

COLEÇÃO
NA
ENCRIJTA

CATIVEIRO

ANTINEGRITUDE E ANCESTRALIDADE



SEGUNDO
SELO

1ª edição - 2021

Copyright (c) Segundo Selo 2021 Osmundo Pinho

Coleção NA ENCRUZA

Coordenação editorial
Jorge Augusto

Conselho editorial
Ana Lúcia Silva Souza
César Sobrinho
Jorge Augusto de Jesus Silva
Maria Dolores Sosin Rodriguez
Silvana Carvalho da Fonseca
Sílvio Roberto Oliveira
Zoraide Portela Silva

Capa
Matheus Carvalho Melo

Diagramação
Santiago Fontoura

Revisão
Leona Santy

P654c PINHO, Osmundo.

Cativeiro: antinegitude e ancestralidade / Osmundo Pinho.

1. ed. Salvador: Editora Segundo Selo, 2021.

300 p.

ISBN: 978-65-86754-13-1

1. Ancestralidade 2. Negritude I. Título II. Autor

CDD: 301

Este livro está dedicado à memória de meus avós, Dona Regina e Seu Moreno.

SUMÁRIO

PREFÁCIO - VÁCUO ANTOLÓGICO, EXISTÊNCIAS SUPÉRFLUAS E OBJETO REBELDE - Jaime Amparo Alves	13
INTRODUÇÃO O REDEMÓINHO NA ENCRUZILHADA	21
I A PESSOA DO ESCRAVO: MORTE SOCIAL E IMAGINÁRIOS POLÍTICOS DA DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL	41
II ARRASTÃO: DESCOLONIZANDO O GÊNERO E A SEXUALIDADE NO PAGODE BAIANO	71
III "BLACK BORDER": O CORPO E A LUTA NO AUDIOVISUAL NEGRO	109
IV "SANGUE ATLÂNTICO": MORTE SOCIAL E ANCESTRALIDADE EM ALBERT ECKHOUT E AYRSON HERÁCLITO	143
V A CENA DA OBJEÇÃO: NARRATIVA, ECONOMIA POLÍTICA E PERFORMANCE	181
POSFÁCIO - VOLTAS E VOLTAS AO REDOR DA PALAVRA - Maria Dolores Sosin Rodriguez	253
REFERÊNCIAS	265
CITAÇÕES ORIGINAIS EM LÍNGUA ESTRANGEIRA	291

A PESSOA DO ESCRAVO⁴: MORTE SOCIAL E IMAGINÁRIOS POLÍTICOS DA DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL

*“Agora é a hora da nossa morte
Vamos morrer na estética dessa antigrafia convencional
Vamos morrer neste poeta finalmente transplantado
Vamos morrer neste poema
Menor e mortal
Meu cruel assassino continental”.*

Nelson Maca, “Diga aos vermes que fico”, 2015.

A ÁFRICA E A MORTE

Em 1977, na quinzena do negro organizada na Universidade de São Paulo pelo sociólogo e ativista Eduardo de Oliveira e Oliveira (TRAPP, 2015), a historiadora e pioneira intelectual negra brasileira Beatriz Nascimento observa:

Durante mesmo os quatro séculos de escravidão nós vamos ver a atuação do negro brasileiro como um homem participante de uma sociedade, embora ele negando as vezes ele mesmo a sua própria origem racial. Quando eu cheguei na universidade, uma coisa que me chocava era o eterno estudo sobre o escravo, como se nós só tivéssemos existidos dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para a fazenda e para a mineração. (ORI, 1989)

Em outro momento desse encontro histórico, registrado no filme “Ori - Cabeça e Consciência Negra” (1989), Hamilton Cardoso, ativista negro e socialista, figura chave na reinvenção de uma retórica e posicionalidade política negra no Brasil, que buscou conciliar-se com a crítica ao capitalismo e ao regime militar brasileiro, por sua vez, pondera:

⁴ O título desse capítulo busca fazer eco a formulação de Beatriz Nascimento sobre a “pessoa do homem negro” discutida mais a frente.

Então, na medida em que o negro pretende preservar a própria cultura, ele tem todo o direito de se identificar com toda a cultura africana. Se o caminho é correto na solução do problema do negro é uma questão, se o caminho é correto ou não é uma questão, que só vai ter sentido de ser discutida dentro da comunidade afro-brasileira, na medida em que a comunidade afro-brasileira está totalmente marginalizada do processo de desenvolvimento nacional. Mas agora eu pergunto, quem fala da África no Brasil? (Idem)

Percebemos assim como se propôs uma opção política pela África. Ambas as declarações convergem para definir o momento de inflexão discursiva na linguagem de elaboração para uma (nova?) identidade política para os negros brasileiros. O contexto era o auge do regime militar brasileiro, iniciado com o golpe militar deflagrado em 1964 com apoio de amplos setores da imprensa, das elites econômicas e da classe média, apagada, naquele momento como agora em 2020, infelizmente, a valores morais associados à família, Deus e à pátria. Tudo isso, obviamente, plasmado como um ideal de nação. (ANDREWS, 1992; FIGUEIREDO&CHEIBUB, 1986-1987; SKIDMORE, 1985; 1988; PIRES, 2018) Personagens influentes de momentos anteriores de mobilização política do negro, como Abdias do Nascimento, estavam no exílio, outros sujeitos, como José Correia Leite, egressos da mobilização negra da primeira metade do século, poderiam exercer sua colaboração nesse momento de re-imaginação. (ANDREWS, 1992; FÉLIX, 1996; FONTAINE, 1985) Mas havia algo de novo. Dentre outros fatores já apontados, havia a influência da esquerda institucionalizada em organizações como a Convergência Socialista, de inspiração trotskista, e da qual participava o referido Hamilton, nesse sentido havia o impacto da retórica anticapitalista, fortalecida pelo efeito tanto da descolonização africana quanto da influência do Partido dos Panteras Negras. (CARDOSO, 1984; HANCHARD, 1994; NASCIMENTO&NASCIMENTO, 2000; GONZALEZ, 1982; PINTO, 1990) Era nova também, naquele momento, como

em um escopo diferente agora, a tímida presença negra na universidade, a proposição do negro e da negra como sujeitos do conhecimento e como artífices de sua própria história. Ora, é justamente nesse momento, e esse é o centro de meu interesse aqui, que o ativismo negro brasileiro rejeita, ou rejeitaria, a identificação com o passado escravista e com a figura do escravo como ideia-tema central para reconstrução de uma subjetividade política. Então, convém dizer, esses novos intelectuais negros se reposicionam e buscam reposicionar nossa sensibilidade e agenda emancipatória estendendo uma nova conexão em direção à negação da escravidão e uma afirmação da África e da africanidade. Tal movimento era, como ainda é, amplamente possível em virtude da forte presença de tradições culturais de origem africana, ou assim vistas. O legado difuso na malha da experiência social, objetivado como estruturas formais, como na música e nas artes, e em instituições como as casas da religião africana ou as irmandades religiosas negras, deixava evidente que o negro no Brasil, mesmo escravizado, sempre foi mais ou menos africano ou esteve em contato concreto com a África, como veremos. De tal forma que, no horizonte de formação de minha própria sensibilidade política e subjetividade racializada, assim como na de milhões de negros brasileiros, a remissão à África e à africanidade sempre foi uma constante. E tudo isso com a negação do escravo – eventualmente intitulado o escravizado – justamente como medida dessa negação da negação suprema, da condição mesma humana, de pessoa, desse sujeito posto pela história como mercadoria por quatrocentos anos.

