado e imposto por membros que beneficiam-se dos frutos do trabalho de outro, instaura-se o surgimento da sociedade de dominantes e dominados, senhores e súditos, e uma sociedade indígena cessa de exorcizar o que fatalmente a faz perecer: o poder e o respeito ao mesmo (CLASTRES, 1978, p. 138). A principal divisão social que inaugura a base e o pico estabelece o corte político entre detentores da força (bélica ou religiosa) e os sujeitados a ela.

A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes (CLASTRES, 1978, p. 139).

Portanto, a economia exploratória é resultado do estabelecimento do poder político, da formação de um Estado que estabelece as condições para a vigência, manutenção e aumento do poder, circunstância que estas sociedades indígenas impediram de surgir pelo empenho contínuo, ininterrupto e eficaz de mecanismos de blindagem contra o poder que impedem a cisão com o natural, atitude prévia ao surgimento do poder político. Importante ressaltar que o poder político é distinto da *autoridade*, fator presente nestas sociedades indígenas - na zulu com a estrutura de *hlonipha*¹⁰⁴. Na autoridade não há o uso da força como

¹⁰⁴ Os zulus construíram um Estado poderoso antes da invasão britânica, e este Estado era fortemente bélico sob a condução de líderes como Shaka Zulu e Dingane kaSenzangakhona, que o sucedeu como rei depois de assassiná-lo em 1828. Nesse sentido, mesmo constituindo-se numa sociedade amplamente indígena à época dos finais do século XIX, este caráter de renúncia do poder que concorre contra o Estado não se encontra no modelo político zulu nem em muitas outras sociedades africanas, conforme atesta Diop na ideia dos dois berços, o que

elemento fundamental de dissuasão, mas o reconhecimento, por parte dos demais, de grandeza moral e de saber profundo dos detentores de autoridade, o que inspira reverência. Este empenho continuado em evitar a predominância do poder sobre a *integração* expressa exemplarmente, a nível político, a dinâmica conflituosa entre vida e antvida (tema que será tratado em detalhes no próximo capítulo) presente em cada parte de qualquer organismo, seja ele biológico, social ou rênico. Isto porque a concentração de poder caminha em direção oposta à *unicidade entre todo e partes*, viola a *intencionalidade de cuidado* entre estas e cria exterioridades que fragmentam a organicidade rênica, abrindo espaço para a violência total.

A Organicidade e a Ecologia de Gregory Bateson

Desenvolvendo uma veia similar à organicidade em alguns pontos, Gregory Bateson¹⁰⁵ em *Steps to an Ecology of Mind* explora as consequências ecológicas de atitudes mentais derivadas de erros epistemológicos. Bateson diz que grande parte das proposições que fundam, de modo geral, o comportamento ocidental partem de intangíveis erros epistemológicos profundos e, por isso, difíceis de sofrerem correção. O motivo é que, embora essas proposições sejam falsas, elas são largamente compartilhadas, reforçadas, autovalidadas e permitem o funcionamento razoável da vida coletiva diária. Porém, como erros que são, elas funcionam somente até certo limite, estágio e circunstâncias (BATESON, 1972, p. 478-9). Para ele, a mente ocidental foi treinada para performar determinados modos de compreensão dos fenômenos sem o auxílio da volição. Ele aponta que Kant na *Crítica do Juízo* atesta que o ato primário do julgamento estético é a seleção do fato. Não há fatos na natureza, ou dito de outra forma, há um número ilimitado de potenciais fatos na natureza a partir dos quais o juízo elege alguns que tornam-se, por esse ato mesmo, efetivamente fatos. Ideia à qual Bateson adiciona a noção de Jung em *Seven Sermons to the Dead* de dois mundos de explicação ou entendimento: o *pleroma* e o *creatura*. No *pleroma*, mundo das ciências duras, há apenas forças e impactos, enquanto no *creatura*, mundo da comunicação e organização, há as diferenças. A diferença não pode ser localizada nas coisas nem no espaço entre elas, a diferença é uma ideia. No mundo da *creatura* as explicações são produzidas por ideias, sobretudo por diferenças. Colocando em conjunto as ideias de Kant e Jung, o autor propõe

revela a peculiaridade dos indígenas ameríndios (Cf. LABAND, John. *Zulu Warriors: The Battle for the South African Frontier*. Yale University Press: New Haven and London, 2014).

¹⁰⁵ BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine Books: New York, 1972.

uma epistemologia que afirma um infinito número de diferenças nas coisas, onde apenas um pequeno número delas importa. O que ele reconhece como a base epistemológica para a teoria da informação; a unidade da informação é a diferença, e em último caso, a unidade do *input* psicológico também é a diferença. (BATESON, 1972, p. 481).

Toda a estrutura energética do pleroma - as forças e impactos das ciências exatas - voou pela janela, no que diz respeito à explicação dentro da creatura. Afinal, zero difere de um, e zero, portanto, pode ser uma causa, o que não é admissível em ciência exata. A letra que você não escreveu pode precipitar uma resposta raivosa, porque zero pode ser metade do bit de informação necessário. Até mesmo a igualdade [*sameness*] pode ser uma causa, porque igualdade difere da diferença (BATESON, 1972, p. 481).

Essas “estranhas relações”, nas palavras de Bateson, ocorrem porque nós, organismos (e muitas das máquinas que criamos), somos capazes de armazenar energia. Temos a estrutura de circuito necessária para que o gasto energético possa ser um resultado inverso do *input* de energia. Uma estrutura de circuito é um caminho ou cadeia de caminhos fechados ao longo dos quais *diferenças* e transformações são transmitidas. Bateson lista os aspectos básicos de um sistema ou da própria mente, como sendo: 1. algo que opera com e sobre diferenças; 2. que consiste em *loops* ou cadeias de caminhos ao longo dos quais diferenças ou suas transformações são transmitidas; 3. algo onde os eventos são energizados pela parte respondente e não pelo impacto da parte acionadora; 4. algo que apresenta autorregulação, implicando tentativa e erro, em direção à homeostase e/ou à fuga. Tais aspectos da mente são o caso onde e quando houver a estrutura de circuito apropriada de *loops* causais (BATESON, 1972, p. 482).

Portanto, ele entende a mente como o resultado necessário e inevitável de uma apropriada complexidade, onde quer que esta ocorra. Reconhece ainda que esta complexidade se dá em muitos outros lugares que não apenas o cérebro humano, abrangendo desde uma floresta de sequóias até um recife de corais, por exemplo, em seu agregado de organismos interligados. Para ele, a sociedade humana funciona desta forma com *loops* de causação fechados que se autorregulam ou têm propensão à fuga.

Pensar o humano como um organismo no interior de um sistema homeostático que apresenta caráter mental também em sua parte natural dialoga significativamente com a tese essencial do *pampsiquismo infinitivo* que adota a consciência como origem e substância da matéria que carrega a mesma qualidade de mentalidade em todas as suas partes, mas em

modos distintos. Porém, o mentalismo de Bateson é localizado, isto é, não é o caso em toda a matéria, mas apenas nas estruturas de *loops* causais autorregulatórias de circuitos que possuem suficiente complexidade para exibi-las, não constituindo, desse modo, pampsiquismo. Sua inclusão da sociedade ocidental como um destes sistemas homeostáticos conflita com o entendimento da organicidade, para a qual seu funcionamento fragmentário e dissociativo a localiza como uma estrutura disfuncional, isto é, ela não apresenta o estado de integração e estabilidade dinâmica dos organismos integrais.

Bateson recorda a compreensão contemporânea a ele e distinta de Darwin de que a unidade de sobrevivência não é mais a espécie ou a linha familiar, mas o organismo em conjunto com o ambiente, o que o leva à assunção de que destruir o ambiente é danoso para o humano também, um truísmo para os ouvidos de leitores 50 anos após seu texto, mas de urgência cogente ainda hoje. A ideia de unidade de sobrevivência do autor guarda proximidade com a de rede por partir de uma combinação maior que o sujeito, mas este ainda é uma realidade para o autor, ainda que somada ao ambiente. A rede não é divisível em humano e entorno natural, ela é um todo orgânico transespecífico indivisível como todo, embora passível de análise em partes menores. A unidade de sobrevivência, desse modo, como reconhecida na sociedade zulu, é a rede. Mas, o movimento relevante realizado por ele é propor, corrigindo Darwin, a seguinte tese: “a unidade de sobrevivência evolutiva acaba sendo idêntica à unidade da mente” (BATESON, 1972, p. 483). Para a antiga cadeia que caminhava do indivíduo, linha familiar, subespécie, espécie, etc; ele propõe o gene-no-organismo, o organismo-no-ambiente, o ecossistema, etc. Tornando-se a ecologia um estudo da interação entre ideias e programas (diferenças e suas cadeias) em circuitos. Tal compreensão de uma cadeia mental iniciando com elementos menores e maiores que o sujeito lembra um padrão semelhante às infinitas partes que qualquer consciência apresenta no interior do pampsiquismo infinitivo, onde uma destas partes pode corresponder a um átomo ou mesmo a uma galáxia.

Bateson continua apontando as consequências do erro epistemológico que leva à escolha pela incorreta unidade de sobrevivência. A espécie aparece em oposição a outras e ao ambiente em que ela opera, criando-se a dualidade humano versus natureza, ao fim contra ele mesmo. Portanto, Bateson conclui que há uma ecologia para más ideias cuja capacidade de propagação pode corroer a coesão do real levando uma possível insanidade do sistema eco-mental humano para partes mais amplas do sistema que envolvem outras espécies.

Ele faz um pequeno exercício antropológico chamando de *totemismo* à atitude humana, nos primórdios, de aprendizagem com o mundo natural circundante e aplicação metafórica desse saber à sociedade. A empatia pelo mundo natural servia de guia para a organização social e entendimento de sua própria psicologia. O que ele vê com bons olhos. Ao que seguiu-se o processo inverso de tomar pistas sobre o saber de si mesmo e empregá-lo ao mundo natural ao seu redor, o que ele chama de *animismo*. A prática de estender a ideia de personalidade ou mentalidade a rios, montanhas, florestas, etc (BATESON, 1972, p. 484). Comportamento em que ele também reconhece muitos benefícios. Até aqui creio que está clara a visão positiva da organicidade quanto ao totemismo e animismo, mesmo na acepção do autor. No entanto, sua genealogia para estas atitudes é problemática porque parte de uma condição já de saída de exterioridade entre humano e mundo natural. Não há um humano totêmico que aprende com a natureza e só depois aplica o saber à sociedade, ele age em e com a natureza desde sempre, mesmo antes de perceber que o faz, sendo a ideia mesma de sociedade uma consequência dessa relação. Nem o animismo, ao menos não o que origina-se com as sociedades indígenas do berço meridional, emerge da atribuição de um aspecto humano (mentalidade) ao natural, mas do reconhecimento, prévio a qualquer operação teórica, da coparticipação de todas as espécies na mesma estrutura consciencial; nunca houve o momento de atribuição do mental à natureza, já que o mesmo sempre esteve lá. Para Bateson essa evolução culmina na separação da ideia de mente do mundo natural, e abre espaço para a ideia dos deuses. Um grande erro epistemológico aparece aí porque separar a mente da estrutura em que ela é imanente (a sociedade e o ecossistema) incorre em perigosa aposta, o que chamo - mas não como erro epistemológico - de *inanimismo*, isto é, subtrair o aspecto consciência da parte não humana das redes. Para o autor, tal erro funciona até o ponto em que o humano adquire tecnologia suficiente para produzir sérios estragos no mundo. Os circuitos e equilíbrios naturais podem muito facilmente sair de controle, e de fato saem quando certos erros epistemológicos básicos do pensamento são fortalecidos por milhares de pequenos aspectos culturais (BATESON, 1972, p. 485). Esta crença é um mito que, por receber a autovalidação diária de todos, torna-se um fundamento que tem conduzido a desastres como os pesticidas, a radiação atômica, a poluição, o derretimento da calota de gelo antártica. Bateson, conclui apontando que o conjunto massivo de ameaças ao humano e seus sistemas ecológicos brota dos erros nos hábitos de pensamento em níveis profundos e em parte inconscientes, levantando a filosofia oriental como um caminho muito mais sã que qualquer coisa que o ocidente tenha produzido (BATESON, 1972, p. 487).

