



Tempo Ogúnico: uma interpretação da agenda neocolonial contemporânea a partir de personagens conceituais do Candomblé Nagô

Luiz Carlos Pinto da Costa Júnior¹

Gostaríamos de iniciar pondo um intervalo no domínio da visibilidade. Gostaríamos de iniciar traçando uma cartografia que não depende da ideia de localização. Gostaríamos de iniciar propondo uma prática composicional indisciplinar e fugitiva. Gostaríamos de iniciar pensando a destruição do mundo como conhecemos como uma forma de cuidado. Gostaríamos de iniciar pela descolonização da matéria colonizada. Gostaríamos de iniciar com uma espada a cortar o mundo-ferida. Gostaríamos de iniciar com uma convulsão na gramática. Gostaríamos de iniciar com um acidente na percepção.

Jota Mombaça, introdução à Dívida Impagável, de Denise Ferreira da Silva

Resumo

Prever e modificar o comportamento humano, controlar mercados e influenciar escolhas políticas de países inteiros. Essas são algumas das principais características do que vem sendo chamado de capitalismo de vigilância — há muitos outros nomes para as consequências das mudanças em andamento no Capitalismo em função das tecnologias da informação e comunicação e suas conexões com processos extrativos e financeiros de produção de valor. Todo o amplo e complexo conjunto de fenômenos associados também pode ser interpretado como um neocolonialismo muito específico, porque baseado na extração de dados pessoais em grandes proporções. Como em outras etapas colonialistas, esta também se caracteriza por se constituir num investimento na morte, a partir de um modelo de dominação que elimina seres e atenta contra subjetividades; tal investimento reflete uma conhecida matriz de dominação e de violência. Tais características são exploradas no artigo, que propõe uma leitura desse processo em um diálogo com uma cosmologia não ocidental. A questão que o texto coloca é: que elementos e personagens conceituais do Candomblé Nagô (ketu), e das cosmotécnicas associadas, nos ajudam a recontextualizar as tecnologias atuais e a reagir em sintonia com a tradição latino-americana de insurgência contra-colonial? Assim, a reflexão faz uso do Axé de Ogum (o Orixá da guerra e das tecnologias) como operador analítico maior do contexto contemporâneo, ao mesmo tempo em que sugere uma agenda de pesquisas que inclui uma resposta educativa.

Palavras-chave: Ogum, contra-colonial, neo-colonialismo, tecnodiversidade, civilização

¹ Doutor em Sociologia, Universidade Católica de Pernambuco.

Introdução

Prever e modificar o comportamento humano, controlar mercados e influenciar escolhas políticas de países inteiros. Essas são algumas das principais características do que vem sendo chamado de capitalismo de vigilância (Lyon 2001; Zuboff 2020). Há muitos outros nomes para as mudanças em andamento no Capitalismo, em função das tecnologias da informação e comunicação e de suas conexões com processos extrativos e financeiros de produção de valor. Mais que um modelo de produção de capital a partir da comercialização de dados pessoais capturados por dispositivos de monitoramento, a humanidade hoje lida com os resultados de um imaginário no qual a tecnologia se torna, necessariamente, incontrolável e irreversível, geradora de mudanças imprevisíveis para a civilização e tendencialmente negativas. Algo como aquele momento em que *o homem* é superado pela máquina, bem ao gosto das narrativas ocidentais de ficção científica. Há uma crescente naturalização desse processo, que aqui e ali recebe o nome de singularidade.

O que acontece se lermos esse processo a partir de uma cosmologia não ocidental? Quer dizer, o que encontramos se interpretarmos a emergência da inteligência artificial, do mercado de dados, da dataficação da vida e da força dos algoritmos a partir de uma perspectiva que considere elementos de um outro imaginário sobre a tecnologia, mas também sobre a Natureza e as relações com outras pessoas, com os objetos técnicos e com o mundo fantasmático e suas presentificações? Que vantagens isso nos traria?

As formas de produção de riqueza a partir dos dados pessoais vem sendo continuamente sistematizadas e analisadas. Alguns elementos são de maior interesse para esse ensaio. Um deles é a ruptura entre as empresas que produzem riqueza dessa forma e as populações, vínculo que marcou a história das democracias de mercado no Ocidente. Esses dois personagens – empresas e populações – estabeleceram relações de interdependência e reciprocidades estruturais institucionalizadas pelas quais as pessoas ou eram compreendidas como mão-de-obra ou como clientes. Resumindo: as empresas precisavam que as pessoas estivessem empregadas para poder consumir o que vinha das fábricas. Essa interdependência se rompeu.

Como escreve Soshana Zuboff (2020), a forma de mercado anterior ao capitalismo de vigilância comportava, no interior das fábricas, compensações como sistemas de empregos duráveis, planos de carreira e aumentos constantes nos salários e benefícios. Do lado de fora, os dramas do acesso a tais bens e serviços. Ou seja, o modelo de produção de capital baseado em dados e vigilância massiva se funda em uma indiferença formal em relação às populações que são fontes de dados e sobre as quais incidem os efeitos. Na prática, essa ruptura ocorre por uma autonomização da máquina, da tecnologia.

Acrescenta-se a essa característica uma intromissão na vida quotidiana mais íntima de forma sistemática, contínua e massiva – de tal forma que o big data se converte em elemento corrente das estratégias de governos e empresas para a comercialização e controle (Constantiou & Kallinikos 2015).

Analisando documentos escritos por Hal Varian, principal economista da Google, Soshana Zuboff constata um futuro projetado no qual a comunidade humana já fracassou. Um futuro no qual se normalizou o caos e o terror, em cuja arquitetura ubíqua se registra, se modifica e se mercantiliza toda a experiência cotidiana, “desde o uso de um eletrodoméstico até seus próprios corpos, da comunicação ao pensamento, tudo com vista a estabelecer novos caminhos para a monetização e o lucro”.

