

ESSE OUTRO QUE INCOMODA: O FARDADO DO ANTHROPOS MODERNO

THAT OTHER BOTHERING: THE BURDEN OF MODERN ANTHROPOS

Luís Thiago Freire Dantas¹
Igor Lorra da Costa Pereira²

Resumo:

Este artigo problematiza a noção de *anthropos* formado na modernidade como modelo universal de humanidade. Assim, o questionamento principal é como a consolidação desse universal acontece ao negar as constituições existenciais e culturais do Outro. Uma dessas negações direciona-se para a memória ancestral, tanto que no primeiro momento tratamos essa negação como alicerce do projeto moderno no sentido de exterminar as potencialidades de outras maneiras de compartilhar a vivência no mundo. Com base nesse cenário, buscamos elucidar as estratégias de dominação do discurso colonial pela “ação colonial de extermínio da memória” em um diálogo com bell hooks (2017) e Saidiya Hartman (2021). Em seguida, a análise dessas estratégias concentra-se na violência colonial que instrumentaliza a “boca” (KILOMBA, 2019) para silenciar as pessoas colonizadas e posicioná-las como subjetividades subalternizadas. Mas também propomos a revitalização da memória ao fazer uso do conceito de “transfluência” de Antônio Bispo dos Santos (2019) em articulação com o de “opacidade” de Edouard Glissant (2021). Essa articulação visa superar essa ação de dominação hegemônica que impõe ao Outro o apagamento de sua memória ancestral. Enfim, entendemos que essa re-vitalização produz resistência ao maquinário de destruição colonial, estabelecendo uma oportunidade de gerar um conhecimento fora das terminologias hierarquizantes e dominantes do *anthropos*.

Palavras-chave: Contracolonial; Etnocídio; Humanidade; Modernidade; Memória.

Abstract:

This article problematizes the notion of *anthropos* formed in modernity as a universal model of humanity. Thus, the main question is how the consolidation of this universal happens by denying the existential and cultural constitutions of the Other. One of these denials is directed to the ancestral memory, so much so that at first we treat this denial as the foundation of the modern project in order to exterminate the potentialities of other ways of sharing the experience in the world. Based on this scenario, we seek to elucidate the strategies of domination of colonial discourse by the "colonial action of extermination of memory" in a dialogue with bell hooks (2017) and Saidiya Hartman (2021). Then, the analysis of these strategies focuses on colonial violence that instrumentalizes the "mouth" (KILOMBA, 2019) to silence colonized people and position them as subalternized subjectivities. But we also propose the vitalization of memory by making use of the concept of "transfluency" of Antônio Bispo dos Santos (2019) in conjunction with the "opacity" of Edouard Glissant (2021). This articulation aims to overcome this action of hegemonic domination that imposes on the Other the payment of his ancestral memory. Finally, we understand that this vitalization produces resistance to the machinery of colonial destruction, establishing an opportunity to generate knowledge outside the hierarlist and dominant terminologies of *anthropos*.

Keywords: Countercolonial; Ethnocide; Humanity; Modernity; Memory.



¹ Doutor em Filosofia - UFPR. Universidade do Estado do Rio de Janeiro- UERJ. E-mail: fdthiago@gmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5880502716036432>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8524-8213>

² Graduação em andamento no curso de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro- UERJ. E-mail: igorlorra@gmail.com, Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7551986999690225>, ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3670-2014>

Introdução

A formação do *anthropos* europeu perpassa por se colocar como centro da civilização humana, um projeto justificado por um ordenamento linear de mundo disfarçado de progresso. Contudo, o antropocentrismo moderno é uma história provinciana da Europa³, que por meio de uma sequência arbitrária de acontecimentos internos provoca uma mudança de atitude na maneira pensar, agir e sentir do homem para “heroificar” seu tempo (FOUCAULT, 2000). Uma das consequências é a proclamação dos valores europeus como “centro” do mundo por desenvolver uma razão emancipatória com pretensões universalistas, que conforme as palavras de Immanuel Kant (2012, p.17-18):

Só um público ilustrado, que perdurou sem interrupção desde o começo até nós, pode autenticar a história antiga. Para lá dele, tudo é terra incógnita; e a história dos povos, que viveram fora do seu âmbito, pode começar só a partir do momento exato em que entram nesse círculo. Isto aconteceu com o povo judaico no tempo dos Ptolomeus, mediante a tradução grega da Bíblia, sem a qual se teria atribuído pouco crédito às suas notícias dispersas. Desde então (se tal começo se identificou de forma conveniente), podem seguir-se daí em diante os seus relatos. A primeira página de Tucídides (diz Hume) é o único começo de toda a verdadeira história.