A partir, entretanto, de meu contato recente com a literatura associada ao chamado afropessimismo nos Estados Unidos, assim como com a emergência e consolidação do genocídio antinegro como categoria política central para a política de emancipação racial no Brasil, a centralidade da africanidade me pareceu, me parece, não mais recobrir todo o mapa possível para sensibilidades negras insurgentes e críticas, e temos para isso um pano de fundo sociológico, para além das revisões no campo dos paradig-

mas críticos e interpretativos do pensamento social negro. (VARGAS, 2010; 2012; SEXTON, 2011; WILDERSON, 2016; 2010; DOUGLASS, TERREFE & WILDERSON, 2002) Dessa forma, a ideia de “morte social” e suas conexões com o genocídio antinegro em sua multidimensionalidade, assim como o impacto do conceito de necropolítica, por um lado, associado à ênfase nas estruturas de despossessão em oposição à celebração de tradições e identidades baseadas na cultura africana (declinada sob diversas modalidades conceituais), parece definir uma passagem ou trânsito conceitual e político que tem consequências para entendermos quem somos, como viemos parar aqui e o que buscamos para o futuro.

Nesse sentido, esse capítulo é um primeiro ensaio de um esforço que pretende ser bem mais amplo, voltado a mapear e interrogar essas superposições e alternâncias, a um só tempo sociológicas, subjetivas e estéticas, como buscarei desenvolver nos outros capítulos desse livro. Um mapa de nossa experiência histórica e um plano de orientação para o presente, a passagem África-escravidão parece central e capaz de, como uma estrutura discursiva e interpretativa – um paradigma –, posicionar e fundamentar/suplementar diversas instâncias da vida e da luta negras no Brasil.

Eduardo de Oliveira e Oliveira morreu em 1980, segundo Rafael Trapp, “acossado pelo racismo e pela homofobia”. (TRAPP, 2017, p. 2) Segundo se conta, entretanto, nos meios negros brasileiros, teria se suicidado ou se deixado morrer, sob intensa depressão. Hamilton Cardoso, após ter sido atropelado “em 1º de maio de 1988, depois de uma festa na Escola de Samba Peruche, onde havia assistido com amigos a uma apresentação do [bloco afro baiano] Olodum” (PEREIRA 2009), nunca se recuperou plenamente, e sofrendo de dores terríveis, de paranoia e de depressão, suicida-se em 5 de novembro de 1999. Beatriz Nascimento, ao defender uma amiga atacada por um companheiro violento, foi assassinada em 28 de janeiro de 1995. Três intelectuais e ativistas negros centrais para a reinvenção da imaginação política negra, abatidos no auge da produção e maturidade intelec-

tual. O que os teria atingido? Uma mulher, um homossexual, um socialista, assemelhados no mesmo destino trágico e violento (um destino, aliás, comum a milhares de outros negros e negras no Brasil). A sombra da morte e do desespero lança luz sobre a (re)invenção de si como estratégia política de salvamento subjetivo?

No que segue abaixo, como disse, antecipo parcialmente temas que serão em seguida melhor desenvolvidos, é dessa forma que passo a abordar o estatuto condicional do escravo como uma “pessoa”, no sentido antropológico, no âmbito da zona da morte colonial; em seguida, discuto o sentido político do signo-África como mobilizador dessa reconversão ou transfiguração do terror racial, para concluir buscando definir melhor os termos desse trânsito ou oscilação entre africanidade e escravidão como morte social.

A PESSOA DO ESCRAVO NO ESPAÇO DA MORTE

A escravidão, definida pela despossessão total, alienação radical de si do sujeito ou supressão da autonomia e dignidade em suas formas extremas, pôde ser caracterizada por Orlando Patterson ao fim e ao cabo como uma forma de parasitismo social, ou de dominação social total. Mais precisamente, a escravidão poderia ser sintetizada, do ponto de vista da condição do escravo, como uma forma de morte social. Levando em conta em primeiro lugar o ato original de violência que reduziu um homem ou mulher à escravidão. Esse ato, fruto da guerra, em termos mais idealizados, mas também da trapaça e da rapina, afirmava-se ainda em termos ideais como uma alternativa histórica e individualmente concreta à morte. “Arquetipicamente a escravidão era um substituto à morte na guerra” (PATTERSON, 2008, p. 24), que não significaria um perdão ou remissão, mas “uma permuta condicional”. Uma permuta que cobrava um preço, o da dignidade pessoal e na verdade da existência social como uma “pessoa”,

sem existência social reconhecida fora do domínio de seu senhor. Subtraído das relações sociais que definem sua condição de pessoa, o escravo é alguém socialmente desenraizado, sem vínculos estatutários e familiares, direitos ou obrigações civis, rituais ou seculares, o escravo estava assim seccionado da cadeia de relações sociais que integram sujeitos a sociedades. (PATTERSON; 2008, MEILLASOUX, 1995) Sem antepassados e sem descendentes, o escravo só poderia ser “ninguém”, sem herança ou legado. Na voz do poeta Derek Walcott: “Agora cada homem era uma nação/Em si mesmo, sem mãe, sem pai, sem irmão”. (WALCOTT, 1990, p. 153)

Tal desvinculação esvazia o escravo de qualquer possibilidade de reivindicação de honra ou dignidade pessoais, seria assim, por definição, desonrado em termos gerais, sendo ademais tal desonra de caráter hereditário, seguindo usualmente descendência materna, sintetizada no adágio latino *partus sequitur ventrem*. O que Patterson diz, buscando caracterizar a escravidão de um modo em geral, em um esforço de conceituação histórico-sociológica, é válido também para a escravidão moderna dos africanos nas américas. Revelando assim “o que a escravidão realmente significava: a violência direta e insidiosa, a invisibilidade e o anonimato, a violação pessoal infinita e a desonra crônica e inalienável”. (PATTERSON, 2008, p. 33)

O “ato originário de violência” tem especial relevância aqui, na medida em que circunscreve o ato fundacional de instituição das sociedades, ou, no mínimo, das sociedades coloniais, sob o impacto daquilo que Nelson Maldonado-Torres (2008) define como “paradigma da guerra”, definidor de um ethos civilizacional que tem na violência, na brutalidade e no terror modos de governança e de subjetivação. Tal ethos está implicado na naturalização da guerra como a suspensão de toda ética e política em nome de uma “ética da morte que torna o massacre, e diferentes formas de genocídio, naturais”. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 11)ⁱⁱ Lembramos aqui, todavia, a lição de Cesaire. O massacre colonial, tolerado no Congo ou no Haiti, seria insuportável quando atingindo ao homem branco em solo europeu:

