

Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estudos Etnográficos

Marcio Goldman¹

PPGAS, Museu Nacional, UFRJ

CNPq / FAPERJ

marcio.goldman@gmail.com

Tudo se finge primeiro; germina autêntico é depois
Guimarães Rosa

O texto que abre este dossiê prossegue um trabalho que, de algum modo, está na própria origem do esforço aqui empreendido². Pois já em sua Dissertação de Mestrado, Cecília Campello do Amaral Mello (2003) apresentava um grupo de pessoas do extremo-sul baiano que se pensam “afroindígenas” e, ao mesmo tempo, desenvolvem uma complexa reflexão sobre os sentidos disso que seria na superfície um fenômeno apenas “identitário”, como se costuma dizer. Ao fugir desse clichê — procuramos a identidade e a unidade como outrora os colonizadores procuravam o chefe —, Mello evitou cuidadosamente a pretensão de tentar determinar o que seus amigos do *Grupo Afroindígena de Antropologia Cultural*, na pequena cidade de Caravelas, estariam “realmente” querendo dizer quando se afirmam afroindígenas. Em lugar disso, preferiu seguir de modo detalhado e profundo o que eles efetivamente dizem, fazem e, sobretudo, pensam a respeito de si mesmos, dos outros e do mundo. Pôde aprender com eles, assim, que afroindígena não precisa necessariamente ser entendido como algo “da ordem da identidade, nem do pertencimento, mas do devir” — “do que se torna,

1 Marcio Goldman é autor de *Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho, 1994), *Alguma Antropologia* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999), *Como Funciona a Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006) / *How Democracy Works: An Ethnographic Theory of Politics* (Londres, 2013), e *Mais Alguma Antropologia* (Rio de Janeiro: Ponteio, 2016). Em colaboração com Moacir Palmeira, organizou *Antropologia, Voto e Representação Política* (Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996); em colaboração com Miriam Hartung, organizou o *Dossiê Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”* (Florianópolis: Ilha. Revista de Antropologia, 2009); e, em colaboração com Mãe Hilsa Mukalê, editou *Do Lado do Tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) - Histórias Contadas a Marcio Goldman* (Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2011).

2 Gostaria de agradecer a Gabriel Banaggia pela colaboração em diversos trechos desta Introdução.

do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi” (Mello 2003: 95).

Em certo sentido, o que este dossiê pretende é elaborar em chave acadêmica aquilo que os militantes afroindígenas de Caravelas — e de tantos outros lugares dos quais apenas uns poucos são aqui apresentados — nos ensinam em chave existencial. Para fazê-lo, o primeiro passo consiste, como já demonstrava o trabalho de Mello, em aplicar à questão afroindígena o que Bruno Latour (1984) denominou princípio de irredução: não reduzi-la de antemão a uma pura questão identitária e, ao mesmo tempo, não negar *a priori* que a identidade possa ser uma dimensão importante do fenômeno. Em outras palavras, pensar essa questão de um modo em que nada seja reduzido de antemão a simples reação à dominação branca, nem à mera oposição entre duas identidades, não importando se estas são tidas como “primordiais” ou como constituídas por “contraste”.

Em segundo lugar, trata-se, desse modo, de livrar a noção de suas matizes substancialista e encará-la decididamente como uma *relação*, pensada no sentido forte do termo: por “relação afroindígena” (ver Goldman 2014 e 2015) não se pretende apenas designar uma relação que uniria conjuntos “afros” e “indígenas” preexistentes, mas, antes, tomá-la como um modo particular de articular diferenças. Nesse sentido, é a própria relação que é *afroindígena* e, nesse sentido, como mostram muitos dos textos aqui reunidos, ela não está limitada a esses universos que se convencionou denominar afros e/ou indígenas.

Por outro lado, e ao mesmo tempo, não se trata de uma abstração. Em um primeiro momento, “relação afroindígena” não pode deixar de remeter aos agenciamentos muito concretos entre afrodescendentes e indígenas nas Américas, agenciamentos cujos grandes traços históricos são bem conhecidos. Ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos, quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, no que possivelmente constituiu a maior migração transoceânica da história. Os cerca de 4 ou 5 milhões de pessoas que podem ter chegado ao que hoje chamamos de Brasil encontraram, como hoje sabemos, outros tantos milhões de indígenas, vítimas de um genocídio que, paralelo à diáspora africana, sustentam a constituição do mundo chamado moderno. Nesse sentido, o encontro entre afros e indígenas nas Américas é o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade. É bastante notável, assim, que um fenômeno dessa envergadura tenha recebido relativamente tão pouca atenção ou, melhor, que tenha recebido um tipo de atenção que, ao adotar as perspectivas dominantes, acabou por desconsiderar completamente como ele foi pensando fora delas e, também, o que poderíamos denominar de dimensão transcendental do encontro. Ou seja, o fato de que esse encontro não é apenas determinado por circunstâncias históricas particulares, mas é, sobretudo, *determinante* de tudo o que acontecerá depois. Nessa história, que é a de todos nós, coexistem poderes mortais de aniquilação e potências vitais de criatividade.

O problema é que, como já observava Roger Bastide em 1973, “os antropólogos se interessaram sobretudo pelos fenômenos de adaptação dos candomblés africanos à sociedade dos brancos e à cultura luso-católica” (Bastide 1976: 32). O que quer dizer que a maior parte do que se escreveu sobre o que Bastide denominava “o encontro e o casamento dos deuses africanos e dos espíritos indígenas no Brasil” foi escrito a partir de um ponto de vista que subordinava a relação afroindígena a um terceiro elemento que estruturava

o campo de investigação na mesma medida em que dominava o campo sociopolítico: o “branco europeu”. Tudo tendeu a se passar, o que acontece com excessiva frequência na antropologia, como se o ponto de vista do Estado, com seus problemas de “construção da nação”, levasse a melhor, impondo essa espécie de certeza, que parece durar até hoje, de que a única forma legítima de identidade é a identidade nacional (ver Skidmore 1989). O problema é como superar essa estatização e esse branqueamento da relação afroindígena, tão bem resumidos no famigerado “mito das três raças”.

Como bem se sabe, a constituição das ciências sociais no Brasil, e da antropologia brasileira em particular, passou justamente pela questão das relações entre os diferentes “grupos” que teriam constituído, ou deveriam constituir, a chamada “nação brasileira”. É por isso que há quase duzentos anos, dois temas articulados vêm aqui ocupando, explícita ou implicitamente, o campo dessas ciências: a “mestiçagem” e o “sincretismo”. E, ainda que o primeiro termo tenha sido geralmente reservado para os processos tidos como de ordem biológica, o segundo para os fenômenos ditos culturais, a antiga e assustadora fórmula de Nina Rodrigues — o sincretismo como “mestiçagem do espírito” — chama a atenção para a dificuldade de estabelecer essas fronteiras de modo tão nítido.

De todo modo, foi desde o século XIX que as ciências sociais brasileiras se dedicaram não apenas a esses fenômenos como também, e principalmente, a demarcar o único pano de fundo considerado legítimo para sua discussão: a chamada “construção da nação”. Nesse contexto, sincretismo e mestiçagem foram pensados ora como obstáculos a serem superados para a constituição de uma identidade nacional fundamental para essa construção, ora como traços singulares que, ao contrário, possibilitariam a elaboração de uma identidade nacional ao mesmo tempo original e semelhante a de países mais tradicionais (ver Guimarães 2002 e Costa 2011, entre outros).