Essa passagem de Kant define a atitude do homem europeu em “heroificar” seu tempo como uma época de esclarecimento. A elaboração e o uso dessa razão constituída no interior da modernidade europeia ocupam este lugar de “centralidade” na configuração do mundo, pois outorga sobre si uma validade universalmente necessária. Segundo o filósofo argentino radicado no México Enrique Dussel (2005), o início da modernidade é marcado pelas invasões e dominações desde 1492 no continente americano com o *ego conquiro*, o qual na interpretação do filósofo antecede o *ego cogito* e todos os outros fatos que marcam a modernidade europeia. Todo esse processo ocasiona um choque de alteridades, a evidência da identidade europeia se vê fraturada diante do Outro que se constituiu fora das suas determinações de mundo. A maneira com que a Europa reage a esse choque é através da dominação desse não-europeu para que este se submeta ao ordenamento de mundo eurocêntrico. Neste “encontro” está em questão um projeto civilizacional que é definido por Clastres (2004) como uma atitude etnocida do colonizador em que a alteridade acontece negativamente. Apesar de ser visto como um mal, esse Outro pode ser melhorado desde que se sujeite a uma normatização que lhe está sendo imposta: “[...] os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si.” (CLASTRES, 2004, p. 56). Ou ainda retomando Dussel, o colonizador justifica sua violência etnocida quase como um ato heróico no qual “o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador” (DUSSEL, 2005, p.30).

³Podemos acompanhar Dipesh Chakrabarty (2008, p. 4) e entender esse antropocentrismo como “forma clichê” que caracteriza o fenômeno “político moderno”, pois consolida a regra das instituições modernas do Estado, da burocracia e da empresa capitalista como fenômenos “impossíveis de pensar em qualquer lugar do mundo sem invocar certas categorias e conceitos, das quais as genealogias evocam as tradições intelectuais e até teológicas da Europa”.

Se o projeto europeu possui a pretensão de colocar-se como ponto de partida de uma história universal da humanidade, logo, os seus acontecimentos internos são superiores e mais relevantes aos de outras culturas em diferentes partes do mundo. A identidade europeia precisa se afirmar como superior; pois fundamenta um lugar natural de inferioridade do Outro por meio de um discurso racista que vai estabelecer hierarquizações. Não gratuitamente, o sociólogo peruano Aníbal Quijano nos mostra o quão fundamental para o projeto civilizatório da modernidade europeia foi a criação do conceito de raça para legitimar toda a violência imposta ao Outro:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (QUIJANO, 2005, p.118).

Por isso, se faz necessário debater a atitude etnocentrista do modelo antropocêntrico europeu que se justifica pela elaboração do conceito de raça na política colonial de conquista da América. Por trás do mito do progresso civilizacional existe uma violência etnocida em curso fora do mundo “eurocentrista” dito como “civilizado”. Assim, Dussel expõe que o primeiro passo para atenuar a centralidade europeia é entender as atrocidades cometidas aos não-europeus como parte de um projeto etnocida em prol de um *anthropos* moderno:

Por tudo isso, se se pretende a superação da ‘Modernidade’, será necessário negar a negação do mito da Modernidade. Para tanto, a ‘outra-face’ negada e vitimada da ‘Modernidade’ deve primeiramente descobrir-se “inocente”: é a ‘vítima inocente’ do sacrifício ritual, que ao descobrir-se inocente julga a ‘Modernidade’ como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial (DUSSEL, 2005, p.30)

Desse modo, a racionalidade moderna justifica seu projeto civilizacional pela negação ao Outro, pois lança diante dos territórios não-europeus a sua autoimagem refletida como a única forma válida, superior e objetiva de um ordenamento de mundo. Vale ressaltar que a história do *anthropos* moderno como fundamento único do conhecimento e dos modos ser, baseia-se no mito de um desenvolvimento unilateral da civilização desde um estado de natureza até a culminação no ideal de liberdade humana. Orientado por esse mito, o Outro é culpado por permanecer em um estado “primitivo”, incapaz de aperfeiçoar seus modelos sociais representando o “atraso” da humanidade. Nesse sentido, os idealizadores da modernidade entendem carregar o “fardo” de impor o seu projeto civilizacional nestes horizontes “selvagens”, conduzindo-os em direção ao caminho do “progresso” da humanidade e por isso a violência de suas ações é absolvida. Tal como no discurso do escritor Victor Hugo na Academia Francesa de Letras:

O Mar Mediterrâneo é um lago de civilização; com certeza, não é por acaso que o Mar Mediterrâneo tem por um lado das suas margens o velho universo e no outro o universo ignorado, isto é, de um lado toda uma civilização, e do outro toda uma barbárie. [...] No século dezanove, o Branco fez do Preto um homem; no século vinte, a Europa fará da África um mundo. Refazer uma África nova, tornar velha

a África manejável à civilização, tal é o problema. A Europa o resolverá. Vão, povos! Apropriem-se desta terra. Tomem-na. A quem? A ninguém. Tomem esta terra a Deus. Deus dá a terra aos homens. Deus dá a África à Europa. Tomem-na (HUGO, 1879, p. 8).