Assim, para Bateson a dualidade humano x natureza brota de um erro epistemológico, o que até certo ponto pode-se assumir como corroboração à ideia de Ferreira da Silva, para quem a mesma dualidade deriva da ideia de *necessidade* e da infraestrutura filosófica pós-iluminista que ela produz (FERREIRA DA SILVA, 2022, p. 47); portanto, de um horizonte intelectual também, embora ontológico. Entretanto, na organicidade, tal cisão é entendida como resultado da prevalência da antívida sobre a vida, culminando na dessacralização, inanimismo, desencantamento e alheamento da natureza. Esta prevalência é um caráter muito anterior temporalmente, espreado por todas as espécies, e mais fundamental que as razões teóricas que ambos os autores assumem. Por outro lado, a intencionalidade de cuidado no trato dos organismos com todas suas partes (V lei da integração na organicidade) evoca uma ecologia das relações entre as consciências, e não das espécies ou dos seres vivos e inanimados (já que a consciência é onipresente na matéria). Tal ecologia, no entanto, pode ser destituída, e se assim for, as consequências são destrutivas, o que será trabalhado em detalhes no capítulo seguinte.

Capítulo V

Antivida: O Princípio de Fragmentação Formador de Toda Consciência

A Desmesura do Impensável

Minha incursão pelas práticas africanas na elaboração da constelação zulu apareceram então em fricção com algumas das noções que se formam na diáspora, a partir do desespero da violência total ocasionada pela escravidão e por sua continuidade ainda ininterrompida – na forma do afropessimismo e suas cercanias. A África parecia mostrar não apenas um contraste com a vida dos seus descendentes diaspóricos que passaram pelo estado de violência total como também privilegiar formas de pensamento que, longe das ontologias nórdicas e de sua relação arraigada com o nada, não se forjam a partir de exterioridades absolutas. Era como se o pensamento diaspórico pudesse ser remendado por uma referência a uma ancestralidade anterior à escravidão, como se houvesse em uma África mais primordial um começo que não nos enviasse à violência e ao nada. Era como se a diáspora tivesse adquirido um passado que não era apenas o de vítima da violência total, mas o de uma alternativa a ela. Ao invés de terminar com o mundo tal como nós o conhecemos, trata-se então de recobrar ou mesmo restaurar elementos de um mundo que quase se perdeu mas que deixou vestígios. Estava instaurado em mim um conflito entre o pensamento preto que se oferece a partir da diáspora violenta e aquele que tem um lastro nas formas de vida indígenas africanas.

A consequência dessa fricção não pode ser uma concepção geral de uma maneira de pensar em que a teoria preta diaspórica seja complementada pelo pensamento africano. Ainda seria muito cedo para uma ambição deste porte. Porém, me parece que a diáspora introduz um elemento significativo que precisa ser pensado no contexto da organicidade, elaborada a partir de minha experiência africana e, em particular, da constelação zulu. Pareceu-me que havia ao lado da organicidade a violência total. Afinal, o que era isto, dada a organicidade, como incorporar o fato social da violência total em uma integração orgânica tal como parecem postular os zulus?

Surgiu então a ideia de que, no interior da organicidade, haveria alguma coisa que teríamos que chamar de *antivida*. Ou seja, alguma coisa que apontasse para uma destruição no seio mesmo da insistência do orgânico. O que seria isso, alguma força natural ou pelo menos multiespecífica? A ideia de uma força natural deste tipo me parecia repugnante: estaríamos assim às voltas com uma justificação – e o que é pior, uma justificação africana – para a violência total do sistema de sobrevida da escravidão? Não seria então esse gesto nada menos do que uma maneira de mostrar que as pessoas africanas elas mesmas deveriam estar preparadas para o sofrimento irremediável e irreparável a que foram expostas? Talvez pudesse me aventurar por este caminho para tornar a escravidão e sua continuidade palatáveis – e até mesmo parte de algo ainda maior. Porém, este consolo significava também tornar aceitável a violência total, parecia oferecer elementos para uma forma nova, ou talvez nem tão nova, de racismo e de sentimento anti-preto.

Como seria possível pensar a *antivida*? Figurou-se então que a *antivida* constitui um pensamento impossível – talvez uma impossibilidade dentro do próprio pensamento. Talvez o indesculpável, o imperdoável, o teratológico e o inacreditável não possam mesmo serem pensados. E, no entanto, parecia mesmo que tudo isso cabia no que eu já estava chamando de *antivida*. Procurava feitores de *plantations* entre os insetos, entre os parasitas, entre os vírus, entre os venenos – era preciso que a *antivida* da violência total não fosse *sui generis* para abrandar seu abominável e ser possível abordá-la de frente, e sendo assim, beirando mesmo o impensável. Porém, qualquer integração da *antivida* em algum aspecto da organicidade, ou em qualquer totalidade, me parecia reverberar e repetir a violência que ela traz à tona. A *antivida* esbarrava na ânsia de justiça que não pode senão estar no coração mesmo de qualquer pensamento. A *antivida*, ainda assim, parecia não ser indiferente a outros genocídios, epistemicídios e ecocídios que o tempo atual mesmo testemunha. A *antivida* parece mesmo ser um estado de coisas. Um estado de coisas do impensável.

Talvez então o caminho seja entender que há uma espécie de antipensamento, ou de antipensável... E aqui, quase imediatamente, parece que estamos às voltas com uma figura do nada, com mais uma configuração niilista que reverte ou reverbera aquela que o afropessimismo e suas cercanias denunciaram como sendo uma descrição da morte social preta na sociedade colonial do berço nórdico. Com esta tentativa, estaríamos, é certo, mudando algumas valências, mas ainda mantendo uma forma de pensar que gera e gesta exterioridades. Por aqui também a *antivida* figura-se o nome de uma impossibilidade real, de uma impossibilidade possível, algo como uma (im)possibilidade. Quiçá seja melhor então que não se pense nela, como talvez tenha sido melhor que não se pensasse o nada – quem sabe seja melhor que a *antivida* permaneça incompreensível. Há aqui uma dimensão da ideia de

que compreender é já andar no caminho de perdoar – ou de prover álibis. E a tarefa de evitar os álibis começa quem sabe com as ideias mesmas que nós nos damos o direito de levar em consideração. Porém, sem a antívida, parece que há uma incomunicação entre a organicidade e o sistema da violência total – e, assim, uma cesura entre a África e suas práticas de um lado e sua diáspora de outro. A carne preta é talvez aquilo que habita esta cesura, este vão por onde nenhum pensamento, mas também nenhuma interrupção da ancestralidade, pode passar. Se é assim, a antívida não é o nome apenas de uma (im)possibilidade, ela é o nome da insuficiência incontornável da África ao se aproximar a violência da diáspora, e da diáspora ao se aproximar do pensamento africano. Ela é o nome de uma desintegração que não pode ser pensada talvez nos termos das ideias do berço nórdico, ela é a própria descontinuidade que é a experiência das pessoas africanas em sua diáspora.

A Antívida como Fenômeno Ontológico

Desse modo, cheguei à conclusão de que a antívida é parte constituinte e inescapável de qualquer organismo e, portanto, um fenômeno interno à organicidade. A antívida é o princípio mesmo de desintegração e fragmentação constituinte de cada consciência e jamais ausente dela. A consciência não existe sem essa dualidade ponderada onde os organismos que ela origina só são possíveis quando a antívida dá-se de modo minoritário ao lado da vida. A insustentável simetria resultante da ação conectada, inseparável e contrária da vida e da antívida não advém de uma disposição interna a ambas, mas da perene oposição entre seu caráter, que emerge um equilíbrio frágil e sempre temporário, continuamente pendente mais para um ou outro extremo. A oposição dá-se pela natureza destrutiva da antívida e criativa da vida, isto é, a prevalência de uma leva à redução da outra. O que revela um tipo de codependência improvável, quase impensável, porque uma prospera sobre o esgotamento da outra, mas não sem a existência e participação desta mesma que lhe é contrária. Entretanto, uma não se coloca para a outra na relação de complementaridade, mas de condição de possibilidade e impossibilidade ao mesmo tempo. A antívida necessita da vida para destruir; enquanto a vida exige a antívida como material para criar. Entretanto, nem a vida é capaz de absorver a antívida completamente, nem esta pode destruir a vida em absoluto. O movimento de ganho de espaço alterna-se ora prevalecendo a vida, ora a antívida, mas nunca uma extinguindo a outra contra a qual opera e sem a qual não age. Enquanto a vida impõe-se, os organismos surgem, desenvolvem-se e prosperam; quando a antívida predomina, eles não se manifestam, ou quando já existem, degradam-se, desintegram-se e morrem. Desse modo, o

equilíbrio perfeito jamais é alcançado, havendo um desnível sempre atuante que permite a dinâmica orgânica dos seres, isto é, seu aparecimento, deiscência e duração (governados pela prevalência da vida); e seu declínio e desintegração (onde a antvida é majoritária). A finitude da consciência, portanto a morte, é o resultado necessário do conflito perpétuo entre vida e antvida. Caso o equilíbrio perfeito ocorresse não se vislumbraria nem existência nem não existência, mas o que está além da dualidade, o vazio. Sendo assim, os organismos só são possíveis sob a condição de a vida ser capaz de manifestar-se de forma majoritária em relação à antvida. Quando a antvida comprime a vida ao ponto de torná-la minoritária em qualquer organismo, este degenera-se e encaminha-se para a morte. Logo, a morte é o sinal da predominância aguda da antvida no interior das partes de qualquer organismo. E como todo organismo é mortal, esta finitude revela o caráter temporário do domínio de uma sobre a outra e, portanto, a finitude de toda consciência. No entanto, a morte não significa o esgotamento da vida em um organismo, mas o limite máximo de dominância da antvida que culmina com a transformação total e irreversível do organismo em que a vida atinge seu menor espaço, mas que é retomado de imediato após a mudança, como exigência mesma da extrema força antagônica desta mutação. Em contrapartida, o surgimento, a manifestação, o inaugurar da existência é o momento de extremo domínio da vida sobre a antvida; neles a antvida atinge seu ponto mínimo o que permite o acontecimento oposto à morte e tão poderoso quanto ela: o nascimento. Portanto, jamais há simetria perfeita entre vida e antvida, o que permite a existência é a tênue, instável e tensa dança maravilhosa e terrível (a um só tempo) de domínio intercalado entre ambas, sempre em conflito em cada parte de qualquer todo.

