

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i36.5901>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



UMA FILOSOFIA AFRO-DIASPÓRICA ENTRE ESCRITAS FRAGMENTÁRIAS

An Afro-diasporic philosophy based on fragmentary writings

Luís Thiago Freire Dantas
UERJ

Resumo: O ato de escrever filosoficamente tornou-se uma das marcas da modernidade para legitimar quem produz filosofia. Principalmente pela normatização conceitual e metodológica, que invariavelmente ratifica um texto como filosófico. Por essa maneira, neste artigo pretendo problematizar esse “escrever filosoficamente” a partir do horizonte da diáspora africana com a intenção de propor uma noção de “escrita fragmentária”. Nisso, há um distanciamento da apreensão de uma totalidade ou manutenção de uma particularidade, e sim uma subversão da própria escrita filosófica, pois a finalidade é perguntar: quem permanece nas margens quando se pensa uma filosofia em conformidade com um padrão textual? Essa indagação é influenciada pelo pensamento de bell hooks, que para a autora o vernáculo negro estadunidense subverte o inglês padrão para re-inscrever vidas historicamente violentadas. No cenário brasileiro, similarmente, Lélia Gonzalez também destaca o “pretuguês” como uma afirmação africana, em suas expressões culturais, na língua portuguesa. Por isso, observa-se a possibilidade de um diálogo entre Lélia e bell na perspectiva de ampliar formas de falar/escrever sobre a realidade de vidas despojadas da humanidade. Para aprofundar esse diálogo também será inserido no artigo outras autoras/es, que fundamentarão uma filosofia em fragmentos da experiência negra. Nesse caminho, esta filosofia consistirá também na conversa com Christina Sharpe, Grada Kilomba, Fred Moten, Felwine Sarr e Dionne Brand. Com tal proposta atenta-se para a escrita filosófica enquanto uma relação com as vozes silenciadas que expande a produção de conhecimento além do texto e envolve diferentes expressões culturais. Portanto, o meu argumento é que a filosofia diaspórica africana potencializa-se ao trazer no cerne de suas especulações respostas que tensionam o fazer filosófico como responsabilidade para subversão das próprias normas.

Palavras-chave: Culturas Negras; Diáspora africana; Descolonização; Linguagem; Racismo epistêmico.

Abstract: The act of writing philosophically has become one of the brands of modernity by which to legitimate those who produce philosophy. This happens mainly through conceptual and methodological standardization, which invariably legitimizes a text as philosophical. Therefore, in this article I intend to problematize this “philosophical writing” from the horizon of the African diaspora with the intention of proposing a notion of “fragmentary writing”. In this, there is a move away from the apprehension of a totality or the maintenance of a particularity, but rather a subversion of philosophical writing itself, because the aim is to ask: who remains on the margins when philosophy is thought of in accordance with a textual pattern? This question is influenced by the thinking of bell hooks, in which for the author the black American vernacular subverts standard English in order to re-inscribe historically violated lives. Similarly, in the Brazilian context, Lélia Gonzalez also highlights “pretuguês” as an African affirmation, in its cultural expressions, in the Portuguese language. For this reason, there is the possibility of a dialogue between Gonzales and hooks in expanding the ways of speaking/writing about the reality of lives stripped of humanity. In order to deepen this dialogue, other authors will also be included in the article to support a philosophy in which the fragments of the black experience are included in this production of knowledge, for example, Christina Sharpe, Grada Kilomba, Fred Moten, Felwine Sarr, Dionne Brand. This proposal focuses on philosophical writing as a relationship with silenced voices that expands the production of knowledge to different cultural expressions. Therefore, my argument is that African diasporic philosophy is enhanced by bringing to the heart of its speculations responses that stress philosophical practice as a responsibility to subvert its own norms.

Keywords: Black cultures; African diaspora; Decolonization; Language; Epistemic racism.

Introdução – precisa do método?

O ato de escrever tornou-se uma das marcas da modernidade para legitimar quem produz conhecimento. Em referência à filosofia, a escrita tem um peso ainda maior, já que o ato de argumentar diz respeito a uma organização lógica e sistemática das ideias em uma sequência temporal tanto via conceitos quanto metodológica. Apenas após isso se legitima um texto como filosófico. Por isso, a descoberta do método transformou-se em uma libertação antropocêntrica diante das orientações teológicas, mas esse *anthropos* possui um *nomos*, que acabou de avaliar que nem todo ser humano seria capaz de realizar a abstração da realidade e posicionar-se no centro. Por consequência, mesmo na tentativa de ocultar, revela-se uma posição territorial, racial, sexual e generificada.

