A series of horizontal white lines of varying lengths, stacked vertically on the left side of the page.

Palimpsestos da racialidade nas mal traçadas linhas de nossa história

IRENE DE ARAÚJO MACHADO

*Universidade de São Paulo
São Paulo, São Paulo, Brasil*

ID 2872

Recebido em
25/10/2023
Aceito em
20/11/2023

Este ensaio discute o tema do *apagamento* atribuído aos fatos históricos e aos negros escravizados no Brasil, com o objetivo de rever formulações consagradas e oficializadas. Para isso, orienta-se pelo método da metalinguagem crítica, submetendo conceitos ao exame da pertinência a contextos históricos precisos. Como hipótese, toma a noção de palimpsesto como revelação, acompanhando o pensamento da historiadora Beatriz Nascimento, que, contestando definições históricas convencionais, chega à concepção de quilombo como forma de revisão histórica do negro como ser humano. Abre, assim, diálogos com o pensamento negro radical internacional e com produções audiovisuais para verificação dos argumentos.

Palavras-chave: Apagamento. Escravização. História. Ôrí. Quilombo.

Palimpsests of Raciality in the Rough Written Lines of our History

This essay discusses the subject of erasure attributed to the historical facts and the Black people enslaved in Brazil with the objective of reviewing consecrated and officialized formulations. Thus, the study is guided by the critical metalanguage method to scrutinize the relevance of concepts to a given historical context. Taking the notion of palimpsest as a sort of revealing as the main hypothesis, it follows the historian Beatriz Nascimento, statements which inquires the conventional historical definitions, to reach the notion of *quilombo* as a form of historical review of *Blackness* as a human being. It opens, therefore, dialogues to the radical international Black thoughts, and with audiovisual features, to check the arguments.

Keywords: Erasure. Enslavement. History. Ôrí. Quilombo.

Palimpsestos de la racialidad en las mal trazadas líneas de nuestra historia

Este ensayo discute el tema de lo borrado atribuido a los hechos históricos y a los negros esclavizados en Brasil, con el objetivo de rever formulaciones consagradas y oficializadas. Para ello, se orienta por el método del metalenguaje crítico, sometiendo conceptos al examen de la pertinencia a contextos históricos precisos. Como hipótesis, toma la noción del palimpsesto como revelación, siguiendo el pensamiento de la historiadora Beatriz Nascimento que, refutando definiciones históricas convencionales, llega a la concepción del palenque como forma de revisión histórica del negro como ser humano. Abre, así, diálogos con el pensamiento negro radical internacional y con medios audiovisuales para la verificación de los argumentos formulados.

Palabras clave: Borrado. Esclavización. Historia. Ôrí. Palenque.

Irene de Araújo **MACHADO**

Doutora em Letras – Teoria Literária e Literatura Comparada pela Universidade de São Paulo (USP, 1993), mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, 1985), graduada em Letras pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas pela Universidade de São Paulo (USP, 1977). Professora Associada da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP), no Programa de Pós-Graduação em Meios e Processos Audiovisuais e no Programa de Pós-Graduação em Estética e História da Arte. Ministra as disciplinas: Semiótica da Comunicação na Cultura; Tradução Intersemiótica; Estética do Cinema Negro; Experiências Estéticas em Arte e Ativismo. Orienta pesquisas de mestrado e doutorado e supervisiona pesquisas de Pós-Doc. É Bolsista Produtividade em Pesquisa, CNPq, PQ-1C.

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

E-mail: irenear@usp.br

ORCID



Introdução: As garatujas das mal traçadas linhas de nossa história

Desde que foram iniciados os preparativos, entre 2018 e 2019, para as comemorações dos 200 anos da chamada independência da colônia brasileira do reino de Portugal, surgiram indagações e questionamentos sobre a importância e a relevância do evento em meio a tantas controvérsias históricas. Até bem poucos anos atrás, a comemoração da independência era apenas um evento cívico do calendário oficial do país e celebrado sem referência aos povos originários, lembrados apenas como “peças folclóricas”. Isso para não falar no desdém com que eram tratados os acontecimentos sobre as guerras por independência que aconteceram na Bahia nos séculos XVIII e XIX, integrando a “onda negra”¹ (MATOS, 2013; REIS; GOMES, 2021) que se abateu sobre o continente americano e que teve como largada os levantes da Revolução Haitiana. Liderada por uma insurreição de escravizados autolibertos em São Domingos e tendo à frente Toussaint Louverture, os levantes tiveram início em 21 de agosto de 1791, saindo vitoriosos apenas em 1804, com a independência que livrou o país do domínio colonial francês. Tais acontecimentos, quando citados em nossa história oficial, são subestimados em sua capacidade de organização e de elaboração de demandas republicanas, sendo ignoradas muitas das lutas pela independência, pela igualdade de direitos e por liberdades políticas.

Face a essas hoje visíveis incongruências dos fatos (LIMA JR.; SCHWARCZ; STUMPF, 2022; SANTOS, 2022; SCHWARCZ; STARLING, 2015), seria bem mais razoável se a data de 7 de setembro fosse um momento de reflexão da *anomia* de um evento que celebra uma independência sem ruptura com a metrópole, sem a proclamação da República e, ainda, sem garantia de liberdades políticas e com a continuidade do trabalho escravo. Tudo isso para que a monarquia fosse preservada, deixando intacta a *anomia* de exclusão que sustentava o regime colonial de subalternização da população negra escravizada e a perpetuação de desigualdades humanitárias que alimentou o racismo – que, na sociedade escravocrata, era uma tecnologia de poder (SODRÉ, 2003, p. 43). Racismo esse que condenou milhares de pessoas pretas ao *apagamento* e, conseqüentemente, ao silenciamento sobre seu trabalho construtivo e formativo da nação e da sociedade brasileira.