Nesse caminho, esse artigo explorará as consequências dessa “centralidade antropocêntrica moderna”, principalmente pela provocação do racismo colonial e suas implicações no plano da memória coletiva de um povo. Primeiro definiremos o racismo colonial, pois, segundo Ramose (2001), a introdução dos discursos racistas é o que abre caminho para a violência colonial e seu projeto civilizatório em que atua pela negação das capacidades intelectuais e morais do Outro. Com base nessa definição, buscaremos elucidar as estratégias de dominação do discurso colonial pela “ação colonial de extermínio da memória” em um diálogo com bell hooks (2017) e Saidiya Hartman (2021):

Em seguida, acompanhando Grada Kilomba em sua análise de como a violência colonial instrumentaliza a “boca” para silenciar as pessoas colonizadas e posicioná-las como subjetividades subalternizadas, projetamos uma proposta de revitalização da memória. Essa revitalização segue para um aprofundamento no conceito de “transfluência” de Antônio Bispo dos Santos (2019) em articulação com o de “opacidade” de Edouard Glissant (2021) como uma forma de superar essa ação de dominação hegemônica que impõe ao Outro o apagamento de sua memória ancestral.

O extermínio da memória

A definição de racismo colonial lança luz acerca da dificuldade do colonizador em identificar como humano “outros animais de aparência humana [que] não são verdadeiramente e plenamente humanos” (RAMOSE, 2001, n.p.). Pois, baseado na afirmação de “homem, um animal racional” o selo de humanidade estaria na capacidade de racionalizar. Portanto, “o colonizado não foi e nunca tinha sido um ser humano porque carecia de racionalidade. Nem a razão, nem a racionalidade formavam parte de sua natureza, embora se exibisse como humano na aparência” (RAMOSE, 2001, n.p.). Uma aparência que não se enquadra no aspecto normativo determinado por um pronome *eu*, em conformidade com o colonizador que fala: *eu* sou a humanidade. Com isso, o processo de colonização transforma o *outro* em objeto e dá consentimento para escravizá-lo:

A colonização baseou-se na ideia de que os africanos não eram seres completos. De acordo com essa ideia, os africanos estavam desprovidos de raciocínio e, portanto, não podiam ser qualificados como humanos. Sobre esta base, a colonização assinou unilateralmente a tarefa de civilizar e cristianizar (RAMOSE, 2001, n.p.).

Qual a consequência dessa dupla tarefa do presente artigo? Ou como pergunta Hartman (2021, p.213-214): “Com que finalidade alguém evoca o fantasma da escravidão se não para incitar as esperanças de transformar o presente?” Essa questão tem como objetivo mostrar como os fantasmas que foram criados pela construção do imaginário europeu seguem nos aterrorizando. Um imaginário possível por causa das estratégias de dominação perversas que impuseram ao Outro

um lugar de subalternização, servidão e morte social⁴. Dentre as mais variadas formas de controle, uma que já se iniciava logo na captura do cativo é a de destruição de sua memória. A memória como fonte por onde se herda toda tradição de um povo, define aquilo que nós somos e qual é o nosso lugar no mundo. Portanto, era necessário impor ao prisioneiro um esquecimento de sua própria história para que este não tenha mais nada a reivindicar e aceite sua nova condição de escravizado.

Em toda sociedade escravista, os senhores procuram erradicar a memória dos escravos, ou seja, eliminar todas as evidências de uma existência anterior à escravidão. Isso aconteceu tanto na África quanto na Américas. Uma escrava sem um passado não tinha uma vida para viver. Não havia tempo a ser perdido com saudades de casa; não havia recordações de um país distante que diminuíssem o ritmo de sua produção enquanto ela arava o solo; nenhuma imagem de sua mãe viria à mente quando olhava o rosto do seu filho. A dor de tudo o que havia perdido não se agitava no peito e a fazia senti-lo apertado. Aquilo que foi esquecido não representava qualquer ameaça. (HARTMAN, 2021, p.196).

Ao ser despossuído de sua memória o escravizado se torna um morto-vivo, pois lançados nos calabouços das prisões e posteriormente nos porões dos navios negreiros em direção as Américas os cativos renasciam ao mundo como mortos: “A escravidão anula vidas, transformando homens e mulheres em matéria morta, para depois ressuscitá-los para a servidão” (HARTMAN, 2021, p.87). Uma vez transformado em mercadoria descartável, eles são obrigados a esquecer tudo aquilo que fazia parte dos seus modos de ser e existir no mundo, os corpos dos escravizados ficam à mercê da morte social da escravidão, segundo Frank B. Wildersson III (2020), ela é uma dinâmica relacional que desumaniza suas vítimas e se torna um elemento estrutural da organização do ocidental.

A continuidade dessas dinâmicas relacionais violentas ocorre graças à lógica da “colonialidade de poder” (QUIJANO, 2005). Uma forma de perpetuação das hierarquizações (raça, gênero, religião e subjetividade) construídas pelo imaginário europeu que abriram o caminho para a instauração do maquinário violento da escravidão e anula todas as possibilidades de vida. Tanto que as ações incitam pela retirada do Outro da categoria de humano, provocando um estado de amnésia e invisibilidade lançando-lhes à margem da história da civilização humana. Em outras palavras, ao Outro resta apenas a sujeição diante do projeto civilizatório dessa humanidade hegemônica que ele próprio não faz parte.