Assim, onde houver prevalência da vida, a integração governará a relação entre as partes e os todos aos quais um organismo pertence. E, embora a vida seja um fenômeno onipresente no universo - tanto os minerais, as águas, os vegetais, os animais quanto os planetas, as estrelas, as galáxias sejam vivos - a antvida também o é, trazendo o desequilíbrio, a destruição, a degeneração, em síntese, a morte, que apresenta-se a todo momento como parte mesma dos organismos, desde o nascimento até sua desintegração. Enquanto um organismo existe sob prevalência da vida não há perturbação significativa de suas dinâmicas de homeostase e autopoiese, isto é, enquanto se dá em maior grau, a vida acontece em exuberância, cumprindo sua natureza criativa, que mantém a existência em andamento. Entretanto, a cada momento da existência de todo organismo, por mais vicejante e majestosa que seja, a vida sempre está acompanhada da antvida cuja ação contínua e contrária à vida, ao tornar-se majoritária, leva ao decaimento, o que nos seres vivos aparece como envelhecimento, ou adoecimento e finalmente morte ou, em relação a seus todos, parasitismo. A vida acontece em conjunto com a antvida para perpetuar-se, porém para viger em inteireza

ela precisa superá-la e, quando a antívida majora-se, as consequências são pungentes para os organismos porque o principal contato entre ambas é o atrito, o antagonismo. Porém, há momentos de integração - quando a balança pende para o lado da vida - e de dissolução - quando a antívida prevalece. A simples presença da antívida, tem efeito nocivo, mortificador para a vida. Assim, no contato direto entre ambas, a vida por vezes encaminha-se para o fim, mas por vezes viceja exuberante, se é hábil para a integração.

A antívida carrega consigo a morte, que não é um processo advindo da integração. A morte é um fenômeno radical, resultado do seu choque com a vida. Ela é fruto da diferenciação primordial do vazio, que deu origem às consciências - inevitável destino enquanto consciências diferenciadas que são - onde a singularização, fundada na dualidade com a participação da antívida, emerge a morte como movimento natural dos organismos. Ou seja, na tríade de nascimento, maturação e morte, os organismos estabelecem seu momento de possibilidade, isto é, vida e antívida regem tais processos e as transições entre os mesmos, incluindo aquela que conecta morte e nascimento, nessa ordem. Em vista disso, a morte é um modo de conversão e remodelagem das estruturas orgânicas, ela é exigida pela natureza mesma da realidade, sendo tão fundamental para seu funcionamento quanto o nascimento e a maturação, já que, após o terceiro estágio, o organismo ressurge de outro modo embalado pelo mesmo conjunto de relações vitais. Assim, a morte não extingue a vida, colabora e participa com ela da aliança que ambas mantêm na sustentação da realidade.

Entretanto, nos lugares em que vida e antívida se tocam em cada parte de um todo, a percepção de cada parte é bem menos estética e positiva que a descrita acima, isto porque a morte que é transportada pela antívida para a dimensão vital, provoca um tipo radical e destrutivo de relação que tem no esgotamento, desaparecimento e consumo da vida seu culminar. Na crueza desse atrito, a antívida produz a morte como forma de luta contra o direito de ser da vida, pretendendo sua anulação como fenômeno, objetivando tomar seu lugar e rompendo a dualidade originária e o frágil equilíbrio oriundo daí. Ela objetiva o fim da vida como fenômeno, o rompimento da continuidade perpétua que assegura a permanência das consciências numa ininterrupta alternância por seus três momentos. A quebra desta continuidade eliminaria a vida, estabeleceria um término para o qual ela é incapaz de recuperar-se, extinguindo-a dos limites da realidade, como também aniquilaria a antívida. Porém, o objetivo da antívida não é jamais alcançado porque a vida atua na exata contramão do mesmo, motivo porque o equilíbrio parcial e temporário em cada parte é estabelecido.

Como já foi dito, a antívida não ocorre de modo esporádico no horizonte da vida. Na formação de cada parte de qualquer todo, elas já se encontram, e o contato destrutivo-integrativo é contínuo para que haja a realidade, para que ela não seja devorada ou

não venha a ser. Nesse sentido, nos organismos mortificadores, isto é, naqueles em que a antívida prevalece, ela é um não fenômeno porque não se mostra como o que é, a partir de si mesma, mas oculta-se sob mediações e disfarces que nublam as chances de os organismos integrais (de prevalência da vida) perceberem o que ela é propriamente. Diferente da *aletheia* que, segundo Heidegger, também oculta-se no mostrar-se fugidio de si, e cuja percepção se dá apenas no arrancar dela de seu ocultamento, a antívida nos organismos mortificadores só aparece enquanto cópia, simulação e simulacro da vida, jamais manifesta-se em autenticidade não importando o grau de alcance de qualquer investigação sobre ela. Percebe-se sua vigência apenas pela mescla vida-antívida que ela encarna neles e em cujo resultado mortificador de sua atuação apresentam-se suas várias faces. Neles, ela é majoritariamente um híbrido de antívida e simulacro de vida, jamais exhibe-se pelo que é, mas através do que a alimenta e a um só tempo fenece. Motivo porque ela confunde os seres integrais até mesmo na identificação de si que estes necessitam operar para proteger-se das investidas antívitas. Tal confusão é benéfica para os organismos mortificadores porque impede a autoproteção dos organismos integrais, já que a antívida se passa pela vida naqueles e recebe destes tratamento como parte integral de seu todo. Por conseguinte, são estéreis os esforços de uma fenomenologia em sua procura, sendo porém, dela diretamente acessível o produto de sua ação, a mortificação.

Por mais desafiador que seja reconhecer, a antívida por si só possui lugar e função, a rigor, contrafunção, em todo organismo: a destruição. Se todas as partes e, por conseguinte, todos os seres fossem eternos, não haveria mais espaço para a criação. Como já levantado, em conjunto com a vida, ambas permitem a existência. Com os organismos mortificadores ela migra indefinidamente de um para outro organismo, mas não apenas. Os ajuntamentos ou associações destes, que não asseguram laços vinculantes, constituem uma rede mortificadora, por isso são aglomerações temporárias e precárias cuja máxima integração alcançável dá-se sob a égide da administração do caos deletério. Um organismo mortificador encarna o paroxismo da separatividade porque crê poder existir sozinho, mas às custas de outros organismos, inclusive os que lhe deram origem. Nesse autoenclausuramento, ele percebe todo organismo integral como ameaça e alimento porque este, enquanto seu distinto, revela sua escassez de vida. A abundância, própria da vida, põe a claro sua extrema pobreza, o que o conduz à rejeição da ameaça no lançar-se belicoso e na mortificação voraz da vida nos organismos integrais. Mas, ao mesmo tempo, os mortificadores se dão conta que fagocitar os integrais é seu único meio de sobreviver, assim alimentam-se destes na mesma medida em que os fazem perecer. Assim, quando prevalecente, a antívida é um não fenômeno fugaz, porque fadada a extinguir-se rapidamente no consumo desenfreado da vida que a circunda, e por consequência, no consumo do que restar daí, ela mesma. A antívida transforma abundância

em escassez, completude em fragmentação, densidade em superfície, autenticidade em cópia, realidade em simulação, vida em morte. Ela oculta-se, mascara-se e finge ser o absolutamente distinto de si na tentativa de quebrar as defesas da vida e consumi-la por dentro. Ela não abranda sua atuação para acomodar a vida, quaisquer que sejam as tentativas desta para integrá-la; a antívvida mantém-se incondicionalmente fiel ao que é, apenas ocultando melhor seu caráter, conforme encontre resistência vital, através de mediações mais complexas da realização de sua vontade, delegação de tarefas autodestrutivas para elementos vitais e consequente afastamento de si da imagem antivital que suas ações mais diretas revelam. Este é o fenômeno do parasitismo sob a ótica da organicidade.

A sobrevivência é um modo de ser intermediário, confuso, entre a vida e a morte, espectral no sentido de Ludueña, em que os organismos mortificadores expressam-se em todas as suas relações. Isto é, eles não vivem propriamente, apenas sobrevivem. A sobrevivência carece da quietude constituinte de todos os esforços vitais que conduzem os organismos integrais - mesmo os confrontados com a mais dura restrição de seu espaço expressivo - a permanecerem interdependentes mesmo ao custo de sua morte. Para estes, ainda que a restrição prevaleça, o equilíbrio e a integração permanecem vigentes em suas partes e seus todos. Porém, atuando com o fim da sobrevivência, os organismos mortificadores sobrepõem a duração de si e a ampliação de seu espaço expressivo acima de quaisquer relações ainda que tal alheamento também os conduza à extinção em algum momento. A diferença entre a morte que podem *provocar* organismos integrais e mortificadores, em seu compromisso inadiável com seus modos de atuação, se dá no que a morte em cada caso provoca para as redes afetadas. No primeiro caso, na morte produzida pelos integrais, a estrutura mereológica das relações se mantém intacta, com as redes inabaladas em seu funcionamento; no segundo, a morte, provocada pela prevalência da antívvida nos mortificadores movidos pela sobrevivência, é a danificação profunda dos laços no interior das redes, para quem o reiterado ataque interrompe a continuidade de seus processos. Como resultado do ataque, para os mortificadores, o medo e a violência tornam-se os estados mentais predominantes na ação pela sobrevivência. Violência pelo ataque desesperado à pujança da vida ao arrancar dela nutrição e significado; e medo da reação vital a tais ataques pela manutenção da sobrevivência.

Toda a vida é simulada no ambiente que circunda os mortificadores por serem eles incapazes de coexistirem com a vida. Eles fagocitam a vida destruindo o infinito das suas manifestações e reconstroem tudo à sua imagem; todo o seu redor se torna cópia e artifício, enclausuramento da pulsação vital sob as garras da contrafunção, da absolutização da morte, inautenticidade e escravização. Os mortificadores trabalham para a morte radical, mas do lado

da vida, isto é, eles drenam a vida para manterem-se nela enquanto trazem o fenecimento para seu interior. A antivida carrega morte radical enquanto tenta ser vida, morte que, quando fora de seu lugar, instaura uma mimese doentia da vida; e a prevalência aguda e constante da antivida sobre a vida é um deslocamento do lugar próprio da morte, é uma desfiguração da relação saudável entre vida e morte, um lugar de perversão do sagrado.