Apesar dos cuidadosos preparativos para a celebração, o ano do bicentenário da independência foi ocasião para muitos questionamentos, tais como: *afinal, o quê exatamente estava sendo tão ruidosamente celebrado?* – uma pergunta necessária, mas nada original, sobretudo depois de as insurreições haitianas terem plantado a semente da luta vitoriosa numa colônia das Américas. Essa pergunta que nos inquieta já havia ressoado também no solo estadunidense pela voz do estadista e escritor ex-escravizado Frederick Douglass. Em seu discurso pronunciado em 1852 e logo publicado, Douglass indaga: “O que é o 4 de julho para o escravo?” (DOUGLASS, 2021, p. 159-215).

Trata-se, pois, de uma pergunta necessária entre nós, que mal iniciamos nossa reflexão sobre as verdadeiras causas que levaram à tríade insidiosa de nossa história: a *anomia* da independência proclamada sem igualdade e sem República; a *anomia* da exclusão que continuou relegando as gentes pretas a condições de sub-humanidade; e o *apagamento* pelo racismo. Cada um dos eventos dessa tríade demanda reflexões atualizadas.² Se, por um lado, a narrativa oficial tentou apagar o legado de violência, de sangue e de resistência da história do Brasil, por outro, textos escritos e circulados sob a forma de panfletos colados nas paredes das cidades provocaram rebeliões clamando por transformações estruturais.

01 “Onda negra” refere-se às insurreições que aconteceram em todas as regiões do continente responsáveis pelo tráfico e escravização de povos africanos. Influenciada pelos levantes do Haiti, a capital baiana promoveu a Conjuração Baiana, também conhecida como Revolta dos Alfaiates (1798), abrindo espaço para outras insurreições como: as do Recôncavo Baiano ao longo do século XVIII; a Revolução Pernambucana (1817); e a Revolta dos Malês (Salvador, 1835).

02 Atualizações que são realizadas não apenas em livros, mas também com reportagens sobre o tema em órgãos da grande imprensa destinadas ao público em geral. Ver, por exemplo, FARIAS, 2022.

Fazendo eco ao concerto internacional de lutas por independência, libertação dos escravizados e instauração da República, sintonizadas com as guerras por independência (dos Estados Unidos em 1775, e do Haiti em 1791), as rebeliões ocorridas neste país, sobretudo na Bahia, evidenciam que as lutas pelo fim da servidão eram renitentes e atravessaram séculos. Quanto mais as formas de luta ganhavam forças, mais viáveis se tornavam os acontecimentos históricos supostamente apagados. Tal como num palimpsesto – uma superfície cujo texto é raspado para a reutilização do suporte –, aquilo que foi apagado deixa vestígios, e os registros anteriores ressurgem e se confundem com as inscrições recém-feitas, revelando o que estava oculto. No palimpsesto, o suporte guarda a memória dos registros e a potência do que resiste ao *apagamento*. Observamos o mesmo com os acontecimentos da história escrita com sangue e que ganha novos contornos a cada traço recuperado, e cada vez possui maior legibilidade e abertura para interpretações – sim, porque fatos históricos são eventos comunicacionais enunciados em narrativas de testemunho suscetíveis a (re)interpretações, com a reaparição de traços e imagens que foram supostamente apagados. Todavia, nem fatos nem pessoas e muito menos coletividades podem ser “apagados” pela força de interesses. Nem mesmo o legado perverso do poder colonial conseguiu deter contestações e lutas, por mais que o arremedo da independência e a ardilosa proclamação da República brasileira tenham insistido – e continuem insistindo – em manter as *anomalias* de exclusão.

Observa-se que o discurso oficial já não se sustenta com a mesma força, e a historiografia vai reincorporando o que não se queria ver publicado. Embora tal prática sustente a preservação das desigualdades, tal *apagamento* – muito em voga atualmente – não passa de um palimpsesto. E este é o lugar de onde se interroga: até que ponto a noção de *apagamento* deve ser reconhecida para que, de seu interior, seja possível vislumbrar aquilo que realmente ameaça as instituições do poder que exerceram a ação de apagar? O que, afinal, foi apagado? É chegada a hora de examinar criticamente o conceito e o uso do tropo “*apagamento*” – que, apesar de estar num circuito de grande circulação no momento, corre o risco de cair numa polissemia esvaziada de sentido, tornando urgente o realinhamento dos fatos. Nesse sentido, é chegada a hora de situar essa herança mal dimensionada nas mal traçadas linhas de nossa história.

Antes, porém, há que se elucidar o caráter de nossa abordagem, que não é uma reflexão exclusiva de historiadores, antropólogos e de outros campos das humanidades, mas um estudo sobre enunciações discursivas e seus efeitos de sentido. É uma reflexão necessária para que os reais significados dos efeitos e, sobretudo, das lutas sociais sejam devidamente submetidos a lentes históricas dos mais diferentes processos interpretativos das instâncias socioculturais. Trata-se, pois, de um problema de ação comunicativa a colocar em xeque a “semiose espacial do poder” colonial (SODRÉ, 2019, p. 33) pelo confronto com diferentes esferas de significação, em nome de linguagens e discursos de diferentes culturas e tradições. Contudo, o confronto ao qual se refere aqui implica a possibilidade de a comunicação ocorrer mesmo fora da convergência entre as interações linguísticas, o que, do ponto de vista do pensamento comunicacional de Muniz Sodré (2017, p. 23), “pode ser entendido como uma ‘tradução’, no sentido de tornar uma prática em determinada cultura inteligível para outra”. Sem inteligibilidade, nenhum processo interativo se sustenta, por isso ele não pode se restringir à esfera da língua, mas deve sim atingir o campo semântico das relações dialógicas que está na base da comunicação cultural entendida tal como se segue.