Nesse futuro do pretérito, os ambientes dentro e fora do corpo humano estão saturados de dados que materializam oportunidades para observação, interpretação, comunicação, influência e predição e, em última instância, modificação da totalidade da ação – além, é claro, de monetização.

Um dos exemplos mais conhecidos disso são os escândalos envolvendo o Facebook e a empresa Cambridge Analytica nas eleições norte-americanas de 2016 e do pleito presidencial de 2018 no Brasil. Outro caso é o experimento realizado também pelo Facebook, em 2014, chamado “Evidência experimental de contágio emocional em escala massiva através de redes sociais”, cujos resultados foram publicados na revista *Proceedings of the National Academy Sciences*.

Nessa economia política, os dados pessoais e as informações psíquicas a eles vinculados parecem ter uma única serventia: a de instrumento, dispositivo que integra produção de capital, produção de conhecimento e controle de comportamento. Estamos/somos um laboratório-mundo (Bruno et al. 2019), no qual as fronteiras entre subjetividade, política, vida social e laboratório se embaralham. Também chamada de ciência de plataforma, essa instância se conecta a um mercado de dados pessoais que alimenta uma complexa e crescente economia psíquica e emocional cuja principal função é nutrir algoritmos que pretendem nos conhecer melhor do que nós mesmos, fazer previsões e intervenções sobre nossas emoções e condutas.

A procura por antever e modificar o comportamento humano com finalidade de controle político e/ou de mercado, inerente ao capitalismo de vigilância, traça mapas de totalidade, pelos quais se procura modelar toda a realidade social. Nos cenários de possibilidades traçados pela governamentalidade algorítmica, preconiza-se um novo regime de verdade, que pretende apreender a realidade social como tal, de maneira direta e imanente (Rouvroy & Berns 2018).

O quadro que a crítica analítica hegemônica desse aspecto do mundo contemporâneo faz sugere um beco sem saída. Todos estamos cercados por tais máquinas que limitam a subjetividade, a escolha, o desvio, as linhas de fuga – por isso, o conjunto dessas tecnologias recebem o nome de “máquinas de dessubjetivação”, o que quer dizer “dispositivos que trabalham para eliminar a subjetividade, a ambiguidade, os desvios”. Todxs adotamos e dependemos, progressivamente, dessas tecnologias para trabalhar, estudar, consumir, jogar, namorar. Agora, de forma acelerada pela pandemia do novo coronavírus, nossa vida é vida-ainda-mais-mediada por um amplo conjunto de dispositivos que se apropriam de nossas relações, das mais recônditas informações e evidências sobre desejos, alianças, paixões e intenções.

A perspectiva adotada por pesquisadores como Nick Couldry e Ulisses Mejias (2019) amplia o escopo de análise desse conjunto complexo de fenômenos ao colocá-los como expressão de um neo-colonialismo muito específico, porque baseado na extração de dados pessoais em grandes proporções. O colonialismo de dados não é ainda essa nova etapa do capitalismo, mas um instrumento fundamental para essa nova etapa, na medida em que este não se realiza sem aquele. A comparação com o colonialismo histórico ajuda a perceber a “escala evolutiva” dessa relação: o colonialismo histórico preparou o capitalismo industrial, que não poderia ter acontecido sem ele. O colonialismo de dados prepara, da mesma maneira, esse outro degrau do processo de extração e produção de valor capitalista. Ele o faz articulando, combinando práticas extrativas do colonialismo histórico com métodos abstratos de quantificação provenientes da computação.

O epicentro do colonialismo de dados é diferente do epicentro ocidental que marcou o colonialismo histórico. Na verdade, a relação geográfica que marcava esse último é colocada em curto-circuito, porque há pelo menos dois polos de extração de valor a partir dos dados: os Estados Unidos e a China. Além disso, empresas se apropriam dos dados de populações nos seus países de origem, mas também de pessoas em relações de dados no mundo todo. Isso coloca complicadores ao modelo de geografia que formou o conceito de Sul Global – e que até agora permitia saber quem era colonizador e colonizado.

O colonialismo de dados se apropria (ou tenta) tomar o próprio mundo da vida como matéria-prima de forma ilimitada e não somente o trabalho, por meio da extração dos dados, impondo assim uma nova ordem social. A análise de Couldry e Mejias permite observar que o processo de naturalização (a que me referi no início deste texto) depende da criação de um ambiente social para onde nossa vida migra, onde todas as atividades fluem e acontecem e que se concretiza no ambiente das redes sociais e dos processos de dataficação.

Até aqui, um breve diagnóstico de uma ambiência global que isola, instrumentaliza, anula, ameaça e silencia amplas parcelas da população mundial. Mais além: que coloca em dúvida a dúvida, a ambiguidade, que traça contextos de interação, de relações – um espelho da normatividade.

O que quero propor a partir daqui procura avançar numa outra interpretação dos caminhos que esse mundo hiper-conectado tem trilhado e nos tem proposto como futuro (e presente) inevitável. Nesse sentido, proponho aprofundar a noção em torno de colonização, deslocando a mirada de seus aspectos econômicos, produtivos e de mercado. Boa parte dos importantes estudos que se dedicam às relações entre tecnologias da informação e comunicação, governamentalidade, vigilância e neoliberalismo consideram centralmente a criação e operacionalização de transações comerciais, de modelos de produção de capital, estratégias e máquinas de exploração de subjetividades para fins de acumulação financeira e/ou monetária. Mesmo a abordagem do colonialismo de dados investe nesse viés:

Mas este é apenas um pequeno exemplo de algo muito maior: a tentativa sistemática de transformar todas as vidas e relações humanas em insumos para a geração de lucro. A experiência humana, potencialmente cada camada e aspecto dela, está se tornando o alvo da extração lucrativa. Chamamos essa condição de colonização por dados, e é uma dimensão-chave de como o próprio capitalismo está evoluindo hoje (Couldry & Mejias 2019, posição 102).

