
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

From cosmovision to cosmoperception, political shifts and the production of corporeality

Andreia Alves Monteiro de Castro*
Luciana Pires Alves**

Resumo:

O presente artigo pretende evidenciar como a escritora Paulina Chiziane, em *O Alegre Canto da Perdiz*, aborda as formas de produzir sensibilidades e corpos políticos que desafiam a brancura como experiência. Defendemos que os atos discursivos produzem corporeidade própria e realidade desejante. O leitor, diante da narrativa dos enleios que produzem a experiência como brancura, acaba por ter sua visão tensionada. Perseguindo uma via de desconstrução, seguimos Oyěwùmí e o seu conceito de cosmovisão que instaura um campo perceptivo aberto, o qual pode desenvolver diversas formas de produzir a si e ao mundo. Entendemos o sensível não como um dado, mas como uma potencialidade criadora de mundos e de sensibilidades cosmopoiéticas. Assumir essa composição é procurar revelar que o mundo não é apenas um espaço de pairagens, mas um substrato da nossa subjetividade.

Palavras-chave: Cosmopercepção; Corporeidade; Educação; Literatura Africana.

Abstract: This article intends to show how the writer Paulina Chiziane, in O Alegre Canto da Perdiz, approaches the ways of producing sensitivities and political bodies that challenge whiteness as an experience. We argue that discursive acts produce their own corporeality and desiring reality. The reader, faced with the narrative of the stories that produce the experience as whiteness, ends up having his vision strained. Pursuing a path of deconstruction, we follow Oyěwùmí and his concept of worldview that establishes an open perceptual field that can develop different ways of producing himself and the world. We understand the sensitive not as a given, but as a potential for creating worlds and cosmopoietic sensitivities. To assume this

* Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2017). Professora Adjunta de Literatura Portuguesa e de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa no Instituto de Letras da UERJ (2019).

** Doutora em Educação pela UFF, professora pesquisadora na Educação Básica do Município de Duque de Caxias e no Ensino Superior na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FEBF).

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

composition is to try to reveal that the world is not just a space of pauses, but a substratum of our subjectivity.

Keywords: *Cosmoperception; Corporeality; Education; African Literature.*

Sou um rio. Os rios contornam todos os obstáculos. Quero libertar a raiva de todos os anos de silêncio. Quero explodir com o vento e trazer de volta o fogo para o meu leito, hoje quero existir.
Paulina Chiziane, *Niketche* (2021, p.17)

A via de produção epistêmica decolonial requer a confrontação com os modos surgidos na modernidade ocidentocêntrica de produzir sensibilidades. Enquanto professoras pesquisadoras em lugares periféricos, considerados à margem, dependentes e à serviço dos espaços centrais e privilegiados, nossas pesquisas se contrapõem às perspectivas defensoras da existência de um sujeito vidente de um mundo-objeto no qual ele próprio se manifesta como um corpo glorioso. No presente artigo, propomos tensionar a experiência com branquura, ou seja, a produção do fluxo vital como uma utopia branca. Compreendemos, como Foucault, que o lugar do sujeito é fruto de uma construção política e discursiva e, como Crary (2012), que a interiorização do ponto de vista do observador é uma política de subjetivação. Desta forma, buscamos argumentos e instrumentos para investir na desconstrução desse dispositivo de produção de realidade e de regime de poderes.

Apesar de ser amplamente conhecida a crítica da visão como sentido privilegiado de conhecer o mundo, esse sentido ainda ocupa lugar central tanto nos discursos como nas práticas acadêmicas e pedagógicas. Há uma dificuldade de nos descolarmos da magia da visão e da subjetivação que dela resulta. Para esse deslocamento, propomos o diálogo com o pensamento de Oyèwùmí que recorre ao conceito de cosmopercepção para tensionar o pensamento ocidental que tem a visão de mundo como um de seus truísmos. Segundo a filósofa nigeriana:

O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos¹.