Como também se sabe, as teorias da mestiçagem têm inicialmente uma base racia- lista, segundo a qual cada raça, enquanto subdivisão da espécie humana, possuiria particularidades morfológicas e características morais, psicológicas e intelectuais específicas (Daflon 2014; D’Adesky 2001; Munanga 1999). Esse conjunto de diferenças raciais justificaria diferenças de tratamento entre distintos grupos, e o racismo decorrente dessa percepção assumiu variadas formas, desde as mais abertamente perversas até aquelas mais veladas, condescendentes e paternalistas (Guimarães 1999). A mestiçagem, inicialmente, tendeu a ser considerada quase contingente em função da ausência de mulheres brancas, dando origem a pessoas “pardas”, designação mais genérica usada já no século XVIII e adotada mais tarde pelos censos oficiais até hoje. A avaliação do caráter supostamente incidental do fenômeno será alterada ao longo do século XIX, em especial após a independência e a abolição, com a ideia de que a construção da nação não poderia ser alicerçada na mestiçagem, já que a miscigenação em si teria efeitos deletérios.

Ideologias nacionalistas pregando que uma mesma nação deveria ter uma única língua, falada por um único povo, pertencente a uma única raça, estimularam outra acepção valorativa para a mestiçagem, ainda que mantendo sua base racia- lista. Afirmando que a miscigenação com brancos elevaria o nível mental dos mestiços em relação aos negros, políticas seletivas de imigração foram postas em ação favorecendo a entrada de europeus no país, fundamentando em bases supostamente “científicas” uma política explícita de branqueamento que se apoiava nos discursos da inferioridade intelectual dos negros e

na degenerescência dos mestiços (Consorte 2000; Schwarcz 1993, 1994, 1997; Corrêa 1998). Esse branqueamento deveria ser capaz de afirmar uma hierarquia baseada em traços fenotípicos como a cor da pele, a forma do rosto, a textura dos cabelos, favorecendo o declínio demográfico das camadas populacionais tidas como inferiores e permitindo a cooptação dos mestiços — tese batizada por Carl Degler (1971) como “válvula de escape”, que terminaria por privar a população negra de uma liderança política efetiva (Guimarães 1999; Alencastro 1985).

É nesse contexto histórico, político, ideológico e “científico” que se movem autores como Alberto Torres, Euclides da Cunha, João Batista de Lacerda, Joaquim Nabuco, Manoel Bomfim, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Silvio Romero. Para além de suas diferenças e antagonismos, todos compartilham, em maior ou menor grau, a certeza de que a mestiçagem é um problema para a constituição da nação e que alguma solução deve ser encontrada para ela.

O grande ponto de inflexão desse processo situa-se na década de 1930, quando o Estado Novo Brasileiro e uma nova geração de intelectuais formada em uma tradição mais “culturalista” do que “racialista” promoverão um abandono parcial do conceito de raça, passando a definir a modernidade brasileira pela valorização das heranças culturais ligadas não apenas a brancos, negros e indígenas, mas também, e sobretudo, a mestiços. No entanto, em tempos de multiculturalismos e plurinacionalidades (como assinada o texto de Luisa Elvira Belaunde), é crucial observar que a equação identificando nação e povo continuava valendo, com a diferença de que doravante o povo a fundar a nação seria justamente aquele resultante da miscigenação. E se Gilberto Freyre (1933) é, sem dúvida, o grande nome desse movimento intelectual, autores como Roquete Pinto (1927), Sergio Buarque de Holanda (1936) e Darcy Ribeiro (1983, 1995, 1996) dele também fizeram parte.

Na década de 1950, a ideia da singularidade de um país onde as relações raciais seriam harmoniosas leva a Unesco a promover seu grande projeto sobre essas relações no Brasil, projeto que teve efeitos diferentes do que se imaginava. Pois é em seu contexto que Florestan Fernandes (1965, 1972; Bastide & Fernandes 1951) levantará as primeiras dúvidas e as críticas mais duras ao “mito da democracia racial”. Essas críticas desembocarão em estudos mais detalhados sobre a população negra no país, efetuados de um ponto de vista mais sociológico que, se produziu avanços consideráveis para a compreensão das relações raciais no país, também deixou alguns mal-entendidos: a existência, no Brasil, de divisões por cores mas não por raças; o fato de ser a aparência física e não a origem que determinaria a “cor”; a inexistência de discriminação racial propriamente dita dada a suposta inexistência de critérios inequívocos para uma classificação por cor ou raça em função da mestiçagem; a ideia de que os mestiços de pele mais clara e com maior acesso a renda e educação seriam necessariamente absorvidos, integrados e cooptados politicamente pelas elites brancas; o consenso de que a ordem hierárquica racial ainda visível seria apenas vestígio da ordem escravocrata em extinção (Nogueira 1954, 1998; Guimarães 1999; Consorte 2000; Pinho & Sansone 2008).

Essa situação configurou uma nova expressão da democracia racial que não deixou de ser um princípio ideológico forte no regime militar brasileiro de 1964. A partir da década de 1970, reações surgidas tanto na academia quanto no movimento negro foram mudando esse quadro político e intelectual (ver, principalmente, Nascimento 1978,

1980). Com o tempo, a tensão entre o novo ideário antirracista e a ideologia nacional que negava a existência do racismo não deixou de aumentar, e seu ponto mais forte talvez tenha ocorrido já neste século por ocasião dos acirrados debates em torno das políticas de ação afirmativa de cunho étnico-racial (Carvalho 1988, 2006).

E o que é válido para as teorias da mestiçagem racial também o é para as do sincretismo religioso. Também aqui foi sobretudo uma questão mais sociopolítica do que puramente intelectual — a “construção da nação” — que parece ter apertado o gatilho que, no século XIX, disparou as ciências sociais brasileiras. Para os intelectuais e as elites desse momento, a convivência entre uma sociedade civilizada, branca e “europeia” com outra, primitiva, negra ou indígena, constituía um inevitável problema. E se, em um primeiro momento, são populações indígenas e sua assimilação que constituem o foco das preocupações, já a partir de 1870, com Silvio Romero, a questão negra começa a ser encarada no contexto da problemática geral da formação étnica e cultural da sociedade brasileira (Pereira de Queiroz 1978: 101-102). Mas será com Nina Rodrigues (1897, 1906), a partir da última década do século XIX, que “o negro” passa a ser um objeto de investigação em si mesmo, investigação incitada por um problema central, o de sua “integração” na sociedade abrangente a partir da abolição: como pensar a coexistência igualitária de duas raças tidas como intelectual e culturalmente desiguais sem pôr em risco a harmonia, a ordem e o desenvolvimento do país? Os autores que se sucedem permanecerão nessa questão, variando apenas o pessimismo ou o otimismo de cada um, desde o temor de Nina Rodrigues pelo “enegrecimento” da civilização branca brasileira com sua conseqüente e inevitável queda na barbárie e na selvageria, até a confiança de outros na possibilidade de progresso (ou seja, embranquecimento) dos negros, e até mesmo a apologia integracionista de Gilberto Freyre (1933). Como escreveu Maria Isaura Pereira de Queiroz (1978: 110), a noção central a todos esses autores é que “a integração só é possível quando há harmonia entre as diversas partes que constituem o conjunto — harmonia que para alguns resultaria da semelhança indiscutível entre estas partes (...) e para outros se basearia na indiscutível dominação de uma raça superior sobre as raças inferiores”.