Não desconsiderando a evidente importância dessas miradas, proponho o seguinte problema de pesquisa: em que medida os processos em andamento de produção de valor a partir de lógicas algorítmicas correspondem a uma modulação e imposição civilizacional? Considera-se que a governamentalidade algorítmica é a principal tecnologia ou dispositivo acionada pelo neoliberalismo para lidar com as subjetivações (Vilalta 2020) – ao mesmo tempo em que se considera que há algo mais a considerar que a dimensão econômica dessa passagem.

Ao investigar, em termos civilizacionais, os processos neo-coloniais que articulam neoliberalismo, TICs e financeirização, o que se procura aqui está em sintonia com dois aspectos. O primeiro deles se refere às notórias dificuldades para formular alternativas teóricas e políticas à primazia total do mercado, cuja defesa mais coerente foi formulada pelo neoliberalismo, como observado por Edgardo Lander (2000).

Essas dificuldades devem-se, em larga medida, ao fato de que o neoliberalismo é debatido e combatido como uma teoria econômica, quando na realidade deve ser compreendido como o discurso hegemônico de um modelo civilizatório, isto é, como uma extraordinária síntese dos pressupostos e dos valores básicos da sociedade liberal moderna no que diz respeito ao ser humano, à riqueza, à natureza, à história, ao

progresso, ao conhecimento e à boa vida. As alternativas às propostas neoliberais e ao modelo de vida que representam não podem ser buscados em outros modelos ou teorias no campo da economia, visto que a própria economia como disciplina científica assume, em sua essência, a visão de mundo liberal (Lander 2000: 8).

Algumas dessas dificuldades resultam em relatos ou análises de cenários que sugerem a falta de alternativas ao devir histórico que agora se apresenta – não são raros os usos inapropriados do termo ‘encruzilhada’ para comunicar o sentido das alternativas infernais (Pignarre & Stengers 2011) que nos são, muitas vezes, oferecidas ou nos quais somos colocados à nossa revelia pelos ambientes em que trafegamos e pelas relações que mantemos. Naquele emblemático texto, Edgardo Lander observava que “a busca de alternativas à conformação profundamente excludente e desigual do mundo moderno exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista-liberal” (Lander 2000: 9). Isso implica, como observava o autor, a necessidade de questionar as pretensões de objetividade e neutralidade dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social, que na perspectiva de Lander, corresponde ao conjunto de saberes que conhecemos globalmente como ciências sociais.

O segundo dos aspectos mencionados se refere a um alinhamento epistemológico. Esse texto se filia ao que a professora Thamara de Oliveira Rodrigues chama de humanidades encantadas – uma perspectiva de investigação que tem mostrado a necessidade de uma forma de pesquisar, escrever, pensar, inquirir a realidade por meio do acolhimento das filosofias, das expressões culturais, de saberes não ocidentais, ontologias não ocidentais, experiências estéticas, demandas existenciais, mas também por meio dos sentidos, do corpo, dos afetos, do mistério, da dúvida, da epifania, da imaginação, da ficção, da materialidade dos espectros e dos antepassados.

As humanidades encantadas formam, também, um movimento de resistência à impossibilidade de vislumbrar e construir outros mundos, outras formas de relação social e com a natureza – que são impossibilidades decorrentes, aliás, do próprio processo de desencantamento. Nesse sentido, as humanidades encantadas formam uma contracorrente à prisão da realidade em narrativas lógico-formais que tenham começo, meio e fim. Narrativas estas que só podem dar conta daquilo que se encaixa em conceitos e categorias. A escrita do artigo se insere, portanto, como um exercício que se filia ao movimento de humanidades encantadas, no sentido de uma compreensão desse próprio processo de desencantamento incrustado nas abordagens a partir da perspectiva da governamentalidade algorítmica, mas também que se propõem a lançar elementos de respostas a esse contexto.

Se boa parte da bibliografia concernente à governamentalidade algorítmica atual pode ser caracterizada, no geral, por serem abordagens sobre as dimensões materiais desse processo em curso de transformação e de inflexão do sistema capitalista, os mapas que tais perspectivas desenham sugerem impossibilidades, situações sem saída, esgotamento e falta de perspectivas, que seriam sufocadas (e confirmadas) pelo poder de um ecossistema técnico totalizante. A análise racional dessas coisas é a expressão do próprio desencanto que se abateu sobre as ciências sociais, ao não ver saídas para as sociabilidades dominadas pelo capitalismo de vigilância e suas dimensões algorítmicas, mas também ao não considerar possibilidades de analisar tais processos a partir de uma perspectiva outra, ou outras, o que se tenta nesse texto.

É nesse sentido que este artigo valoriza a presença espectral de entidades do Candomblé como intercessores de uma dupla estratégia heurística: por um lado, personagens conceituais (Deleuze) e elementos da cosmologia do Candomblé são aqui acionados como operadores analíticos do atual contexto, das consequências identificáveis e de suas tendências visíveis no que diz respeito à construção de um modelo civilizatório que subordina a vida a lógicas maquínicas. O Tempo Ogúnico do título não é um termo que se refere ao contexto contemporâneo, mas um emblema civilizacional com o qual se analisa o imaginário sócio-técnico correspondente a esse mundo e as consequências da exacerbação de alguns de seus elementos. Isso será detalhado à frente.