A antivida assim concebida parece oferecer, para a parcela humana das redes, forte sustentação ontológica à naturalização da violência total, que, agora podemos dizer, nada mais é que a prevalência extrema da antivida nas partes humanas das redes cujo modo de ação possui os aspectos levantados acima. No entanto, esta seria uma compreensão simplista da metafísica desenvolvida até aqui. Há a vinculação da antivida com os fundamentos da manifestação das consciências, não sendo possível a realidade na ausência da antivida. Mas, nem antivida nem vida foram apresentados como entidades imutáveis em qualquer parte. A transmutação de uma em outra é realizável através da integração, processo conduzido pela vida, no entanto, já que por suas próprias regras, a antivida jamais levaria à integração. Aqui, como no nascimento e na maturação, a antivida participa em submissão à vida, que por vezes alcança potência suficiente para transmutá-la, assim como a morte é conduzida pelo domínio da antivida com a colaboração minoritária da vida em cada parte de um todo. Também, qualquer todo pode fazer reverter, sempre com alto custo, o pêndulo a favor da vida tornando-a predominante em suas partes, o que em termos políticos significa a dissolução das estruturas que configuram a violência total por força da exuberância vital. Não se quer afirmar com isso que a violência total será desfeita quando as redes atuarem em maior acordo com a organicidade, o que dificilmente será o caso para as redes mortificadoras, mas que a pujança das redes integrais caminha em direção oposta à vigência da violência total. Pujança que não implica no abandono da violência frente ao atrito com as redes mortificadoras, mas aponta para uma delicada política que exige o uso da antivida interna aos organismos de modo controlado e sob condução da vida, e que, portanto, demanda uma visão mais próxima do modo como as redes relacionam-se com a antivida em seu interior e fora delas. O que nos leva a uma distinção fundamental entre violência e agressão, como explicitado na próxima seção.

A Política das Redes: ou Do Conflito Intra e Interrêdico

Intra aqui fala do conflito entre as partes de um mesmo todo rêdico, enquanto o interrêdico versa sobre o conflito entre os elementos de todos diferentes, tendo no embate entre redes integrais e mortificadoras seu momento mais desafiador.

Respondendo à compreensão zulu da unidade básica política como o clã (BRYANT, 1936, p. 02), a política desenvolvida aqui toma a rede e não o sujeito como menor unidade política possível. Isto porque, como já exposto, o sujeito é um erro epistemológico, uma destrutiva fantasia perceptiva e um modo de ser fragmenta(rio)dor. Isto posto, tome-se violência como a vontade, que se manifesta por intenção e ação, cujo objetivo é o fortalecimento do sujeito que age, isto é, violência é a busca, por meio da fuga do sofrimento e da procura pelo prazer, de maior espaço e abertura para expressão do controle. A violência procura ampliar a sensação de segurança que a perspectiva do sujeito ilusiona provocando sofrimento no que o sujeito vê como outro. Nesse tipo de interferência (que não constitui relação) a empatia não tem espaço, nem o sofrimento do outro atacado provoca sofrimento no violentador. Assim, a violência tem como atores sempre e invariavelmente um elemento mortificador e um integral; ela só acontece como um modo de perturbação e quebra do funcionamento de uma rede por um elemento estranho, um *agente*. Isto leva à abordagem essencial de que há dois modos distintos de produção da dor: aquela provocada por *partes*, portanto por elementos constituintes do próprio organismo atacado, e a que provém de *agentes*, portanto elementos estranhos a ele¹⁰⁶. No primeiro caso o que ocorre é agressão, no segundo, violência. Esta distinção é fundamental porque explicita dinâmicas profundamente distintas na avaliação da dor experimentada em uma rede. Quando o ator é uma parte desta, a compreensão e resposta rêdica à ação são totalmente outras que quando a origem da dor parte de um elemento estranho. A motivação, as consequências, a relação entre os envolvidos são diferentes em cada caso.

a. Agressor e Agredido - A Dinâmica que Conecta Ambos numa Mesma Rede

Uma consciência torna-se agressora (*parte* hostil) quando por motivos diversos perde a percepção de unidade entre si e seu todo rêdico, e por consequência, age produzindo dor. Ela rompe a coparticipação em cada processo vital, rejeitando o vínculo que a estrutura e mantém embalada em amor. Entretanto, o vínculo com a rede não é rompido completamente por mais forte que seja a rejeição do agente agressor. Ele é apenas nublado, distorcido e obstruído em sua função nutridora, levando à recepção dolorosa da doação. É impossível que o vínculo com a rede como um todo cause dor, enquanto o vínculo com partes hostis dela podem provocá-la. Entretanto, o fechar-se para o amor rêdico é, em boa parte das vezes, uma reação a

¹⁰⁶ Cf. As leis VI, VII e VIII na seção *As Oito Leis da Integração* no capítulo IV para a distinção entre *parte* e *agente*.

determinada intensidade álgica agenciada por qualquer outra parte rêdica hostil. E, como consequência do sofrimento que a leva ao autoenclausuramento, a consciência responde provocando mais dor na rede. A origem desse movimento dramático e desestabilizador se perde, portanto, numa regressão cujo ponto inicial, de modo geral, não é possível identificar na experiência concreta de cada parte, porque a primeira agressão, tanto numa relação binária quanto policêntrica, é quase sempre anterior à que se coloca em destaque no momento.

O agressor, no mais das vezes, move-se por um sofrimento de fundo, geralmente pouco perceptível em suas ações diretas, reivindicando, a partir da agressão presente, o afeto que faltou, a reparação da agressão passada, - ainda que esta seja anterior a ele e herdada espectralmente - sendo portanto quase toda agressão uma reação a agressões prévias. No entanto, quanto mais profunda a dor que o move, menos ela aparecerá como dor para seus parceiros rêdicos, desvelando-se para estes (no caso humano) como falha de caráter, agressividade, crueldade. Estas são eleitas pelo agressor como o melhor modo de proteger-se de novas agressões e evitar a intensificação da dor do passado.

Apenas um elemento cuja relação com o agressor seja de senioridade doadora, e que tenha ciência das motivações que respaldam sua agressividade, tem condições de agir em favor da restauração do vínculo entre o agressor e sua rede. E por outro lado, somente quando um ou mais elementos seniores para com o agredido dão o pleno reconhecimento da acusação, da raiva, da relativa injustiça operada (injustiça a partir da perspectiva do agredido porque na visão da rede todas as dores têm como fim a preservação da organicidade), e acolhem suas reivindicações, o sofrimento do agredido; só então o vínculo é restaurado e o amor que sempre esteve ali pode ser percebido e recebido com gratidão pelo agredido. Sem o movimento de mergulho da rede nas dores do agredido, elas não se dissolvem, apenas crescem. Importantíssimo perceber que, para a restauração obter sucesso, o ônus do reconhecimento das dores em questão não deve recair sobre o agredido, mas sobre uma parte próxima e sênior a ele e ao agressor. Esse movimento que parte das dores anteriores relacionadas à agressão, em boa parte das vezes, tem como resultado a mudança de percepção dos envolvidos na agressão, não sendo necessário lidar diretamente com ela. Esperar que o agredido abrace amorosamente o contexto que o vincula ao agressor é equivocado, cruel e perigoso. Se os movimentos da rede não o levarem a fazê-lo por si, nenhum argumento o fará, nem deve pretender. O propósito da rede como um todo é acolher, dar espaço às dores, e não convencer o agredido do que quer que seja.

Porém, a rede lidar com a dor do agredido é apenas metade da tarefa de restauração dos vínculos porque o agressor também é parte dela, e precisa que os bloqueios no caminho entre si e a rede sejam desfeitos. E, sem o cuidado com sua circunstância, a relação disfuncional permanece atuando em momentos futuros e provocando dor que se propaga para outras partes. Para uma compreensão adequada desta dinâmica, um exercício profundo de “despenalização” do pensamento precisa ser feito. Todo o direito - há algumas exceções - e as relações sociais influenciadas pela sua força coercitiva apoiam-se na dualidade agressão-punição. O olhar amoroso é vetado ao agressor, assumindo-se sua ação como fruto de escolha plena. Ele é tomado como único e total responsável pela ação, nenhum vínculo, sofrimento psíquico, dívida geracional, herança espectral, necessidade de revisitação do passado ou alternativa à punição são levados em conta¹⁰⁷. A única atenção dirigida a ele resume-se à punição. Há, no entanto, as penas restritivas de direitos também chamadas de penas “alternativas” que são uma opção à prisão. Ao invés de ser encarcerado, o agressor sofre limitações em alguns direitos como forma de cumprir a pena¹⁰⁸. Há também uma terceira forma de pena que são as multas. Estas duas aproximam-se de uma atitude rêdica, porém ainda é necessário livrar-se do arcabouço punitivo que as motiva para a compreensão de que o propósito da dinâmica das redes não é causar sofrimento à parte que provocou sofrimento, mas restaurar as relações no interior das mesmas, ainda que para isso o sofrimento se apresente algumas vezes. E, para os casos em que é impossível ao agredido manter-se em contato com o agressor, o distanciamento ainda é restauração. É importante, portanto, construir meios integrais, e portanto, distintos do direito para lidar com a agressão no interior das redes, porque lançar partes dela para serem julgadas e punidas por uma máquina cujos efeitos são majoritariamente destrutivos para os laços rêdicos conduz à sua mortificação. E, ainda que o direito como organiza-se no Estado moderno fosse desenvolvido para o benefício das redes, a estrutura primordialmente lógica de compreensão das relações intra e interespecíficas que o modelam, a pouca abertura para sensibilidades não científicas, para os afetos e para as heranças transgeracionais em sua engrenagem, concorrem todos contra a integração, promovem a fragmentação antivital.

O agressor precisa ser percebido no interior da função que cumpre para com a rede e não isoladamente. Assim como o agredido também atua em função da rede, o agressor realiza

¹⁰⁷ Em se tratando do Direito, as circunstâncias listadas como atenuantes no artigo 65 do Código Penal, como o autor de um crime ser menor de 21 anos, desconhecer a lei, ter agido sob coação, confessado o crime, etc, versam das causas para diminuição da pena, ou seja, dão-se todas ainda no interior da penalização, não fogem ao escopo da punição.

¹⁰⁸ As penas restritivas de direitos podem ser: prestação pecuniária, perda de bens e valores, limitação de fim de semana, prestação de serviços à comunidade, e interdição de direitos específicos.

um papel igualmente difícil, porém facilmente condenável porque quase sempre o resultado de sua ação lhe entrega prazer às custas do sofrimento do agredido. Porém, na maior parte dos casos, a agressão se dá como compensação de sofreres anteriores não reconhecidos pela parte da rede responsável por digerir tais conteúdos; dores que alcançam o agressor como decorrência dos vínculos transgeracionais que conectam figuras de diferentes gerações e, por vezes, desconhecidas umas das outras. A rejeição do agressor cria a necessidade de compensação porque a rede não pode existir sem uma de suas partes, já que não havendo centralidade, todas são necessárias, conforme atesta a IV lei da integração: o posicionamento insubstituível das partes. Assim, o corte do vínculo do agressor com a rede produz um vazio, sentido não apenas por ele e pelas partes espaço-temporalmente próximas a ele, mas até por gerações futuras, quando o vínculo permanece obstruído.