O que ele (o burguês cristão) não pode perdoar a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem como tal, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco, e o fato de ter aplicado à Europa procedimentos colonialistas que até então eram reservados exclusivamente aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África. (CÉSAIRE, 2000, p. 36)ⁱⁱⁱ

Mesmo um autor usualmente acusado de insensível para com o drama do colonialismo e da escravidão como Marx, reconhece explicitamente a dimensão central, eu diria estrutural, da violência, e da despossessão radical, como dispositivo central para o colonialismo e seu correlato escravista. Ainda que de certa forma reconheça a significância histórica da invasão britânica das Índias como uma etapa da evolução brutal da humanidade, não deixou de apontar a covardia, a brutalidade e a hipocrisia dos britânicos, e mais do que isso, para o fato central de que sem a violência e o terror não haveria colonização possível: “[...] a existência de tortura como instituição financeira da Índia britânica é, portanto, oficialmente admitida”. (MARX, 1964, p. 183)^{iv}

Para Maldonado-Torres, a violência original e desmedida do paradigma de guerra é uma etapa necessária do processo de colonização, que eu reconheceria também em sua dimensão estrutural, como a prevalência do modelo de guerra como elemento paradigmático de formação das sociedades coloniais baseadas no genocídio e na escravidão. Nesse sentido, “a virada de-colonial inclui a entrada definitiva das subjetividades escravizadas e colonizadas no reino do pensamento em níveis institucionais até então desconhecidos”. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 8)

Assim, o terror e a violência brutal, como experiência histórica, deveriam também ser processados como categoria analítica e política para o pensamento negro e anticolonial. Michael Taussig desenvolve o conceito de

“espaço de morte” que é útil nesse sentido de estabelecer categorias críticas para pensar as formas de subjetivação baseadas na destruição da pessoa. (TAUSSIG, 1993)

Taussig reflete sobre os relatos da violência colonial perpetrados no Putumayo colombiano nos primeiros anos do século XX, como uma forma de interpelar o “ser social da verdade” e não a verdade do ser social. O que de outra forma poderia ser abordado como a centralização da violência como definidora do ser social do corpo colonizado, sob a forma de uma ontologia do terror. Ou de consequências ontológicas para a produção de subjetividades violadas e despossuídas em uma dimensão tão integral e total, tão avassaladora, capaz de mergulhar o mundo e o sujeito em uma dimensão alucinatória. Taussig nesse caso é direto: “[...] o espaço da morte é importante na criação do significado e da consciência, sobretudo em sociedades onde a tortura é endêmica e onde a cultura do terror floresce”. (TAUSSIG, 1993, p. 26) Nesse sentido, a proliferação hiper-sensorial da violência, do sadismo espetacularizado, da tortura pública, define um espaço histórico de instauração de uma hegemonia devastadora sobre corpos e consciência, mas também um regime de significações para a narração da vida social e para a produção de subjetividades. Ora, como diz Orlando Patterson, “[...] não se conhece uma sociedade com escravos em que o chicote não tenha sido considerado um instrumento indispensável”. (PATTERSON, 2008, p. 23) Dessa forma, a pedagogia social da violência e do terror conformam zona de instauração para uma nova ordem, objetivada, como diria Bourdieu, nos “cérebros” e no espaço social, aí incluídas as instituições, como forma de materialização de uma ordem social que parece justamente objetiva porque presente nas categorias e nas estruturas. (BOURDIEU, 1999)

Vínculo histórico entre os colonizadores e sua ética de guerra, e os colonizados/escravizados como não-pessoas, e vínculo estrutural entre a violência carnal e formas de significação (ou não-significação), o espaço da morte colonial é o dispositivo dessa transição que instaura o escravo como categorial colonial.

Com isto quero dizer que devemos pensar-atravs-do-terror, o que, além de ser um estado fisiológico, é também um estado social, cujos traços especiais permitem que ele sirva como o mediador par excellence da hegemonia colonial: o espaço da morte onde o índio, o africano e o branco deram luz a um Novo Mundo. (TAUSSIG, 1993, p. 27)

No ambiente acadêmico norte-americano, o impulso crítico, presente no chamado “afropessimism”, repousa na incorporação da definição robusta de Paterson da escravidão como “morte social”. Extrapolando dos contextos históricos originários, Frank Wilderson III e outros autores (WILDERSON, 2010; EDITORS, 2017) insistem em equacionar a condição negra na modernidade à escravidão, com todas as consequências e correlários políticos e subjetivos. Para tanto, ele “teoriza a relação estrutural entre negritude e humanidade como um encontro irreconciliável, um antagonismo. Não se pode conhecer a negritude como distinta da escravidão, pois não há temporalidade negra que anteceda a temporalidade do escravo negro”. (WILDERSON, 2018, p. 27)^{vi} A violência extrema e gratuita definiria a negritude, e o corpo negro como moldado e definido pela violência originária, pela indignidade e desonra inalienáveis, e pelo desenraizamento. Wilderson busca extrair consequências que chama de ontológicas para esse condicionamento, também entendido como tendo consequências graves e distintas para a esfera da atuação política, como tem desenvolvido João H. Costa Vargas (2012; 2017). Os negros não teriam condições de articulação política no espaço conhecido na tradição gramsciana como “sociedade civil”, assim como não há termo de comparação de seu “sofrimento” com relação a outros sujeitos subalternizados inclusive sujeitos coloniais, como indígenas e árabes. Isso significa que as possibilidades de coalisão política são limitadas, o que contrasta fortemente com a posição de outros paradigmas políticos afro-americanos, como no caso do Partido dos Panteras Negras, inclinado a coalizões baseadas em uma perspectiva comum definida justa-

mente pela condição colonial e pelo retórica terceiro-mundista inaugurada como o espírito de Bandung (WRIGTH, 2008; DIAWARA, 1998) Na medida, entretanto, que não toma a dimensão econômica – melhor dizendo, a economia política – ou mesmo o espectro geopolítico mais amplo, colonial, para circunscrever as condições de subjetivação pra o sujeito negro, ou sua ontologia, Wilderson insiste na dimensão antagônica (irreconciliável) da experiência negra, como definida para muito além de constrangimentos materiais, mas assediada por uma “economia libidinal” que conecta perversamente desejo e significação, definindo um campo que não poderia ser capturado por uma análise de classe. Na verdade, a condição escrava que define a negritude, justamente define o negro como não-humano, muito mais, aliás, nesse sentido, do que uma não-pessoa. Tal condição escapa à determinação econômica porque o escravo não teria apenas ou necessariamente uma função econômica como demonstra longamente Patterson, mas atenderia a necessidade distintas – o parasitismo –, o que implica em negociações complexas de humanidade/desumanidade; desejo/terror; honra/desonra; liberdade/cativeiro.