Oyěwùmí (2002) nos ajuda a denunciar o silêncio acerca das violências as quais os corpos periféricos estão sujeitos e da cosmopercepção pelos entes na produção de existências plurais. O corpo, na escola, foi, por vezes, negado ou abordado somente em relação aos cuidados essenciais, apenas como um corpo infantil em desenvolvimento. O corpo criança, o corpo mulher e o corpo negro foram instrumentalizados. Definidos como meio para chegar sempre aos mesmos resultados: do corpo criança, o ensejo de extrair, ou procurar extrair, um resultado, o crescimento. Do corpo mulher, a visada do controle e da exploração das forças de trabalho e reprodutivas. Do corpo negro, a espoliação e a eliminação. Neles são inscritos normas e comportamentos, se desenharam contornos e os condicionam para garantir performances. Mas e quando o corpo é existência legítima e não instrumento, alvo ou meio? Mesmo as pedagogias renovadas oriundas dos movimentos da Escola Nova renovam os meios sem interpelarem as políticas, como afirma Guattari:

Uma das contradições internas dos empreendimentos ditos “escola nova” reside no fato de que elas limitam muito frequentemente suas intervenções ao nível das técnicas da aquisição da linguagem, da escrita, do desenho, etc... sem intervir no motor desta modelagem cujas técnicas não são senão um dos agentes. Um empreendimento educacional não poderia circunscrever de modo válido seu campo a questões de técnicas de aprendizagem ou de socialização. Ele coloca de imediato toda uma série de problemas micropolíticos.²

Assim, ao tomarmos os empreendimentos educacional e social para além das renovações técnicas, de fato como uma ação política, miramos a confrontação da experiência como um modo de fluir branco no tempo. Ensejamos uma experiência que não se resume ao vivenciado branco. Como uma forma de ampliar o sensível, recorreremos a outros conceitos e outros modos de dar forma à existência, principalmente de narrar vivências. Sem ordenar hierarquicamente teoria e literatura, propomos um trânsito, cuja circulação ajuda a tecitura do presente exercício de escrita. A circulação

¹ OYĚWÙMÍ, O. “Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento, p. 4

² GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980, p. 50.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

entre Oyěwùmí e Chiziane encarna nosso exercício de pensamento, porque traz Oxum como fundamento epistemológico (AKOTIRENE, 2019). Nas autoras, o rio, transcorrer do tempo e da consciência, é jorro de criação, é transbordamento junto à ideia de fluxo como desgaste e erosão.

Podemos fazer uma alusão ao ensaio de Serres (2013) sobre *O tempo passa*, de Woolf (2013). Serres inicia sua reflexão advertindo o leitor que Virgínia poderia ter escolhido o relógio para medir o tempo, mas a escritora utilizou a casa. Na materialidade do corpo casa, vemos o trabalho das múltiplas temporalidades, a reversibilidade dos tempos cíclicos; as duas irreversibilidades negativas e positivas, um tempo que erode e desgasta e um tempo que jorra e cria, o tempo dos nascedouros. Chiziane afirma que o tempo passa, que o tempo correu. A autora apresenta o corpo de Maria das Dores como marcador do tempo, com seu corpo experiência:

O tempo correu, sim. Quando partiu não tinha calos nos pés. Nem cabelos brancos. Nem imagens tenebrosas nos arquivos da memória. Quando partiu, não conhecia tantas estradas, nem paisagens nem pessoas. Não conhecia ainda os terrores da vida. O tempo passou, sim. Mas como é que tudo começou? Começou ou terminou? Na vida nada é princípio, nada é fim. Tudo é continuidade.³

O uso do corpo como personificação do tempo cria um contraponto com a armadilha de um corpo glorioso, intangível e utópico. Esse uso permite o testemunho para além de um silenciamento, cada corpo é um livro onde podemos ler e ver a obra colonial. A corporeidade em Chiziane é uma intensa afecção, não só por mobilizar muitos afetos, como também por mexer com afetos muito fortes. As tramas que ela mobiliza alargam ou expandem a capacidade de percepção da colonialidade e, ao nos percebermos em seus enleios, entendemos que é possível inventar uma escapatória em/de nós mesmos.