Por outro lado, a outra ponta da estratégia heurística mencionada se refere a uma busca por respostas pedagógicas ao desencantamento incorporado pela agenda neocolonial que inclui o capitalismo de vigilância, o colonialismo de dados e a governamentalidade algorítmica. A seguir, discuto três consequências dessa abordagem e em seguida proponho uma análise dessas questões, considerando elementos do Candomblé nagô.

Três consequências

A primeira delas é a necessidade de observar que, como todo desdobramento que dá continuidade e expande a agenda colonial, tanto na chave do capitalismo de vigilância, quanto das governamentalidades algorítmicas, ou do colonialismo de dados, há algo em comum identificável: são investimentos na morte. A matriz de dominação a que está vinculada elimina seres e atenta contra sua subjetividade, investe na escassez da multiplicidade de e nos seres, aposta, enfim, no desencantamento da vida e das relações.

A atualização imposta pelas formas de produção de capital a partir de dados está na pretensão de não deixar nada de fora: a extração de dados gera um conhecimento que se pretende total, absoluto. Com isso a pretensão à objetividade a partir de dados gera um

conhecimento basicamente formado por correlações que dispensa a matriz tradicional do conhecimento social que procurava elementos de causalidade.

Dessa potência correlativa é que emerge o já mencionado caráter hipernormativo do poder no capitalismo de vigilância. Poder que já foi caracterizado como a propriedade dos meios de produção, mas que passa ao status de propriedade dos meios de modificação comportamental massiva. A partir da extração de dados, o próprio campo de possibilidades é roubado, o que tende a comprometer os próprios processos de individuação, mas também a surpresa, o improvável e o impossível, que passa inclusive a habitar o plano algoritmizado (mapeado) de uma sociedade hipermediada.

Os processos de perfilização são também expressões da tentativa de morte que se inscreve na entrelinha de todo esse projeto colonial. Eles representam a própria extração do devir e o comprometimento dos processos de individuação, que exigem “uma heterogeneidade das ordens de grandeza, uma multiplicidade dos regimes de existência” (Rouvroy & Berns 2018: 110). Daí a secura, a escassez de sujeitos e de múltiplas possibilidades, o futuro programado e antecipado que se realizam como profecias autorrealizadas. Não é preciso avançar muito para perceber uma deformação em andamento do espaço público.

A segunda dessas características, que conecta o capitalismo de vigilância à tradução colonial, é seu vínculo à matriz de dominação masculina. Com isso, não nos referimos somente à predominância de homens entre os sujeitos que criaram a internet, que fundamentaram as ideias da economia criativa e suas fábulas, que gerenciam os hubs criativos e sua hipocrisia, que constroem os parques tecnológicos com suas lógicas excludentes, que fundaram e gerenciam as principais empresas que monetizam os dados alheios. A predominância de homens na idealização, construção, manutenção e desenvolvimento de uma cultura digital é o reflexo de sua predominância no modelo colonial de produção de capital.

Foram e são as sociedades caracterizadas pelo racismo e pelo sexismo que desenvolveram o circuito de afetos, de infraestruturas, de acúmulo científico e de capital necessários para o desenvolvimento do capitalismo de vigilância. Nessas sociedades, a matriz de dominação se caracteriza por um somatório de opressões (Collins 2019), predominantemente protagonizado pelo homem-branco-heterossexual-civilizado-do-Primeiro-Mundo.

A terceira dessas características, talvez menos evidente, é que a problemática colonial nos demanda uma resposta educativa (Rufino 2019). Seu desdobramento na forma de um capitalismo de vigilância e de uma economia psíquica de algoritmos não pode esconder o caráter político de um projeto que continua a apostar suas fichas na escassez, na produção de morticínio, na simplificação da vida para que ela possa ser contida e não contenha.

Certamente que há muitas outras respostas às consequências da vigilância massiva ou dos sistemas algorítmicos como sistemas de compras e interação social. Com isso me refiro às regulações do mercado de dados; ou às reações do campo da política institucional ou as técnicas de apuração do jornalismo profissional. Mas esses são campos de disputa que operam como reações a processos maiores – na perspectiva aqui acionada, civilizacionais.

Por certo que as formas atuais de atualização dos processos de produção de valor exigem a descrição, o mapeamento, a conceituação, as correlações entre os elementos que formam o radical e violento ataque aos campos de possibilidade da vida individual e coletiva. Que respostas também são possíveis de criar?

A resposta pedagógica que terá mais chance de ser bem sucedida é a que for baseada em referenciais subalternos cruzados com os referenciais hegemônicos de compreensão e atuação sobre a tecnologia. Isso significa pautar a emergência de um mundo pluriversal, plurilinguístico, mas também poli-racional: quais são as táticas e tradições tecnológicas operadas nas margens – em especial nas margens afro-indígenas? Essa é uma localização psicológica e cultural que não se pode desconsiderar.

Essa necessidade pedagógica se associa à necessidade de elucidar a questão da cosmotécnica como elemento para o desenvolvimento de uma cosmopolítica possível. É nesse sentido que Yuk Hui (2020) propõe romper com a ideia de que a técnica é um Universal. Ou seja, uma concepção monotecnológica exclui do conceito de técnica expressões culturais ancestrais, simplificando a um único modelo o curso de desenvolvimento da tecnologia – desenvolvimento esse que é guiado por critérios de produtividade e de consumo. Daí a necessidade de recuperar uma variedade de tecnologias e as respectivas concepções da natureza a elas associadas. O que Hui propõe é um caminho para reimaginar a concepção tecnológica e ao mesmo tempo reformular o projeto de modernização.