Em meu contato com a literatura afropessimista, dois aspectos me chamaram fortemente a atenção. Primeiro, a preocupação com a ontologia – um debate que eu julgava superado ou irrelevante, graças ao meu contato com o pensamento pós-estrutural (pós-metafísico)⁵. Em segundo lugar, o esvaziamento de condições históricas e semióticas para (re)elaboração da subjetividade negra e de suas formas de identidade política, para além da escravidão, da morte, da “nothingness” [nada]. (GORDON, 1999; GORDON,

5 Sabemos como em Derrida o signo é sempre uma remissão ou retorno a uma origem inalcançável, uma ausência que se recoloca sempre, o significante que se refere sempre a outro significante. Esta constatação desconstrói a “metafísica da presença”, na qual o ente é o ser-aí. É justamente a idéia de representação como significação - operada por um indicador qualquer de algo que estando em “outro lugar” é representado pelo signo - que não mais resistiria à crítica. Nesse caso a separação entre um conteúdo e sua representação aparece como um efeito ideológico da “metafísica da presença”, que supõe como necessidade (ideo)lógica existir um fundo último concreto de conteúdo objetivo a ser reencontrado ao final da cadeia significante. (DERRIDA, 1995)

2018; SEXTON, 2018; MOTEN, 2013) O vazio ou “void”, que aparece nessa abordagem, que em grande medida deve a Fanon, define os contornos não meramente para a subjetividade negra, mas para sua ontologia antirrepresentacional. Em Lewis Gordon, por exemplo, “o negro, portanto, não simboliza crime e sexualidade licenciosa em um mundo antinegro. O negro é crime e sexualidade licenciosa, bestialidade e todas as matrizes de patologias sociais”. (GORDON, 1999, p. 79)^{vii} Autores não exatamente identificados com o afropessimismo, como Harney e Motem, insistem com maior vitalidade: “Negritude é o lugar onde a absoluta não existência (nothingness) e o mundo das coisas convergem”. (2013, p. 95) Ou em Jared Saxton, que longa e elegantemente desenvolve os paradoxos da “nothingness” para a experiência da negritude. (SEXTON, 2011; 2018)

Mas ora, eu sou um homem negro brasileiro, baiano em particular, e em minha experiência sociocultural assim como para milhões de outros afro-brasileiros e mesmo afro-latino-americanos e/ou caribenhos, o horizonte social e as categorias da experiência intersubjetiva estão repletas de referências à África e a elementos de africanidade. Não há nenhum vazio. Onde ele porventura poderia estar, está o suplemento do Signo-África, como discuto mais à frente. As conexões, ligações e reinterpretções históricas deixaram rastros palpáveis ademais. Na linguagem, nas formas institucionais, em categorias simbólicas, na devoção aos orixás, na celebração corporal das diferentes modalidades de música negra e/ou efetivamente africana, como veremos nos próximos capítulos. Contra o relativo vazio ou terra arrasada para a experiência negra nos Estados Unidos, como parece estar poetizado no poema “The Desolate City” [A Cidade Desolada], de Claude McKay.

Meu espírito é uma cidade pestilenta,
Com a miséria triunfante em todos os lugares,
Satisfeito com as esperanças frustradas e perdido para a piedade;
Agonias estranhas alojam-se silenciosamente ali.

Seus esgotos explodindo escorrem desde baixo,
E espalham sua substância repugnante pelas vias,
Inundando todas as áreas com seu fluxo maligno,
E bloqueando todo o movimento de suas veias.
Sua vida está selada para o amor, esperança ou piedade;
Meu espírito é uma cidade pestilenta.
(MCKAY, 1995, p. 294)^{viii}

De tal modo que a africanidade (ou ancestralidade), no mínimo, ao lado da escravidão, faz solo para uma ontologia, ou subjetivação negra. Como então denuncia Beatriz Nascimento, e como de um modo em geral diversos agentes do movimento negro definiram, a forma subjetivada de identificação política para os negros brasileiros está definida pela relação com a África e não com a escravidão e sua violação originária. Com todas as contradições – de natureza culturalista – advindas dessa formulação e que discutirei mais à frente.

Nesse sentido, o pensamento da ativista e pesquisadora afro-brasileira Lélia Gonzales oferece contraponto útil. Notadamente, a categoria de “amefricanidade”. (GONZALES, 1992/93) Fundamentalmente mobilizada para oferecer uma alternativa tanto à compreensão de que a América Latina seria de fato “latina”, ou seja, deveria as fontes de sua identidade e rica vida sociocultural a fontes ou matrizes europeias. Ou de modo mais significativo, para a compreensão de que na América Latina as “formações do inconsciente são exclusivamente europeias”. (Idem, p. 69) Inversamente para Lélia a presença africana e ameríndia forma o substrato e o tecido verdadeiro da cultura e da subjetividade dos países da América Latina. A outra oposição interessante que faz Lélia se refere ao que ela chama de posição imperialista dos Estados Unidos, e em especial dos afro-americanos, o que transparece na terminologia, afro-american ou *african-american*, como se os outros negros do continente também não fossem americanos, ou, nesse caso, melhor dizê-los amefricanos.

Como estou antecipando, as interpretações e categorias que se localizam no campo que enfatiza a conexão africana padecem, como não poderia deixar de ser, de certo culturalismo, o que faz, de modo surpreendente, a argumentação de Lélia semelhante à de Gilberto Freyre, quando ela, por exemplo, ressalta o passado “mouro” de espanhóis e portugueses como uma preparação para a “articulação das relações raciais”, exatamente o que diz Freyre em “Casa Grande & Senzala”. (FREYRE, 1995) Do mesmo modo como Lélia está claramente interessada em discutir formações nacionais ou como a “cultura brasileira” foi constituída, o que forma um certo paradoxo ou tensão com sua perspectiva hemisférica.

Para escapar então a essas dificuldades, Lélia propõe o conceito de “amefricanidade”, capaz de 1) deslocar a centralidade estadunidense, para aproximar negros de diversas sociedades nacionais latino-americanas; 2) para conectar a nossa historicidade à África, mas apontando os caminhos distintos para África e a Diáspora; tendo por fim vantagem metodológica, 3) uma vez que poderia

resgatar uma unidade específica historicamente forjada no interior de diferentes sociedades numa determinada parte do mundo. Portanto Améfrica, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. (GONZALES, 1992; 1993, p. 77)

No começo do capítulo, recordei como Beatriz Nascimento denuncia o seu incômodo com a obsessão ligada ao estudo do escravo, sua objeção refere-se fundamentalmente a negar a coisificação e desumanização, justamente apontadas como centrais na experiência negra por autores como Wilderson e outros, identificados com a abordagem que toma a violência originária da escravidão como categoria política e analítica central. É nesse mesmo sentido que Beatriz se detém sobre o que ela chama de “pessoa

do homem negro". Como ela, então, reflete com grande acuidade e antecipação: "A questão econômica não é o grande drama, percebe. Apesar de ser um grande drama, não é o grande drama. O grande drama justamente é o reconhecimento da pessoa do homem negro que nunca foi reconhecida no Brasil". (ORI, 1989)

Vemos assim que a coisificação escravista e a desumanização racista incidem sobre a interdição desse reconhecimento no pensamento de Beatriz. A interdição, a impossibilidade de o homem negro ser reconhecido como uma pessoa, justamente o que o escravo – mercadoria fungível e plena – não poderia ser. Deveríamos perguntar, todavia, como podemos definir uma "pessoa". A tradição teórica da antropologia social estabeleceu o cânone interpretativo sobre o assunto a partir do ensaio clássico de Marcel Mauss (2003), com quem eu concluo essa seção.