No romance de Chiziane, *Alegre Canto da Perdiz* (2008), percebemos algumas das características de uma cosmopercepção, que tensiona o lugar internalizado do observador/espectador inventado pela modernidade ocidental e da experiência como brancura. Modo de sensação explorado em diversas situações de poder e, até mesmo, em contextos religiosos, como observa Chiziane: “As igrejas modernas exploram as

³ CHIZIANE, P. *O alegre canto da Perdiz*. Alfragide: Editora Caminho, 2008, p. 2.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

emoções dos crentes em actos teatrais”⁴. O observador ou espectador passivo de si contrasta com o vivenciar em cosmopercepção nos modos de conhecer e existir em Oyèwùmí (2002) e em Chiziane (2002). O experimentar aberto de quem resistiu e não deixou estilhaçar o campo perceptivo, no qual espírito, olho e mão formam o mundo subjetivo global emergente, domínio fundamental do vivente. O acesso à dimensão fonte, como ensina Petitmengin (2009), se dá por meio da *transmodalidade*, no sentido vivido sem sentido articular. Nem visão, nem audição, nem tato, nem paladar, mas a sensação que perpassa ao ser pleno em sensações. Recorremos ao conceito de cosmopercepção como ponte ou encruzilhada para interrogar a produção de sensação e de realidade para tentar reduzir a experiência como brancura. E, ao conectar Oyèwùmí a Chiziane, fabulamos uma cartografia que se traça e busca ganhar consistência nessa zona de coexistência criada/encontrada.

Ao desafiar e desfiar a experiência como brancura, procuramos um deslocamento ou uma errância ao buscar traçar em palavras a experiência colorante. A sensação da cor, como afirma Deleuze e Guattari (1992), não é um colorido, mas sim, uma sensação colorante que nos torna outros, uma *cosmopoesis*.

A cartografia pretendida segue as pistas dessa *cosmopoesis*, buscamos traçar um mapa do trajeto por entre os modos de afetar e a produção da experiência em tensão e desconstrução da experiência como brancura. Para isso, mergulhamos no fluxo criado por Pauline Chiziane em seu romance *O alegre canto da Perdiz*. Recorremos ao conceito de pistas de uma cartografia que segue aquilo que traça, assumindo o caráter inventivo do uso do detalhe que difere dos modos interpretativos e reconstitutivos de produzir conhecimentos. Seguimos por uma via úmida, molhada e porosa para a invenção de um modo de conhecer em processualidade distante da secura dos conhecimentos ocidentocêntricos. Elegemos algumas pistas: a porosidade, a carne viva, a cosmovisão, os limiares da relação e cuidado e a farmácia de Fanon.

A porosidade

O poroso que permite desmobilizar o ponto de vista do observador como via única e a brancura como experiência. O senso de si em aberto em fronteiras fluidas

⁴ *Ibidem*, p. 3.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

sem especificação do campo perceptivo. A relação entre Maria das Dores e do rio como uma co-poieses que corporificam entre uma experiência identitária cambiante:

Quem sou eu? Uma estátua de barro, no meio da chuva. Odeia as roupas que me limitam o voo. Odeio as paredes das casas que não deixam escutar o vento. Eu sou a Maria das Dores. Aquela que desafia a vida e a morte a busca do seu tesouro. Eu sou a Maria das Dores, e sei que o choro de uma mulher tem a força de uma nascente. Sei com quantos passos de mulher se percorre o perímetro do mundo. Com quantas dores se faz uma vida, com quantos espinhos se faz uma ferida. Mas não tenho nome. Nem sombra. Nem existência. Sou uma borboleta incolor, disforme. Das palavras, conheço as injúrias, e dos gestos, as agressões. Tenho o coração quebrado. O silêncio e a solidão me habitam. Eu sou a Maria das Dores, aquela que ninguém vê.⁵

Desejamos tomar o corpo como presença e não como fonte de engano e de imprecisão, romper com a falsa ideia de que o pensamento e a ação não são práticas. Mas, para isso, é necessário tomá-los enquanto algo em produção, em múltiplas e intercambiantes processualidades:

Ela tinha a forma humana, viram. Que nascera do ventre feminino, como elas, como os sapos, os peixes, as algas dos pântanos. Que a mulher tinha a sua história, as suas marcas, as suas cicatrizes. Nela se espelhava a fragilidade da existência. A multiplicidade dos caminhos.⁶

Para atuar com o mundo, entendemos que é preciso desafiar as políticas de produção do corpo, com atenção a divisão política entre encarnar e corporificar os atos das palavras (o incorpóreo) que efetuam o incorpóreo no corpo. Como afirma Aganbem (2014), o corpo do paraíso é masculino, com cerca de trinta anos, dentro dos critérios de normalidade dos brancos. A experiência como brancura é uma das armas mais letais da colonialidade. Ela é uma ferramenta de produção de modos de subjetivação que opera a hierarquização dos humanos a partir da tonalidade de suas peles, criando a fantasia do desejo de redenção através da junção carnal dos negros com as pessoas brancas ou próximas. No romance cabe a irmã preta a operacionalidade do corpo ao ter a virgindade vendida para melhorar os negócios da família e a irmã parda, o corpo ostensivo, o corpo da virgem noiva branca, representação mais possível da brancura.

⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁶ *Ibidem*, p. 60.

A carne viva

A carne viva é a condição da carne, o corpo que executa em contraposição do corpo inoperante é um marcador de poder. Duas personagens de Chiziane ocupam essa distinção, o padre e o médico. Os dois belos homens negros são jovens solteiros sem filhos, dois aspirantes à condição inatingível de *corpo glorioso*, destinados apenas aos brancos. Habitar a condição gloriosa requer renunciar a um determinado lugar de uso dos corpos, implica em uma renúncia das funções corporais como transcendência. Essa renúncia era considerada um crime grave para aquele povo, “a procriação é a essência da vida e a vida sexual é tão vital como a gota de água”⁷.

Ao ter a transcendência na sexualidade e a eternidade na fecundidade, o celibato dos irmãos era o espetáculo público da conversão ou assimilação. Bem como a cena do casamento da filha parda como exaltação da brancura aparece em seu ápice. A mãe preta que na condição de exilada no interior vê a filha clara entrar na igreja:

Delfina está na porta da igreja. Vê a noiva, a sua Jacinta. E arregala os olhos hipnotizados pela imagem. O vestido branco aclara mais a pele da mulata, que até parecia uma branca. Emociona-se. No ar cheira a amor, cheira a paz, cheira a beijo romântico. É tanta beleza a engalanar o dia, tanta flor, tanto perfume. Dentro de Delfina explode o grito de vitória, ela sente-se de novo no miradouro do ponto.⁸

O espetáculo da brancura e do casamento como redenção: a união entre pretos, a noiva, prostituta do cais, e o noivo, um jovem recém assimilado na condição de Sipaio, soldado. A farda e o vestido de noiva, signos de ascensão social a partir de lugares sociais e de gênero inexistentes à cultura iorubá, funcionam como símbolos da distinção e branquitude. A família nuclear marcada por papéis de gênero e racializada é fruto do ocidente. Essa estrutura capitaliza as subjetividades para transformá-las em ferramenta para a colonização, o que requer a captura das atenções e produção desejante:

Elas não se baseiam no tipo de corpo, e o posicionamento é altamente situacional. Além disso, a linguagem do casamento, que é utilizada para classificação social, frequentemente não é, a princípio, sobre gênero, como interpretações feministas da ideologia e organização familiar poderiam sugerir. Em outro momento, argumentei que o idioma casamento/família em muitas culturas africanas é uma maneira de descrever

⁷ *Ibidem*, p. 160.