A forma de produção de valor associada à extração de dados converteu-se em uma máquina de guerra não por acaso, mas porque há algo mais que uma inflexão nas formas de extração e geração de capital. Também não é por acaso que a guerra passa a ocupar uma posição privilegiada nos cenários contemporâneos. Leirner (2020) avança nessa articulação ao considerar que modos híbridos de conflito contemporâneos são modos de socialidade e que muito da dinâmica política do que vivemos hoje foi processada no interior das redes sociais.

É nesse sentido que uma das expressões da guerra contemporânea atua por influência, até regular a consciência, as percepções e a vontade, ou seja, o sistema neocortical do inimigo. Citando Szafranski (1994), Leirner observa que a guerra neocortical tenta penetrar nos ciclos

recorrentes e simultâneos de observação, orientação, decisão e ação dos adversários, produzindo escolhas que correspondem às escolhas e resultados desejados (Leirner 2020: 107).

Esse *modus operandi* sugere, ele próprio, mapas conceituais depressivos nos quais a potência destrutiva e imobilizadora do capitalismo opera sozinha, quando não interpelada. Os mapas depressivos são aqueles nos quais não há saída, nem nada a fazer. Eles compartilham, de certa maneira, a profecia autorrealizada de um mundo sem um futuro a construir, somente um presente a esquadrihar e um devir devassado, porque programado.

A essa face atualizada do carrego colonial, precisamos responder com uma guerrilha epistêmica e ontológica, uma destruição amorosa das expectativas maquinicas, porque toda política contra-colonial, em que as humanidades encantadas se incluem, é uma política de vida. Há inúmeras formas de batalha sendo feitas. Elas mostram que, mesmo na desigualdade de forças que se retroalimentam, há disputa pró-vida.

A partir daqui, o que se segue é uma interpretação do tempo em que vivemos a partir de uma invocação filosófica. A mudança de perspectiva não é somente arquitetônica, é sobretudo epistêmica. Com isso, nos somamos a Luiz Rufino (2019) quando ele lembra que a noção de encruzilhada emerge como possibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo.

A disposição pedagógica que o capitalismo de vigilância nos demanda, como extensão colonial que é, e que é exposta aqui, explora as sabedorias de fresta. São apontamentos para recobrar a saúde psíquica individual, mas também coletiva. E embora não se proponha aqui resolver os problemas impostos pela agenda do colonialismo de dados, abre-se um horizonte para discussão não somente para se pensar as relações com os objetos técnicos, mas também para a produção de conhecimento a respeito dessa relação.

Isolamento

Antes do tempo nascer², o universo era constituído do Orun e do Mar. Orun (a terra divina, feita de ar) é a casa de Olorun, deus supremo, também chamado Olodumare e de Olofin. Mar é a casa da deusa Olokun. Do encontro do deus supremo Olorun e da deusa Olokun, nasceram todos os Orixás – forças da natureza, potências vivas que também representam atributos humanos, como a maternidade, a paternidade, a habilidade para fazer a paz e a guerra, o ciúme, a inveja, a astúcia, o drible, as sabedorias, entre outros.

Olorun, o deus supremo, reuniu os Orixás para anunciar que um outro mundo precisava ser criado. Delegou a Obatalá a tarefa de comandar o trabalho, junto a seus irmãos, os outros

² Faço uso aqui da interpretação dada pelo professor Renato Nogueira (2017) à mitologia iorubá da criação do mundo.

Orixás. Obatalá ouviu do pai que, no caminho, não matasse a sede com bebida fermentada e este, então, partiu em direção a uma das bordas do Orun, seguido pelos outros Orixás. Mas Obatalá cometeu dois grandes erros: não alimentou Exu primeiro, como é de praxe sempre que se tem uma demanda, uma tarefa, algo para criar e não consultou Orunmilá, o Orixá adivinho, para saber como proceder e por quais caminhos seguir. Depois de muito caminhar, alguns dos Orixás haviam se esgotado e se posto a descansar. O próprio Obatalá já não se aguentava de tanta sede. Foi então que Exu, matreiro e para dar uma lição em Obatalá, lhe apresentou uma caneca de fermentado de casca de banana, da qual este se serviu com sofreguidão, adormecendo logo em seguida. Odudua, sua irmã, correu à casa de seu pai, Olorun, para saber o que fazer. Este então autorizou que Odudua tomasse a tarefa do irmão e criasse o mundo. Assim, logo depois de alimentar Exu, Odudua procurou Orunmilá para se aconselhar e saber quais caminhos e que providências tomar.

Oduduá realiza bem o trabalho que lhe foi confiado. Quando Obatalá acorda e percebe que o mundo havia sido criado, fica atônito e sem entender nada. Vai então à procura do pai, que lhe designa nova tarefa: a de criar os seres humanos.

A consciência feminina dá às mulheres o poder de criar e manter o mundo. Um modo de interpretar a capacidade de Oduduá em superar o irmão Obatalá está associado ao poder feminino de nutrir e gestar. Em outras palavras, a mulher amamenta e cuida, invocando a parceria como chave para resolver os problemas em uma missão. O processo de criação, construção e manutenção do mundo torna-se possível pela capacidade feminina de liderar delegando, sem o desejo de brilhar só (Nogueira 2017: 70).

Ou seja, o mito informa que o orgulho e a capacidade de isolamento do masculino pode ser a ruína do mundo. Assim como outras culturas, a cultura iorubana tem, em sua cosmologia, histórias exemplares da capacidade de gestar, criar, nutrir e de cuidar associados à mulher. Em particular, o processo de criação, construção e manutenção do mundo só pôde acontecer justamente pela expressão do desejo de dividir o brilho.