Por essa maneira, Lewis Gordon (2017) evidencia essa “centralidade humana” sobre os modos de produzir conhecimento como efeito da colonização, pois “Se as condições epistêmicas da vida social fossem colonizadas, essa infecção não atingiria também o nível gramatical, o próprio fundamento do conhecimento? Dito de outro modo, não poderia haver também colonização no nível metodológico?” (Gordon, 2017, p. 116). Essas perguntas são fundamentais para este artigo, já que o “nível metodológico” é um dos elementos para compreender os efeitos da colonialidade em nosso tempo histórico-cultural. Ainda mais, o método torna evidente um caminho determinado por regras para alcançar as condições de verdade de certo fenômeno. Em decorrência, a presença do método é pouco problematizada por ser um alicerce filosófico, dificultando uma especulação sobre outro modo da filosofia adentrar nos espaços e nos tempos que compõem as nossas vidas. Normalmente, a atitude filosófica afasta-se da vivência humana e se constitui em mera expressão de “pessoas iluminadas” com um quadro de referências em contínua colonização. Com isso, concordando com Gordon (2017, p. 116), “Para avaliar o método, o melhor ‘método’ é a suspensão do método. Esse paradoxo leva a uma exigência de crítica anticolonialista radical” para problematizar a racionalidade unívoca com sua “gramática geradora” de padrões.

Com efeito, significa que a racionalidade presume seu método e resiste aos desvios do “não-pensamento” para *nortear* os seres humanos à modernidade. Contudo, essa racionalidade não atenta à totalidade das experiências humanas é incapaz de compreender como temática filosófica, por exemplo, ao que bell hooks escreve em *Ensinando a transgredir*: “Temos pouquíssimo conhecimento de como os africanos desalojados, escravizados ou livres que vieram ou foram trazidos contra a vontade para os Estados Unidos se sentiram diante da perda da língua, de ter de aprender inglês” (hooks, 2011, p. 224). Essa perda e necessidade de aprender condiz ao modo colonial de invadir um território, sequestrar corpos e mentes, precisamente para impor uma visão de mundo que organiza todos os referenciais epistemológicos. Para hooks, com o passar tempo a população negra estadunidense aprende a falar o idioma oficial, mas apesar do desejo colonialista de padronizar a língua ela formula um vernáculo negro, exibindo uma fala quebrada, despedaçada, de um povo despossuído e desalojado, no qual se constitui em “diferentes maneiras de pensar e saber que foram cruciais para a criação de uma visão de mundo contra-hegemônica” (hooks, 2011, p. 228). No cenário brasileiro, Lélia Gonzalez tece comentários como a linguagem portuguesa foi modificada propriamente pela influência africana, bantu na grande maioria, possibilitando uma sonoridade outrora não ouvido em países lusófonos. Nesse sentido, podemos concordar com Lélia Gonzalez (2020, p. 192) que “porque temos sido falados, infantilizados, que neste trabalho [...] o lixo vai falar, e numa boa”.

Obviamente, esse falar condicionado pela diáspora envolve uma fragmentação das identidades, que para Stuart Hall (2011, p. 13) “[...] torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. Por essa maneira, neste artigo pretendo problematizar esse “escrever filosoficamente” a partir do horizonte da diáspora africana com a intenção de propor uma noção de “escrita fragmentária”.

Nisso, há um distanciamento da apreensão de uma totalidade ou manutenção de uma particularidade, e sim uma subversão da própria escrita filosófica, pois a finalidade está na seguinte indagação: quem permanece nas margens quando se pensa uma filosofia em conformidade com um padrão¹ textual?

Nessa linha de investigação, duas seções serão fundamentais para mobilizar a linguagem em uma conversa com bell hooks e Lélia Gonzalez e suas influências para outras escritas. No primeiro momento, um convite para pensar uma re-escrita na vida como meio de afirmação diante da dissolução da humanidade, ou seja, é no momento em que o olhar colonizador espera uma ausência que irrompe uma vitalidade criativa, de fuga. Para isso, a conscientização seguindo Christina Sharpe (2024) de “quem está no barco?” torna-se uma importante ilustração, além de ampliar a questão da língua em hooks. Na outra seção, construindo uma ponte entre as implicações da “porta do não-retorno” em Dionne Brand (2023) com o pretuguês de Lélia Gonzalez especular como a escrita entra em diáspora, isto é, se dispersa como um contínuo “fora do lugar”. Em ambas seções o sentido implícito é que a nossa temporalidade está continuamente “no passado” e, por conseguinte, os fragmentos tornam-se elos para compreender nossas produções de conhecimentos e nossos modos de existências.

1. Que vida pode ser re-escrita?

Em *Notas Ordinárias* Christina Sharpe (2024, p. 136) questiona: “Quem pode contar a história da Diáspora Africana?”. Cada história ao ser narrada carrega consigo uma relação de poder substanciada ao desejo de relatar corretamente uma história. Não quer dizer que há maneiras corretas ou erradas e sim, para a autora, “Histórias em si não são certas ou erradas. Quem escreve, como escreve – e aqui me refiro ao ponto de vista – e o que se escreve importa” (Sharpe, 2024, p. 136, grifos da autora). Tanto mais por aquilo que propomos escrever enraíza-se em “espaços, lugares, necessidades e tempos específicos” que impelem a posicionamentos no mundo, pois toda narrativa é política. Nesse meio se encontram aquelas pessoas com suas obras que conseguem publicar, financiar, distribuir mais facilmente, pois estão no cerne de um jogo com o poder de moldar a realidade pelas histórias a partir de como nos vemos individualmente ou coletivamente. Por isso, para Sharpe (2024, p. 136): “O como, quem, quando e por que de quais histórias serem publicadas e se tornarem as mais vendidas e quais filmes serem feitos e conseguirem circular e chegarem a ganhar prêmios importa porque são, para citar Chimamanda Adichie, ‘realmente dependentes do poder’”.