De um ponto de vista histórico mais geral, não parece, pois, difícil sustentar que tanto as teorias sobre o sincretismo quanto aquelas sobre a mestiçagem se bifurcam em dois tipos de perspectiva: as “negativas”, que encaram os dois fatos como males a evitar e/ou combater (seja pela segregação e eliminação de um dos elementos da “mistura”, seja por uma mistura dirigida, uma “purificação” que eliminaria os traços indesejáveis com a introdução dos desejáveis e dissolveria o elemento supostamente inferior naquela tido como superior) e as “positivas”, que os aceitam, e mesmo celebram, como grandes conquistas a preservar e desenvolver. Para além de suas óbvias e fundamentais disparidades, esses pontos de vista parecem ter em comum o fato de adotarem uma concepção da diversidade que supõe que o destino inelutável de qualquer agenciamento entre diferenças seja a homogeneidade, quer essa se manifeste por depuração e purificação, quer por mistura e fusão.

Seria evidentemente absurdo pretender ignorar a realidade das interações entre as populações que participaram dos processos abordados por essas teorias. O ponto que se coloca é como retomar o fato incontestável dessas interações sem reduzi-las imediatamente a um *problema* colocado para a constituição do país como Estado-Nação — e o que é válido para o Brasil, também o é, em maior ou menor grau, para outros países das Américas (e também, certamente, em outros lugares). Dito de outro modo: como retomar

em bases não apenas sociológicas ou sociopolíticas, mas propriamente antropológicas — ou seja, etnográficas, comparativas e generalizantes — os temas intelectuais e sociais que acompanham essas interações.

A primeira constatação é que, em contraste com esses saberes que poderíamos denominar, seguindo Foucault (1994: 163), “eruditos”, “maiores” ou dominantes, um número cada vez maior de etnografias mais ou menos recentes vêm mostrando que muitos dos coletivos estudados tanto no campo da chamada etnologia indígena quanto naquele dos estudos afro-americanos apresentam visões distintas, visões que podem e devem ser tomadas como contradiscursos sobre a mestiçagem e o sincretismo. Esses contradiscursos que, ainda com Foucault, poderíamos denominar “assujeitados”, “menores” ou dominados, se caracterizam, em primeiro lugar, justamente por não pressupor a *homogeneização* como horizonte da interação entre as diferenças. Ou seja, por não supor que a combinação de elementos de origem diversa deva necessariamente desembocar nem em um processo de simples confusão sincrética, nem em um processo de homogeneização laminadora. Esses contradiscursos procederiam, ao contrário por meio do que poderíamos denominar modulação (no sentido de Gilbert Simondon 1964) da diversidade: processo de variação contínua no qual na coexistência de elementos diferentes pode haver um nível em que eles efetivamente se combinam, mas também níveis em que permanecem de algum modo distintos. *Indiscernibilidade* (ver o texto de Luiza Flores abaixo) que, como estabeleceu Deleuze (1985: 94), não é de modo algum uma “confusão”: “a indiscernibilidade (...) não suprime a distinção das duas faces, mas torna impossível designar um papel e outro, cada face tomando o papel da outra numa relação que temos de qualificar de pressuposição recíproca, ou de reversibilidade”.

Nos textos deste dossiê essa justaposição e esse contraste entre discursos ou saberes “eruditos” e “assujeitados” permanece mais como pano de fundo do que como temática explícita — com a exceção do texto de Luisa Elvira Belaunde, que investiga, como que contra a corrente, o que acontece quando Estados Nação contemporâneos tentam capturar o contradiscurso do “viver bem” das populações indígenas amazônicas, perdendo completamente a “delicadeza” que está na base dessa ideia. E, certamente, com a exceção do impressionante comentário de José Carlos dos Anjos, que nos ensina como os contradiscursos da contramestiçagem e do contrassincretismo podem funcionar como antídotos contra o veneno da homogeneização continuamente secretado pelo Estado Nação. Em todos os outros casos, trata-se mais de uma justaposição, implícita ou explícita, de saberes oriundos de coletivos indígenas e afro-americanos, os lados do grande divisor em que sincretismo e mestiçagem nunca deixaram de ser tidos como problemáticos. O acoplamento desses saberes, bem como seu confronto, ainda que implícito, com os saberes eruditos abre caminho para o mapeamento, a aliança e a ativação dos contradiscursos sobre o sincretismo e a mestiçagem, de modo a contribuir para que apareçam com uma força ainda maior do que a que já possuem. Além disso, permitem também uma melhor compreensão tanto dos saberes minoritários quanto dos dominantes, assim como de alguns dos principais temas e debates que permeiam muitas sociedades até hoje: a complexa coexistência de diferentes religiões; as reivindicações identitárias indígenas e afro-americanas contemporâneas; os problemas e debates levantados pelas políticas de ação afirmativa étnico-raciais, entre outros.

Uma das premissas essenciais presentes em todos os textos que se seguem é o reconhecimento de que a análise do material empírico é inseparável das elaborações intelectuais dos próprios coletivos envolvidos. Ou seja, o reconhecimento de que a subordinação imperativa da antropologia à palavra nativa obriga a análise antropológica a contar com o que as pessoas pensam e têm a dizer sobre o que acontece com elas mesmas, com os outros e com o mundo. Desse modo, o discurso antropológico deixa de ter qualquer privilégio face ao daqueles com quem convivemos, e assim nos tornamos aptos a realmente aprender o que as pessoas têm a nos ensinar. O fascinante diálogo de Luis Reyes Escate com uma mulher afro-boliviana da comunidade de Tocaña talvez seja, nas páginas que seguem, a melhor ilustração deste ponto. Pois o que Tia Marta ensina, de modo quase matemático, ao antropólogo, é como é possível falar aimará e usar roupas indígenas “típicas” sem ser “misturada”, ou seja, sem deixar de ser negra; ao mesmo tempo, ensina a ele que “ser negra” quer dizer muitas coisas e não significa ser igual a ninguém. E o mesmo ocorre quando os Tupi Guarani do litoral sul de São Paulo mostram a Camila Mainardi que não são obrigados a aceitar categorizações disjuntivas como “ou Tupi ou Guarani” a eles impostas de fora, e ensinam que podem perfeitamente ser Tupi Guarani sem que isso signifique nem uma síntese homogeneizadora, nem uma simples convivência de contrários. De seu ponto de vista, como mostra Mainardi, “a *mistura* aparece como um dado”, o que significa, também, que devemos deixar de encarar esses Tupi Guarani contemporâneos como os simples “descendentes”, mais ou menos impuros segundo o gosto de cada um, dos antigos habitantes da terra, e passar a aceitar que eles são aqueles mesmos antigos que foram capazes de sobreviver a uma experiência histórica devastadora³.

Muitos outros exemplos dessa natureza estão presentes nos textos deste dossiê. Em todos eles, há também um esforço consciente para simetrizar os saberes assujeitados com os dominantes, prosseguindo, assim, numa trilha aberta, já há alguns anos, por José Carlos dos Anjos (2006 — ver, também, 2000 e 2008) — que a retoma brevemente em seu comentário —, que revelou tudo o que há a ganhar quando se abandona os clichês dominantes da miscigenação, mestiçagem ou sincretismo em benefício de modos de pensar oriundos de nossos próprios campos empíricos de investigação. Em certo sentido, muitos dos textos que se seguem “cruzam” as hipóteses de José Carlos dos Anjos sobre a “linha cruzada” com as diferentes elaborações nativas sobre mistura, mestiçagem e sincretismo que captaram em seus próprios campos etnográficos. Elaboram, assim, verdadeiras teorias etnográficas da contramestiçagem e do contrassincretismo — teorias etnográficas que só podem ser elaboradas quando firmemente apoiadas no próprio pensamento nativo.