⁸ *Ibidem*.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

relações patrono/cliente, que pouco têm a ver com a natureza dos corpos humanos. Análises e interpretação de África devem começar a partir de África. Significados e interpretações devem derivar da organização social e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos.⁹

A mudança de referenciais transforma todo o campo de ação, de percepção e de produção de subjetividade. Tendo como pano de fundo os usos dos corpos na educação, gostaríamos de localizar a cena atual da experimentação da corporeidade. Há, historicamente, uma opção feita pelos processos de subjetivação que atualiza uma corporeidade que nos fora negada pela instrumentalização da carne pelo capitalismo através do trabalho e da escravização. Aparato de articulação colonialista do mundo busca incessantemente despedaçar os demais territórios existenciais para produzir sua suja acumulação primitiva:

A miscigenação não é a consequência da ausência de racismo, como pretende a razão lusocolonialista ou lusotropicalista, mas certamente é a causa de um racismo de tipo diferente. Por isso, também a existência da ambivalência ou hibridação é trivial no contexto do pós-colonialismo português. Importante será elucidar as regras sexistas da sexualidade que quase sempre deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro. Ou seja, o pós-colonialismo português exige uma articulação densa com a questão da discriminação sexual e o feminismo.¹⁰

Na perspectiva adotada, o ser corpóreo que sente o sentido não possui uma natureza dicotômica entre intelecto e intuição e trai a função orgânica. Numa outra confabulação não somos apenas resultado de uma maquinação colonial perversa e pervertedora. (Des)inscrevendo do corpo a memória maldita e do legado renegado pode-se experimentar uma emergência outra de si.

Chiziane, ao nos (des)inscrever, nos encarna numa experiência *atagbá*, modo de fabulação manual de subjetividade, entramos num modo mais corpóreo do que a organização funcional orgânica da carne. A configuração, mão, olho, palavra e espírito se desenquadra. A transfiguração que se abre em nossos olhos no tatear do trajeto da mão e a cada territorialidade correspondente, as bobinas do tempo se desenrolam: a mão

⁹ OYĚWŪMÍ, O. “Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.” Tradução para uso didático por Juliana Araújo Lopes OYĚWŪMÍ, O. “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies”. In: YUSUF, B. B. E. W. KISIANG’ANI. (Org) *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 1-8., p. 9.

¹⁰ SANTOS, B. de S. *Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 227.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

pata locomotora de quem fora bicho; a mão galho de quem viva colada à terra; a mão ferramenta parida no labor; a mão máquina, testemunha dos tempos modernos; a mão olho, emergida na tela tátil das conformações atuais no *touch screen*. O tempo do trabalho, o tempo da experiência e o tempo do viver....

Cosmosentir: olhos, mãos e água

Quero tocar na alma de todas as pedras do meu caminho. Quero beijar grão a grão a areia que tece o solo fecundo onde me aleito. Fecho os ouvidos ao mundo e apenas escuto o silêncio do meu percurso. Escuto o som intermitente da chuva miúda caindo na vidraça.
Paulina Chiziane, *Niketche* (2001, p.18)

Em cosmopercepção, não se distingue a mão da manufaturada mão narrativa; a mão do instrumento da mão da produção da palavra, a mão da violência da mão da mão compaixão. Com Oyèwùmí, aprendemos que os sentidos podem ser passados de mão em mão, a mão em sua dimensão reflexiva e que constitui subjetividade em relações de “a-pego”, ao tocar naquilo em que o “eu” se apega. Ressonância, consistência, textura, movimento de abertura e expansão são modos de viver numa direção emergente que contam mais das linhas de força e dos movimentos ou jornadas interiores de composição de sentido de si e do mundo.

Os limiars e as relações de cuidado

Os limiars e as relações de cuidado são buscas pelas formas de sentir que requerem a escuta do outro e partilha de si. Eles impõem a todos numa posição de horizontalidade, a fala e a escuta através da abertura de nossas recordações para nelas lermos a ação de uma determinada sociabilidade. O que contar de si ao outro e o que ele nos conta? Criar lugares de troca e extensão da percepção, como define Fanon (2020) ao defender um exercício de interpretação participativa:

O que é importante na tese de Lacan é a subsunção das características que ele implica em sua definição: a) desenvolvimento biográfico e as relações de compreensão que nele são lidas (Erlebnis); b) uma concepção de si mesmo (ideal do eu); certa tensão das relações sociais (eu-outro). (...) De fato, a experiência vital em que se reconhece o fim