Essa dependência é algo que permeia nossas referências, principalmente quando há uma pretensão de fundamentar a escrita, quase como uma licença à autoridade. Desse modo, a língua aparece como um meio importante para justificar a existência de um grupo social, que pode decorrer de um achado individual, como é o caso de bell hooks com a poetisa Adrienne Rich, em que ao ler os versos: “Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você” (hooks, 2011, p. 220) adentra na mente e “Talvez não conseguisse esquecê-lo nem que tentasse apagá-lo da memória. As palavras se impõem, lançam raízes na nossa memória contra a nossa vontade. As palavras desse poema geraram na minha memória uma vida que eu não pude abortar nem mudar” (hooks, 2011, p. 223).

Com isso, a língua revela-se como uma pulsão, o desejo rompe com as barreiras e manifesta-se mesmo quando quer ocultá-lo. Nesse ínterim, não é possível se distanciar do mundo, pois ele repleto de sentidos e significados sobressai diante de quaisquer barreiras. Justamente, por isso, é importante afirmar: a escrita filosófica é posicionamento. Sendo assim, se as palavras de Rich para hooks movimentou-a para problematizar o “inglês

¹ Essa pergunta não esquece os usos e adequações de idiomas africanos que foram codificados para servir de comunicação aos povos europeus (por exemplo), o que implicou a importância de construir padronizações pelos próprios africanos, até mesmo na característica da oralidade. O ponto principal é: diante do cenário de descolonização o quanto a validação do Método e do Padrão tem como efeito a incapacidade de ouvir outras vozes, relegando-as às margens? Com isso, a problematização é sobre a nossa crença na existência de um padrão de legitimidade.

padrão”, até que ponto nós ainda permanecemos atrelados a uma história contada e recontada, que interpretamos como unívoca sem perceber suas incongruências? Que tipo de filosofia nós pensamos quando escolhemos certas palavras para compor nossos textos? Até que ponto elas produzem imagens que correspondem ao nosso cenário filosófico? Por isso, é importante ler que “O inglês padrão não é a fala do exílio. É a língua da conquista e da dominação; nos Estados Unidos, é a máscara que oculta a perda de muitos idiomas, de todos os sons das diversas comunidades nativas que jamais ouviremos, a fala dos gullah, o iídiche e tantos outros idiomas esquecidos” (hooks, 2001, p. 224) e segue para toda língua que se impõe como padrão. Nessa imposição há ali uma máscara que perpassa o tempo até mesmo para o reconhecimento de ser uma língua, não um mero balbucio, e hooks (2001, p. 224) alertava que “é difícil não ouvir sempre, no inglês padrão, os ruídos da matança e da conquista”.

E ao transpormos para o “português padrão”, qual a atuação recorrente dessa máscara? Será que não estamos na mesma situação difícil de imaginar as pessoas africanas “nos palanques dos leilões, habitando a arquitetura insólita das fazendas de monocultura, considero que esse terror ia além do medo da punição e residia também na angústia de ouvir uma língua que não compreendiam” (hooks, 2011, p. 225). O que significa ouvir uma língua incompreensível? Não houve comunicação, por que houve julgamento de inferioridade? Entre aquelas pessoas reduzidas à mercadoria não haveria filósofas, cientistas e artistas? O terror transparece entre as relações desumanas, mas ainda assim há uma formação de laços, já que não é mais a língua e sim a cor escura da pele que constrói nova solidariedade e a frase: “Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você”, ganha contornos de libertação. Por efeito dessa presença de uma língua comum, os africanos escravizados recuperaram o seu poder em um contexto de dominação, pois “os negros puderam encontrar de novo um modo para construir a comunidade e um meio para criar a solidariedade política necessária para resistir” (hooks, 2011, p. 226).

Assim, o vernáculo negro ganha contornos mais nítidos de uma “fala quebrada, despedaçada, de um povo despossuído e desalojado” que me retorna à Sharpe. A autora tece um comentário sobre a impressão do romancista nigeriano Chinua Achebe quando leu *Coração das Trevas* do inglês Joseph Conrad, visto que durante o relato do narrador Marlow que enquanto navegava pelo rio Congo ao avistar indígenas congolezes não sabia que palavras eram emitidas – maldições ou boas-vindas? – daí só restava a ler como berros, saltos, rodopios e caretas horríveis. Com essa imagem há um encontro simbólico de romances sobre África durante o período escolar para Achebe que não se via como africano e se juntou aos homens brancos contra os selvagens: “Eu atravessei meu primeiro nível de escolaridade pensando que era do partido homem branco...” (Achebe *apud*. Sharpe, 2024, p. 137). Mas anos depois percebeu que ele era aquele a quem Marlow não entendia qualquer língua: “O dia em que percebi isso foi o dia em que eu disse não; o dia em que percebi que as histórias nem sempre são inocentes; que elas podem ser usadas para colocar você no grupo errado, ao lado do homem que chegou para arrancar de você todas as suas posses” (Achebe *apud*. Sharpe, 2024, p. 138). Em outras palavras, “Conrad está no barco; Achebe está na margem” (Sharpe, 2024, p. 138).