What Gender is Motherhood? (Oyěwùmí 2016) é um livro importante para essa discussão. Foi escrito pela epistemóloga Oyèrónké Oyěwùmí e trata da ‘maternidade’, um conceito que no Ocidente está vinculado ao papel das “mulheres”. A pesquisadora nigeriana lembra que o gênero se tornou uma das categorias analíticas mais importantes na empreitada acadêmica de descrever o mundo e tarefa política de prescrever soluções. Oyěwùmí lembra que na conceituação ocidental da maternidade, às mulheres cabe serem “possuídas por um homem, fecundadas e gerar” (Nascimento 2004). Entretanto, Oyěwùmí aborda a maternidade como um conceito que precisa ser compreendido por uma categoria não generificada (Ìyá) que se orienta necessariamente por uma distribuição comunitária de responsabilidades e tarefas – bem distante do modelo de família nuclear ocidental, majoritariamente identificada à heterossexualidade monogâmica.

O que está na entrelinha da abordagem de Oyèrónké Oyèwùmí é o Oxunismo, uma epistemologia, como afirma Carla Akotirene³, cuja base é a Ìyá primordial. Na história seguinte fica evidente a abertura que o oxunismo permite: o entendimento de que as hierarquias da criação e do cuidado não são ontológicas, como inclusive sugere Renato Nogueira, mas repousam nas relações, nos arranjos – até porque a tarefa bem sucedida de Odudua foi possível pela divisão de tarefas.

Quando os Orixás conviviam também no Aye⁴, Oxum esteve no centro da primeira discórdia. Naqueles tempos, a humanidade engatinhava em suas primeiras gerações e o culto aos Orixás era feito por meio de quatro tipos de ofertas e oferendas (ebós), um para cada dia da semana. Aos Orixás masculinos cabia receber e recolher os ebós e destiná-los às Orixás femininas, que sob a supervisão de Oxum, preparavam os alimentos. Oxum se sentia insatisfeita com essa divisão de tarefas, que lhe parecia desequilibrada: as Orixás não podiam comer sem o consentimento deles e se sentiam excluídas da tarefa de recolher as oferendas e também sofriam com a ingratidão que recebiam em troca do trabalho que tinham. Sem elogio e sem reconhecimento, Oxum cansada lançou um feitiço: mulheres, homens, animais e plantas perderiam a fertilidade. Logo, os Orixás masculinos perceberam que os rios começavam a definhando, os animais terrestres não procriavam mais, as aves deixaram de pôr e chocar ovos, os campos de plantação paravam de crescer, o inhame não brotava mais da terra, as folhas dos coqueiros perdiam o verde, tudo amarelava, e a fome de mulheres e homens ressoou no mundo dos deuses. Sem fertilidade, crianças não nasceriam mais e os mortais deixariam de alimentar os deuses, deixariam de alimentá-los com a memória e devoção. Os Orixás se consultaram para saber a razão daquela ameaça e Olorun explicou que o desequilíbrio visto na natureza tinha sido ocasionado pela incapacidade dos Orixás masculinos lembrarem e respeitarem Oxum e, conseqüentemente, todas as Orixás femininas.

O que o mito da insurgência de Oxum ensina? Ele coloca em xeque a naturalidade dos papéis de gênero e (mais uma vez) problematiza a prepotência masculina. Os Orixás masculinos não compreenderam o convite para a necessária divisão de tarefas, de gestão e trânsito no espaço público, reduzindo a gestão feminina aos serviços domésticos. Como consequência, estabelece-se uma crise nesse espaço público. A insubordinação de Oxum é um convite aos Orixás masculinos para uma negociação e impõe uma pauta diferente.

Ao tomar consciência de seu poder (a fecundidade) Oxum interpõe a ideia de que o trabalho é facultativo, que a gravidez do corpo feminino e do mundo é uma escolha. A insurgência feminina, nesse caso, assusta os homens, que em todas as sociedades patriarcais passam a interpretar a afirmação do poder feminino como um fim de mundo. O mito também

³ Carla Akotirene já é uma das principais intelectuais em atividade no Brasil. Fundamentais são seus escritos e seu trabalho que, enquanto escrevemos, se desenvolve na forma de um doutorado; mas, também, em sua oxúnica presença nas redes sociais. O oxunismo como matriz epistemológica, nós o conhecemos primeiro neste artigo dela, disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/opiniaosun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>>.

⁴ Nome dado, em Yorubá, à terra onde vivem os e as mortais.

rejeita a “vinculação da mulher à reprodução como atributo exclusivamente feminino” (Nogueira 2017: 76) e lembra que a capacidade de auto-observação e conhecimento permite a intervenção no espaço público – o espelho que Oxum carrega é, afinal, um dispositivo tecnológico que comunica essa possibilidade.

Tempo Ogúnico

Alguns dos elementos anteriormente tratados convergem na compreensão do que seja o Tempo Ogúnico: um operador analítico que permite considerar aspectos problemáticos dos processos de dataficação e algoritimização da vida social que se anuncia no capitalismo de vigilância e noutros fenômenos. Se Exu é o Orixá dos caminhos, da linguagem e da realização; Ogum, seu irmão, é o Orixá que preside o desenvolvimento dos utensílios, dispositivos e máquinas para essa circulação. Ogum é associado, por um lado, aos processos civilizacionais, de crescimento e expansão das capacidades; dos artificios para o sustento – a divindade é um Odé, um caçador, que teria ensinado a Oxóssi as artes da caça, mas também é o Orixá da guerra e da destruição.

As características de Ogum, presentes em tantos itans e orikis⁵, revelam neste, o mais ambíguo e instável das forças que compõem o panteão do Candomblé nagô, comunicando-nos a problemática relação que se estabelece entre comunicação, isolamento e violência, quando tais características são exacerbadas.