Emprega-se a palavra comunicação quando se quer fazer referência à ação de tornar comum tudo aquilo que, social, política ou existencialmente, não deve permanecer isolado. Isto significa que o distanciamento originário criado pela diferença entre os indivíduos, por meio da alteridade, se atenua graças a um entrelaçamento por recursos simbólicos de atração, mediação ou vinculação (SODRÉ, 1996, p. 13).

Num contexto de *anomia*, *anomalía* da exclusão e *apagamento*, pessoas pretas foram (e são) apartadas do processo comunicativo, sendo deixadas de fora da experiência de tornar-se comum e participar do universo interativo da nação – e alheias, portanto, ao processo da “ponte das relações éticas, econômi-

cas, estéticas e cosmológicas” do que Sodré define como comunicação. Na ausência do comum, segundo Sodré (2023, p. 22), “o ‘outro’ está entre nós, mas não é um de nós”, e, portanto, não desfruta do “comum nacional”. Isto, em última análise, significa ser impedido de participar da *eunomia* (da ordem civil) que rege a “harmonia consensual dos interesses políticos” que Sodré (1996, p. 14) atribui ao vínculo essencial da democracia praticada entre os gregos e erradicada no Ocidente. É essa a natureza do problema que compete a nós examinar ao enfrentar os meandros da significação de textos culturais da narrativa histórica registrada à luz de um projeto colonial imperialista de expansão geopolítica. É como produção discursiva que os processos de significação são aqui revisitados, sobretudo pelos tropos em circulação. Para isso, convoca-se aqui a metalinguagem crítica que o pensamento semiótico da cultura coloca a serviço da compreensão da dinâmica de significação de textos históricos de uma cultura na dinâmica de suas temporalidades. O tropo do *apagamento* em pauta é um problema discursivo de significação na comunicação social brasileira.

Reivindicar a dinâmica dos processos de significação a partir de fundamentos teóricos de uma metalinguagem crítica implica revisar significados de narrativas construídas com tintas da universalidade de um ponto de vista único, fruto da determinação de uma história cujos rumos não estão imunes às contingências que deixam lacunas a serem preenchidas com lentes mais acuradas sobre a dinâmica do próprio processo histórico. Duas foram as linhas argumentativas que nos guiaram em nossa reflexão: uma orientada pela noção de metalinguagem crítica formulada pelo semiótico da cultura Yuri Lotman (1984; 1998); e a outra, modelizada pela história “feita por mãos negras” como concebida pela historiadora Beatriz Nascimento (2021). Ambas as formulações organizam a construção do argumento do presente ensaio, e por isso constituem a rota de fuga para o realinhamento de cadeias de significação que vozes pretas entoam há séculos. A partir desse eixo, convoca-se aqui campos de estudos que revisitam a tradição radical preta.

O papel das metáforas conceituais na irrupção de significações apagadas da História

Convocar o conceito de palimpsesto para tratar de problemas históricos não devidamente equacionados em narrativas que abarquem as muitas vozes que compõem seu tecido polifônico pode parecer apenas uma adesão a um modismo da era digital. E tal suspeita não deixa de ser pertinente. Aqui, o conceito foi revisitado a partir do estudo da relação dos hipertextos digitais da era da informática com os comportamentos juvenis realizado pelo teórico colombiano Jesús Martín-Barbero a partir de um pensamento de bases “humanistas, plurais e socialmente implicadas” (ROCHA, 2022). Seu alvo era preciso: alcançar as mudanças sociais a partir do novo e do imprevisível – ou, como ele mesmo afirma:

Utilizo a metáfora do palimpsesto para me aproximar da compreensão de um tipo de identidade que desafia tanto nossa percepção adulta quanto nossos quadros de racionalidade, e que se assemelha àquele texto em que um passado apagado emerge tenazmente, ainda que impreciso, nas entrelinhas que escrevem o presente. É a identidade gerada no duplo movimento des-historizador e des-territorializador que as demarcações culturais atravessam (MARTÍN-BARBERO, 2022, p. 41).

Tal como Martín-Barbero, divisamos um texto supostamente apagado da história do Brasil pela narrativa oficialista. Tal texto refere-se ao espaço no qual escravizados, inconformados com a servidão e com os maus-tratos dessa condição desumana, construíram formas de convívio, trabalho, resistência, luta em torno de ideias políticas com vínculos humanitários e afetivos. Esse “lugar” existiu, mas muito se fez para que ele fosse tido como inexistente. Com muitas dificuldades, somente gerações recentes de estudantes puderam ler em seus livros de história a existência do Estado livre de Palmares, com suas comunidades criadoras de roçados, terreiros de fé e vínculos afetivos no trabalho agrícola e na luta. Esse espaço não

existia no projeto colonial e foi criado pela resistência dos negros escravizados que souberam planejar e desenvolver uma organização social em que os negros fossem livres “para se entenderem como pessoas”, como Beatriz Nascimento (2021, p. 95) entendeu o território livre criado em torno de Zumbi de Palmares e que se consolidou como quilombos, perdurando por quase um século (1597-1694). Não apenas o lugar geográfico, mas o espaço quilombo amalgamado ao ser quilombo – como entendeu a autora –, enfatizado por Osmundo Pinho (2014, p. 1, grifos nossos) ao afirmar: “O quilombo [é] um território *na* história e *no* corpo”.