Diante dessa situação a pergunta “Quem está no barco, e quem está na margem?” não se configura em um julgamento equivocado, há uma crença de quem “está na margem” possuir um vocabulário limitado pelo contato excessivo com o mundo, não conseguindo abstrai-lo. Os saberes são determinados pelo campo imediato da consciência com as coisas sem qualquer diferenciação. No barco estão aqueles que de passagem por aquele cenário tem um objetivo a ser alcançado, “aonde é o destino final da viagem?” alguém poderia perguntar. Certamente inacessível para quem está nas margens. No entanto, o encanto daquela embarcação pode nos alienar e imaginar que em certo momento somos companheiros e companheiras daqueles viajantes. Para isso Sharpe (2024, p. 141) alerta:

Muitas de nós estivemos na situação de pensar que estamos no barco até nos darmos conta de que estamos às margens. Não estou defendendo uma ideia

simplicista acerca de ‘imagens positivas’, embora tal desejo, não meu, certamente desafia o poder. Estou defendendo a leitura e a observação crítica reconhecendo o desejo de ver vidas Negras em toda a sua complexidade e conhecendo os terrenos representativos complexos nos quais nos movemos e nos quais lutamos.

O desafio é a nossa leitura e a nossa observação crítica para traçar a língua que compõe a nossa escrita filosófica. Até que ponto deixamos invadir nossos encontros mundanos na produção textual? Na expectativa de ler uma obra filosófica, por exemplo, de uma pessoa da Nigéria, de Senegal, do Congo, de Moçambique criamos expectativas de palavras fora de qualquer alfabeto ocidental e com orientações que ultrapassam o nosso senso racional? Ou, ainda ficamos absortos em tentar enquadrá-las em uma lógica discursiva na qual o centro de poder valida a produção como filosófica? Se assim for, até quando ficaremos imaginando estarmos no barco, mas, na verdade, nós estamos na margem. Ou seja, perceber que a filosofia europeia está no barco; as outras filosofias estão nas margens.

Essa situação pode exemplificar justamente aquilo que nomeiam como modernidade filosófica, em que não somente sujeito e razão são suas faces primordiais, como também interpreta o mundo a partir de uma “biblioteca colonial”, no caso africano, que “esquemmatizou as tradições africanas como sendo caracterizada por uma temporalidade imóvel, refratária à marcha da História e do progresso” (Sarr, 2019, p. 31). Para reverter as sociedades africanas precisam trajar uma “vestimenta do tempo do presente, cosida alhures, mas que bastaria vestir para entrar em harmonia com o mundo, mesmo que fosse preciso encurtar alguns membros para nela caber” (Sarr, 2019, p. 31). Isso se torna explícito na construção de um texto em que, invariavelmente, as referências precisam se ajustar a esse “tempo presente” e, uma das estratégias coloniais é fazer-nos esquecer das nossas vivências, ou num sentido mais abstrato “um arrancamento à tradição, uma negação do antigo, notadamente de sua capacidade para regular desse momento em diante as práticas sociais atuais” (Sarr, 2019, p. 31). Por isso, Felwine Sarr em diálogo com Fanon propõe uma “reinvenção de si”, sem fazer uma imitação caricatural da Europa em África ou nas Américas, “mas, se quisermos que a humanidade avance para um estágio superior, se quisermos levá-la a um nível diferente daquele em que a Europa a revelou, então é preciso inventar, é preciso descobrir” (Fanon, 2020, p. 275).

Nessa descoberta e invenção, seguindo Grada Kilomba, na medida em que as referências são modificadas, mobilizando outras vozes, aqueles que estão acostumados a serem visíveis se percebem como invisíveis, já que “aquelas/es usualmente silenciosas/os começam a falar, enquanto aquelas/es que sempre falam se tornam silenciosas. Silenciosas não porque não conseguem articular suas vozes ou línguas, mas sim porque não possuem *aquele* conhecimento” (Kilomba, 2020, p. 50). Por isso, o ato de possuir conhecimento está intrincado ao jogo de poder perante autoridade racial, que os usualmente visíveis são os corpos brancos para quem o repertório cultural é alimentado para que “sempre se sinta em casa”, com a espera de alguém lhe entregar “as regras do jogo” e tornar-se sujeito. Nesse tornar-se envolve respostas a “quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens?” (Kilomba, 2020, p. 50). Perguntas não levianas pelo centro não ser um local de neutralidade, e sim de privilégio à branquitude e negação à negritude:

Como acadêmica, por exemplo, é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial nas quais intelectuais *negras/os* residem: ‘Você tem uma perspectiva demasiado subjetiva’, ‘muito pessoal’, ‘muito emocional’, ‘muito específica’, ‘Esses são fatos objetivos?’. Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos. Eles permitem que *o sujeito branco* posicione nossos discursos de volta nas margens (Kilomba, 2020, p. 51).