Um dos principais colaboradores da revista "L'Anné Sociologique" (1898), fundada por Emile Durkheim, fundador putativo da sociologia e da antropologia social, Marcel Mauss produziu ao longo da vida diversos ensaios hoje clássicos. Diferentemente da tradição funcionalista-empiricista posterior, Mauss aborda problemas conceituais por meio de uma perspectiva universalizante e comparativa (e nesse sentido flertando com o evolucionismo antropológico, exatamente nomeado de "método comparativo"). Assim foi com o "Esboço de uma teoria geral da magia" (1904); com o célebre e nuclear "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" (1925); com "As técnicas do corpo" (1934); também assim com "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'" (1938), de que me ocuparei aqui brevemente.

Neste ensaio, percorrendo amplo espectro etnográfico e histórico, Mauss busca interrogar, de um ponto de vista que perceberíamos como genealógico, o que ele entende ser uma "categoria do espírito humano", pressupostos formais para o entendimento, e que, cegos pelo etnocentrismo, ou alheios à historicidade das formas de pensamento (ou de pensar o pensa-

mento), consideramos inatas. Ora, de inatas tais ideias não têm nada, e fiel à prevalência do social, definida por Durkheim, Mauss questiona e interpela a universalidade da palavra "eu". Confluindo numa só inquirição a gênese sócio-histórica da ideia de "sujeito", de "eu" e de "pessoa", reconhecendo suas superposições no equilíbrio entre universalidade e particularidade.

Entre os índios Pueblo norte-americanos, por exemplo, veríamos uma noção de pessoa na qual o indivíduo está confundido com o seu próprio clã. As funções rituais encenadas como cerimonial, e investidas na significação das máscaras, do título, da posição e papel social dos oficiantes. Nesse sentido, a encenação ritual clânica define o indivíduo por sua posição ritual, e Mauss toma isso como forma originária de personificação. Entre os Kwakiutl, estudados por Franz Boas no Noroeste norte-americano, encontramos a mesma realidade clânica, na qual classes, clãs e pessoas humanas interagem e são produzidos por meios ritualísticos. Nesse sentido, "todos os atores são todos os homens", ocupados a encenar um drama a um só tempo estético, cósmico, mitológico, social e pessoal. Um drama comprometido com a existência positiva dos antepassados e com a perpetuidade das coisas e de seus espíritos. O conjunto ritual encontra sua expressão máxima no "Potlach", famigerada teatralização agonística das oposições políticas entre os chefes. Nesse caso, também, a "pessoa" ainda é a personagem de dramas cosmológicos.

As sociedades indígenas norte-americanas fornecem um modelo para a forma social de elaboração da pessoa, precisaríamos, no entanto, saltar para a linha de continuidade evolutiva identificada com as sociedades ocidentais para seguir a genealogia maussiana da pessoa. Primeiro, entre os romanos, onde encontramos a "persona" latina, como uma categoria social do entendimento, a princípio ainda identificada à máscara trágica e ritual – e esse seria o significado da palavra persona, raiz de "pessoa". Todavia, seria em Roma onde pela primeira vez a pessoa humana aparece como uma entidade completa (independente), sendo assim a pessoa torna-se mais que

máscara (lugar na ordem social) – é também um fato fundamental do direito, se inscrevendo na ordem jurídica do Estado. Nesse sentido, a cidadania romana se transcreve no estatuto de *persona civil*, e a pessoa “jurídica” aparece como a verdadeira natureza do indivíduo. Mais especificamente, diríamos, do homem livre (quer dizer, nem um escravo nem uma mulher), proprietário de seu corpo. “Por outro lado, o direito à *persona* é fundado. Somente o escravo está excluído dele. *Servus non habet personam*. Ele não tem personalidade, não possui seu corpo, não tem antepassados, nome, *cognomen*, bens próprios”. (MAUSS, 2003, p. 189)

A partir da influência do estoicismo, a noção de pessoa ganha uma conotação moral, associada à “consciência”. Como em Dionísio de Helicarnasso, para quem, segundo Mauss, a consciência de si tornou-se o apanágio da pessoa moral. Ora, com a subsequente cristianização do império, a pessoa moral torna-se uma entidade metafísica cravada na unidade (substância e modo/corpo e alma) da pessoa humana.

No âmbito da modernidade e como um corolário e ao mesmo tempo pressuposto para a mesma, veríamos a emergência da transformação da consciência moral metafísica em consciência psicológica. E é com base nesse antropocentrismo psicológico que com Descartes uma nova epistemologia é fundada, assegurando ao homem o lugar de sujeito, não mais ritual ou moral, mas do conhecimento, o que constitui a base do pensamento dedutivo cartesiano: *cogito ergo sum*. Tudo isso por fim, conclui Mauss, culminando na definição política de pessoa como um sujeito de direitos universais. Tendo cada um direito a seu “próprio eu” e cada um destes “eus” sendo portador de direitos inalienáveis, como na Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todas as pessoas têm direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”. (2018)

Fácil perceber que há algo de evolucionismo nessa perspectiva genealógica, ainda que temperada com algum relativismo, e com o humanismo característico de Mauss. (BRUMANA, 2018) Importaria-nos reter,

todavia, o modo como, na tradição ocidental, o dominante e o dominado se articulam por meio do *ethos* da guerra, apontado por Maldonado-Torres como envolvendo as dimensões ritualísticas, jurídicas, psicológicas, morais, epistemológicas e políticas, desdobradas nesse caso na noção de pessoa, e que se superpõem justamente para definir uma categoria de entendimento. Operando politicamente no contexto colonial, tais superposições constringiriam os limites de definição da pessoa. E como diz Beatriz Nascimento, essa negação da pessoa está contida na figura do escravo, o que, ou aquele que deveria em tese ser negado para permitir a afirmação de um “si mesmo”. Para fazer sentido, a genealogia evolucionista de Mauss, com seus encaixamentos, escravo deveria ficar de fora. Todavia, ainda tendo Mauss em mente, podemos perceber que negar essa negação não parece poder estar subsumida a um mero ato de vontade, haja visto justamente a objetividade de categorias históricas como a de “pessoa” ou “escravo”, que, como aponta Patterson, um autor muito atento à dimensão simbólica da vida social, não podem ser facilmente afastadas, notadamente porque exigidas para confirmar a humanidade do senhor, ao tempo que negam, parasitam ou coisificam a humanidade, ou pessoalidade, do escravo.