E é do significado desse espaço de emancipação do escravizado, supostamente apagado, que nos aproximamos para formular a hipótese do palimpsesto como revelação a ser examinada no presente ensaio. Afinal, ainda segundo Beatriz Nascimento (2021, p. 95), a declarada morte do líder Zumbi em 21 de novembro de 1695 não apagou da história do Brasil as tradições socioculturais de Palmares. Pelo contrário, as gerações de quilombolas e o contingente de pessoas negras lançadas a seu próprio destino depois da abolição ampliou as comunidades, e floresceram quilombos em diferentes regiões do país. Por que, então, continuamos a falar em “*apagamento*”? Para as demandas da reflexão deste estudo, trata-se de uma busca pelo que se esconde, tal como num palimpsesto. Busca-se recuperar processos de significação de uma história que não foi escrita por quem viveu na condição de escravizado – o que não significa que não houve signos escritos a reivindicar a história dos povos africanos e suas diferentes etnias que entraram na composição social brasileira.

Reatando os vestígios das tradições culturais que não foram consideradas como dignas de partilhar do comum e da composição *nós* é possível alcançar uma ampla e diversificada produção histórica “escrita” não pelos signos alfabéticos da ocidentais autoproclamados como elementos de um único sistema de escrita da história, mas por meio da memória e dos corpos que povos originários e os diferentes grupos étnicos do continente africano aqui desembarcados cultivaram (e cultivam) com todo seu sensório. A palavra, que é a artéria fundamental dos signos verbais orais e escritos limitados, no Ocidente, ao registro visual, excede esse limite ao se tornar voz, ritmo, entoação, além de acompanhar gestualidades corporais. Nas culturas orais, cuja história é bem mais complexa do que o limite que a situou em oposição à escrita, significados e usos da palavra transcendem a comunicação social e alcança a interação com o sagrado, como lemos em Amadou Hampâté Bâ (2010).

Nas tradições africanas – pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de savana ao sul do Saara – a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado fundamental vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência (HAMPÂTÊ BÂ, 2010, p. 169).

A nossa cultura oral cultivada em cantos, danças, lendas, celebrações e rituais indígenas e africanos não só não perdeu a prudência, como convocou todo o sensório na conjugação de suas manifestações culturais, tendo como aliado o tambor. Onde houver cantos, danças, tambor haverá desfrute do comum. Herdamos dessas culturas orais uma expressão cultural, a capoeira, que poderia ser considerada um dos sistemas fundamentais de nossa cultura e de nossa história. Como um corpo em luta e jogo, sem perder a cadência e o ritmo, cultiva o legado africano em cultos do candomblé? Quantas histórias de luta nasceram nos terreiros de candomblé? E quantos passos da dança compuseram os passos de nossos sambistas, que traduziram as danças rituais para o asfalto das avenidas nos dias de carnaval?³ Vale lembrar que o toque da bateria de cada escola de samba ressoa o tambor do assentamento de candomblé da escola, o que constitui a singularidade de cada uma das baterias. Como festejo popular, o carnaval tornou-se desfrute comum, sem distinção.

3 Relações que foram recodificadas em imagens audiovisuais por Raquel Gerber e Beatriz Azevedo em *Ôrí* (1989), ao qual voltaremos.

Contudo, tal desfrute guarda uma história de proibições. São conhecidas as proibições de tambor, de cantos e até condenação ao silêncio de fala. Negar o partilhamento da língua significa, para Sodrê (2023, p. 43), condenar ao silêncio. Para ele, “até a Abolição, a sociedade brasileira era composta pelos protagonistas do ‘descobrimento’ [...] enquanto, após o fim da escravatura, se poderia chamá-la de sociedade do ‘encobrimento’ no sentido de uma formação social orientada para o *apagamento* do que houve antes”. E Sodrê cita Roland Barthes, que, ao distinguir quem fala como mestre e quem cala como objeto, situa o primeiro no lugar de quem “dispõe de sua linguagem por inteiro”, enquanto o segundo se mantém fora “por uma mutilação mais absoluta do que todos os suplícios eróticos, do que qualquer acesso ao discurso, já nem mesmo pode merecer a palavra do mestre” (BARTHES, 1967 *apud* SODRÊ, 2023, p. 124). O também emblemático desenho da escravizada Anastácia,⁴ icônico para Sodrê, tornou-se o retrato vivo do “imperativo do silêncio” lembrado pelo autor.

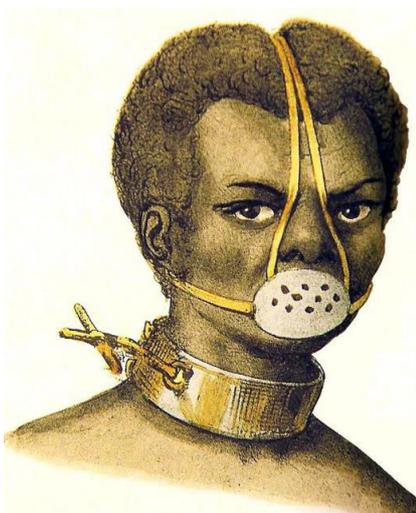


Figura 1: *Castigo de escravizado*, de Jacques Etienne Arago, 1839 (Museu Afro-Brasil)

Fonte: Wikipédia.