No entanto, nenhum elemento nativo deixa de ser parte da rede por qualquer ação realizada, por mais grave que ela seja. A qualidade da relação entre este e a rede é prejudicada, perde-se prerrogativas quando a ação vai de encontro às dinâmicas da organicidade, mas seu lugar permanece garantido. Ou seja, um elemento nativo só perde direitos quando sua ação provoca sofrimento na rede. Mesmo o afastamento físico não significa a rejeição de um agressor se na memória rênica ele é lembrado e reverenciado por sua função ali. E a proximidade física também pode esconder a rejeição, se aquela é apenas superficial. A rede apenas reserva para si o direito de tentar destruir uma *parte* sua quando já esgotou absolutamente os recursos com a integração e a neutralização, e estes não reverteram o quadro de agressão, como estabelecido na VIII lei da integração. Mas, tal atitude não vem sem a injunção de uma profunda ferida em si mesma, já que é um “pedaço” de si que ela procura destruir com o uso comedido da antividua interna a si. O peso desta ação é tão dramático que por vezes faz perdurar uma dor profunda quase perene no corpo rênico que sofre o corte de uma parte. Porém, esta destruição reduz-se a mera tentativa porque mesmo que apartada geográfica ou espectralmente da sua rede, uma parte jamais deixa de ser parte, continuará existindo como tal ainda que não interaja diretamente com sua rede, e exigirá de forma tão contundente o reconhecimento de seu lugar nela quanto mais poderosos forem o apagamento, a rejeição, a temporária tentativa de destruição.

É exemplar o modo como tal circunstância se resolve no romance *Kindred* (1988) de Octavia Butler, que serviu de inspiração para Ferreira da Silva escrever o livro *A Dívida Impagável* sobre o qual ponderei no capítulo I. Nele o escravizador branco Rufus é um ancestral consanguíneo direto de Dana, e isto não a impediu de tomar a decisão dramática que a fez perder um braço. Em suas palavras, Dana diz: “eu poderia aceitá-lo como meu ancestral,

meu irmão mais novo, meu amigo, mas não como meu senhor...” (BUTLER, 1988, p. 260). Não obstante uma obra de ficção, que exige a viagem no tempo para aproximar a experiência sincrônica de um tataravô (segundo Butler dá a entender) e sua tataraneta, o relato de Butler apresenta uma circunstância extrema e paradigmática para se visualizar o paradoxo que se cria nas relações intrarrêdicas em que a agressão se coloca entre o cuidado esperado por um descendente e a reverência demandada por um ascendente; o absurdo de alguém ser propriedade de quem lhe deve. Dana procura por toda a história relacionar-se com Rufus a partir da senioridade, sendo ele um ancestral, mas se frustra por receber dele desprezo, manipulação e agressão. A ferida infligida na rede com a decisão final de Dana foi literal e no próprio corpo dela, já que se viu amputada de um membro, e embora sua ação vá de encontro à atitude amoral aconselhada frente aos ascendentes, nenhuma outra saída mostrou-se possível. Em outros termos, o caminho que passa pela integração e neutralização já havia sido percorrido por Dana sem sucesso na relação com Rufus, restando a ela a opção última da destruição. O romance de Butler talvez pinte a mais poderosa imagem para se perceber os conflitos profundos e as consequências dramáticas que a agressão pode provocar nas partes envolvidas de uma mesma rede.

Muito já foi dito acerca da raiz cristã do sentimento de culpa, do quanto ela deriva de uma moral dominadora que pretende a debilitação das vontades para seu controle; do quanto ela aprisiona e distorce a relação entre agressor e agredido retirando daquele a potência de ação reparadora, lançando-o num limbo de autopiedade e inércia sofredora. Tudo isso apreende aspectos importantes do tema, mas é relevante apontar também o papel da culpa no desatar dos nós que a produzem no interior de uma rede. A culpa acompanha o agressor porque traz à tona, para a superfície das relações o sofrimento em que ele é sobretudo agente. Ainda que verbalmente não seja reconhecido, esse sentimento sussurra acusações aos ouvidos do agressor como lembrete constante da necessidade de revisitação cuidadosa do(s) momento(s) de dor. Não somente os de agressão, mas especialmente aqueles em que o agressor foi agredido. Desse modo, a culpa, como a raiva, serve de comunicador entre passado e presente, atualizando um grito de dor cuja cessação repousa unicamente no reconhecimento atento, satisfatório e amoroso dela. Só um elemento que é *parte* é capaz de sentir culpa. Para aquele que carrega a violência como propósito não há espaço para a culpa.

O aspecto mais relevante a ser destacado no percurso pelas relações conflituosas intrarrêdicas é perceber que o sofrimento também pode ser produzido de dentro para fora

delas, originando-se de suas partes, não obstante as trocas que travam com quaisquer outras redes integrais ou mortificadoras, porque a antívida as constitui também. Em última instância a dor é a prevalência da antívida sobre a vida em um organismo. E, embora a origem de uma dor possa remontar a um contato passado não mais acessível para as partes presentes, as reverberações desta dor podem ser conduzidas à restauração pela própria dinâmica integrativa da rede em questão. Tal possibilidade dá poder às redes para lidarem com as heranças espectrais dolorosas como a síndrome pós-traumática do escravizado, cuja origem é interrêdica, mas da qual a transmissão passou das *partes* passadas para as atuais.

b. Ofensores e Vítimas - Dois Mundos Praticamente Inconciliáveis

Uma rede acolhe elementos não nascidos nela quando estes passam a relacionar-se de modo duradouro, significativo e, mais importante, benéfico (reciprocidade positiva) para com ela, cumprindo uma função como qualquer outro elemento “nativo”, e não somente desfrutando de suas benesses sem doar em retribuição. No caso em que um elemento não nativo entra em contato com uma rede, e goza do abrigo, sentido e benefícios que ela proporciona sem, contudo, oferecer algo positivo em troca, mas pelo contrário, obstruindo, danificando e fazendo perecer seus processos, têm-se o episódio paradigmático do deparar-se da rede com um *agente* hostil. Entretanto, a rede reage ao parasitismo deste elemento tomando três cursos de ação distintos e relacionados, já enunciados na VII lei da integração. Inicialmente, ela assume a atitude mais radical necessária que é destruí-lo ou expulsá-lo do ambiente rêdico. Por todos os meios a rede empenha-se em livrar-se da ameaça, usando elementos nativos para matar o invasor, e quando não obtém sucesso, parte para a segunda linha de ação: neutralizar a atuação destrutiva do *agente* hostil. Este é o contexto em que atuam ofensores e vítimas. Os primeiros são elementos estranhos e danosos à rede, e ao interagirem com ela estabelecem uma relação de roubo de vida porque alcançam o prazer e a sobrevivência com a dor provocada, e ainda que mantenham vínculos com a vítima, reduzem-na a uma fonte de nutrição física, emocional ou espectral. Assim, a única reação saudável possível à vítima é a destruição do ofensor ou, não sendo possível, o completo afastamento, rejeição e anulação da ação do ofensor em cuja ação repousa a extinção da vida da vítima. Portanto, o acolhimento não pode ser praticado neste contexto sob risco de colocar-se em perigo a continuidade da própria rede e não apenas da sua *parte* vítima. Servidão e escravização não aproximam, portanto, as redes em questão porque são

assimétricas e violentas por definição. Um escravizador jamais será da mesma rede que um escravizado se ambos não possuem parentesco consanguíneo, conforme mostrou-se no caso de Dana e Rufus.

Entretanto, por vezes a rede não alcança êxito em matar ou expulsar o *agente* hostil, mas consegue mantê-lo inoperante em seu interior. Nesse caso a neutralização entra em curso e o invasor torna-se parte disfuncional da rede, porém em certa medida inerte. Isso não acontece sem o sacrifício de elementos nativos que se mantêm ligados aos invasores de modo a barrarem sua ação destrutiva o máximo possível, ou se sacrificam na tentativa de destruir o invasor (o melhor exemplo desse processo no corpo humano é a fagocitose). A rede é obrigada a adaptar-se ao agressor, alterando e enfraquecendo processos saudáveis em andamento, criando funções e elementos novos, deixando de atuar na plenitude da organicidade com o gasto de energia para neutralizar o *agente* antivital. A participação inoperante de elementos estranhos levanta o fato de que há diversos níveis de participação em uma rede que variam desde o pleno até o inerte. Os agentes hostis não são da mesma rede que atacam, mas podem participar dela de modo inerte quando esta reage apropriadamente à ameaça que representam a partir do segundo estágio, a neutralização.

Somente quando estas abordagens falham, a rede aciona seus recursos para operar a *integração* do ofensor, como última tentativa de manejo da ameaça. O custo deste procedimento é altíssimo, e na maioria dos casos a rede não prospera em seu intuito e morre. Nos casos em que ela logra êxito, na absorção vagarosa, dolorosa e extremamente longa no tempo, sua natureza é fundamentalmente transformada como resultado da integração custosa do agente hostil. Ela incorpora em seu cerne aspectos do ofensor como preço para manter-se viva. Até que a integração se complete, inúmeras partes atuam, a maioria das quais morrem até que a rede transforme o(s) *agente(s)* em *parte(s)*.

Em vista disso, na política tomada a partir das redes qualquer ação que provoque prazer ou dor deve ser tomada e compreendida em seus constituintes, isto é, quem a pratica e quem a recebe. Estabelecendo-se a relação entre os participantes, se agressiva - quando pertencem a uma mesma rede - ou violenta - quando provêm de redes distintas -, torna-se possível administrar o tipo de reação apropriado em cada caso. E em ambos os casos, o acionamento da antívida interna à rede precisa lidar com o risco de ela consumir além do necessário, isto é, unicamente os específicos *agentes* ou *partes* hostis quando conveniente, e tornar-se predominante fazendo perecer toda a rede. As reações são de tipos muito distintos, possuindo ordem, motivação, riscos, consequências e objetivos entre os envolvidos diferentes.

A confusão nesta identificação pode custar a vida de uma consciência e até de sua rede como um todo.

c. Agressão e Violência sobre a Parte Não-Humana das Redes

Entretanto, as considerações acima dizem respeito apenas à parte humana das relações rêdicas. É mister apontar também a vigência da agressão e da violência sobre a parte não humana das redes, afirmação que implica na assunção de que há partes não humanas de uma determinada rede que podem não ser da rede de um humano (e.g. insetos, microrganismos, animais, plantas, gases, substâncias cujo contato com humanos causa nestes doenças ou morte imediata). Entretanto, a reação a agentes hostis não humanos é um tanto mais complexa porque a motivação destes está profundamente conectada com os movimentos da Terra, quando estes agentes não-humanos não reagem às ações destrutivas humanas à sua rede. Desse modo, em nenhum caso, a reação humana apropriada será a extinção destes elementos enquanto espécie, porquanto interferiria prejudicial e inescapavelmente na estrutura de interrelação das inúmeras redes sobre e sob a Terra, e assim, na própria rede humana em questão. Por isto, a atuação médica para extinção, por exemplo, em relação a vírus, bactérias e outros organismos nocivos para o humano é equivocada de antemão. Nenhuma guerra contra o *aedes aegypti* ou qualquer outro organismo indesejado levará a algum benefício duradouro para a espécie humana.

Antes disso, um diagnóstico da relação humana com elementos benéficos não humanos das redes impõe-se. Isto porque mesmo elementos benéficos, mas com os quais não se trava contato duradouro, e por isto não se mantém troca direta, não são da mesma rede.