O SIGNO-ÁFRICA

O movimento negro moderno, ou seja, aquele que teria surgido no contexto do declínio do regime militar a partir dos anos 1970, no Brasil, associar-se-ia a um movimento mais amplo de reorganização dos movimentos sociais e de politização da sociedade e do cotidiano naquele contexto. (FIGUEIREDO&CHEIBUB, 1986-87; FONTAINE, 1985; GONZALES, 1985) No caso baiano, que pude observar mais de perto, essa retomada do movimento negro nacional, que vem demonstrando alguns de seus resultados mais importantes em associação a políticas de cotas raciais na universidade e ao surgimento de dezenas de coletivos de jovens estudantes negros,

conecta-se ao movimento local mais amplo da reafrikanização. (PINHO, 2005; 2003; RISÉRIO; 1981) Esta incorporação por sua vez dotou o movimento baiano de características próprias, associadas a transformações reafrikanizantes, mas também comunicou essas características ao movimento negro nacional, dentre estas talvez a centralidade da “cultura negra” e a afirmação da africanidade, ou do que chamei de Signo-África como dispositivo discursivo de subjetivação. (CUNHA, 1998; PINTO, 1990) Dessa forma, então, se observamos na Quinzena do Negro na USP, em São Paulo, determinados desenvolvimentos, de negação do escravo, veremos também na Bahia a proliferação de formas culturais e estruturas de representação africanizadas que justamente irão suplementar, no sentido pós-estrutural, o presumido vazio histórico, legado pelo rastro avassalador da escravidão colonial. (BHABHA, 1998)

O quilombo de Palmares e a forma genérica “quilombo” têm sido ressignificados fortemente a partir desta reorganização do movimento negro nos anos 1970. Com essa ressignificação passa a representar cada vez mais um modelo alternativo de organização da sociedade que desafiou os poderes coloniais e reinventou um mundo africano baseado no trabalho livre, na propriedade comum da terra, em valores tradicionais holísticos etc. (NASCIMENTO, 2007; NASCIMENTO, 2002) Com a “reabilitação do quilombo”, a utopia afrodescendente passa a incorporar um modelo histórico como referência no passado para a possibilidade de futuro. Sobre isso, Beatriz Nascimento, em “O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra”, diz o seguinte:

É o final do século XIX que o quilombo recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão. Sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos das plantações de São Paulo, mais das vezes através da retórica abolicionista. Esta passagem de instituição em si para símbolo redefine quilombo. (NASCIMENTO, 2007, p. 122)

Abdias do Nascimento é outro propositos precoce dessa reapropriação do quilombo, apresentando um modelo de “práxis afro-brasileira” que ele chama de quilombismo. Esta práxis, enraizada na história de resistência manifestada em vários níveis, é também um programa político de ação transformadora, sintetizada no “ABC do Quilombismo”. (Nascimento, 1982; 2002; 1980)

Parece claro como a narrativa de organização autônoma negra faz parte de uma estratégia mais ampla de refundação das bases interpretativas do presente que dê lugar a uma perspectiva sobre o passado nacional e sobre o lugar do negro nesse passado, que fundamentalmente é uma capacidade insurgente de crítica e de superação da opressão e da desigualdade. O que aponta é a constante referência à África como elemento central dessa disposição, como uma estratégia efetiva de negação da escravidão, que negava à pessoa do negro o seu reconhecimento, ou seja, trata-se da negação da negação.

A historiografia recente tem demonstrado a prevalência e extensão do fenômeno dos quilombos durante todo o período escravista, assim como as correlações entre os quilombos no Brasil e na África, em especial Angola, e tem fornecido bases cada vez mais sólidas para desenhar-se uma história que é uma contra-narrativa da escravidão. (CARDOSO, 1986; MNU, 1988; NASCIMENTO, 1982; REIS & GOMES, 1996) Nesta, o escravo e o africano não são meras peças inertes na engrenagem do sistema, mas artífices ativos de sua própria libertação. Do mesmo modo, a historiografia das revoltas escravas ou negras, ou daquelas com significativa participação de pardos e/ou libertos, como a Revolta dos Malês em 1835, e antes disso a Revolta dos Búzios ou Alfaiates em 1798, estabelecem um patamar histórico de fundo para a resistência escrava e para a organização para libertação do negro brasileiro. (REIS, 1988; CHALOUB, 1990; REIS & GOMES, 1996; REIS, 1993; 1989, FREUDENTHAL, 1997; ANDREWS, 1992 e outros) Como coloca um documento do Movimento Negro Unificado:

Os escribas da historiografia oficial comprometida com os interesses das elites dominantes, afirmam que os negros africanos eram dóceis e servis e se submeteram passivamente à escravidão. Pelo contrário, vamos constatar na história do negro brasileiro uma série de movimentos insurreições, revoluções, rebeliões, de luta dos negros africanos contra o regime da escravatura no Brasil. (...) A história do negro no Brasil é uma história de luta. São quase 500 anos de luta, de resistência contra a escravidão, o racismo, a opressão e a exploração. (MNU, 1988, p. 54)

Muito antes da Quinzena do Negro na USP, em 1944, Abdias do Nascimento, junto a outros intelectuais, funda o Teatro Experimental do Negro (TEN) que, diferentemente dos movimentos anteriores, “reivindicava o reconhecimento do valor civilizatório da herança africana e da personalidade afro-brasileira”. (NASCIMENTO & NASCIMENTO, 2000, p. 207) O TEN teve importância fundamental na definição de uma contra-interpretação ideológica na formação da política racial brasileira, agregando artistas e intelectuais, mas também negros pobres, analfabetos e empregadas domésticas. Além das peças que produziu, teve atuação fundamental na formação de quadros intelectuais e artísticos, além de organizar a Convenção Nacional do Negro Brasileiro, em 1945, um evento que se colocou como uma resposta aos Congressos Afro-Brasileiros do Nordeste, organizados por Gilberto Freyre e Edson Carneiro, duramente criticados por exotizarem o negro e o tomarem como objeto de estudo. (Idem, p. 211)

Principal líder do TEN, Abdias do Nascimento é sem dúvida a figura chave na transição e consolidação de uma perspectiva determinada, capaz de reinterpretar a história da organização do negro para antes de 1945, influenciando a constituição de representação da política afrodescendente para depois de 1945. O quilombismo, e demais intervenções intelectuais estratégicas empreendidas por Abdias, introduziram a questão da identidade e da luta política em torno da representação e formação de um sujeito político negro, esta construção aparece fortemente marcada pela centralidade do que chamo Signo-África.