Falta de inteligibilidade entre culturas, negação do pertencimento ao comum e silenciamento do falar constituem uma tríade da configuração “fascista da cor”, que nos remete à clássica *Aula* de Barthes⁵ (1980), na qual ele declarou o “fascismo”, convulsionando o mundo das letras. A ausência de textos escritos, falados, fotográficos ou registrados de alguma forma como testemunhos de acontecimentos são, certamente, vias de acesso às variedades interpretativas dos eventos históricos pela lente dos atores sociais que agenciam os acontecimentos como os sujeitos que, de fato, são. Do ponto de vista de onde nos situamos, tal ausência deixou livre o caminho para a consolidação do legado de uma narrativa de sentido único, com o *apagamento* de protagonistas da história. Nunca é tarde, porém, para refazer o fio da história. Dos questionamentos em curso, espera-se refazer os traços mal compostos de suas linhas, sobretudo com o crescimento do número de pessoas pretas lutando pelo direito de serem alfabetizadas e de ocuparem cadeiras em salas de aula e postos em universidades e na pesquisa, ampliando os títulos de publicações em que assumem a plenivalência de seu discurso como porta-vozes da história, que também é sua.

⁴ Nas narrativas populares, Anastácia viveu no século XVIII e era uma mulher cobiçada por sua beleza e seus olhos azuis. Escravizada, esquivou-se das relações sexuais com seu senhor, sendo condenada ao silêncio com o uso da máscara de ferro punitiva. É cultuada em festas, e a ela foram dedicadas produções audiovisuais como *Anastácia, a mulher sem destino* (TV Globo, 1967), protagonizada por Leila Diniz (DICIONÁRIO..., 2003, p. 14).

⁵ Pronunciada e 7 de janeiro de 1977 na aula inaugural da cadeira de Semiologia Literária do Collège de France.

Com isso, é evidente que, no palimpsesto da racialidade, começa a se tornar visível aquilo que estava apagado. Nesse caso, a revelação não se manifesta na materialidade de uma superfície, mas nas memórias que o corpo negro carrega geração após geração. Negada por diferentes concepções da narrativa oficial sob a capa da democracia racial – conforme Abdias Nascimento (2016) –, a racialidade rompe obstáculos políticos, econômicos, sociais, morais, culturais, religiosos para emergir como força de luta, ainda que seja ignorada. Afinal, o curso das ideias transformadoras, revolucionárias corre por artérias muitas vezes invisíveis, semelhantes aos dutos que escondem cápsulas explosivas que podem irromper quando menos se espera.

Se a ameaça de um movimento negro transnacional não se concretizou do ponto de vista da consagração de um regime político segundo o modelo haitiano, o mesmo não se pode dizer com relação à propagação das ideias que muito lentamente atravessaram os séculos até se tornar o que as pessoas afro-estadunidenses produziram em termos de enfrentamento amparadas em premissas ideológicas que germinaram a força do poder negro nos anos 1960 e 1970. Além do despertar para movimentos de participação política em larga escala – no país e no mundo –, a “onda negra” ampliou a produção artística e intelectual tornada referência para a construção de bases sólidas dos estudos da pretitude (*Black Studies*) como objeto de investigação para o conhecimento da pretitude (*Blackness*).⁶

Ainda que o objetivo do presente ensaio não seja aprofundar sobre os complexos desdobramentos que insurreições de movimentos por independência provocaram em relação aos direitos civis dos escravizados, a ameaça de um concerto transnacional, que assustou os escravocratas de toda a América, nos levou a cogitar sobre o que poderia ser uma face oculta do *apagamento*. Segundo a metáfora do palimpsesto, a superfície guarda muitas camadas gráficas que, reveladas, apresentam as mais variadas relações de sentido. Olhando por este viés, pode-se indagar: o que revela o *apagamento* da racialidade? Apenas a ameaça de uma comunidade transnacional preta a interferir no sistema escravista afro-atlântico e a comprometer o projeto colonial imperialista e expansionista? (NWANKWO, 2015, p. 8). Faltou atentar para o que Sodr  (2019, p. 41, n. 52) já alertara ao afirmar que

O homem negro já havia sido excluído – por ocasião do Pacto Social implicado no Movimento da Independência – da composi o de classes que exerceria, através do Estado, o controle da Na o brasileira. A busca de legitimidade da ocupa o territorial incluiria simbolicamente o indígena, mas não o negro. Este seria materialmente excluído da possibilidade de acesso às terras devolutas, a partir de 1850, com a chamada Lei de Terras. Por essa legisla o (que instituía a compra e venda de terras que, durante o regime escravocrata, eram de fácil apropria o), o negro pobre ficava impossibilitado de adquirir terras.

E isso Fred Moten (2023) sintetizou como a falaciosa impossibilidade de pessoas pretas tidas como propriedades possuírem propriedade, invertendo a ordem estabelecida. E isso justifica todas as práticas de condena o do poder negro que investe contra tal ordem em nome da *eunomia*. Assim, se   verdade que a ameaça que os negros apresentam aos brancos incide diretamente sobre o direito de propriedade, como nos fazem crer os estudos da pretitude, Moten nos leva a reconhecer que a redu o das pessoas pretas   condi o animal sca de selvagens e brutos esconde o real significado do *apagamento*: a dialética entre *ter valor e não ter valor*. Se essas pessoas são assim confinadas   categoria das bestas   porque não têm valor, certo? Não segundo Moten, que, na contabilidade econ mica, não confunde o escravizado com mercadoria – ainda que seu corpo tenha sido objeto de comercializa o. Em um de seus estudos publicados em livros, após referências   concep o de Marx sobre o indivíduo conter valor e não-valor, afirma:

⁶ Adotamos preferencialmente os termos preta/preto/preitude e suas varia es plurais. Usamos o termo “negro” apenas quando faz parte de uma expressão convencionalizada. Dois motivos nos levaram   análise comparativa com o contexto do movimento *Black* estadunidense: a integra o do movimento negro brasileiro dos anos de 1970 aos movimentos dos Estados Unidos e o volume de produ o acad mica de estadunidenses cuja história   anterior   nossa e cujos intelectuais procederam de várias ex-col nias europeias. A produ o intelectual de pessoas brasileiras pretas cresce   revela das dificuldades de acesso   educa o e   universidade pública de pesquisa, mas ainda   penalizada.