Assim, a racialização dos povos é um passo fundamental para a realização da história moderna de fazer da Europa um ponto de culminação e “centralidade”, sendo construída como espelho para aqueles que foram lançados à margem. Principalmente por meio do eurocentrismo que se constitui no discurso moderno e objetiva a hegemonia de suas perspectivas epistemológicas, políticas, religiosas e morais, impondo aos territórios colonizados novas identidades e uma dependência das formas de conhecer. Por isso, o extermínio da memória ancestral, das línguas, dos saberes, dos deuses e das diversas identidades encontradas nos territórios invadidos é tão determinante para a formação de uma identidade única, a do *antropos* europeu. Mesmo que ela esconda uma série de brutalidades, já que

⁴ O termo “morte social” alude aqui à pesquisa de Orlando Patterson (2008), para quem a escravidão nas américas teve como singularidade a “despersonalização” e “dessocialização” da pessoa escravizada. Hartman faz uso do termo para associar à pessoa negra, mesmo séculos depois da “abolição”, essa morte social, pois ela perdura e relembra a condição de ser negra no mundo.

acompanhando Aimé Césaire (2020, p. 25) “falam-me de civilização, eu falo de proletarização e mistificação”. O poeta martinicano ainda acrescenta:

Ouçó a tempestade. Falam-me do progresso, das ‘realizações’, das doenças curadas e dos níveis de vida elevados além de si mesmos. Mas eu falo das sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas (CÉSAIRE, 2020, p. 24-25).

Cientes desses cenários, a nossa problematização segue para a construção da identidade do *anthropos* europeu que se torna possível através das estratégias de dominação colonial impostas a povos e culturas localizadas à sua margem. Nesse sentido, na identidade europeia subjaz um espírito missionário etnocida que necessita refletir a sua autoimagem ao resto do mundo e utiliza da linguagem para exercer um papel fundamental nesse projeto de universalidade, afinal, como escreveu FANON (2008, p.34): “Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito”. Ou seja, a dominação através da linguagem dos povos que estão vivendo e pensando fora do solo categorial europeu torna-se tão fundamental.

Com isso, o maquinário de destruição colonial caracterizado como etnocida, não se limita apenas a se alimentar do corpo e do sangue de suas vítimas, “devora” a vida do Outro em todos os sentidos possíveis, sendo um processo que ultrapassa o aspecto físico. Ou ainda, a imposição da língua oficial do conquistador é mais uma etapa dessa ação etnocida de “devorar” a vida daqueles que estão excluídos da categoria de humano. Retomando Frantz Fanon (2008), se a língua dá a posse do mundo que ela expressa, logo, os povos colonizados são despossuídos de seus mundos, de suas memórias e de seus horizontes históricos de significação ao serem submetidos à língua padrão da conquista. hooks (2017) é quem define melhor a situação do absoluto-desconhecido que os povos colonizados são lançados ao serem despossuídos de sua língua e de toda herança que ela carrega.

Penso agora no sofrimento dos africanos desalojados e ‘sem lar’, obrigados a habitar num mundo onde viam pessoas iguais a si, com a mesma cor de pele e a mesma condição, mas sem uma língua comum para falar uns com os outros, que precisavam da ‘língua do opressor’. *‘Está é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você.’* Quando imagino o terror dos africanos a bordo de navios negreiros, 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, 2017, p. 225, grifo da autora).

Cada palavra de bell hooks expressa perfeitamente a experiência do horror do absoluto-desconhecido do mundo colonial na qual os povos subalternizados são forçados a expressar o mundo pela língua padrão de seus conquistadores. Assim, legitimando a língua da conquista como superior e dando ao colonizador o controle da boca do sujeito colonizado que agora só pode expressar o mundo pelo solo categorial europeu. Essa imposição representa no imaginário colonial a libertação do cativo de sua “selva”, ou seja, a linguagem surge como parte da ação civilizacional da modernidade de padronizar modos de ser e existir. Quanto mais possuir a língua da conquista, mais parte da humanidade o “Outro” fará, ou como descreveu Fanon (2008, p.34) “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato,

mais branco será.” É uma possibilidade de melhoramento a partir de uma despossessão da memória cultural e de um controle das ferramentas de expressão destas heranças culturais que fazem parte da memória coletiva de um povo. Uma dessas heranças é a oralidade justamente por enunciar uma herança coletiva, requisitando por parte do colonialismo o silenciamento e o controle da boca desses povos pela imposição da língua da conquista; tão fundamentais para construção do projeto universal da identidade humana europeia.