Em 18 de junho de 1978, aproximadamente um ano depois da quinzena do Negro em São Paulo, e 34 anos após a fundação do TEN, o Movimento Unificado contra a Discriminação Racial (MUCDR) é fundado. Realizando em seguida um ato público nas escadarias do Teatro Municipal, em São Paulo, no dia 7 de julho. O MUCDR foi depois rebatizado em 23 de julho como Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (MNUCDR). Em dezembro de 1979, durante o 1º Congresso, realizado no Rio de Janeiro, passa a chamar-se Movimento Negro Unificado (MNU), nome que conserva até hoje. (NASCIMENTO & NASCIMENTO, 2000; BARCELOS, 1996; CARDOSO, 2002; FÉLIX, 1996; HANCHARD, 1994)

O ato do dia 7 de julho foi convocado em protesto contra a morte do jovem negro Robson Luís. O jornal Versus noticiou com detalhe o caso de Robson Luís, e o protesto que marcou a aparição pública do novo movimento negro brasileiro. Por roubar com amigos que vinham bêbados de uma festa três caixas de frutas, Robson Luís, 21 anos, casado, morador da Vila Popular, morreu no dia 28 de abril de 1978, no Hospital de Clínicas, seu rosto estava desfigurado e seu escroto fora arrancado na 44ª Delegacia de Polícia em SP. Segundo apurou o jornal Versus, o delegado, enquanto batia, dizia: “Negro tem que morrer no pau”. (CARDOSO, 1978)

Na Bahia, o embrião do MNU teria sido o grupo NEGÓ – Estudos sobre a Problemática do Negro Brasileiro. No dia 5 de julho de 1978, este grupo esteve ciente do ato do dia 7 e manifestou solidariedade, logo em seguida o grupo tornou-se a seção baiana do MNU. Desse grupo participavam Lino de Almeida, Gilberto Roque e Luiz Alberto, também líder sindical, fundador do Partido dos Trabalhadores e posteriormente parlamentar. (SILVA, 1988) A movimentação precedente à fundação do MNU baiano esteve recheada de elementos culturais, que caracterizaram a Reafricanização. O bloco afro Ilê Aiyê havia sido fundado em 1974, a onda Black Soul que fez o pano de fundo para a politização racial no Rio e em São Paulo existia com menor força na Bahia, mas era complementada pela onda “afro soul”

representada pelo Ilê e outras organizações e tendências culturais. (RISE- RIO, 1981) A questão da identidade, chave para retórica deste moderno movimento negro, ganha assim na conformação da história da organização negra na Bahia um de seus foros privilegiados.

Figura 1 - Panfleto da campanha eleitoral de Luiz Alberto à Assembleia Constituinte.



Fonte: Arquivo pessoal do autor, 1987.

Se a questão da identidade era crucial para outros movimentos sociais no Brasil e no mundo, não se furta também a incorporar-se no processo de construção de uma alternativa política racializada em Salvador. Uma cidade colonial, secular, de largo passado escravista, maioria negra e den-

sas e múltiplas tradições culturais africanas. O ambiente da reafrikanização estava inteiro impregnado de referências "culturais", associadas tanto aos estudos afro-brasileiros acadêmicos, ou quase acadêmicos, quanto à própria tradição discursiva afrodescendente manifestada no carnaval. Nesse sentido, a torrente criativa de fluxo simbólico e de performance racial-cultural galvanizada pela reafrikanização do carnaval forneceu os elementos de identidade para a formação do movimento e de um novo sujeito, o negro como "homem novo". (FLOR, 1992; SILVA, 1988; RODRIGUES, 1996)

Ou seja, o negro como o "homem novo", ou o jovem sujeito negro no palco das lutas políticas e das políticas de subjetivação, emergiu definido pela relação com a África e a africanidade. Diferentemente do que ocorreu em outros contextos, em que a referência à africanidade não foi tão central, como no contexto do radicalismo negro norte-americano. E é obvio que não nego o lugar da África na invenção da identidade afro-americana, mas é difícil negar que ela seja tão central, abrangente e complexa como no caso do Brasil e provavelmente de outros países latino-americanos e caribenhos com forte expressão demográfica negra, como Cuba ou Colômbia. (FRAGINALS, 1977)

O movimento negro na Bahia teria surgido dominado por tensões. A primeira delas diz respeito justamente à origem "cultural" de parte da agenda ativista dos grupos, que se chocava com o projeto mais claramente político, de inspiração marxista, da outra parte. Essa tensão dividiu o movimento nascente entre "políticos" e "culturalistas". Por outro lado, alguns militantes deste período tinham atuação como atores e também como educadores, essa inserção de "classe média" ou universitária seria outro fator de contradição para o grupo, que não conseguiria articular uma linguagem verdadeiramente popular que interessasse e atingisse a consciência do "negro massa".

Ora, no centro da consolidação desse movimento político negro Institucional, estaria o sujeito negro, mas quem é o negro? Como podemos

defini-lo como um agente atuante na história, e que preserva memória e continuidade política? A resposta dos agentes negros que podemos considerar nesse momento construiu-se através da ideia de identidade negra como um conteúdo simbólico-cultural. Este conteúdo é, para o caso da Bahia moderna, principalmente a negritude reafrikanizada, derivada da tradição cultural – estrutura objetivada nas instituições e discursos – negra ou africana. Esta definição de um sujeito político como um sujeito cultural atravessa o movimento negro e produz desenvolvimentos muito importantes, operando na referida tensão entre políticos e culturalistas.

É no carnaval que a vertente cultural do movimento ganha espaço e legitimidade, articulando-se com formas de reinvenção da subjetividade e permitindo uma reaproximação difusa dos afrodescendentes comuns (não ativistas ou intelectuais) com as fontes de sua própria identidade cotidiana, agora posta em questão e contestada pelos discursos conflitantes de identidade política. (BACELAR, 1989) Ora, estas tensões não se restringem à Bahia, como mostrou Hanchard, mas participam da formação da consciência política do negro no Brasil moderno. (BAIRROS, 1996; FRY, 1995; HANCHARD, 1996; HANCHARD, 1996)

A questão da cultura e da identidade tornou-se assim o núcleo contestado de uma reivindicação por reconhecimento, e a alavanca da mobilização por igualdade econômica e social. Lélia Gonzalez dá bem a medida do lugar da cultura como esteio de nossa identidade política:

As entidades culturais de massa têm sido de grande importância na medida em que, ao transarem o cultural, possibilitaram ao mesmo tempo o exercício de uma prática política, preparadora do advento dos movimentos negros de caráter ideológico. (GONZALEZ, 1982, p. 22)

A cosmologia do candomblé e a música dos blocos afro logo passaram a representar para negros em todo o Brasil uma referência de “raízes”

ou de identidade, que poderia lhes servir de conforto ante a hegemonia cultural que negava tanto especificidade quanto valor às realizações culturais negras. Por outro lado, é justamente essa “cultura” negra que tem conferido um elo que permite falar de uma identidade negra brasileira, de um modo conectado às tradições populares seculares, como os batuques, o candomblé, a capoeira e outros. (HANCHARD, 1998) Conformada como uma ideologia política, esta identidade cultural contém uma promessa utópica de realização futura de si como negro, e da história como emancipação do povo negro, manifestada exatamente como realização das promessas contidas na tradição, o que nos permitirá falar eventualmente em contra-hegemonia, ou, para usarmos um termo êmico, “resistência”. (PINHO, 2015)

Como apontei, essa reconstituição se apoia em tradição de longa duração, e a ruptura modernizante da Reafrikanização dos anos 1970 foi uma ruptura no interior de uma tradição. Desde pelo menos o século XIX diversos registros documentam o modo como os escravizados, africanos ou crioulos inventaram formas sociais de associação e estruturas formais estéticas e culturais ao longo da experiência da escravidão e da despossessão e violência totais. No século XX, pós-abolição, notadamente na Bahia, mas em muitos outros contextos, a centralidade das referências africanas permanece.