O fantasma que essas teorias etnográficas precisam exorcizar continuamente é aquele mesmo revelado por Bastide há muito tempo, “a sociedade dos brancos”. Como vimos com as teorias dominantes sobre mestiçagem e sincretismo, tudo indica que sempre que o estudo das chamadas relações raciais ou interétnicas invoca, ou mesmo evoca, direta ou indiretamente, o “branco europeu”, tudo começa a girar em torno dele e a relação afroindígena é imediatamente colonizada e sobrecodificada pelo modelo homo-

3 Estendendo aqui aos Tupi Guarani uma comunicação oral de Pedro Pitarch para o caso dos Maia mexicanos. É nessa mesma chave que o artesão tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, responde ao turista que duvida de sua identidade indígena em função do que pensa ver em seu fenótipo: “o que o senhor queria? São quinhentos anos de contato!”.

geneizador. Em *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Abdias do Nascimento já distinguia um sincretismo de algum modo falso, ou falseado, que “longe de resultar de troca livre e de opção aberta (...), decorre da necessidade que o africano e seu descendente teve de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante” do único fenômeno que “merece o nome de sincretismo”, aquele que, de modo simétrico, “envolveu as culturas africanas entre si, e entre elas e a religião dos índios brasileiros” (Nascimento 1978: 108)⁴.

O texto de Clara Flaksman sobre o sincretismo em Salvador aborda essa teoria nativa, guerreira e estrategicamente defensiva, do fenômeno, mostrando como ela não deixa de conviver com outras apenas na aparência distintas. Em conjunto, elas ensinam que, em muitas situações, o chamado sincretismo religioso não é simplesmente um modo de incorporar a religião e os valores brancos, mas, bem ao contrário, um modo de, ao fazê-lo, ser capaz de mantê-los a uma certa distância e submetidos a uma lógica que não é a deles⁵. O mesmo tema é analisado por Olavo Souza Filho e suas conclusões são da mesma natureza. Para seus interlocutores no candomblé de Recife, uma coisa é o “sincretismo” com o catolicismo, religião da qual é possível extrair o que se deseja para incorporar no candomblé propriamente dito. Outra coisa, muito diferente, é sua relação com a jurema, onde qualquer tentativa de “sincretismo” descambaria em “mistura”, com as mais nefastas consequências. O que significa que as próprias diferenças são diferentes e que não há regra geral sobre como estabelecer relações entre diferentes tradições ou forças religiosas. Mesma conclusão de Edgar Rodrigues Barbosa Neto no extremo-sul do Brasil: as misturas estão subordinadas aos movimentos e às raízes e enquanto algumas podem funcionar muito bem, outras são desastrosas. Para saber misturar é preciso saber distinguir e, sobretudo, é preciso avaliar o resultado da mistura, sua força⁶.

4 Ver também Nascimento 1980 para outros desenvolvimentos originais sobre o sincretismo, significativamente quase esquecidos pela discussão acadêmica, com poucas e honrosas exceções, como a análise de Serra (1995: 283-284). Aproveito para agradecer a Clara Flaksman por ter me recordado esse lindo trecho do grande livro de Abdias do Nascimento.

5 Uma posição bastante próxima pode ser encontrada em Anjos e Oro 2009. Do mesmo modo, Pedro Pitarch (2013) assinala que, no caso dos Maia do México contemporâneo, a coexistência de narrativas indígenas e europeias é um modo de não permitir a incorporação da lógica europeia na própria narrativa indígena.

6 Não há dúvida que o texto chave para a retomada do velho tema do sincretismo é Losonczy (1997). Nele, lembremos, a autora propunha uma “antropologia do interétnico”, ou uma “perspectiva interétnica”, capaz de pensar a relação entre os afro-colombianos e os indígenas Emberá da região do Chocó, no Pacífico colombiano não a partir de suas “identidades” ou diferenças recíprocas, mas das alteridades imanentes que cada cultura *já comporta*. Relacionadas com alteridades imanentes de outra cultura, elas são capazes de traçar espaços de interseção para além da ignorância mútua, da violência aberta ou da fusão homogeneizadora. É isso o que permitiu a Losonczy propor um retorno ao tema do sincretismo, encarado como “figura política”. O mesmo também poderia ser dito da mestiçagem. E se o livro de Losonczy é a chave para a retomada do velho tema do sincretismo (“afro-americano”), Peter Gow (1991) desempenha o mesmo papel no que diz respeito à mestiçagem (“indígena” ou não). Seu estudo com os Piro da Amazônia peruana mostra como as diferenças interpessoais não são necessariamente codificadas pelas diferenças coletivas, e que, do ponto de vista piro, o fato de existirem, ou terem existido, categorias distintas de pessoas no passado não faz com que cada pessoa tenha que pertencer necessariamente a apenas uma ou algumas dessas categorias no presente. O que significa que a mistura não é o oposto da pureza e as pessoas podem perfeitamente se identificar justamente porque são, como dizem, “de sangue misturado”. O mesmo, sem dúvida, poderia ser dito do sincretismo.

Procedimentos como esses podem, sem dúvida, ser aproximados de uma técnica de composição proposta por Gilles Deleuze a partir do trabalho do teatrólogo italiano Carmelo Bene (Deleuze & Bene 1979: 97-101)⁷. Em suas peças de teatro, Bene reescreve obras clássicas das quais simplesmente elimina uma ou algumas das personagens principais que as dominam, fazendo assim, com que personagens aparentemente menos importantes experimentem um desenvolvimento inesperado: um “Romeu e Julieta” onde Romeu é eliminado logo no começo da peça faz com que Mercúcio se torne central na nova trama. Deleuze mostrou como essa operação de “minoração” procede sempre pela subtração da variável majoritária dominante, fazendo com que a trama possa se desenvolver de modo completamente diferente, ao atualizar as virtualidades bloqueadas por essa variável maior, permitindo assim que toda a trama possa ser reescrita. No caso que aqui nos concerne, o problema é como libertar o que em geral se chama de sincretismo e mestiçagem da dominação e do ofuscamento teórico-ideológicos produzido pela presença da variável maior “brancos”. Em poucas palavras e grosso modo, trata-se de responder às questões: como ficam sincretismo e mestiçagem se deles suprimimos não o fato histórico, político e intelectual dos encontros, mas seu vértice maior, os “brancos”? Como aparecem sincretismo e mestiçagem quando escutamos afros e indígenas sem que esse elemento sobrecodificador os silencie ou enrouqueça?

Novamente, não há nada de abstrato aqui. Muitos dos coletivos apresentados neste dossiê elaboram a relação afroindígena em termos explicitamente míticos. O que significa elaborá-la simultaneamente em seu caráter extensivo e intensivo, em sua molaridade histórica e em sua molecularidade criativa. É apenas desse modo que conseguem escapar tanto da variável majoritária dominante “brancos”, como da captura que sempre ameaça toda linha de fuga, a saber, o rebatimento dos devires nas identidades ou mesmo nos pertencimentos, ainda que estes sejam os de uma minoria. O devir-minoritário-afroindígena traça uma linha de fuga não apenas em relação ao muro branco da maioria como também ao buraco negro da captura por qualquer espécie de identidade de minoria.