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

do desejo é essencialmente social em sua origem, em seu exercício e em seu sentido. Reconhecer, portanto, nos sintomas mórbidos, um ou vários *ciclos de comportamento* que, por anômalos que sejam, manifestam uma tendência concreta que se pode definir *em relações de compreensão*, tal é o ponto de vista que trazemos ao estudo das psicoses.¹¹

No capítulo final do romance, Chiziane abre uma teia de história que permite o exercício no qual evidenciam os ciclos de comportamento detonados pelo colonialismo e ampliam as possibilidades em relação de compreensão da experiência negra. Ao reunir as diferentes personagens da trama, a instância narradora conta que: “vieram todos com fome de séculos. Eles eram grãos de areia, partículas de barro que a mão divina moldava para insuflar o novo sopro de vida. Começaram a surgir figuras, formas, rostos, almas. A vida começava naquele instante.” (CHIZIANE, 2008, p. 90). Assim, se instaura uma caixa de ressonâncias na qual são enunciadas diferentes composições dos sujeitos: Simba, que até então aparece como inescrupuloso feiticeiro, ressurgue como poeta, mago, profeta e apaixonado por Maria das Dores; Maria das Dores, signo do embate entre aquela que tudo suporta e para que tudo serve e de quem todos se servem, reaparece como figura de resistência que conhece todos os caminhos do território; Maria Jacinta passa a se reconhecer para além a condição da mulata troféu da guerra e engrossa as vias da reparação depois de tanta expropriação histórica; e, finalmente, José dos Montes e Delfina reaparecem sob os escombros do tempo. José retoma a palavra depois de quarenta anos de mutismo ao narrar tudo o que passou e os lugares sociais a ele destinado pelo violento regime político colonial. Delfina se ressignifica, deslocada de qualquer tentativa de colocá-la em julgamento, é puro devir-mulher imanência sem mácula ou culpa, se reconcilia com o destino cósmico dos rios, rochas e estrelas.

A teoria e a literatura africanas nos permitem defender as histórias de si e um trabalho coletivo com as histórias de si como mais uma pista para produzir um processo de amplitudes de nossas potências e no descrever dos discursos dos aparelhos de captura do colonialismo. No presente artigo, nos ocupamos de cartografar algumas pistas para recompor nossa cosmopercepção em contraposição à visão de mundo, entre elas podemos enumerar:

1. A condição porosa ou a defesa da abertura e no intercambiar de estados, sentidos e cosmopercepção ao perceber a especificação corpórea e subjetiva como movimento e

¹¹ FANON, F. *Alienação e Liberdade. Escritos Psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 371.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

relação de força, uma vez que compreendemos o fechamento no próprio humanismo como uma categoria obsoleta (MBEMBE, 2020).

2. Superar a dicotomia entre pensamento e ação.
3. As produções políticas e a instrumentalização do corpóreo.
4. As relações de compreensão e os ciclos de comportamento e as possibilidades narrativas.

A mudança da percepção e do aparato requer a revisão dos acoplamentos, como afirma Mbembe, as transformações incorpóreas que as palavras produzem no corpo ou produzem um corpo ao dar contorno a ele, seus limites e potências. Das transformações incorpóreas da palavra até os destinos e feridas que nascemos para incorporar, como afirma Chiziane, os homens esquecem que palavras são preces. Quem nunca se impregnou pelo ouvido?

A Farmácia de Fanon e o que escorre...

Do fundo do ser brotam lágrimas em cascata
que correm como chuva ácida.
Paulina Chiziane, *Niketche* (2021, p.17)

As histórias de vida como máquinas de guerra contra o agenciamento da escravidão descrito por Mbembe (2020) e Fanon (2020). A potência da narrativa que amplia a experiência não ocorre apenas no registro audiovisual, ela possui múltiplas dimensões, não assujeitada apenas a lógica do registro. A dimensão liquefeita é imprescindível para a produção de sensibilidades e modos insurgentes de habitar os corpos. A diluição é um importante expediente de desconstrução, a água mole só fura de tanto bater por alterar a composição do material. Assim, mesmo um enquadramento que se apresenta como duro e intransponível se altera diante do molhado. Esse exercício é descrito por Mbembe ao apresentar o jogo de tensão no exercício do *Fármaco Fanoniano*.