Como se verdades oriundas de tais falas expressassem algum segredo, como se na diáspora africana temas como escravização, colonialismo, racismo, não pudessem ser pesquisáveis por pessoas negras. Contudo, é precisamente na percepção de que estamos sempre nos posicionando que aquilo que está em nossas vivências é passível de pesquisa. Por consequência, as escritas são mobilizadas para produzir outras filosofias, outros métodos, outros conceitos, ou para acompanhar Lélia Gonzalez (2020, p. 81): “que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa”. Desse modo, a temporalidade ganha contornos mais disruptivos, já que estar na diáspora é articular o passado como fonte de nosso futuro.

2. Há um passado diante dos fragmentos?

No início de *Um mapa para a porta do não retorno*, Dionne Brand relata uma experiência familiar com o avô que exemplifica a ruptura da memória na diáspora negra. Após o avô comentar que sabia de qual povo africano a sua família pertence, várias interpelações com nomes de povos africanos foram feitas por Brand, mas com os repetidos “nãos” o silêncio começou a imperar, pois a lembrança do nome se esvaiu na memória do avô, com passar do tempo a noção de pertencimento tornou-se um vazio. Dessa situação, Brand comenta que a ausência do nome familiar simboliza o não ter passado, criando uma fissura com o antes e o agora: “Essa fissura é representada pela Porta do Não Retorno: aquele lugar de onde nossa ancestralidade partiu de um mundo para o outro; do Velho Mundo para o Novo. O lugar onde todos os nomes foram e todos os começos, reencenados” (Brand, 2022, p. 19). Por conseguinte, essa porta se transforma na lembrança das pessoas negras na diáspora em que o fim permanece como um “começo traçável”.

Isso soa paradoxal, mas historicamente se vale pelas situações em que a população negra na busca pela integração deixa suas marcas. O problema é que essas marcas são apagadas, ou ao menos há uma tentativa para que essa “Porta do Não Retorno” permaneça como um horizonte sempre à vista para lembrar dos limites teóricos e práticos de tais grupos humanos. Tal situação é problematizada por várias pensadoras das Américas, Lélia Gonzalez sendo uma delas faz um diagnóstico do quanto “A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação” (Gonzalez, 2020, p. 130). Ou seja, um “racismo disfarçado” para uma manutenção de um *status quo* em que negros e indígenas permanecem como subalternizados diante do “mito da superioridade branca [que] demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura” (Gonzalez, 2020, p. 132).

Essa condição é totalmente absorvida e afirmada como natural, pois as manifestações das populações negras revelam uma existência além do essencialismo. Principalmente se pensarmos nas articulações fundadas nas expressões culturais, em que para Lélia Gonzalez apresenta diversas similaridades em países americanos: “É certo que a presença negra na região caribenha (aqui entendida não só como a América Insular, mas incluindo a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul) modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região” (Gonzalez, 2020, p. 127). Uma africanização do português padrão que o codifica como “pretuguês” pelos tons e ritmos vocalizados nas línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, “e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe)” (Gonzalez, 2020, p. 128). Por isso, músicas, danças e espiritualidades possuem correspondências, uma rede de afinações, mas encoberto pela branquitude que classifica como “cultura popular”, “folclore nacional” atenuando a importância da contribuição negra.

Exatamente para ressaltar essa contribuição que Lélia elabora uma categoria para mobilizar a dinâmica diaspórica negra nas Américas, influenciada pelo psicanalista M.D.

Magno, a autora reflete sobre a amefricanidade. Ela não restringe ao caso brasileiro, mas em todo o continente americano, com a perspectiva da interdisciplinaridade: “exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo (Sul, Central, Norte e Insular)” (Gonzalez, 2020, p. 135).

Em decorrência, Améfrica torna-se uma criação dos povos africanos dispersos nas Américas, que ao fim reproduzem modelos do antigo continente. Desse modo, a herança africana consubstancia as relações e mesmo com as tentativas de apagamento, de violência, ela vivifica as forças, “justamente porque, enquanto descendentes de africanos, a herança africana sempre foi a grande fonte revivificadora de nossas forças. Por tudo isso, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano” (Gonzalez, 2020, p. 136). Isso pelo fato da categoria amefricanidade expor a dinâmica cultural desde a Jamaica e o modelo akan até o Brasil com os modelos iorubá, banto e ewe-fon. Assim, a questão de pertencimento revela uma identidade

[Na qual] Já na época escravista ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, *marronages* e *maroon societies*, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente (Gonzalez, 2020, p. 138).