O que praticamente todos os textos que se seguem mostram com clareza são as múltiplas formas de resistência a essas “ideologias” da mestiçagem, do sincretismo, ao famigerado “mito das três raças”, que recordamos rapidamente acima. Essas formas de resistência revelam, em primeiro lugar, que nada disso é pura ideologia e que estamos às voltas com terríveis dispositivos de poder: aqueles e aquelas que sofrem na carne esses dispositivos sabem muito bem que as ideologias e os mitos das classes dominantes têm o mau costume de produzir efeitos muito reais. Nesse sentido, não pode haver nada a objetar às elaborações parcialmente míticas da relação afroindígena, desde que nos livremos das ressonâncias representacionais, e mesmo estruturais, da noção de mito. Como escre-

7 O uso extensivo de referências oriundas de uma certa tradição filosófica nesta *Introdução* — assim como em diversos textos deste dossiê — não deve provocar ilusões. Não se trata nunca, em hipótese alguma, de pretender *explicar* o que afros, indígenas e afroindígenas estão fazendo e pensando por meio da aplicação de conceitos filosóficos. Nosso problema é de tradução: onde encontrar, nos inúmeros e diferentes vocabulários que compõem a tradição ocidental, um léxico e uma gramática que não traíam — ou que não traíam mais do que o inevitável — os sofisticados modos de pensar e de ser que estamos investigando? Se, por exemplo, como escreve Clara Flaksman, há “um problema da representação no candomblé”, este é um problema da *representação*, não do candomblé, e a única solução é encontrarmos nos nossos próprios recursos intelectuais aqueles que se liberaram ao menos parcialmente deste problema.

veram Deleuze e Guattari (1975: 185), o mito não é “uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão”; ele, ao contrário, “determina, conforme o pensamento e a prática indígenas, as condições intensivas do sistema”; ou, em outras palavras, o mito “não é expressivo, mas condicionante”. O problema é de agenciamento, não de representação, e a elaboração de narrativas é uma forma de resistência e um modo de produção de novas condições e condicionantes que faz parte inevitável de toda atividade criativa e de toda luta política.

O que essas narrativas elaboram no plano molecular não é tanto, ou não é apenas, a realidade ou a irreabilidade histórica e molar dos encontros afroindígenas; o que realmente importa são as virtualidades de tais encontros, o que eles poderiam ter produzido e que, por isso mesmo, ainda pode ser produzido — tudo aquilo que Deleuze denomina “contra-efetuação” (Deleuze & Guattari 1991: 150-151), pois tudo o que foi efetuado pode ser contra-efetuado, ou melhor é contra-efetuado, uma vez que a contra-efetuação é simultânea à própria efetuação ou, melhor ainda, anterior a ela. É isso o que mostra o texto de Gabriel Banaggia, onde os praticantes do jarê contam como apenas uma de suas comunidades — justamente “a mais negra” — foi capaz de realizar empiricamente um ideal de comunidade indígena, contra-efetuando assim o que a história reservava para eles. Na própria religião do jarê, essa contra-efetuação ocorreu por meio de uma transformação de todos os santos católicos e de todas as divindades africanas em espíritos indígenas, ou caboclos, que lutam incessantemente para purgar a terra do sangue negro e indígena que foi sobre ela derramado — luta que é, simultaneamente, um modo de retomar territórios existenciais e de resistir à experiência da morte⁸.

Em 2003, Cecília Mello já mostrava como seus interlocutores em Caravelas elaboravam a noção de afroindígena a partir dos mesmos procedimentos que utilizam para a criação de obras de arte, uma técnica que os artistas denominam “reaproveitamento” ou “ressuscitamento” da madeira morta. Técnica que opera por meio da atualização das virtualidades reprimidas pela história, transformando uma árvore derrubada ou um pedaço de pau em belos móveis e esculturas a partir da liberação de uma força vital molecular que sobrevive sempre ao desaparecimento das formas molares. Ora, se o artista é capaz de recuperar essa força, investindo-a em uma nova forma, o mesmo não pode deixar de ocorrer com danças, cânticos, formas de solidariedade mais ou menos esquecidos. Também nestes casos o militante pode desencadear forças que as formas atuais apenas contêm, no duplo sentido da palavra. Do mesmo modo que na “madeira morta” uma nova vida pode ser encontrada, nas experiências de resistência à dominação uma nova força pode sempre ser despertada. É nessa espécie de bricolagem generalizada das experiências históricas

8 O tema de uma terra doente de sangue, que precisa ser curada, aparece explicitamente na bela monografia de Helen Übinger (2012) sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia. Essa cura, dizem os indígenas, deve assumir a forma de uma vingança tupinambá, que, no entanto, não se dará mais a partir de um “derrame de sangue”, mas pela cura de uma território doente de sangue. Para isso são necessárias as *retomadas* da terra, da cultura, da vida. Do mesmo modo, nos candomblés de Belmonte, também no sul da Bahia, vovó Mariana, preta velha de Dona Marota, explica a Bianca Soares (2014: 24) que “aqui teve muita matança de gente. Era tudo aldeia que foram destruindo, matando homem, mulher, criança, velho, matando tudo. Até a natureza, os animais... Depois, vieram os negros e mataram também. Mataram e escravizaram. Por isso que essa terra tem *carrego*, porque tem muito sangue nela. Tem muito ódio. E por isso que tem tanto *velho* e *caboclo* trabalhando, que é para limpar esse lugar”. E o mesmo ponto é levantado por Gabriel Banaggia em seu texto neste dossiê.

vividas de diferentes maneiras por membros do grupo afros e/ou indígenas que a relação afroindígena demonstra sua força.

Nada disso significa, evidentemente, que os brancos não façam parte da história, mas que passam a dela fazer parte em outro lugar e de outra maneira. A análise de Luiza Dias Flores sobre os blocos de negros índios do carnaval de Porto Alegre mostra toda a estratégia requerida na manipulação das posições de negro e de índio a fim de que os brancos não ameacem nem uns nem outros. Essa estratégia envolve até mesmo uma espécie de eclipsamento da relação afroindígena em benefício de afirmações alternadas sobre ser índio e ser negro. Isso porque se percebe que, em seu eterno combate contra as diferenças, que pretendem eliminar a todo custo, os brancos tentam jogar uns contra os outros a fim de dissolvê-los em uma unidade amorfa e puramente folclórica. Nesse momento, é preciso proclamar que índio é índio e que negro é negro, e, ao mesmo tempo, que “índio, índio mesmo, é negro”.

Esse eclipsamento da relação afroindígena também é praticado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, estudados por Helen Übinger (2012), que se dizem “misturados” sem que isso anule o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas. De seu próprio ponto de vista, o eixo central dessa articulação entre identidade e diferença, continuidade e descontinuidade, se situa no plano cosmológico, no culto que prestam aos *encantados* ou *caboclos*. De toda forma, mesmo eclipsada, ou porque eclipsada, a relação afroindígena não deixa de ser o modo pelo qual se pode resistir aos brancos. Índios até o século XIX, os Tupinambá se viram obrigados a “submergir” para não serem mortos — um pouco como seus encantados que passam de um plano a outro sem conhecer a experiência da morte, ou como a madeira apenas na aparência “morta” dos artistas de Caravelas — e nessa submersão, tanto eles quanto seus encantados se metamorfoseiam em “caboclos”, capazes de sobreviver em alguns nichos até poderem reemergir neste mundo como índios e encantados novamente a fim de retomar o que é seu — em uma processo que lembra demais o ressuscitamento da madeira em Caravelas.