Um projeto marcado, como já escrito, pelo *ego conquiro*, o qual é a marca do espírito da modernidade europeia e a condição de possibilidade da constituição homogênea de sua ideia de humanidade (DUSSEL, 2005). Isso impõe uma cisão no mundo entre sujeitos (colonizadores) x objeto (colonizados); os sujeitos são aqueles que possuem um lugar permanente no centro dessa humanidade, com posse da fala, da história, da memória cultural, da razão esclarecida ou podemos dizer, da enunciação do mundo. Já os objetos transformados em mercadoria descartável são esvaziados e despossuídos de seus corpos, seus dialetos, sua memória, sua racionalidade, de sua boca e de seu lugar no mundo. Reduzidos à categoria de não-ser, estão à margem do ideal de humano e são lançados na experiência do absoluto-desconhecido das políticas violentas de dominação do colonialismo. Frantz Fanon (2008, p.103) descreve com maestria o momento em que se reconhece como objeto em mundo estruturado pela lógica colonial: “Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos.”

Só somos capazes de suscitar sentido aos objetos do mundo se temos a posse de nossa boca. A boca é o órgão em que a linguagem revela o modo de aparição das coisas no mundo, ou seja, sou sujeito, sou humano, sou um ser no mundo se sou capaz de dar sentido as coisas pela linguagem. O colonialismo arranca esse poder do “Outro”, tirando a possibilidade de dar sentido a si próprio, suas identidades passam a ser delimitadas por aqueles que pertencem à categoria de sujeito. As palavras de Fanon (2008, p. 103), “[...] me descubro objeto em meio a outros objetos”, ecoam no interior daqueles que veem seus mundos, seus modos de ser, suas heranças, suas línguas e sua memória ancestral se perderem na passagem do meio. Nada disso pertence mais a quem tem sua existência objetificada, a ser uma extensão da posse e dos desejos mais macabros daqueles que são sujeitos por direito neste imaginário colonial. bell hooks (2019) nos traz uma boa definição do que é existir no mundo como sujeito e como objeto, uma definição que marca dominadores e dominados.

Como sujeitos, as pessoas têm o direito de definir sua própria realidade, estabelecer suas próprias identidades, nomear sua história. Como objetos, a sua realidade é definida por outros, a sua identidade é criada por outros, sua história somente é nomeada de maneira que definem sua relação com aqueles que são sujeitos (hooks, 2019, n.p).

Ao ter sua identidade criada e enunciada pela língua do conquistador ocorre a demarcação do lugar do colonizado no imaginário colonial. A língua assume nesta relação uma dimensão política e de poder que vai perpetuar o lugar de inferioridade desta identidade inventada no horizonte da política colonial. “Negro”, “índio” e “mestiço” fazem parte dessas identidades criadas para despossuir o Outro de seu lugar no mundo como sujeito. Como escapar dessas identidades? Como fugir dessa objetificação? Como romper com esses silenciamentos? Tornando-nos sujeitos. Porém, diante dessa resposta outras perguntas surgem e corremos o risco de

permanecer imóveis diante desse controle. Como ser sujeito em mundo estruturado por mecanismos racistas preparados para agir ao menor sinal de resistência? Como ser sujeito dentro de uma humanidade que nega o “Outro”? Que nega a diferença? É necessário reinventarmos identidades, é necessário revitalizarmos nossa memória, é necessário transfluirmos estes obstáculos coloniais e buscar o direito a diferença. Saidiya Hartman em sua pesquisa em Gana se deparou com a história de povos que resistiram ao maquinário genocida do tráfico de escravos, construíram resistência junto com pessoas vindas de diferentes partes do país “Sabendo que nunca se recupera o que foi perdido, eles abraçaram o tornar-se alguma coisa diferente do que haviam sido e deram um novo nome para si mesmo” (HARTMAN, 2021, p.283). E um pouco mais a frente ainda acrescenta:

Se aprendi alguma coisa com os Gwolu, foi que antigas identidades às vezes têm de ser abandonadas para novas serem inventadas. Sua vida pode depender apenas dessa capacidade de autocriação. Dar a si próprio um novo nome era, às vezes, o preço a ser pago pela a prática da liberdade. (HARTMAN, 2021, p. 293)

Na autocriação de novas identidades, na revitalização de nossa memória é possível captar nossa capacidade de nos tornar sujeitos de nossa história, enunciadores de um novo mundo rompendo com a mudez imposta pela língua da conquista. Esperando que assim a ideia de humanidade emergida através do sangue derramado e da obliteração do espírito do Outro seja desestabilizada e lançada em um estado de transe.