A presença da música negra, como presença africana, em forma de samba e chulas, ao longo de todo o século XX, não se restringia ao carnaval e estaria presente na tessitura inteira da vida social. Jocélio Teles dos Santos traz vários exemplos destes “divertimentos estrondosos” que espalhavam-se pela cidade, reterritorializando os espaços através da prática significativa consciente: “Os batuques, definidos oficialmente como danças ou bailes dos negros africanos ou de seus descendentes, aconteciam nas ruas, largos, casas e terreiros da cidade do Salvador desde o século XVIII”. (SANTOS, 1998, p. 17)

Acredito que é possível reconhecer um apelo continuamente reinventado em torno do que chamo de Signo-África. O conjunto de reverberações deste apelo, manifesto nos diversos momentos descritos pela literatura, registrados na ficção ou objetivados em práticas, pode ser descrito como um discurso contra-hegemônico, instrumento na luta política continuada, uma trama consistente o bastante para se definir como uma tradição contradiscursiva e crítica, que apoia-se nas conexões históricas com a África e no reconhecimento da “personalidade africana” ou ancestralidade.

Essa tradição pôde operar na História como um “suplemento”. Como vemos em Derrida, e em outros autores de inspiração pós-estrutural como Homi Bhabha, a complementariedade repõe o centro ou funda a significação em uma tentativa de suplementar, adicionar à ausência, ou falta originária que nunca poderá ser preenchida. (BHABHA, 1992) O que chamo de Signo-África tem cumprido justamente essa função estrutural de suplementação. Através deste processo suplementar, discursos críticos e contra-hegemônicos podem ser (e têm sido) constituídos, como acredito ser o caso para o processo de subjetivação africanizada. Por outro lado, a África ganha operacionalidade discursiva e política ocupando, em certo sentido, o lugar daquilo que, na sua introdução à obra de Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss chamou de significante flutuante, entendido como um excedente de significação que amplia a relação de complementariedade entre significante e significado, permitindo que o sentido seja justamente suplementado.⁶

Ao longo do século XX, e com nova ênfase após o regime militar, encontramos intensa conexão com a África, por meio da elaboração do que chamei de Signo-África, estrutura simbólica suplementar de agenciamen-

⁶ Em seu esforço para compreender o mundo, o homem dispõe assim sempre de um excedente de significação (que ele reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico que compete aos etnólogos e aos lingüistas estudar). Essa distribuição de uma razão suplementar - se podemos nos exprimir desse modo - é absolutamente necessária para que, no total, o significante disponível e o significado assinalado permaneçam entre si na relação de complementariedade que é a condição mesma do exercício do pensamento simbólico. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 43)

to político. Num sentido análogo ao que estabelecem Edmund Gordon e Mark Anderson para a diáspora africana como um todo, observamos aqui um processo de agenciamento transnacional, e de autoinscrição subjetiva. (1999) Esse processo apresenta várias modalidades de conexão e reconexão à prática crítica do pan-africanismo, dos nacionalismos em África e principalmente da cultura popular no Brasil. Ora, como o reconhecimento dessas modalidades pode adequar-se à centralidade da violência, do genocídio, da escravidão e da morte social como categorias estruturantes para a subjetividade política negra?

METAMORFOSES

Como já apontado, busquei nesse capítulo construir condições iniciais para interrogar uma transição ou transformação, muito mais que uma dualidade, que dispõe como duas alternativas suplementares as figuras do escravo ou do africano. Esse esforço significou um mapeamento prévio da reflexão teórica crítica de intelectuais e do pensamento engajado de ativistas, significou ademais pôr em contraste formas inscritas na história para identificação negra e formas salientadas pelo esforço de revisão crítica de uma epistemologia ou mesmo ontologias possíveis. O campo de pensamento crítico que enfatiza a centralidade da escravidão põe relevo sobre a despossessão, a violência, o apagamento, o terror e o genocídio como categorias que nos permitiriam lidar com o mundo antinegro de forma crítica e, eventualmente, enxergar, como Fanon, “um programa de desordem geral do mundo” (FANON, 1983); o campo que centraliza a africanidade, e que se comunica forte e diretamente com tradições populares na América Latina, põe relevo na resistência, e notadamente na resistência cultural e no resgate de valores culturais e civilizatórios africanos, enxergando o povo negro na diáspora não como descendentes de escravos, o que viemos a ser de modo contingente e acidental, mas como descendentes de poderosas e vibrantes

culturas e civilizações africanas. Consequências e outros desdobramentos dessas articulações serão discutidas nos próximos capítulos. Importa reter neste momento, entretanto, como essa articulação conceitual reflete uma transição histórica, que dessa forma tem sido teorizada como uma transição ou transformação, também no sentido estruturalista, no qual cada versão do mito é uma transformação de outra versão, sendo todas “verdadeiras”. (LEVI-STRAUSS, 1975) A passagem de africano a escravo é a transição entre autonomia subjetiva, relativamente incomensurável, porque formada em outras bases culturais, e o desenraizamento total. Em distintas situações histórico-sociológicas essas transições se realizaram como transformações dessa expropriação ou violência originária, que é o fundamento das possibilidades de desenvolvimento dessa mesma relação. Paul Gilroy insiste em considerar a passagem do meio, o momento crítico da transposição forçada no navio negreiro entre África e América, como *locus* para a experiência dos novos sujeitos escravizados e assujeitados pela máquina do terror colonial como fonte de teorização crítica, enfatizando nesse caso a instabilidade e modernidade do terror racial. (GILROY, 2001) De certa forma, poderíamos considerar a “middle passage” [passagem do meio] como rito de passagem histórico, que tem efeitos pessoais óbvios sobre os escravizados reais, históricos, sepultados nos arquivos, mas que tem também efeitos políticos e ontológicos mais amplos e complexos observados justamente na transição estrutural que converte yorubas, ibos, fons e outros sujeitos em escravos. Tal como na estrutura clássica do rito de passagem (separação – liminaridade – integração), a transformação implica em morrer (simbolicamente) e renascer com um novo *status* social. (TURNER, 1974) Ora, aqueles que realizaram essa passagem histórica, metafísica, mística, concreta e pessoal, morreram nas praias da África e nos porões dos tumbeiros. O ponto seria, após tal descida aos infernos do mundo antinegro, teríamos sido capazes de um efetivo renascimento?