Para explicar melhor isso, recorramos a uma das imagens que representam, no Brasil, o sincretismo de Ogum com São Jorge, aquela conhecida imagem em que o cavaleiro ataca o dragão. Ela comunica algo interessante e útil para essa discussão: o cavaleiro equilibra o manejo do cavalo, que empina as patas dianteiras, sob as quais se arma em ataque o dragão. Mas o cavaleiro ainda aponta uma lança em diagonal à boca da fera, usando as duas mãos. Quase sempre a mão direita do cavaleiro está ao alto, segurando a ponta cega da lança e a mão esquerda segura à altura de sua metade a arma, de modo que o cavaleiro meio que flutua, instavelmente tenso e belo, entre dois animais, uma lâmina, e o fogo na boca do dragão. Carrega pesada armadura, com colete, capacete, algibeiras e uma capa vermelha que tremula no canto superior direito da imagem.

A imagem nos fala que o controle é uma questão fundamental para esse poder não desandar. E essa imagem dialoga muito com a noção de que quando Ogum perde o controle,

⁵ Palavra em Iorubá que significa poema condensado, enigma, que procura sintetizar o Orixá.

coisas ruins acontecem. Mas há algo mais: a fera (o dragão) não deve ser vista em sua forma literal. Tudo na macumba se dobra. A luta com a fera, em Ogum, pode ser a luta consigo mesmo, com o que o eu pode se transformar quando há desequilíbrio.

São vários os itans que mostram que esse desequilíbrio de Ogum ocorre por causa de seu isolamento, que aciona uma máquina de guerra que, por sua vez, impede ou dificulta as reconexões. O obé, sua espada, é então acionada para a destruição da vida e não para a constituição da vida. Por mais que o Orixá seja identificado à guerra, a leitura ocidental vincula essa guerra com o modelo colonialista de dominação. No entanto, a guerra de Ogum é outra. É a guerra pela constituição de uma civilização que não é a civilização que se expande pela dominação ou aquilo que na chave deleuziana poderia ser lido como a civilização do um. Ao fazer o corte, o obé de Ogum funda a comunidade. Ogum fornece as tecnologias que fundam as comunidades – e isso desde a criação do arado. Está sob seu domínio ainda o corte que derrama a vida da caça ou do sacrifício e que faz a vida circular. Fazer essa energia vital circular é uma obrigação do povo do Santo pois este entende que essa é a natureza da criação.

A civilização que o corte de Ogum procura criar é a civilização do múltiplo. Ogum e Exu são irmãos, vêm juntos. Essa relação íntima implica reconhecer que não adianta ter caminhos abertos se não houver nada para circular por eles. Se Exu não come, nada passará pelos caminhos. A função dos dois passa por manter as coisas em movimento, o que implica evitar que as coisas se consolidem ou estagnem em uma forma só.

Esse é o grande mote de Ogum, seu maior problema: como não ser capturado por si mesmo? Na verdade, todos os Orixás carregam características que, quando exacerbadas, geram problemas (e lições). Portanto, o problema de não ser capturado por si mesmo é comum a todas as divindades. Nos Itans de Ogum essa questão se apresenta de forma mais evidente e dramática porque a exacerbação de suas características se reflete em violência, incomunicabilidade, isolamento e morte.

De que modo essa mítica ajuda a compreender os elementos até aqui colocados? Como já observado, o Tempo Ogúnico não é um reflexo do contexto atual, mas um modelo civilizatório de referência que precisamos construir. Ele é acionado aqui como dispositivo afro-diaspórico que permite discutir, vislumbrar e criar a tecnodiversidade. O Axé de Ogum é o de invenção, reinvenção, fundação e expansão de multiplicidades, o que está em contradição com a cultura mono-tecnológica que gera experiências pobres com tecnologias. Com isso, refiro-me à dinâmica algorítmica de modulação de comportamentos; ao uso limitado ao de uma

experiência passiva em relação a diversos dispositivos; às limitações para o reconhecimento de tecnologias do cuidado como recursos fundamentais para a saúde psíquica, entre muitas outras.

Mesmo a subordinação massiva à ideia de que as tecnologias evoluem da mesma maneira em todos os lugares expressa essa monocultura tecnológica (alimentada pela metafísica Ocidental). Mas na macumba, tudo se dobra e desdobra e essa capacidade faz emergir processos de terreirização de outras experiências, pelas quais se insinua outras leituras desses fenômenos, mas também invenção, a multiplicidade e o incapturável.

Nesse sentido de criação ampla, podemos também afirmar que a busca por pedagogias com tecnologias da informação e comunicação feitas a partir dessa mesma criatividade operam saques de uma cultura em geral e de culturas técnicas (cosmotécnicas particulares): ora, se a macumba se desdobra em tantas coisas (a capoeira, o drible no futebol, o samba), ela também vai abrir caminhos para que outras culturas técnicas (cosmotécnicas) também possam ser desdobradas.

Essa é, por seu turno, uma agenda de construção e desenvolvimento de uma pedagogia e de uma filosofia da técnica comprometidas com a encruzilhada, a referência alegórica por excelência de Exu.

Exu é quem preside todos os processos de aprendizagem. Sendo o senhor da comunicação, do diálogo, ele nos permite pensar em uma educação pela com-vivência, calcada nos saberes ancestrais afro-pindorâmicos, historicamente submetidos ao epistemicídio. Exu subverte a lógica colonial hegemônica da pedagogia tradicional, que hierarquiza e subalterniza conhecimentos produzidos fora das fronteiras das academias, e nos ensina a criar, a pensar fora do maniqueísmo ocidental (Neto 2021).