Nesse cenário o comércio da linguagem, a troca de vivências que modificam a estrutura linguística e, portanto, a escrita se faz atuante. Fanon comenta como a linguagem prevalece numa “existência para-o-outro”, mesmo que esse “outro” não seja visível, nosso imaginário o representa e busca por alguém presente na ausência. E o quanto na nossa escrita buscamos esse relacionamento para termos uma reciprocidade? Principalmente de uma linguagem europeia? “Lembremos ainda uma vez que as conclusões às quais chegaremos só são rigorosamente válidas para as Antilhas francesas; não ignoramos, entretanto, que os mesmos comportamentos podem ser encontrados em meio a toda raça que foi colonizada” (Fanon, 2008, p. 40). Ou ainda, conforme Jean Godefroy-Bidima, há uma auto-culpabilização do colonizado que não enxerga em si uma potencialidade de produção de conhecimento e por isso, recorre a um “empréstimo da linguagem para *provar* que a racionalidade era universal, e uma *linguagem tribal e muito provinciana* para provar que ele continuava autêntico e que não se deixou corromper no encontro com o outro. A configuração própria *do fardo* do colonizado é aquela *da prova*” (Bidima, 2002, p. 10, grifos do autor).

Para uma descolonização da linguagem, a diáspora africana transforma o encontro de diversas línguas em uma troca, um mercado que negocia as experiências cotidianas, como é o caso do *pidgin*. Para Fred Moten, há no *pidgin* uma ausência de norma que revela para branquitude um distanciamento entre civilização e pretitude, na qual as pessoas negras carregam o fardo de uma vigilância contínua até mesmo no momento do falar, pois “a fônica do *pidgin* é um epifenômeno, não apenas na medida em que é um efeito de, mas também na medida em que indica fabricação. [...]. Essa visão não é apenas que *pidgin* é uma linguagem prisão, mas que a obrigação de falá-la aprisiona” (Moten, 2022, p. 169). Esse aprisionamento está na obrigação de falar que transforma em um fenômeno de epidermização, ou seja, na expressão marca a sua localização nas margens, pois a própria pessoa “vê a si mesmo se movendo dentro de uma condição na qual a desconfiança a respeito da fala erudita e padrão de estudante preto está confinada apenas à periferia da universidade onde reside um ‘exército de imbecis’” (Moten, 2022, p. 169). Contra essa sensação, a ausência de norma é sentida como possibilidade criativa, de fuga, em que o exercício de razão é substituído pela enfática performance linguística. Inclusive, é preciso perceber que *pidgin* não é uma maneira da pessoa subalternizada fechar em si mesmo, mas uma expressão diante das normatizações hegemônicas para singularizar-se no mundo. Ou ainda, não podemos definir o *pidgin* como “guetização”, já

que há em si uma libertação coletiva atravessada pelas performances do corpo negro. Em síntese, a consequência da inserção do *pidgin* na filosofia nada mais é desconfiar de que as ideias circulam somente em conformidade ao uso público da razão (Kant), pois nas ideias filosóficas diaspóricas africanas estão em cena “O corpo que questiona, por ser um corpo que está em questão, é um experimento” (Moten, 2022, p. 172).

Esse experimento, ao fim, é uma estética no sentido mais amplo do termo como relações de afetos. Por isso, a escrita fragmentária acontece em diáspora para contrariar a objetificação corpórea negra e, por conseguinte, a sua produção de conhecimento. Em certo sentido, a condição de ser negro “alinha serialmente como um arejamento persistente, como uma reviravolta insistente do solo sob nossos pés que é a preparação indispensável para a derrubada radical do solo em qual encontramos” (Moten, 2022, p. 186). A radicalidade importa por causa das estratégias da branquitude em atenuar as crises éticas e políticas que ela mesma causou. Não gratuitamente, o recurso às expressões culturais negras é algo significativo com a música sendo um desses meios de escape. Como forma de exemplificar podemos associar o *pidgin* ao vernáculo negro conforme tratado por hooks, como é o caso da estrutura linguística dos *spirituals* que denuncia o sofrimento de um corpo e não um ente abstrato na relação com o mundo. E “na cultura popular negra contemporânea, o *RAP* se tornou um dos espaços onde o vernáculo negro é usado de maneira a convidar a cultura dominante a ouvir — a escutar — e, em certa medida, a ser transformada” (hooks, 2017, p. 228). Tanto um quanto é o outro não são estudados em sua profundidade conceitual e argumentativa.