Sendo as cidades a circunstância relacional que melhor expressa o modelo de mundo de prevalência da atividade no âmbito humano, isto é, os locais privilegiados para o crescimento e reprodução das relações sociais fragmentárias, as cidades deixam pouco espaço para interações interespecíficas. Certamente que uma cidade não é apenas seu aspecto aparente, isto é, as construções e aparatos manufaturados, ela é, mais que isso, a lógica de reprodução, manutenção e desenvolvimento destes aparatos e dos grupos que a animam. A cidade como a conhecemos hoje é o maior e mais totalizante produto do mercado. Porém, ela é também o lugar onde todos os outros produtos são fabricados, de modo que se autofabrica a si mesma como corolário da onipotente racionalidade técnica que a tudo submete à condição

de mercadoria. Apesar de soar como um truísmo, a cidade é estritamente necessária para a reprodução do modelo econômico mortificador atual, entretanto, menos óbvio e mais importante que isso, ela é a forma mesma que tal modelo assume para a manutenção de suas dinâmicas. Isto significa que as cidades contemporâneas não abrigam apenas a estrutura econômica que governa todas as atividades, mas elas são a expressão mais acabada dessa racionalidade, elas materializam o tipo possível de estrutura social total identificando-se com a economia mortificadora que a constitui. Servindo-me de uma metáfora bastante adequada, as várias áreas da economia seriam os eixos, fios, engrenagens e lubrificante de uma máquina, enquanto esta seria a própria cidade. A comparação é exemplar porque uma cidade em muitos sentidos, a começar pelo formal que acabei de apontar, funciona e existe como uma máquina, por isso ela é útil para o propósito aqui porque aproxima as duas ideias revelando o extremo contraste entre máquina e organismo. Imaginar que as cidades contemporâneas são uma expressão, ainda que metafórica, em escala social e aproximada de uma máquina, afirma sua frieza, fragmentação de elementos, inorganicidade e *alopoiese* (Cf. ŽUKAUSKAITĖ, 2023, p. 07) porque insustentável a longo prazo. Mas, se ela é um produto, como se compra uma cidade? Vivendo-se nela, aderindo portanto, às lógicas que a governam. Certamente que ninguém possui uma cidade como possui um objeto, a posse é sempre parcial e relativa e se dá pela participação em suas dinâmicas, pela cumplicidade com suas leis, códigos, costumes, e no consequente direito de gozar de suas benesses, quando se pertence à rede no poder. Porém, não é apenas o humano quem possui a cidade, mas ao contrário, ela, sob o véu da sujeição, revela que são os humanos os verdadeiramente possuídos por ela. A cidade exige de seus moradores exclusividade de atenção, ela toma todas as energias não apenas no trabalho. Ela circunda os habitantes de compromissos dos quais mesmo os lúdicos não abrem chance de saída já que funcionam, na verdade, como contraponto ao período “sério” do dia, numa espécie de simulação de descanso porque mesmo o lazer se dá sob a lógica cidadina.

Nela, os seres vegetais são reduzidos unicamente a seu uso alimentar ou estético; os animais, - quando não destinados à alimentação - apenas aqueles que passaram pelo crivo da docilidade e domesticação, figuram como servos vitalícios e por completo obedientes a seus donos. Mesmo a condição selvagem dos animais é castrada, domesticada, civilizada no ambiente citadino. Com as águas, após sua canalização e transporte mecânicos dos rios para qualquer lugar dentro e fora das construções, há pouca disposição em reverenciar o contato, ritualizar o encontro, alegrar-se com sua inigualável autodoação. O sol, mal interpretado e pobremente submetido a um papel utilitário, é pouco apreciado e também temido como fonte de câncer, quase nunca experimentado no interior de edifícios e casas nada convidativas à sua

luz. O ar, embora tão onipresente a cada segundo, sequer consta como digno de atenção e gratidão, nem tampouco a terra, de onde toda riqueza possível e pensável deriva.

Nesse contexto, tanto mais a tecnologia moderna encurtou o caminho até cada elemento natural quanto banalizou sua sacralidade ao colocar a satisfação de cada necessidade a um toque de distância, tornando a percepção da raridade e significado rêdico profundos destes elementos difícil de se absorver nos transcurtos da imediatez, automatismo, rapidez e desencantamento daí advindos. O ritual pede tempo e espaço para acontecer, nunca os mesmos, porém; enquanto a produção de conforto diretamente proporcional à velocidade crescente da tecnologia - seu propósito e abstração maior - rouba além do tempo ritual, também o significado do momento desritualizado. A velocidade, mestra teleológica da tecnologia, instaura, a cada novo momento de aceleração da vida, perda do instante, despresentificação, vazio de experiência. Na contramão da sua promessa, a tecnologia, na aceleração das atividades humanas com vistas a uma putativa vida melhor, não deixa mais tempo livre, nem aprimora as relações, mas aprisiona a todos na velocidade de ocorrência destas atividades, que corroem a saúde das relações autênticas, descartáveis para a engrenagem escassa de afetos da atividade. Atividades cujo fim, que sempre se mostra além, só apresentam novas e maiores tarefas, numa espécie de acúmulo ilimitado de compromissos em constante aceleração. Quanto mais velozes as atividades podem ser executadas, mais tarefas tornam-se necessárias para a satisfação das mesmas necessidades de outrora. E quando, as necessidades já não são o motor de entrega à atividade incessante, a manutenção da produtividade, agora hábito, que conforme Aristóteles, torna-se uma segunda natureza¹⁰⁹, - dolorosamente incutida em cada músculo, duramente impressa em cada célula - toma as rédeas levando a um funcionamento maquinal, quase totalmente descolado do mundo real, no interior das possibilidades urbanas.

Os diferentes períodos para os processos naturais anunciam um princípio contra o qual toda a ciência e tecnologia modernas se orientam, a saber, a instantaneidade não pode se dar em todas as dinâmicas. Submeter cada uma delas à imediatez desestabiliza a duração distinta e propícia ao equilíbrio atribuída a cada parte como forma de participação na organicidade. Heidegger, no desenvolvimento de sua ontologia radical em *Ser e Tempo*¹¹⁰ deixa evidente que a tradição metafísica não chegou à elaboração da questão do ser por se ver

¹⁰⁹ "...de fato, é mais fácil mudar um hábito do que mudar a natureza de alguém; e os próprios hábitos são difíceis de mudar porque são semelhantes à natureza, como diz Êuenos: 'digo que o hábito, é apenas longa prática, [amigo, que afinal se iguala à natureza]' (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985, p. 145).

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005, segunda seção.

presa num conceito de ser como *Vorhandenheit*, isto é, o *ser simplesmente dado*, o ser desprovido de significado para o humano, o ser como aquilo que intramundaneamente encontra-se na busca pelo ente em sua totalidade, e que, portanto, foi aplicado indevidamente à análise do ser-aí, porque este só pode ser pensado sob a analítica existencial. O que levou ao esquecimento do ser (SANTOS, 2008, p. 8-9)¹¹¹, ao pensamento que tem na representação asseguradora seu fundamento, que estabelece a objetividade e a subjetividade como a essência metafísica para a técnica (ALMEIDA, 2018, p. 49-63)¹¹². A *serenidade* (*Gelassenheit*), em contrapartida, é um pensamento do aguardar, um aguardar de uma espécie única, que implica um tipo de abertura livre e não direcionada para qualquer fenômeno que sobrevenha. A simples representação de um fenômeno qualquer já se daria à revelia desta atitude de livre aguardar. Este aguardar despretenhoso nos presenteia a proximidade do que está distante, fora do jogo da representação asseguradora. O que se aguarda, para Heidegger, é a essência mesma do pensamento, sendo a *serenidade* o caminho para se chegar a esta essência. Este aguardar atento, que não é um esperar *por* - atitude que revela de saída um querer expectável - mas um esperar *em*, isto é, um aguardar sereno pelo que se abre como dádiva, um abandonar-se positivo, um permanecer receptivo (SARAMAGO, 2008, p. 164,168)¹¹³; este aguardar dialoga com o modo de doação dos fenômenos naturais não submetidos à técnica, prescinde da imediatez requerida nela, e colabora com o modo próprio a cada fenômeno acolhendo-o sob a intensidade que se doa e na duração em que se mostra. Há inumeráveis processos orgânicos cujo funcionamento pleno assenta-se sobre a interrelação ajustada destes incontáveis e diferentemente duráveis ciclos. Acelerar processos isoladamente desarmoniza e fragmenta os organismos. A serenidade em Heidegger, como a atividade mais elevada do pensamento que conduz a esta espera, reverente à dinâmica temporal de cada ser, caminha lado a lado com o relacionamento sob o cuidado com que cada parte lida com as outras segundo a V lei da integração.

Portanto, o lugar humano enquanto sujeito nas redes modela-se quase absolutamente sobre a agressão e violência das partes não humanas. A prevalência da antívida expressa-se no âmbito humano a partir de uma desmontagem, pelo berço nórdico, dos mecanismos de integração que abrem o flanco para a antívida, tornando a dinâmica mortificadora. Tal

¹¹¹ SANTOS, Marcel A. S. *A Crítica Heideggeriana de Ser e Tempo ao Conceito de Ser da Tradição Filosófica*. 99p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná: Curitiba, 2008.

¹¹² ALMEIDA, D. W. S. *Da Ética ao Ethos: O Habitar na Morada Originária segundo Heidegger*. 120p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília: Brasília, 2018.

¹¹³ SARAMAGO, Ligia. *Sobre a Serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento*. APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação. Vitória da Conquista. Ano VI, n. 10, p. 159-176, 2008.

desmontagem instaura-se e mantém-se sobre o movimento de cisão com a Terra, enquanto planeta em todas as suas manifestações. Ela inaugura uma sociedade essencial e inescapavelmente *mortificadora*, operando como meio e fim o *desencantamento*, a *dessacralização*, o *inanimismo* e o *alheamento da natureza* (estas, a descrição mesma da violência total nos termos da organicidade) onde a riqueza pulsante da vida é reduzida ao seguro, mas empobrecedor conforto do controle científico de tudo, sobretudo citadino.

O próprio entendimento da linguagem, para Ramose, carrega a fragmentação ou cisão por apresentar o modelo sujeito-verbo-objeto como inerente à estrutura mesma da linguagem, determinando-se a partir daí as possibilidades de pensamento onde o substantivo existe em separado do objeto, e o verbo funciona apenas como mediador entre um e outro. Desse modo, a distinção sujeito-objeto é uma estrutura onto-epistemológica fundamental que desarticula a integração, o que culmina na assunção de uma existência independente e separada, fragmentada (RAMOSE, 2005, p. 38). Os resultados destes processos configuraram a dominação dos povos indígenas em todo o mundo e a conseqüente mortificação da Terra, mas, antes, e como causa disto, ela foi concebida como científicizável, profanável, inorgânica e estranha; estes, os modos mesmos de ruptura com a organicidade.