Uma pedagogia que recoloca a dimensão civilizacional de fenômenos contemporâneos da técnica e da tecnologia — mas que também amplie as experiências em direção à tecnodiversidade, no sentido dado a essa palavra pela reflexão de Yuk Hui, é, necessariamente, uma pedagogia exusíaca. Isso significa dizer que é uma orientação para o aprendizado que segue uma lógica temporal diversa daquela que está colada ao imaginário sócio-técnico linear imposto pelas lógicas coloniais.

...todas as culturas devem refletir sobre a questão da cosmotécnica a fim de que surja uma nova cosmopolítica, uma vez que, para superarmos a modernidade sem recair em guerras e no fascismo, parece-me necessário nos reapropriar da tecnologia moderna através da estrutura renovada de uma cosmotécnica que consista em diferentes epistemologias e epistemes (Hui 2020: 45-46).

Em sintonia com isso, Exu é a referência que opera essas possibilidades na medida em que é a alegoria fantasmática que se materializa colocando em dúvida o fim das possibilidades, a capacidade total da previsibilidade, o encalhe do vir a ser. É o desafio que desconcerta as certezas dos processos totalizantes, Exu é a saída do desencantamento como corte na relação com o cosmos; Exu, então, abre uma senda para pensar outra relação consigo próprio, seus desejos e sua vontade de viver. A multiplicidade a que se refere Exu aponta também para uma diversidade na relação com as máquinas e instrumentos de realização e, portanto, com a forma que comanda os dispositivos que operam os caminhos e o devir.

Diversos aspectos não puderam ser tratados nessa reflexão, mas que orbitam o conjunto de referências e possibilidades em torno do operador analítico Tempo Ogúnico. Deixo-as indicadas como registro:

* A terreirização da experiência técnica e tecnológica passa por uma compreensão ampliada do tempo e de seu fluxo; nesse processo, as narrativas biográficas acionam memórias e, com elas, uma presentificação da ancestralidade.

* Pensando sobre o mercado de dados é interessante pensar na figura de Exu em sua expressão como o dono do mercado, aquele que preside, dinamiza toda e qualquer relação de troca. Na tradição nagô, a lógica da circulação se contrapõe à acumulação. A lógica da acumulação em mercados é uma prática e uma perspectiva que interdita esse princípio dinâmico, como o faz uma barreira artificial sobre um fluxo caudaloso de água numa tempestade: há um acúmulo de energia cinética cuja natureza é ir em frente, é extravasar aquela limitação ali imposta. Que dispositivos poderiam ser acionados para garantir essa circulação?

* O quilombismo é um modelo associativo que se desenvolveu no país e se atualiza como ideia-força há quatro séculos, assumindo as formas legais de rede de irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba e gafieiras. Como acionar essa ideia-força a esforços coletivos de ação?

* Assim como os quilombos também podem ser compreendidos como tecnologias de refúgio, outras expressões desse recurso transitam nas ruas, esquinas e praças: a capoeira e a gíria são tecnologias de refúgio ou de desaparecimento. Como poderiam inspirar soluções de proteção coletiva?

Referências

- BROWNE, S. 2015. *Dark matters: on the surveillance of blackness*. London/Durham: Duke University Press.
- BRUNO, F. G.; BENTES, A. C. F. & FALTAY, P. 2019. “Economia psíquica dos algoritmos e laboratório de plataforma: mercado, ciência e modulação do comportamento”. *Revista FAMECOS*, 26(3): e33095.
- BUOLAMWINI, J. & GEBRU, T. 2018. “Gender shades: intersectional accuracy disparities in commercial gender classification”. *Proceedings of Machine Learning Research*, 81: 1-15. Disponível em: <<https://bit.ly/34mvnwy>>. Acesso em: 17 mar. 2021.
- COLLINS, P. H. 2019. *Pensamento feminista negro*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo.
- CONSTANTIOU, I. D. & KALLINIKOS, J. 2015. “News games, new roles: big data and the changing context of strategy”. *Journal of Information Technology*, 30(1): 44-57.
- COULDRY, N. & MEJIAS, U. 2019. *The Costs of Connection: How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*. Stanford: Stanford University Press.
- HUI, Yuk. 2020. *Tecnodiversidade*. São Paulo: Ubu Editora.
- LYON, D. 2001. *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*. Buckingham: Open University Press, 2001.
- NASCIMENTO, W. F. 2004. “Corpo: objeto de um discurso”. *Anais do Seminário Internacional Michel Foucault: Perspectivas. Simpósio Temático no 6: Relações de Gênero: Corpo, Poder e Subjetividades*, pp. 750, 2004.
- NOGUEIRA, R. 2018. *Mulheres e deusas – como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual*. Rio de Janeiro: Harper Collins.
- NOBLE, S. U. 2018. *Algorithms of oppression: how search engines reinforce racism*. New York: New York University Press.
- OYĚWŪMÍ, O. 2016. *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. New York: Palgrave.
- PIGNARRE, P. & STENGERS, I. 2011. *Capitalist Sorcery: breaking the spell*. London: Palgrave Macmillian.
- ROUVROY, A. & BERNS, T. 2018. “Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o dispar como condição de individuação pela relação?” In: BRUNO, F.; CARDOSO, B.; KANASHIRO, M.; GUILHON, L. & MELGAÇO, L. (orgs.), *Tecnopolíticas da vigilância – perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, pp. 107-139.
- RUFINO, J. L. 2019. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: MV Serviços e Editora.

VILALTA, L. P. 2020. “O neoliberalismo é uma governamentalidade algorítmica”. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, 9: 7.

Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2020/07/12/n-9-07/>>. Acesso em: 21 set. 2021.

ZUBOFF, S. 2020. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro na nova fronteira do poder*. 1a. Ed. Rio de Janeiro: Intrínseca.