Obviamente, hooks é ciente dos riscos de tais manifestações tornarem-se objetos de estudos, mais provável a banalização do vernáculo negro, “Quando jovens brancos imitam essa fala dando a entender que ela é característica dos ignorantes ou daqueles que só se interessam por divertir os outros ou parecer engraçados, o poder subversivo da fala é ameaçado” (hooks, 2017, p. 228). Sendo assim, o ato de pensar sobre o Rap, por exemplo, no uso da linguagem e como a escrita pode ser influenciada requer uma abertura de uma modificação de nossos modos de comportar-se academicamente, já que “Nos círculos acadêmicos, tanto na esfera do ensino quanto na da produção de textos, pouco esforço foi feito para utilizar o vernáculo dos negros – ou, aliás, qualquer outra língua que não o inglês padrão” (hooks, 2017, p. 229). Ou melhor, “qualquer outra língua que não o idioma padrão”. Isso para hooks promove um outro risco, a perda da relação com o vernáculo negro durante a ascensão social em que os ambientes passam a ser “predominantemente brancos”, desse modo a autora lembrava das palavras ouvidas em seu cotidiano quando criança para integrar no vocabulário adulto. Mas a maior dificuldade consistia em utilizar o vernáculo negro na escrita, nos periódicos acadêmicos: “Quando comecei a incorporar o vernáculo negro em ensaios críticos, os editores me devolviam o artigo reescrito em inglês padrão” (hooks, 2017, p. 229). Justamente a partir disso, tomando como exemplo o rapper soteropolitano Vandal de Verdade², enuncio que para elaborar uma escrita fragmentária precisamos de uma abertura de si perante outras maneiras de transformar a realidade.

Vandal tem como uma das singularidades reproduzir na escrita a oralidade da cidade de Salvador, principalmente pelos traquejos e maneirismos, para isso ele acrescenta consoantes nas palavras, normalmente o “H”, ou até junta duas ou mais palavras. Como é o caso da música TIRASUAPAZH, que para ser citada em um periódico acadêmico espera-se uma adequação, na verdade uma tradução, para o português padrão, para a forma culta. No entanto, entendo que para o exercício de descolonização (ou seja, a afirmar a potência epistemológica e ontológica de outras realidades), por efeito, para ouvir quem estar nas margens, é necessário respeitar o emissor e reproduzir em sua integralidade. Para isso lemos um trecho de TIRASUAPAZH:

Olhah prah essazh peçah ih vêh kommoh seh fazh/ tirah suah pazh / tirah suah pazh/ olhah minhah favellah ih vêh kommoh seh fazh/ tirah suah pazh / tirah suah

² Para saber mais do rapper Vandal ver a matéria no site *Gramofone*, disponível em: <https://gramofoneativo.com/conheca-vandal/> Acesso em 25/06/2024.

pazh/ [...] meuh povoh akordouh / variozh temh empregoh/ soh naumh akordaramh ainddah pruh inimiguh verdaderuh/ puxah uh triuh / ih azh atituddeh inkonsekuenth/ kontinuoh ah minhah rezah umh diah nozh bateh deh frenth/ [...] avizah seh ellazh passoh/ populaçaumh amaddah / ezperah ah madrugaddah/ olhah prah essazh peçah ih vëh kommoth seh fazh/ tirah suah pazh / tirah suah pazh (Vandal, 2018).

Nesse momento, o editor de texto grafa toda essa passagem como erro não apenas para correção ao português também por ser uma língua indecifrável. Mas se fizermos acompanhamento em oralidade há compreensão do sentido e significado de vários trechos. Daí uma pergunta que rapidamente me surge é: de quem Vandal tira a paz? Posso responder que tira daqueles que estão acostumados com uma rotina em que os trilhos do trem não descarrilham, ou ainda, as pessoas do barco que estão de passagem absortas com os ambientes exóticos que visualizam. Essa letra de Vandal me mobiliza para como bell hooks em seus cursos da universidade com estudantes fora dos Estados Unidos encorajavam para falar a sua língua nativa e depois traduzi-la aos brancos que ouviam e não compreendiam o significado. Isso, para hooks tinha um princípio para que os estudantes brancos viessem “a conceber como um espaço para aprender o momento em que não compreendem o que alguém diz. Esse espaço proporciona não somente a oportunidade de ouvir sem ‘dominar’” (hooks, 2017, p. 230) sem que a língua padrão torne-se uma arma para silenciar e censurar.

Ademais pelo fato do reconhecimento através da língua haver um envolvimento com o outro, o qual retomando Lélia Gonzalez há uma naturalização para a precariedade da irresponsabilidade, da incapacidade intelectual, da criancice: “Daí é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha é malandro, e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente” (Gonzalez, 2020, p. 82). Ou seja, em uma organização social em que as ideias são sempre mais importantes que a língua, “Procuramos criar um espaço para a intimidade. Incapazes de encontrar esse espaço no inglês padrão, criamos uma fala vernácula fragmentária, despedaçada, sem regras” (hooks, 2017, p. 233). Ou ainda, como afirma Vandal (2018) “avizah seh ellazh passoh/ populaçaumh amaddah / ezperah ah madrugaddah/ olhah prah essazh peçah ih vëh kommoth seh fazh/ tirah suah pazh / tirah suah pazh”, pois é nas madrugadas que “essas peças” mostram como se faz para tirar a sua paz.

Portanto, a escrita fragmentária precisa seguir uma cartografia do Mapa do Não Retorno não para lembrar dessa ausência de origem e sim de que agora a nossa identidade se inventa a todo instante em “começos que se deixam observar por meio de um nome e de histórias familiares que vão ainda mais longe no passado do que quinhentos e poucos anos, ou tipos de começos que podem ser expressos em um nome que, por sua vez, marca nosso território ou ocupação” (Brand, 2022, p. 19-20). Um nome que por mais que haja tentativa de esquecimentos ou lembranças de rupturas faz das pessoas negras na diáspora como ponte de diálogo com o sul global, pois “é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos” (Gonzalez, 2020, p. 138).