Os Xukuru da Vila de Cimbres, na Serra do Ororubá, localizada entre o agreste e o sertão pernambucano, apresentados por Clarissa Martins Lima, e os moradores da Ilha do Massangano, no trecho sub-médio do Rio São Francisco, entre a Bahia e de Pernambuco, apresentados por Márcia Nóbrega, de forma algo especular, não se deixam aprisionar com facilidade nos “domínios estanques entre os quais o diálogo seria impossível” em que a tradição acadêmica pretende encerrá-los, como escreve Lima sobre os primeiros: índios *ou* sertanejos, índios *ou* negros, respectivamente. As pessoas da Ilha do Massangano, por exemplo, sustentam, ao mesmo tempo, que são “um só povo” (“aqui todo mundo é preto, até mesmo quem é branco. A gente é tudo uma coisa só”) e que “uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa (...). Ou, nas palavras de Nóbrega, “a unidade contida em ser ‘um só’ não dispensa, pois, suas variações”⁹.

9 Em sua apresentação no Grupo de Trabalho que deu origem a este dossiê — “Variações de teorias da diferença no contexto cabo-verdiano” —, Natalia Velloso Santos mostrou como Amílcar Cabral já sustentava que uma unidade que valha realmente a pena só pode se estabelecer na própria diversidade e só pode funcionar pelo movimento: “quaisquer que sejam as diferenças que existem, é preciso ser um só, um conjunto, para realizar um dado objetivo. Quer dizer, no nosso princípio, unidade é no sentido dinâmico, quer dizer de movimento” (Cabral 1978).

Os Xukuru, por sua vez, sabem perfeitamente que existem diferentes *qualidades* de pessoas, mas que essas qualidades podem eventualmente ser expressas de forma quantitativa — analógica poder-se-ia dizer —, em oposição ao modo digital e binário pelo qual procedem as classificações dominantes. Nas palavras de Lima, “minha intenção é mostrar como esse universo é irreduzível a identidades e identificações pré-estabelecidas — acadêmicas ou não”, uma vez que “proceder dessa forma seria reduzir a multiplicidade etnográfica a estabilizações que sufocam ou obliteram os dados em favor de uma pureza que lhes é exterior”. Pode-se ser *quase* índio, *quase* branco, *quase* não humano..., o que estabelece toda uma porosidade nas fronteiras identitárias dificilmente redutível a oposições contrastivas ou simples manipulações estratégicas.

A importância dos advérbios (sobretudo os de intensidade) também é ressaltada no texto de Luiza Flores. Os índios negros de Porto Alegre estão o tempo todo avaliando o que, *naquele momento*, é “mais negro” ou “mais indígena”, quer dizer, mais apropriado na situação em jogo. Durante o carnaval, “tudo é feito indigenamente”, diz o Cacique comancheiro, e esse esforço para fazer tudo “indigenamente” resulta da certeza de que as misturas estão dadas desde o princípio e que a sabedoria consiste em saber dosá-las e combiná-las.

De fato, como mostram, de diferentes maneiras, os textos de Olavo Souza Filho, Clara Flaksman e Edgar Rodrigues Barbosa Neto, um dos aspectos menos ressaltados pelos estudos que se contentam em estabelecer tabelas de correspondências de santos católicos com divindades africanas (ou destas entre si ou com espíritos indígenas) é o caráter dinâmico dessas equações. Não se trata nunca de puro alinhamento, nem, muito menos, de identificações definitivas. Trata-se, ao contrário, do que Guattari (1992: 70-71) denominou — a partir de um estudo de Marc Augé sobre a divindade Legba, dos Fon do Benin (Exu, entre os Ioruba, Bombojira, entre os Bantu...) — “multivalência da alteridade”, uma vez que o Legba é, ao mesmo tempo, destino, princípio vital, filiação ancestral, deus materializado, signo de apropriação, entidade de individuação e fetiche. “O ser, a identidade e a relação com o outro são construídos”, conclui Guattari, “não apenas de modo simbólico mas também de modo ontológico aberto”.

Estamos aqui às voltas com o que poderíamos denominar, talvez, *ontologias modulatorias*, nas quais os seres não existem em estados fixos, mas em variação contínua (Deleuze & Guattari 1980, em especial o platô 4) ou, novamente, em *modulação*. Em outros termos, ontologias em que *tudo* pode aparecer de diferentes maneiras, ou melhor, em que os seres *só podem existir* aparecendo de diferentes maneiras. Um caboclo *aparece como* índio ou como exu; um exu *vem como* orixá ou como caboclo; e mesmo um orixá *se manifesta como* caboclo — ou como orixá. Nas quais, também, uma divindade de uma nação religiosa pode *vir* em um terreiro de outra nação; onde mesmo todo um terreiro de uma nação pode *virar para* outra; onde uma iniciada pode dizer, em um dia, “hoje *estou de* Ogum” e, em outro, “*estou de* Oxum”... Poderíamos até mesmo imaginar todo um coletivo *virando* alternadamente de afro a indígena e vice-versa, o que, aliás, é mais ou menos o que fazem os interlocutores de Cecília Mello em Caravelas.

Esse tipo de ontologia possivelmente explica, ou torna um pouco mais inteligível, essa disposição para a combinação que foi tão enfatizada nas religiões de matriz africana e que talvez não esteja assim tão ausente nos coletivos indígenas. Ela parece, assim, guardar

as chaves daquilo que denominamos, bem inadequadamente, sincretismo e mestiçagem. Porque, ao contrário do que sempre se pretendeu, talvez seja o primeiro fenômeno que pode elucidar o segundo, uma vez que a possibilidade de se ser negro *E* índio (*E* mesmo branco) pode ser encarada como um processo da mesma natureza que aquele que permite equacionar Ogum e São Jorge de um modo em que o conectivo *E* jamais se torna o verbo *É*. Mestiçagem e sincretismo — ou melhor, contramestiçagem e contrassincretismo — são como dispositivos óticos de foco dinâmico que alternam ininterruptamente entre perspectivas de conjunto (onde diferenças podem ser eclipsadas) e de detalhe (onde são postas em relevo). Diferentes elementos que, de certo ponto de vista, podem ser considerados diferentes e apenas artificialmente reunidos, de outro compõem conjunto dotado de funcionalidade, estrutura e beleza. Um pouco como na culinária onde, como sabe todo bom gourmet, o fato de o sabor de um prato ser apreciado em seu conjunto não anula o prazer de nele distinguir seus diversos componentes — bem o contrário.