Revitalização da memória

O líder quilombola Antônio Bispo dos Santos – ou Nego Bispo como é mais conhecido – aponta que o colonialista faz uso de uma técnica de controle e dominação do “Outro” semelhante à técnica de adestramento usada para domesticar animais, pois inicialmente, o colonialista atribui nome ao Outro, tal como um animal, utilizando de “[...] uma palavra vazia. Uma palavra sem vida, que é para nos enfraquecer” (SANTOS, 2019, p.25). Esse processo de objetificação da alteridade ratifica a linguagem da conquista, isto é, uma despossessão do ser do Outro, apagando toda memória ancestral e silenciando o horizonte de possibilidade de enunciação do mundo dessa alteridade. Grada Kilomba (2019, p.15) também nos chama atenção para esse aspecto da língua e sua ação de nomear como instrumento do colonialismo quando diz “[...] a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade.” Segundo Kilomba, o instrumento concreto que representa essa ação da política colonial é a máscara do silenciamento, essa máscara amarrada na boca do escravizado tinha com o objetivo inicial impedi-lo de comer cana-de-açúcar e cacau enquanto trabalhavam nas plantações dos grandes engenhos, mas, simboliza o funcionamento do colonialismo:

[...] sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e tortura. [...] Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os ‘Outras/os’ (KILOMBA, 2019, p.33 grifos da autora).

Nessa utilização da máscara a constituição do *anthropos* europeu revela mais um método de não conceber a diferença, sem permitir qualquer outra possibilidade de representação e enunciação do mundo coexistir. Neste sentido, a máscara do silenciamento assume um papel tão importante para o imaginário colonial por não permitir ao Outro a utilização de sua boca para enunciar seu mundo a partir de memórias de saberes ancestrais, já que ao fim coloca em questão a homogeneidade da identidade europeia. No interior dessa língua circula a hierarquização de raças como uma engenharia de violência, de opressão e de dominação do Outro, perpetuando o imaginário racista:

A boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão de opressão excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado (KILOMBA, 2019, p. 33-34).

O escape dessa censura apenas se presencia quando o uso da boca pertence a quem se localiza no interior da ideia de humano e faz parte da categoria de sujeito que possui sobre si o controle das suas narrativas históricas e representação do mundo segundo sua vontade. Ao passo que o Outro tem sua voz, sua língua e suas memórias obliteradas para que apenas exista um horizonte de representação do mundo. O *anthropos* europeu, segundo Kilomba (2019, p.41), incomoda-se quando entra “[...] em confrontação desconfortável com as verdades da/o ‘Outra/o’. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas em segredo.”

É necessário tomar a palavra, revitalizar a memória perdida e tornar-se sujeito no mundo para contracolonizar, ou seja, “Impedi-los de fazer. [...] Temos que triturar o colonialismo, para não sobrar um pedaço que se aproveite.” (SANTOS, 2019, p.25). Neste caminho de resistência e ataque ao colonialismo, Bispo dos Santos apresenta um conceito extremamente decisivo nesta luta: transfluência, um pensamento-ação entre os povos vítimas da opressão colonial “Nós transfluímos através da cultura, a imposição colonialista. Assim como a água transflui, por baixo da terra ou pelo ar, nós transfluímos pela cosmologia e pela cultura.” (SANTOS, 2019, p.24). A transfluência entre os colonizados é uma forma orgânica de reinventar palavras, criar vida em seu interior, pois são povos integrados à vida e, desse modo, “[...] colocamos vida nessa palavra. E então chega um tempo que essa palavra nos serve, porque ela cria força, porque ela nos move, anda com a gente, Nossa ancestralidade entra nessa palavra e a movimenta a nosso favor” (SANTOS, 2019, p.25).

A transfluência contracoloniza, pois os povos africanos e ameríndios possuem cosmovisões de mundo parecidas integradas à natureza, à vida, ao mundo a sua volta, e sendo uma ação orgânica e circular “é organizada em começo, meio e começo” (SANTOS, 2019, p.27). Por outro lado, os colonizadores reduzem as autodenominações dos povos colonizados em palavras vazias, para localizá-los em um lugar de inferioridade e sujeição. Com o intuito de fixar o *anthropos* europeu no campo do sintético, esvaziado, linear, separado da natureza e cosmofóbico. Nego Bispo definiu com exatidão a distinção entre esses modos de ser a partir da religiosidade de cada um:

O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto, único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de

todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear. Isso pelo fato de ao tentarem ver o seu Deus, olharem apenas em uma única direção. Por esse Deus ser masculino, também tendem a desenvolver sociedades mais homogêneas e patriarcais. Como acreditam em um Deus que não pode ser visto materialmente, se apenas muito em monismos objetivos e abstratos. (SANTOS, 2015, p. 38)

A cosmovisão do “Outro” concebe a multiplicidade, a cosmovisão do “Mesmo” concebe a apenas a totalidade de si próprio exterminando a diferença. Esse olhar para a religiosidade é importante, pois as ações que regem o funcionamento estrutural de um povo se relacionam intimamente com os valores de uma cosmovisão religiosa. Por isso, Bispo dos Santos (2015) demonstra essa necessidade de compreensão da religiosidade europeia como base da política colonial e a compreensão da religiosidade dos povos afro-pindorâmicos como forma de resistência.

Quantos aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem, deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal porque conseguem olhar para as suas deusas em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses através dos elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo e o ar e outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos (SANTOS, 2015, p.38-39).