3. Considerações finais – algumas respostas

Em todo este artigo houve a tentativa de pensar a partir de diáspora negra uma filosofia, ou ao menos problematizar aquilo que o ocidente legitimou como filosófico. Com o cenário de que o ocidente é algo imposto a nós, então como afirmar uma filosofia em diferentes contextos? A resposta está na divisão do artigo que estruturei em perguntas, que em decrescente, algumas ponderações serão feitas a esse respeito.

1. Há um passado diante dos fragmentos?

A ruptura provocada pela Porta do Não-Retorno expôs a população negra a uma relação com o tempo que está em desajuste com a do ocidente. Pois a construção de pertencimento se faz por fragmentos do passado em que é experimentado a cada instante pela invenção da linguagem. Como forma de sobreviver à retirada de humanidade, as expressões culturais na diáspora ganham contornos singulares e o futuro depende do quanto, nós em diáspora revivamos com o nosso passado.

2. Que vida pode ser re-escrita?

Qualquer vida desde que compreenda a própria posição no mundo. Para a população subalternizada, precisamente, para não ter consciência do lugar que se encontram, o grupo hegemônico modifica as estruturas das colônias. Essa modificação tem o interesse em que o subalternizado apenas encontre sentido fora de si, como se afastasse do próprio corpo implicado um diálogo com o centro do poder. Mas, as histórias contadas e re-contadas localizam quem está no centro e na periferia, ou ainda, quem está no barco e nas margens. A re-escrita forma uma resistência diante daqueles que estão invisíveis para ser visualizados e ouvidos.

3. Precisa do método?

Essa é a parte principal quando propomos uma escrita fragmentária. Se vivemos numa memória em fragmentos como construir um caminho seguro de investigação? Nem a razão é confiável? Para isso a corporeidade se torna o elo principal entre o antes e o agora, em que a língua é vivenciada para criação de novas palavras e novos mundos. Dentro da diáspora o método precisa ser suspenso, a certeza é o que tem de mais incerto e a razão só pode nos enganar. Re-criar a noção de método para vitalizar a linguagem que percorre entre os fragmentos e anuncia uma saída dos escombros.

Em suma, tais respostas às perguntas são maneira de convite para o quanto a escrita filosófica precisa ser pensada conforme a localidade de quem e para quem escreve. Pois se vivenciamos um espaço denominado como Sul Global em que as populações subalternizadas, como negras e ameríndias, têm o conhecimento deslegitimado continuamente então, precisamos ouvir quem nos constitui. Assim, corroborando Lélia Gonzalez sobre a grande influência da africana na cultura brasileira, o nosso caminho inicia em perceber aquilo que a nossa intelectualidade tem uma fonte reproduzida em pretuguês:

Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. (Gonzalez, 2020, p. 88).

Um *infans* que fala por meio da “mãe preta” e reconstrói todo o cenário linguístico da colônia portuguesa. Por isso, o ato de fazer filosofia trata-se de ter posicionamento e acionar os limites daqueles que arrogam como hegemônicos. Nem que para isso, conforme bell hooks, subverta toda a língua padrão para expor aquela sem regras para expressar liberdade:

Quando preciso dizer palavras que não se limitam a simplesmente espelhar a realidade dominante ou se referir a ela, falo o vernáculo negro. Aí, nesse lugar, obrigamos o inglês a fazer o que queremos que ele faça. Tomamos a linguagem do opressor e voltamo-la contra si mesma. Fazemos das nossas palavras uma fala contra-hegemônica, libertando-nos por meio da língua (hooks, 2017, p. 238).

E é nesse caminho com uma escrita fragmentária que podemos estabelecer um diálogo entre o Sul global referenciado em uma filosofia diaspórica africana. Que assim seja!

Referências

- BIDIMA, Jean-Godefroy. Introduction. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*. 2002/2 (n° 36), p. 7-18
- BRAND, Dionne. *Um mapa para a porta do não-retorno*: notas sobre pertencimento. São Paulo: A Bolha, 2022.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. São Paulo: Zahar editora, 2023.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro latino-americano*. São Paulo: Jorge Zahar edições, 2020.
- GORDON, Lewis. “Decadência disciplinar e a de(s)colonização do conhecimento”. *Epistemologias do sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), 110-126, 2017.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2011.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios do racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.
- MOTEN, Fred. “Ser prete ser nada”. *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo Edições; N-1 edições, 2022.
- SARR, Felwine. *Afrotopia*. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- SHARPE, Christina. *Algumas notas do dia a dia*. São Paulo: Fósforo, 2023.
- VANDAL. *Tirasuapazh*. Official Video: Youtube, 18 de junho de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PDY4wJj-au4> Acessado em 28 de junho de 2024.

Doutor em Filosofia (UFPR, 2018)
Professor de Filosofia / Graduação e Pós-graduação (UERJ)
E-mail: fdthiago@gmail.com