Ao destacar as ligações entre democracia liberal e a sua suplementação pelo servil, pelo colonial e pelo imperial, Mbembe aponta que essa instância de governo se serve do discurso que condena e o mantém através de espaços e de corpos que devem receber as máculas dessa suplementação. Esse é um jogo que se instaura através do morticínio, da lógica do povoamento extirpador e do discurso falsificador: “A vida

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

negra é tornada deficiente e, portanto, pobre”¹². A produção da imago negra como debilidade pelos brancos pequenos proprietários do imaginário é dissolvida pelas relações de Cuidado: o comum contra a fala debilitada pela colonização. A reconstituição do comum começa pela troca de palavras e pela quebra do silêncio.

A narrativa em cosmopercepção possibilita um conjurar do seco e da cegueira pela luminosidade branca. E essa traição à sensibilidade posta como hegemônica se liquefaz diante dos fluxos, das nascentes, dos alagadiços e dos mares que transportam o fluxo do viver por diferentes canais. E essa escritura é o exercício a ser vivido sem reservas, num dispêndio dos fluxos do vivo. Como afirma Derrida:

O esperma, a água, a tinta, a pintura, o tingimento perfumado: o *phármakon* penetra sempre como o líquido, ele se bebe, se absorve, se introduz no interior que ele marca, primeiramente, com a dureza do tipo, invadindo-o em seguida e inundando-o com o seu remédio, sua beberagem, sua poção, seu veneno¹³.

Conclusão

Cosmopercepção e corporeidade são abordados como modos de desdobrar nossos modos de sentir divergente dos modos de eurocêtricos de existir. A desconstrução da experiência como brancura requer a que abandonemos a concepção do sensível não como um dado, mas uma potencialidade criadora de mundos e de sensibilidades copoiéticas da qual a subjetividade que dela emerge é parte do mundo já existente. Assumir a composição copoiética é procurar revelar que nos tornamos com o mundo e não apenas estamos com o mundo. Compomos uma cartografia do deslocamento da cosmovisão à cosmopercepção deslocamentos políticos e a produção da corporeidade.

Com Chiziane e com Oyèwùmí, traçamos uma cartografia como metodologia para movimentar o pensamento. O traçado, que surge das seguintes inventadas: a porosidade, a carne viva, a cosmovisão, os limiães da relação e cuidado e a farmácia de Fanon, nos permite confrontar a experiência como brancura e seu expediente de captura: o lugar do observador. E, o exercício da desconstrução das inscrições coloniais nos aproxima de uma cosmopercepção, no qual compreendemos que o sol não nasce para

¹² MBEMBE, A. Políticas da Inimizade. São Paulo: N-1 edições, 2020.

¹³ DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005, p. 122.

Da cosmovisão à cosmopercepção, deslocamentos políticos e a produção da corporeidade

todos, mas em cada um de nós, e lutar pela libertação de manter viva e intensa a chama do viver.

Referências bibliográficas

CHIZIANE, P. *O alegre canto da Perdiz*. Alfragide: Editora Caminho, 2008.

_____. *Niketche*. Uma história de Poligamia. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DERRIDA, J *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

FANON, F. *Alienação e Liberdade*. Escritos Psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GUATTARI, F. *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2020.

OYĒWUMÍ, O. “Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects”. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

_____. “Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”. Tradução para uso didático por Juliana Araújo Lopes, p.1-10. OYĒWUMÍ, O. “Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies”. In: YUSUF, B. B. E. W. KISIANG’ANI. (Org) *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 1-8.

PETITMENGIN, C. “Listening from Within”. In: PETITMENGIN, C. *Ten years of viewing from within*. The legacy of Francisco Varela. Charlottesville: 2009.

SANTOS, B. de S. *Entre Próspero e Caliban. Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SERRES, M. “Tempo, erosão e sinais de bruma”. In: Serres, M. HAULE, J. *O tempo passa*. Virgínia Woolf. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021