Como ressalta Banaggia, é justamente sua indeterminação ontológica (sua multivalência, poderíamos dizer) que parece fazer do caboclo uma figura central para a compreensão desse sofisticado mecanismo. Como lembram aqui os textos de Cecília Campello do Amaral Mello, Luiza Dias Flores, Clarissa Martins Lima, Márcia Nóbrega e Edgar Rodrigues Barbosa Neto, por caboclo entende-se, em praticamente todo o Brasil, um conjunto de seres espirituais que assumem características semelhantes, mas não idênticas, nos diversos contextos em que aparecem. Eles se caracterizam, em geral, por não se confundir com as divindades propriamente ditas e, ao mesmo tempo, por apresentarem algum tipo de afastamento significativo em relação aos antepassados e espíritos de mortos em geral. E ainda que isso não ocorra em todas as partes, costumam ser pensados como “vivos”, seja no sentido de que são seres que passaram deste plano da existência para outro sem conhecer a experiência da morte, seja no sentido de que sempre existiram, habitaram e protegeram determinado território. Nem totalmente africanos, nem totalmente indígenas, nem totalmente vivos, nem totalmente mortos, nem totalmente divinos, nem totalmente humanos, os caboclos só existem em suas *modulações*.

Nesse sentido, são os caboclos que nos lembram que o fato de que dos doze coletivos analisados nos ensaios aqui reunidos quatro se apresentem como indígenas e sete como afro-americanos (um se apresenta justamente como afroindígena) não deve ser sobreinterpretado. As distinções são evidentemente importantes, mas o problema é como evitar certas imagens que um termo como afroindígena costuma evocar, os clichês que é preciso impedir que ele desencadeie. Porque não se trata de pensar a relação afroindígena nem de um ponto de vista genético (no sentido amplo do termo), nem a partir de um modelo tipológico. Não se trata de gênese porque não se trata de determinar com precisão o que é afro, o que é indígena, o que é resultado de sua mistura, ou, eventualmente, o que não seria nem uma coisa nem outra — e isso seja em sentido propriamente biológico ou genealógico, seja em sentido cultural ou social. Por outro lado, tampouco se trata de abandonar as gêneses em benefício das tipologias. Estabelecer um tipo (ideal ou não, pouco importa) afro puro, um tipo indígena puro, e quantos tipos intermediários forem não é, de modo algum, o que importa. Nem os modelos historicistas, nem os estrutural-funcionalistas servem aqui.

Essas precauções são necessárias porque a primeira coisa que somos tentados a fazer toda vez que nos deparamos com relações afroindígenas são exatamente essas triagens que é necessário evitar a todo custo. Caso contrário, corre-se o risco, sempre presente, de simplesmente reproduzir, em um estilo talvez mais sofisticado, os clássicos debates em torno do sincretismo e da mestiçagem, tentando isolar traços de culturas originais puras que teriam se mesclado para formar manifestações socioculturais específicas. Em seu texto, Barbosa Neto assinala justamente como o conceito de “confluência” do pensador quilombola Nêgo Bispo (Santos 2015) permite pensar esses fenômenos como “topologia” de modo a “não pensá-lo[s] como uma tipologia”. É a confluência, nos diz Nêgo Bispo, que faz com que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” e, poderíamos acrescentar, que nem tudo que se mistura se ajunta.

“Sou a soma, por certo, um tanto extravagante, de todos esses sangues inimigos”, escrevia, em 1620, o padre pernambucano Francisco José da Santa Cruz, citado por Agualusa, citado por Cecília Mello. Do mesmo modo, o texto de Clara Flaksman deixa entrever o caráter eminentemente aditivo do candomblé, o que, aliás, é o que torna tão difícil falar em “conversão” nessa religião. Os Tupi Guarani, no texto de Camila Mainardi, lembram incessantemente o princípio Guarani, analisado por Pierre Clastres e tão difundido na América indígena, de que o Um é o Mal e de que só o Dois pode nos libertar. Os tamboreiros do Batuque, no texto de Edgar Barbosa Neto, celebram, a cada instante, essas pluralidades ou multiplicidades que parecem desempenhar, nas religiões de matriz africana, o mesmo papel anti-unificador do dualismo ameríndio. Tia Marta, nas terras altas da Tocaña boliviana, explica a Luis Reyes que o fato de ter adicionado uma língua e algumas roupas a seu modo de vida não faz com que ela deixe de ser o que é. E o fato de os Kisêdjê insistirem em utilizar a palavra “mistura” em português parece mesmo, como Marcela Stockler Coelho de Souza mostrou em sua apresentação, um pressentimento de que essa palavra guarda “uma potência sem equivalente nas de sua língua”¹⁰.

O que este conjunto de ensaios então propõe — mesmo que esse não tenha sido seu propósito original — é uma espécie de modelo comparativo, mas um modelo comparativo duplamente qualificado. Em primeiro lugar, no sentido deleuziano sugerido acima, de um procedimento de minoração por extração do elemento dominante. Mas também em um sentido guattariano, porque as conexões mais produtivas que se pode estabelecer não são nem horizontais, nem verticais, mas *transversais* (Guattari 1964). O que significa que não se trata de encarar as variações nem como variedades irreduzíveis umas às outras, nem como emanações de um universal qualquer conectando entidades homogêneas: as conexões se dão entre heterogêneos enquanto heterogêneos, as relações se dão entre *diferenças enquanto diferenças*, como lembra Guattari (1992) ao falar de *heterogênese*,

10 Modificando um pouco o modo como essa temática vem sendo abordada no campo da etnologia indígena (ver, sobretudo, Luciani 2016), Marcela Stockler Coelho de Souza mostrava, em sua apresentação, como os Kisêdjê, no Brasil Central, ao sustentarem simultaneamente que “somos Kisêdjê”, que “somos todos misturados”, e que “já não somos índios, viramos brancos”, colocam a questão mais em termos de forças do que de formas. Não se deve casar com brancos, dizem eles, porque o sangue deles é mais forte e acaba por dissolver o sangue indígena. O que não significa nem que esses casamentos não sejam efetuados, nem que, efetuados, seu desfecho seja inelutável. O problema, novamente, é de cálculo, dosagem e cuidados, não de uma escolha entre tudo e nada: como impedir que a mistura “consuma” a diferença — o que de algum modo nos leva de volta ao chamado sincretismo afro-americano.

conceito que tem como premissa fundamental a hipótese de que o diferencial não pode ser encarado como mera negação e/ou oposição uma vez que ele é sobretudo da ordem da criação ou da criatividade.

Há mais de dez anos, José Carlos dos Anjos (2006) já nos advertia sobre a necessidade de pensarmos esse espaço de agenciamento de diferenças enquanto diferenças, sem a necessidade de pressupor nenhum tipo de síntese ou fusão. De fato, na ideia da “linha cruzada”, presente em praticamente todas as religiões de matriz africana no Brasil, as diferenças são intensidades que nada têm a ver com uma lógica da assimilação, mas com uma organização de forças que não envolve nenhum tipo de escolha binária e sim uma modulação analógica para o estabelecimento de múltiplas conexões e disjunções. Aos procedimentos laminadores de nossas próprias teorias da miscigenação, a contramestiçagem e o contrassincretismo operam por meio de modelos heterogenéticos que, apoiados em variações contínuas, lançam mão de verdadeiras técnicas de *composição*, no sentido artístico do termo. Desse modo, nunca deixam de opor o cruzamento, as conexões parciais, a heterogênese, a modulação analógica, as intensidades, as variações contínuas, a composição, a contramestiçagem e o contrassincretismo aos clichês dominantes da síntese, da totalidade, da miscigenação, da identificação por contraste, dos interesses, da lógica da assimilação, da fusão, da mestiçagem e do sincretismo.