[...] este livro é uma tentativa de descrever a reprodutividade material da performance preta e reivindicar para ela o *status* de uma condição ontológica. Esta é a história de como o aparente não-valor funciona como criador de valor; é também a história de como o valor anima o que aparece como não-valor (MOTEN, 2023, p. 45).

Estamos diante de noções ambivalentes de mercadoria, propriedade, valor, o que Denise Ferreira da Silva (2019) procurou enfrentar discutindo valor, colonialidade e capital.⁷ O complicador é o corpo que, tomado como mercadoria, tem valor, mas que, fora do âmbito da mercadoria, não tem valor. E aí se esconde uma dimensão fundamental do *apagamento* que incide sobre a falta de reconhecimento do ser humano. É para essa complexidade que se dirigem os estudos da pretitude desenvolvidos por Moten (2023, p. 45) e pelos que, como ele, fazem parte da tradição radical preta.⁸

É muito importante atentar para o cuidado que os pensadores dos estudos da pretitude dedicam aos termos na elaboração de seus conceitos. Esse respeito à semiose dos processos que os termos possam designar aproxima muitas das formulações que procuram compreender a pretitude na “performance preta e [no] discurso preto sobre a performance preta”, como alerta Moten (2023, p. 45). Aqui, são os próprios pensadores pretos que se tornam porta-vozes de seu discurso, falando “de dentro”, do interior de sua pretitude. Nesse sentido, a concepção de radicalidade da pretitude se baseia na noção de ruptura que Moten (2023) formula como “na quebra”; que Christina Sharpe (2023), por sua vez, sintetiza na expressão “no vestígio”; e que W.E.B. Du Bois (2021) sugere com a metáfora do “véu”. Todas estas expressões são formuladas em termos de tropos – isto é, como metáforas conceituais de um processo disruptivo em curso.

Deslocando-nos para o contexto brasileiro, encontramos a força da metáfora conceitual da transmigração concebida por Beatriz Nascimento entre os anos 1980 e 1990, ao se voltar para os significados que as travessias transatlânticas durante a diáspora afro-americana legaram para as culturas e residem no encontro entre Ocidente e Oriente – e, conseqüentemente, culminaram no nascimento de uma civilização hemisférica, como a autora manifestou no filme *Ôrí* (1989), aqui examinado mais adiante. Travessias essas sobre as quais, mais recentemente, Leda Maria Martins formulou sob o conceito de encruzilhada. Ao referir-se à noção de transmigração, a autora observa que

[...] o sistema escravocrata e a divisão do continente africano em guetos europeus não conseguiram apagar no corpo/*corpus* africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história (MARTINS, 2021, p. 31).

Nesse sentido, o corpo é o portador de memórias culturais, com suas tradições e temporalidades. Engajados em danças e músicas de festejos e rituais, os corpos interagem e participam daquilo que os torna comuns, isto é, a linguagem, que nas manifestações de origem africana é materializada nos códigos da gestualidade corporal e das ressonâncias de tradições ancestrais. A linguagem, que torna os corpos partícipes do comum, resulta prioritariamente de suas performances em encruzilhadas que Martins (2021, p. 34) situa “nas manifestações culturais e religiosas brasileiras de predominância nagô e naquelas matizadas pelos saberes banto”. Como operador conceitual, a noção de encruzilhada concentra-se “nos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos” que encontram na performance “lugar radial de centramento e descentramento” das relações dialógicas que dela emergem e que as constitui (MARTINS, 2021, p. 34).

⁷ Ver, particularmente, Capítulo IV de *A dívida impagável*, intitulado “Lendo cenas de valor contra a flecha do tempo” (SILVA, 2019, p. 148-184).

⁸ Em linhas gerais, por tradição radical preta (*Black Radical Tradition*) entende-se o pertencimento como possibilidade de narrar um passado comum e ter uma perspectiva de acesso a uma possibilidade de um futuro igualmente comum. Nesse sentido, não se trata de nenhuma filiação à pele preta, visto que a cor preta não comporta nenhuma ontologia, não garante nenhum modo unificado de ser, de ver, de se situar e de se entender no mundo como pessoa. Trata-se, sim, de um imaginário social de identidade histórica e comunidade (SCOTT, 2013, p. 4).

É essa memória manifestada no corpo e na diversidade de seus signos e códigos culturais que confere visibilidade e, de certo modo, audibilidade às performances, recuperando assim, a cada interpretação, os desígnios da cultura oral, que, no Brasil, resistiu e resiste a todos os impedimentos. Mesmo calados, o rufar dos tambores não deixaram de se manifestar na ginga dos movimentos dos corpos em marchas, em danças, em gestualidades rituais, como ouvimos em baterias de escolas de samba, nas gingas e giras da passista ao requebrar os quadris e no ato de os passistas desenharem em riscos no ar e no asfalto aquilo que a memória guarda de integração com o cosmos. Nem mesmo as contorções que sofrem os corpos negros no auge de açoitamentos se mantêm inertes sob a intensidade da dor que ressoa ou não em vocalizações de lamentos, geralmente silenciados. Mais uma vez, são os vestígios de um palimpsesto que acabam revelando das interdições frustradas, mas que permitem vislumbrar o *apagamento* de fatos históricos na dupla face de fronteiras que escondem ao mesmo tempo que revelam traços fundamentais da história.