O caráter da ciência moderna é fundado no *pensamento desenraizado*, isto é, no que assegurou e legitimou para uma parte da humanidade independência superficial e quimérica frente a todas as dinâmicas terrestres; fragmentou o todo telúrico de suas partes e, por isso, fechou os olhos para a fonte de onde todo ser tem sua origem e existência, e por conseqüência, ignorou a origem de *umu* também, a Terra. Esta metafísica, cuja raiz mais profunda é sua natureza mesma antivital, ramifica-se por todas as áreas da vida, ampliando seu modo de atinência ao real, e levando tudo que é vital, vicejante e pleno, a perecer na morbidez da *mortificação*. Nesse pensamento, a *interdependência*, modo de articulação indissociável das consciências no interior da organicidade, é tomada como fraqueza. Aqui, onde reside a cisão, nos moldes de uma *catálise*: a *interdependência* que garante o posicionamento significativo e homeostático de toda consciência, é rompida pela percepção a partir do sujeito que inaugura a experiência do isolamento.

Todas as formas de agressões rêdicas e violências interrêdicas, com as quais é possível deparar-se (neurotipicidade, misoginia, corponormatividade, capacitismo, racismo, antropocentrismo, universalismo ético, parasitismo, etc), são modos das redes mortificadoras relacionarem-se com tudo que as rodeia; é como a violência/agressão assume uma forma conforme dirija-se a aspectos diferentes da pulsante infinitude inerente à vida.

Conclusão

A condição contemporânea dos povos e grupos sociais herdeiros do berço civilizatório meridional é a mais dramática e dolorosa possível. Segundo Orlando Peterson não apenas vivem uma espécie de morte social em que quase toda a engrenagem social os torna exploráveis e descartáveis, como a gramática mesma de percepção do seu lugar na sociedade, na descrição de Frank Wilderson, os identifica com a própria ideia do nada, como uma nulidade quase absoluta, porém sem a qual a própria engrenagem social não pode funcionar já que assenta-se sobre este nada para realizar qualquer coisa. Outro aspecto desta condição, levantado por Hortense Spillers, é a continuidade do papel social subalterno destes povos, perpassando desde o período histórico de escravização legal em vários países até o momento presente. Momento em que a condição de extrema violação de suas vidas os submetia a uma ótica em que seu corpo cativo transformado em propriedade era interpretado sob a ambígua qualidade de humano-coisa porque corpo, mas também mercadoria. A este corpo cativo, Ferreira da Silva acrescenta outras camadas na interpretação desta condição, chamando-o de corpo cativo ferido na cena da subjugação. Ferreira da Silva elabora uma penetrante análise da estrutura filosófica pós-iluminista que condicionou a organização simbólica, econômica, jurídica e ética da sociedade para a destinação destes povos à condição cativa. Ela salienta a centralidade da carne como a categoria de onde é preciso partir para desmontar toda a arquitetura onto-epistemológica que, fundando-se na necessidade, elaborou os descritores ontológicos da formalidade e eficácia, e os pilares epistemológicos da separabilidade, determinidade e sequencialidade como construtos válidos abstratamente, cuja suposta coerência lógica e linear dispensa sua vinculação e lastro com o mundo concreto. Ela mostra que a necessidade proveu a metafísica para operar a distinção entre natural e moral estabelecendo os herdeiros do berço nórdico como entes morais sob a direção dos quais os entes naturais (herdeiros do berço meridional e todas as outras espécies) deveriam ser conduzidos.

Para tal diagnóstico ontológico talvez não houvesse muito o que dizer-se senão que ele pinta um quadro assustadoramente pessimista restando para os herdeiros meridionais a resignação. Porém, Fred Moten ensaia um projeto de otimismo apontando que, se não a superação da morte social, ao menos apostaria no esgotamento da incapacidade de viver sob o amor, esgotamento como forma de sociabilidade capaz de reverter o quadro. Entretanto, a densidade da circunstância histórica dissecada pelo afropessimismo exige muito mais que uma aposta tão pequena. Por isso, o retorno à África Bantu indígena anterior ao trauma do

choque que levou à escravização mostrou-se mais promissor que a estagnação afropessimista e a timidez de Moten.

Assim, foi necessário refazer o percurso experiencial que me vinculou à filosofia zulu. E esta trilha principiou não filosoficamente, mas a partir do desejo de conhecer a origem de uma prática terapêutica contemporânea cujos fundamentos assemelham-se sobremaneira aos africanos em geral. O mergulho nesta busca confirmou as suspeitas e levou-me além do simples reconhecimento da profunda influência. Conduziu-me a desenvolver uma filosofia clínica, a constelação zulu, fundada no exercício clínico-espiritual das sacerdotisas zulus, sobretudo em sua prática de *ukuhlola* cujo fundamento em *ubuntu* e *hlonipha* sintetizam o núcleo da proposta, que foi ofertada ao público geral. Só então a pesquisa e as experiências vividas como mediador nas sessões me permitiram desenvolver uma teoria robusta o suficiente para responder à altura da condição de morte social oferecida no afropessimismo. Porém, era preciso que esta teoria não retirasse sua plausibilidade apenas da estrutura lógica dos argumentos, nem da validade abstrata das conclusões, o que me levaria a cair na mesma atitude que Ferreira da Silva critica no conceito de necessidade. Assim, a prática clínica e o procedimento utilizado para o alcance da restauração dos vínculos relacionais diaspóricos revelaram, no contexto concreto dos diversos sofrimentos dos mais variados tipos de pessoas, que os princípios adotados de fato possuíam poder de promover a reparação e trazer alívio para a circunstância real dos herdeiros do berço meridional. Assim, os nove princípios-guia da constelação zulu (organicidade das redes, senioridade, reciprocidade, totalidade, ancestralidade viva, pampsiquismo infinitivo, mediação entre vivos e mortos, espiritualidade/autoconhecimento políticos e interdependência) serviram de estímulo e semente para a construção da organicidade como uma ontologia política capaz de partir do diagnóstico de nulidade social - em que se encontra o berço meridional na diáspora -, o mais coerente com a realidade, apontar a origem do fenômeno da violência total como resultado de uma dinâmica encontrada no cerne de qualquer organismo, portanto de um processo endógeno a qualquer um. Para tanto, e na tentativa de traduzir o espírito do modo de vida zulu o mais fielmente possível, os organismos foram tomados como modelo da estrutura relacional entre todo e parte vivenciada por eles. Isto é, não apenas foi realizada uma aproximação hermenêutica entre os processos biológicos com os sociais, mas antes disso, redefini a ideia de organismo para expressar formas de seres que ultrapassam os limites corporais, tendo a rede como o exemplo paradigmático. Assim, tomando a compreensão zulu de consciência como onipresente, sendo tudo que há - o pampsiquismo infinitivo -, e definindo-a como a junção indissociável, instável e perpétua entre vida e antvida em cada parte de qualquer todo, foi possível definir organismo como qualquer estrutura autopoietica, e homeostática que é

consciência, *pode ser* transtemporal, transespacial, transespecífica, transmaterial, e busca experimentar e transmitir o que vivencia para perpetuar-se. Todo organismo integral existe seguindo as oito leis da integração, a saber: a *ausência de exterioridade, unicidade entre o todo e suas partes, intercâmbio equitativo do derramamento nutridor de vida, posicionamento insubstituível das partes, intencionalidade de cuidado no lidar com cada uma das partes, reconhecimento do que é parte e do que é estranho, autoproteção e limitação dos agentes hostis, e a integração das partes hostis*. Já os organismos mortificadores, embora atuem partindo das mesmas leis, estão em maior ou menor grau em conflito com elas, ora anulando uma ou várias completamente, ora obstruindo-as no enfraquecimento das mesmas, momentos em que a vida torna-se minoritária em suas partes, e o organismo encaminha-se para a morte de si como um todo ou a produz nos todos maiores de que é parte.

A rede, sendo a unidade social e política básica em oposição à ficção do sujeito e da abstração da humanidade como universal do berço nórdico, revelou-se como o conceito e a realidade mais relevantes para o reordenamento da relação humana consigo e com o mundo natural porque ela, a rede, já é uma comunidade (*ba-ntu*) social, natural e espectral que, desse modo, apresenta, por suas próprias características intrínsecas, quando apropriadamente compreendidas e experienciadas, as condições para a dissolução da violência total. Isto é, o mecanismo de integração, próprio dos organismos - sejam eles integrais ou mortificadores - oferece as condições para a transformação da antívida em vida. A antívida é a desintegração, o decaimento, a fragmentação, a mortificação. Assim, ela está sempre presente, onde quer que se considere. Ela faz par com a vida para formar toda consciência, portanto, toda a realidade. E ambas jamais entram em acordo, agindo perpetuamente em total fidelidade às suas naturezas e em completa oposição uma à outra, sendo o propósito da antívida o adoecimento, o fenecimento, a debilitação, a degeneração, a destruição de toda vida; e o projeto da vida, a transformação de toda antívida em vida, em completude, em profusão de vivacidade, saúde, prazer, amor, êxtase, a criação absoluta.

O maior desafio, portanto, encontra-se na sustentação de uma rede enquanto organismo integral, já que continuamente a antívida em seu interior ou fora dela concorre contra a vida, o que pode torná-la uma rede mortificadora cuja participação no mundo é destrutiva e conducente à morte e ao parasitismo. Portanto, a política das redes mostrou-se de primeira importância porque ela apresenta-se de um modo distinto quando considera-se as relações dizem respeito a partes de uma mesma rede ou a elementos de redes distintas. No primeiro caso, o caminho de ação percorre a sequência integração-neutralização-destruição. No segundo caso, as relações dão-se como destruição-neutralização-integração, pois não há espaço para a ingenuidade quando a rede encontra elementos hostis à sua sobrevivência.

Assim, na política intra e interrêdica, que brota da metafísica da organicidade, encontram-se algumas férteis condições para a dissolução do desafio da violência total.

Referências

- ADEYEMI, Sola. *Performing Myths, Ritualising Modernity: Dancing for Nomkhubulwana and the Reinvention of Zulu Tradition*. In: Omoera, Osakue S., et al (eds.). *A Gazelle of Savanna Sunday Ododo*. Alpha Crownes Publishers Ltd: Rochester, UK, 2012, pp. 435-445.
- ALMEIDA, D. W. S. *Da Ética ao Ethos: O Habitar na Morada Originária Segundo Heidegger*. 120p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília: Brasília, 2018.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1985.
- ARMAH, Ayi Kwei. *Two Thousand Seasons*. Nairobi: East African Publishing House, 1973.
- BARCEL, K. *Filosofia Hermética*. 2 ed. Trad. Marta Pécher. Porto Alegre: FEEU, 1972.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: A Revolutionary Approach to Man's Understanding of Himself*. New York: Ballantine Books, 1972.
- BENTO, Maria A. S e CARONE, Iray (orgs.) *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BERGLUND, Axel-Ivar. *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*. C. Hurst & Company: London, 1976.
- BLANCO, Maria del Pilar; PEEREN, Esther (eds). *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Bloomsbury, London, 2013.
- BRYANT, A. T. *The Zulu People as They Were Before the White Man Came*. Shuter and Shooter: Pietermaritzburg, 1936.
- BUCKLAND, R. & BINGER, K. *The Book of African Divination*. Rochester, Vermont: Destiny Books, 1992.
- BUTLER, Octavia E. *Kindred*. Boston, MA: Beacon Press, 1988.
- CABRERA, Julio R. *Critica de la Moral Afirmativa (Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida)*. Barcelona: Editorial Gedisa S. A, 1996.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Trad. de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1978.
- CHINWIEZU. *The West and The Rest of Us: White Predators, Black Slavers and the African Elite*. New York: Random House, 1975.
- DEGRUY, Joy. *Post Traumatic Slave Syndrome: America's Legacy of Enduring Injury and Healing*. Portland: Joy DeGruy Publications, 2005.

- DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. trans. Peggy Kamuf (1993; New York and London: Routledge, 1994).
- DIOP, Cheikh. *A Unidade Cultural da África Negra - Esferas do Patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica*. Trad. Silvia Cunha Neto. Ed Mulemba: Luanda e Ed. Pedagogo: Ramada, 2014.
- DIAMOND, Jared. *Armas, germes e aço*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- DIAS, B.; RESSLER, K. *Parental Olfactory Experience Influences Behavior and Neural Structure in Subsequent Generations*. *Nat Neurosci* 17, 89–96, 2014
- DOKE, C M.; MALCOLM, D M.; SIKAKANA, J M. and VILAKAZI, B, W. *English-Zulu Zulu-English Dictionary*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1990.
- EDWARDS, Stephen D. *A Community Psychology Narrative With Special Reference To Zululand, South Africa*. *Journal of Psychology in Africa*, (Vol. 8, No.2, pp. 101-122), 1998.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.
- FERREIRA, C. G; Gonzaga, H. F; Enzweiler, R. J. *Constelação Familiar e a Promoção da Economia do Medo: Mais uma das Muitas Formas de Violência contra a Mulher*. *Revista da Esmesc*, v.28, n.34, p.116-145, 2021.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A Dívida Impagável: Uma Crítica Feminista, Racial e Anticolonial do Capitalismo*. Trad.: Nathalia Silva Carneiro et al. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2024.
- _____. *Homo Modernus - para uma ideia global de raça*. Tradução: Jess Oliveira e Pedro Daher. - 1. ed. Rio de Janeiro : Cobogó, 2022.
- _____. *Unpayable Debt*. Series On the Antipolitical, v 01. Sternberg Press, London: 2022.
- FRANKE, U. *The River Never Looks Back: Historical and Practical Foundations of Bert Hellinger's Family Constellations*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme Verlag. 2003.
- GCABASHE, Amanda. *My Life as a Traditional Healer in the 21st Century*. TEDx Johannesburg, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TXZlmM-cXZM&t=5s>.
- HARTMAN, Saidiya. *Lose your Mother - a Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- _____. *Venus in Two Acts*. Indiana University Press. Number 26 (Volume 12 , Number 2) June, 2008.

HEIDEGGER, M. *Ciência e Pensamento do Sentido*. In: Ensaios e Conferências. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HELLINGER, Bert. *Love's Own Truths*. Phoenix, AZ: Zeig, Tucker and Theisen, 2001.

_____. *Meu Trabalho, Minha Vida: A Autobiografia do Criador da Constelação Familiar*. Trad.: Karina Jannini. São Paulo: Cultrix, 2020.

_____. *Peace Begins in the Soul: Family Constellations in the Service of Reconciliation*. Heidelberg, Germany: Carl Auer International, 2003.

_____. *Ordens do Amor: Um Guia para o Trabalho com Constelações Familiares*. 4ª Ed. Trad.: Newton de Araújo. São Paulo: Cultrix, 2010.

_____. *A Simetria Oculta do Amor*. São Paulo: Cultrix, 2002.

HERRIGEL, Eugen. *A Arte Cavalheiresca do Arqueiro Zen*. Trad. J. C. Ismael. São Paulo: Ed. Pensamento, 1989.

IRVINE, Judith Temkin; GUNNER, Liz. *With Respect to Zulu: Revisiting ukuHlonipha*. Anthropological Quarterly, Volume 91, Number 1, Winter 2018. Published by George Washington University Institute for Ethnographic Research, p.201.

JENZEN, J. M. "Doing Ngoma": *A Dominant Trope in African Religion and Healing*. Journal of Religion in Africa, Vol. 21, Fasc. 4, 1991.

KAIRI, Mwata. *Zulu Traditional Healing, Afrikan Worldview and the Practice of Ubuntu: Deep Thought for Afrikan/Black Psychology*. Department of Africana Studies, San Francisco State University. The Journal of Pan African Studies, vol.3, no.8, June 2010.

KRESZMEIER, A. H. *Vom Segen des Körpers. Intuition, Invokation und Inkorporation in spirituellen Traditionen Brasiliens und Querverweise zur Magie von Aufstellungen*. In: GL Baxa, et al. (Eds.): *Verkörperungen. Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual*. Heidelberg, Germany: Carl Auer Systeme, pp. 128-140. 2002;

KROPF, A; GODFREY, R. *A Kafir-English Dictionary*. Lovedale: Mission Press, 1915.

LABAND, John. *Zulu Warriors: The Battle for the South African Frontier*. Yale University Press: New Haven and London, 2014.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

MASON, Boring F. M. *Feather Medicine: Walking in Shoshone Dreamtime: A Family System Constellation*. Tamarac, FL: Llumina Press. 2004.

MATURANA, Humberto R., e VARELA, Francisco J. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: Reidel, 1980.

_____. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Trans. Robert Paolucci. Boulder, CO: Shambhala, 1998.

MAYER, Claude-Hélène; VIVIERS, Rian. *Constellation Work and Zulu Culture: Theoretical Reflections on Therapeutic and Cultural Concepts*. Journal of Sociology and Social Anthropology. Kamla-Raj Enterprises. Gurugram, Índia; volume 7, Edição 2, 2016.

_____. *Exploring Cultural Issues for Constellation Work in South Africa*. Australian and New Zealand Journal of Family Therapy, 2015.

MEYBURGH, Tanja. *Hellinger in South Africa: A Story of the Zulu Origins of Family Constellations*. <<http://tanjameyburgh.co.za/hellinger-in-south-africa-a-story-of-the-zulu-origins-of-family-constellations/introducing-family-constellations-training-topost-apartheid-south-africa>> (Recuperado em 21 de janeiro de 2015). 2009.

_____. *African constellations: In search of how African ancestral healing traditions can support the understanding and practice of family constellations*. Praxis der Systemaufstellungen, 2: 86-88, 2010.

_____. *Familienaufstellungen und indigene Medizin im südlichen Afrika*. In Claude-Hélène Mayer und Stephan Hausner (Hg.) *Salutogene Aufstellungen*. Beiträge zur Gesundheitsförderung in der systemischen Arbeit Vandenhoeck & Ruprecht. GmbH & Co. KG, Göttingen, 2015.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte : Mazza Edições, 2007.

MOTEN, Fred. *Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh)* in South Atlantic Quarterly. Volume 112:4, Duke University Press: 2013.

MULUNDWE, Banza Mwepu; TSHAHWA, Muhota. *Mythe, Mythologie et Philosophie Africaine*. Trad. de Kathya Barbosa e Aurélio Marques. Mitunda. Revue des Cultures Africaines. Volume 4, Numéro spécial, octobre 2007.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978.

NENE, Jabulani Owen. *IsiZulu Traditional Healers' perspective of Ukuhlonipha in Context*. Dissertation for Master of Arts Degree in African Languages. Department of African Languages. University of South Africa; 2013.

NGOBESE, Wilmot Ronald Musa. *The Continuity of Life in African Religion with Reference to Marriage and Death among the Zulu People*. Dissertation. University of South Africa: Pretoria. 2009.

- NGUBANE, Harriet. *Body and Mind in Zulu Medicine. An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice*. London: University of Edinburgh Academic Press, 1977.
- NTULI, Herbert. *The Battle of Isandlwana in South African Memory*. Ubuntu: Journal of Conflict and Social Transformation. Vol. 8, N° Special. Issue 2, pp. 47-60, September, 2019.
- OLIVEIRA, Marco Davi. *A Religião mais Negra do Brasil: Por que os Negros Fazem Opção Pelo Pentecostalismo*. São Paulo: Ed. Ultimato, 2018
- PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- PODOLECKA, Agnieszka. *Sangomas, Shamans and New Age: the Hybridity of some Modern Healing and Esoteric Practices and Beliefs in South Africa*. Rocznik Orientalist Yczny, T. LXIX, Z. 1, 2016.
- RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. 3 Edition. Harare: Mond Books Publishers, 2005.
- RAUM, Otto F. *The Social Functions of Avoidances and Taboos Among the Zulu*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1973.
- SANTOS, Marcel A. S. *A Crítica Heideggeriana de Ser e Tempo ao Conceito de Ser da Tradição Filosófica*. 99p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná: Curitiba, 2008.
- SARAMAGO, Ligia. *Sobre a Serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento*. APRENDER - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação. Vitória da Conquista. Ano VI, n. 10, p. 159-176, 2008.
- SPILLERS, H. J. *Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book*. Diacritics, Vol. 17, No. 2, Culture and Counteremory: The "American" Connection (Summer, 1987).
- SRINIVASAN, Amia. *The Aptness of Anger*. The Journal of Political Philosophy: Volume 26 Number 2. University College: London, 2018.
- STAPP, Henry P. *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer*. 2nd ed. Heidelberg: Springer, 2011.
- STRAWSON, G. *What Does "Physical" Mean? A Prolegomenon to Physicalist Panpsychism*. In SEAGER, W. E. (Ed). *The Routledge Handbook of Panpsychism*. New York: Taylor & Francis Group, 2020, pp. 317-339.
- THORPE, S. A. *Primal Religions Worldwide: An Introductory, Descriptive Review*. University of South Africa: Pretoria, 1992.
- TRUNGPA, Chögyan. *Abhidharma: Psicologia Budista*. 2ª ed. Trad.: Ricardo Gravel. Barcelona: Editorial Kairós, 1999.

- VARELA, Francisco J., HUMBERTO R. Maturana e R. Uribe. *Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model*. BioSystems, 5(4), pp. 187–96, 1974.
- VARELA, Francisco J., ROSCH, Eleanor; THOMPSON, Evan. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- VARELA, Francisco J. *Organism: A Meshwork of Selfless Selves*, in Alfred I. Tauber (ed.), *Organism and the Origin of Self*, Dordrecht: Kluwer Academic, pp. 79–107, 1991.
- WAGNER, Bryan. *Disturbing the Peace: Black Culture and the Police Power after Slavery*. Cambridge: Harvard UP, 2009.
- WEULE, M. *Die Rolle der Ahnen in Heilungsritualen der Dagara-Tradition*. Zu den Workshops von Malidoma Somé. In: GL Baxa, C Essen, AH Kreszmeier (Eds.): *Verkörperungen. Systemische Aufstellung, Körperarbeit und Ritual*. Heidelberg: Carl Auer: pp. 141-147. 2002.
- WILDERSON III, Frank B. *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation, 2020.
- WOODSON, Carter G. *The Mis-Education of the Negro*. 6^a Ed. Drewryville: Khalifah's Booksellers and Associates, 2005.
- ŽUKAUSKAITĖ, Audronė. *Organism-Oriented Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.