Para concluir essa já excessivamente longa introdução, talvez seja possível propor a relação afroindígena como uma espécie de perspectiva. Perspectiva que não é, certamente, a da oposição entre afros e indígenas, mas, tampouco, é a de uma simples oposição entre afroindígena, de um lado, e brancos, de outro — o que conduziria inevitavelmente à sua captura por uma forma-identidade. Perspectiva que, estabelecida a partir da própria oposição entre afro e indígena, só pode ser de natureza muito distinta daquela entre afro e/ou indígena, de um lado, e branco, de outro. “Índio”, “negro”, “branco” não são apenas coisas a pensar, mas também coisas com as quais se pensa, meios de pensamento, com os quais se pode fazer coisas que podem mesmo fazer parecer vã a nossa filosofia.

Em suma, o óbvio: que as relações entre as “três raças” do nosso famigerado triângulo não podem ser as mesmas quando encaradas do ponto de vista dos dominantes ou dos dominados. Por contramestiçagem ou contrassincretismo não se pretende, é claro, aludir a uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer; trata-se, isso sim, de enfatizar o caráter aberto desses procedimentos, sua dimensão analógica, não binária ou digital, o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta. *Contra*, aqui, deve certamente ser compreendido no sentido clastriano de uma recusa ativa do Um e de uma afirmação das multiplicidades. Se, como também nos ensinou Clastres (1974), o Um só pode matar porque já estava dentro de nós, a questão que se coloca é quais seriam e como funcionam as máquinas de guerra afroindígenas mobilizadas para conjurar a mestiçagem e o sincretismo enquanto figuras da unificação estatal? Os textos que se seguem pretendem apenas ser uma pequena amostra e uma introdução a essa sabedoria.

Referências

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. 1985. "Geopolítica da Mestiçagem". *Revista Novos Estudos CEBRAP*, 11:49-63.
- ANJOS, José Carlos dos. 2000. "Cabo Verde e a Importação do Ideograma Brasileiro da Mestiçagem". *Horizontes Antropológicos*, 6(14):177-204.
- ANJOS, José Carlos dos. 2008. "A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano". *Debates do NER*, 13:77-96.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica Afro-Brasileira*. Porto Alegre: UFRGS.
- ANJOS José Carlos dos e ORO, Ari P. 2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade.
- BASTIDE, Roger. 1976 [1973]. "La Rencontre des Dieux Africains et des Esprits Indiens". *AfroAsia*, 12:31-45.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan 1951. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CABRAL, Amílcar. 1978. *A Arma da Teoria: Unidade e Luta*. Lisboa: Seara Nova.
- CARVALHO, José Jorge de. 1988. "Mestiçagem e Segregação". *Humanidades*, 5(17):35-39.
- CARVALHO, José Jorge de. 2006. *Inclusão Étnica e Racial no Brasil*. São Paulo: Attar Editorial, 2006.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société Contre l'État. Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: Minuit.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. 2000. "A Mestiçagem no Brasil: Armadilhas e Desafios". *Revista Margem* 10.
- CORRÊA, Mariza. 1998. *As Ilusões da Liberdade*. São Paulo: EDUSP.
- COSTA, Sérgio. 2001. "A Mestiçagem e seus Contrários: Etnicidade e Nacionalidade no Brasil Contemporâneo". *Tempo Social*, 13(1):143-158.
- D'ADESKY, Jacques. 2001. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo. Racismos e Anti-Racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- DAFLON, Verônica Toste. 2014. "Mestiçagem". In: Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado (orgs.). *Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa*. Salvador: EDUFBA. pp. 309-329.
- DEGLER, Carl. 1971. *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin Press.
- DELEUZE, Gilles. 1985. *Cinéma2: L'ImageTemps*. Paris: Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles & BENE, Carmelo. 1979. *Superpositions*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1972. *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Minuit.

- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1980. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1991. *Qu'est ce que la Philosophie*. Paris: Minuit.
- FERNANDES, Florestan. 1965. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- FERNANDES, Florestan. 1972. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- FREYRE, Gilberto. 1933. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olímpio.
- GOLDMAN, Marcio. 2014. "A Relação Afroindígena". *Cadernos de Campo*, 23:213-222.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. "'Quinhentos Anos de Contato': Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 21(3):641-659.
- GOW, Peter. 1991. Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press.
- GUATTARI, Félix. 1964. "La Transversalité". In: *Psychanalyse et Transversalité*:72-85. Paris: Maspero.
- GUATTARI, Félix. 1992. *Chaosmose*. Paris: Galilée.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 1999. "Raça e os Estudos de Relações Raciais no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, 54:147-56.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 2002. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: 2002.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 2004. "Preconceito de Cor e Racismo no Brasil". *Revista de Antropologia*, 47:9-43.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. 1936. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio/MEC.
- LATOUR, Bruno. 1984. *Les Microbes, Guerre et Paix, Suivi de Irréductions*. Paris: Métailié.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1997. *Les Saints et la Forêt: Rituel Société et Figures de l'Échange entre Noirs et Indiens Emberá*. Paris: L'Harmattan.
- LUCIANI, José Antonio Kelly. 2016. *Sobre a Antimestiçagem*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. 2003. *Obras de Arte e Conceitos: Cultura e Antropologia do Ponto de Vista de um Grupo Afro-Indígena do Sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado. . Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MUNANGA, Kabengele. 1999. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1978. *O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1980. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. 1897 [1935]. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. 1906. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: CEN.

- NOGUEIRA, Oracy 1954. "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem. Sugestão de um Quadro de Referência para a Interpretação do Material Sobre Relações Raciais no Brasil". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas* 1.
- NOGUEIRA, Oracy 1998. *Preconceito de Marca. As Relações Raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP.
- PINHO, Osmundo Araújo & SANSONE, Livio (orgs.). 2008. *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*. Salvador: EDUFBA.
- PITARCH, Pedro. 2013. *La Cara Oculta del Pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México/Conaculta.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1978. "Uma Nova Interpretação do Brasil: A Contribuição de Roger Bastide à Sociologia Brasileira". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 20:101-121.
- RIBEIRO, Darcy. 1983. *As Américas e a Civilização: Formação Histórica e Causas do Desenvolvimento Desigual dos Povos Americanos*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. *O Povo Brasileiro: a Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy. 1996. "Sobre a Mestiçagem no Brasil". In: Lilia Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiróz (orgs.). *Raça e Diversidade*. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência. pp. 187-211.
- ROQUETTE-PINTO, Edgard. 1927. *Seixos Rolados*. Rio de Janeiro: Mendonça, Machado & Companhia.
- SANTOS, Antônio Bispo (Nêgo Bispo). 2015. *Colonização, Quilombos – Modos e Significações*. Brasília: INCTI.
- SCHWARCZ, Lilia. 1993. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARCZ, Lilia. 1994. "O Espetáculo da Miscigenação". *Revista do Instituto de Estudos Avançados*, 8(20):137-152.
- SCHWARCZ, Lilia. 1997. "Usos e Abusos da Mestiçagem e da Raça no Brasil". *Afro-Ásia* 18:31-45.
- SERRA, Ordep. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.
- SIMONDON, Gilbert. 1964. *L'Individu et sa Gênesse Physico-Biologique*. Paris: PUF.
- SKIDMORE, Thomas. 1989. *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- SOARES, Bianca Arruda. 2014. *Os Candomblés de Belmonte: Variação e Convenção no Sul da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ÜBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na Luta pela Terra Indígena*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal da Bahia.