Fronteiras da metalinguagem crítica na ampliação de significados históricos

Não há como contestar que a noção de *apagamento* em referência às populações negras é marcada pelas ausências, invisibilizações e por todo um sentimento de repugnância que, historicamente, a dominante cultural ocidentalizada dedicou a pessoas pretas – cuja consequência mais perversa é a composição de um campo semântico no qual se encontram os seres inferiorizados, que, na escala animal, é um grupo que reúne selvagens e bestas, deixando bem clara a “linha de cor” (DU BOIS, 2021) que instituiu na divisória que separa brancos de pretos. A estes últimos, não se credita nenhuma capacidade cognitiva, emotiva, volitiva e até sensorial, podendo eles sofrer as mais cruéis atrocidades e violências que dilaceram suas carnes “sem serem atingidos pela dor” (WILDERSON III, 2021). Não faltam relatos dessas atrocidades.

A propriedade e a pertinência dos argumentos arrolados em diferentes obras de nossa bibliografia evidenciam que a noção de *apagamento* sem nenhuma ponderação se perde no limbo da generalidade, não sem antes causar estragos. Contra o risco de confinar as vivências e os eventos a uma polissemia vazia, faz-se necessário destilar o veneno que corre pelas artérias da generalidade para ponderar sobre a possibilidade de o *apagamento* investir contra qualquer vestígio de resignação para, assim, deixar emergir aquilo que Du Bois (2021) denomina como uma tomada de “consciência de si mesmo”. Segundo formulação de suas próprias experiências – relatadas também por Wilderson III (2021) –, o autor trata de um momento de grande dor – física ou espiritual – no qual uma pessoa negra começa “a alimentar uma vaga sensação de que, para conquistar seu lugar no mundo, precisaria ser ele mesmo, e não outra pessoa” (DU BOIS, 2021, p. 27). Em seu estudo sobre “as almas do povo negro”, Du Bois buscou formas de configurar o mundo espiritual dos negros de seu país, dedicando um espaço para focalizar o mundo dentro e fora do véu e alcançar “a questão central da formação dos homens para a vida” (DU BOIS, 2021, p. 15-16). Com isso, o véu não apenas encobre, mas também permite o acesso à interioridade e, no seu caso, permitiu-lhe entrar em contato “com uma história contada mais de uma vez, porém raramente escrita” (DU BOIS, 2021, p. 2021). Se a “linha de cor” cria uma fronteira que separa por fora, ela também permite a transposição para o interior de um outro espaço,⁹ e as metáforas do véu e do palimpsesto parecem conjugar esse movimento que, ao saltar de um espaço para outro, transporta-se para uma outra dimensão, uma outra qualidade. É esse salto que é necessário enfatizar como traço fundamental do *apagamento* para alcançar a dialética de um sentido que não caminha para a síntese, mas desvia-se para uma outra dimensão nem sempre previsível.

⁹ Estamos considerando aqui o entendimento cultural, não geopolítico, de fronteira tal como formulado por Yuri Lotman: fronteira como possibilidade de não apenas separar, mas também de unir graças a mecanismos de tradução e de recodificação, afinal, o que se confrontam são textos culturais, e não interesses de dominação para a expansão de propriedade e de poder (LOTMAN, 1990, p. 131-142).

Desse lugar, as diferenças cruzam a “linha da cor” e alcançam o pensamento da tradição radical preta, que, segundo nosso entendimento, conta com a investigação de Beatriz Nascimento e uma descoberta reveladora sobre o *apagamento* em nossa história que muda o foco de observação e encontra o racismo tantas vezes apagado dessa história. Por séculos, o Estado brasileiro vem conseguindo negar a segregação racial porque dispõe até de instrumentos legais para isso, tal como o impedimento do direito à terra pelos ex-escravizados.

Guiada pelo método histórico descritivo, a autora busca significações e significados para acontecimentos, processos e pessoas supostamente apagados, mas que, na verdade, fizeram a história de um país continental com suas mãos negras. Esta é, para ela, a metáfora conceitual cuja radicalidade revela os sujeitos históricos supostamente apagados, mas que, pelo dissenso, construíram uma organização social comunitária apartada do domínio de propriedade. Aqueles cujo “valor” tem de ser negado, tamanho o grau de ameaça e amedrontamento que evocam. E no quilombo as pessoas pretas exercitam o valor de humanidade de que são portadoras. Essa é a revelação que a historiadora formula e oferece como desafio à própria investigação histórica.¹⁰

Se o ponto de partida é o questionamento do fato histórico da escravização, ao longo da análise de Beatriz Nascimento surgem caminhos interpretativos que adentram a própria ontologia do ser negro em sua existência cosmológica. O percurso desse raciocínio foi desenvolvido na roteirização do filme *Ôrí* (1989), de Raquel Gerber. Além de roteirista, Nascimento é a narradora que não apenas elabora a instância ensaística do filme, como também nele atua como conferencista nas cenas iniciais de arquivos e como uma participante que colheu muitas imagens *in loco*, fossem elas paisagens de diferentes lugares da África ou de comunidades do Brasil, de terreiros de candomblé, de bailes funk e de desfiles de carnaval. Ela trata-se, assim, de uma legítima portadora de um discurso pleno de ideias, de embates, de vivências que sua voz delicada entoa numa conversa de questões igualmente delicadas. Como bem observou Gilberto A. Sobrinho (2020, p. 18) em sua análise minuciosa do processo audiovisual de composição das ideias arrojadas apresentadas no filme,

Em sua estruturação, *Ôrí* inscreve materialmente a voz de Beatriz Nascimento, em que ela comunica seus pensamentos próprios sobre a diáspora e os sentidos particulares que a ancestralidade assume no Brasil. Ela escreveu seu próprio texto e narrou suas próprias ideias, algo que contingencia o pessoal, o político e o estético como abordagem.