Por esse caráter da religiosidade dos povos colonizados, Santos (2015, p. 28) aponta “O colonialista não mata porque tem coragem: ele mata porque é medroso. Tem medo do outro, porque ele é só um. Ele só tem um deus. E nós somos muitos”. Esses “muitos” acontecem pela transfluência, com cada povo mantendo suas especificidades, diferenças e integrando-se à pluralidade da vida, ponto em comum da luta contracolonial. Nesse caminho, a transfluência é uma ação incompreensível para o horizonte europeu, pois ela concebe uma totalidade que mantém suas diferenças e não exige uma compreensão total das especificidades dos envolvidos nesta relação.

Eu falei de uma coisa chamada *transfluência*. Os povos são trazidos da África para cá e confluem com os povos indígenas pela cosmologia. E mesmo sem falarmos a língua deles, mesmo sem nunca termos nos vistos antes, pelos modos de fazer e jeitos de se comportar, nós nos entendemos. (SANTOS, 2019, p.28 grifos do autor).

Na experiência do absoluto-desconhecido que a relação pela via da transfluência se realiza. O poeta martinicano Edouard Glissant (2021) chama a nossa atenção para como essa experiência do absoluto-desconhecido dentro do imaginário colonial que era pura “projeção do abismo” foi rearticulada como forma de resistência e tornou-se uma fonte de uma relação de possibilidade de conhecimento capaz de resistir ao colonialismo.

Os povos que frequentam o abismo não se vangloriam de terem sido eleitos. Eles não pensam que estão dando luz às potências das modernidades. Eles vivem a

Relação, que eles semeiam conforme o esquecimento do abismo lhes vem e na mesma medida em que sua memória se fortalece. (GLISSANT, 2021, p.32)

Nesse encontro no abismo da experiência colonial, Glissant (2021, p. 33) acredita fundar uma relação que “[...] não é de estranhezas, mas de conhecimento partilhado” permitindo assim “Nós nos conhecermos na multidão, no desconhecido que não aterroriza.” Não aterroriza porque a cosmovisão de mundo desses povos é fundada na multiplicidade que integra a vida. A heterogeneidade é parte fundamental da cultura desses povos, pois a visão circular de mundo concebe uma totalidade pelo rizoma, a diferença aberta ao múltiplo.

Quando pensamos o problema da construção da identidade do *anthropos* europeu, estamos olhando para o horizonte de significação que essa ação cria. Um horizonte estabelecido em uma totalidade fechada, em que necessariamente o diverso deve ser reduzido ao uno, torna-se transparente. Por outro lado, a transfluência por ser uma ação-pensamento escapa da compreensibilidade deste horizonte dominante e torna-se crucial para a contracolônização. A transfluência aceita a diferença, ela compreende sem precisar reduzir ao transparente, sem estabelecer hierarquias a partir de uma norma, ela mantém viva aquilo que Glissant (2021) chama de opacidades.

O caráter opaco da transfluência pode lançar o antropocentrismo em um estado de transe irreversível para superarmos este obstáculo de uma vez por todas. Tanto que na primeira sessão do artigo discutimos a destruição da memória coletiva dos povos colonizados sendo fundamental para criação do humano europeu, pois como vimos em seguida essa ação é caracterizada como etnocida, indo além da obliteração dos corpos por atingir o espírito do colonizado. Um processo de despossessão total da identidade do Outro, identidades herdadas pela trajetória de uma memória viva de um povo que se transmite oralmente de geração em geração, modos de ser e enunciar o mundo a sua volta. Esse esvaziamento absoluto do Outro fornece as bases hierarquizantes que estabelecem a identidade europeia como ponto de culminação da civilização humana.

Por fim, destacamos o direito à opacidade, que segundo Glissant (2021 p.220) é a “[...] subsistência em uma singularidade não redutível” que não exige “a redução da diferença ao transparente para buscar uma determinada compreensão”. Inclusive, antecipa um direito de permanência de especificidades diante da relação com o Outro, pois não é “preciso ‘compreendê-lo’ para me solidarizar com ele, para construir com ele, para amar o que ele faz. Não preciso tornar-me o outro (adivinhar o outro, nem ‘fazê-lo’ minha imagem.” (GLISSANT, 2021, p.223). A relação vai sendo tecida na cosmovisão comum de integralidade com a vida, mantendo vivo o espírito (alvo da ação etnocida) como portador daquilo que há de mais singular na cultura de um povo. O direito à opacidade não é mera retórica culturalista e sim “[...] o mais simples equivalente de não barbárie” (GLISSANT, 2021, p.225), afinal, representa a defesa da vida cultural de povos oprimidos em oposição ao espírito da morte da violência etnocida da política colonial:

[...] Opacidades podem coexistir, confluir, tramando tecidos cuja verdadeira compreensão estaria na textura dessa trama, e não na natureza dos componentes. Talvez por um tempo, devêssemos renunciar a essa antiga obsessão em chegar ao fundas naturezas. [...] o direito à opacidade não estabeleceria o autismo, mas fundaria realmente a Relação, em liberdades. (GLISSANT, 2021, p. 2020)

Edouard Glissant e Antônio Bispo dos Santos estão olhando para a mesma direção, acreditam que pela partilha ou pelo encontro é possível estabelecer uma ação de luta em meio ao desconhecido que oprime. Sendo a única forma de manter vivo e revitalizado memórias, saberes, línguas e a narrativa de suas próprias histórias. A transfluência tendo o direito à opacidade como condição de realização é uma forma viva de contracolônizar. É gritar pela diferença, é a afirmação do múltiplo e a enunciação de um mundo que escapa a compreensão do “Mesmo”.

Conclusão

A ação colonial usa de ferramentas conceituais hierarquizantes para fazer da história provinciana da Europa o ponto de culminação da civilização. Esse projeto universal só se torna viável pela violência etnocida nos territórios colonizados, uma violência necessária que ultrapassa os domínios da corporeidade e atinge a alma do “Outro”. Procuramos demonstrar ao longo desse artigo a relação obrigatória entre a erradicação das categorias existenciais dos povos colonizados e a construção do *anthropos* europeu como norma padrão. Acreditamos que entre todas essas categorias erradicadas a memória é um dos principais alvos de destruição, afinal, é através dela que os povos vítimas da colonização conseguem manter vivos seus modos de ser ao longo das gerações. A memória é a fonte pela qual a herança coletiva de um povo garante um arco ontológico para seus descendentes, com essa herança os povos conseguem se localizar no mundo e a eles é permitido enunciar seu próprio horizonte histórico de significação.

Por isso, é tão determinante para o colonizador fazer uso de uma violência etnocida de destruição da memória do Outro para que este não tenha uma herança a reivindicar, não tenha uma lembrança de um tempo anterior à exploração colonial e aceite a sua condição de mercadoria descartável atravessada pelo status de morte social. Assim o caminho fica aberto para construção hegemônica do projeto universal de história da humanidade.

Neste sentido apresentamos o conceito de transfluência do líder quilombola Antonio Bispo dos Santos (2019) como forma de superar a violência etnocida. A transfluência sendo uma relação entre os povos vítimas da violência colonial nos dá uma chance de manter vivos e revitalizados toda essa herança de uma trajetória milenar passada por gerações através da memória. Essa memória transmite e protege as especificidades de toda uma coletividade histórica de povos, pois a transfluência é uma forma de se relacionar com aquilo que Édouard Glissant (2021) defende como direito à opacidade, nem uma relação hierarquizante e nem exigência de uma homogeneidade. Sendo assim, trata-se de um compartilhamento que se funda no direito a diferença.

Por fim, entendemos a transfluência como uma arma central na luta contracolônica, pois o horizonte do “Mesmo” não compreende uma relação que se baseia na diversidade. Neste espaço surge à possibilidade de revitalizarmos conceitos, identidades, saberes e religiosidades herdadas pela memória viva desses povos para resistir ao maquinário de destruição colonial, estabelecendo uma oportunidade de gerar um conhecimento fora das terminologias hierarquizantes e dominantes da “transparência”.

REFERÊNCIAS

- CÉSAIRÉ, Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princenton: Princeton University Press, 2000.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: Pesquisas de Antropologia Política**. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2004.
- DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **Colonialidade do poder: Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 25-34.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FOUCAULT, M. O que são as luzes? In: FOUCAULT, M. **Ditos e escritos II - arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 335-351.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARTMAN, Saidiya. **Perder a Mãe: Uma jornada pela rota atlântica da escravidão**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- HOOKS, bell. **Ensinando a Transgredir: A educação como prática da liberdade**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.
- HOOKS, bell. **Erguer a Voz: Pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- HUGO, Victor. **31^{ème} anniversaire de l'abolition de l'esclavage**. Paris :Brière, 1879.
- KANT, Immanuel. **Ideia de Uma História Universal Com Um Propósito Cosmopolita**. Lusosofia. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/>. Acesso em: 23 maio 2022.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios do racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cabogó, 2019.
- PATTERSON, Orlando. **Escravidão e Morte Social: Um estudo comparativo**. São Paulo: EDUSP, 2008.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **Colonialidade do poder: Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117-142.

RAMOSE, Mogobe B. Una perspectiva africana sobre la justicia y la raza. Polylog, 2001. Disponível em: <https://them.polylog.org/3/frm-es.htm>. Acesso em: 24 jun. 2022.

SANTOS, A. B. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In A. R. Oliva, M. N. Chaves, R. C. G. Filice; W. F. Nascimento (Org.). **Tecendo Redes Antirracistas. Áfricas, Brasis, Portugal**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

WILDERSON III, Frank. **Afropessimismo**. São Paulo: Todavia, 2020.

Recebido em: 05/2023
Aprovado em: 07/2023