A voz é o discurso das ideias, e é também reveladora da emancipação que Nascimento anuncia teoricamente. Com posicionamentos questionadores, a autora convoca, para dela divergir, a distinção entre o “negro escravo” e o “negro pessoa”, e assim examinar o quanto a consolidação da população escravizada como mão de obra barata nas plantações e na mineração dominou a história do negro no país como a única possível, como ela afirma. O dogmatismo de tal dominante histórica é o ponto de partida de sua fala, apresentada num encontro acadêmico, que o filme incorpora como material de arquivos. Nesse evento, ela apresenta a possibilidade de uma outra história a partir do quilombo, que resgata a condição de pessoa e lhe confere a dignidade que lhe fora negada. O quilombo explicita emancipação, como ouvimos no trecho de sua fala transcrito a seguir.

[...] o termo quilombo passa a ter uma conotação ideológica, basicamente doutrinária no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homens, como se reconhecendo pessoas que devem realmente lutar por melhores condições de vida, por que merecem melhores condições de vida na medida em que fazem parte dessa sociedade (*Ôrí*, 1989, 11”22’-11”52’).

10 Reservamos um outro estudo para o quilombo como espaço existencial conforme Beatriz Nascimento.

Seu discurso deixa claro que a grande questão que lhe interessa é o reconhecimento, ou melhor, a falta de reconhecimento de que o debate sobre classe atrelado a condições econômicas anula e enfraquece – discussão apresentada por uma participante do público, mas contestada pela palestrante e contextualizada pela cineasta Juana Elbein dos Santos, presente no auditório. Para Nascimento, uma das razões para essa falta de reconhecimento é a existência de distâncias culturais que separam o Ocidente do continente africano e, conseqüentemente, o desconhecimento de todo um saber, de toda uma civilização e, sobretudo, das pessoas dessas culturas. Em busca desse conhecimento, ela toma como objetivo de estudo o quilombo na sua dualidade constitutiva: o quilombo pessoas e o quilombo espaço – que, no Brasil, encontrou sua síntese num homem, Zumbi de Palmares, que a história do povo negro transformou em “consciência negra”, a ser celebrada em 20 de novembro, dia de sua morte.

O fato histórico, contudo, não nomeia o significado de quilombo como consciência da pessoa no espaço de sua cultura, e é esta a concepção que orienta o filme. Todavia, é assim que Beatriz Nascimento entende a fuga da plantação, quando escravizados tomam consciência da necessidade de fugirem da condição de ser propriedade de outro e deixar de ser valor-mercadoria e ganho de capital. O sentido de quilombo desloca-se para um sentido mais amplo, como se pode entender na continuidade do pensamento da autora, que busca ampliar o conceito ao firmar que o quilombo

[...] estabelece um sentido de nação estritamente africano e Bantu, a nação aculturada. Essa textura do Bantu, essa rede de relações que o Bantu estabelece na África entre as várias etnias está fundamentado na própria raiz da língua Bantu, que é a raiz “NTU”, e o sentido de “NTU” é a relação de pessoa para pessoa (Ôrí, 1989, 19”24’-19”46’).

Na língua, a raiz de uma palavra é seu morfema nuclear irreduzível e, por isso mesmo, gerador de outras palavras formadoras de famílias linguísticas. Bantu designa “seres humanos”, sendo o radical *ntu* o núcleo gerador associado ao prefixo *ba*, indicativo de plural, conforme Nei Lopes (2011, p. 102). Ainda segundo Lopes, trata-se de um povo que se encarregou de implantar em terras africanas “técnicas agrícolas e de pastoreio, já que, ferreiros e agricultores que eram, foram, entre os povos negros-africanos, um dos primeiros a dominar a metalurgia do ferro” (LOPES, 2011, p. 102). Estamos, pois, falando de um núcleo gerador de civilizações e, portanto, de nações, o que tanto corrobora a formulação de Nascimento quanto coloca em xeque as categorias de “não-valor” e de “bestas”, que foram atribuídas aos escravizados pela diáspora afro-atlântica. Se os colonizadores ignoravam tais habilidades – o que é duvidoso –, o realinhamento da história a partir do quilombo formulado por Beatriz Nascimento revela a qualidade do potencial cognitivo e de habilidades práticas das pessoas pretas. O sentido de quilombo pessoa expande relações de comunidades onde atividades comuns de trabalho, de culto, de lazer criam os laços de pertencimento comunitário.

Assim, o filme convoca para o cenário do espaço quilombo as festas populares e o carnaval de escolas de samba, que são extensões dos terreiros, das práticas religiosas, dos cultos dos ancestrais e que implicam, sobretudo, um convívio com as ancestralidades e estabelece um modo de ser e estar no mundo e com ele compartilhar estados de consciência. Isso é Ôrí – que o texto de Nascimento esclarece na conjugação de cenas fragmentadas de diversas manifestações culturais. A própria referência audiovisual ao planeta Terra, amparada pela voz da autora no início do filme, retorna, no final, como Terra, mãe, núcleo, articulando o significado de ôrí, que, “Na tradição dos orixás, [é] denominação de cabeça humana como sede do conhecimento e do espírito. Também, forma de consciência presente em toda a natureza, inclusive em animais e plantas, guiada por uma força específica que é o orixá” (LOPES, 2011, p. 515).

O percurso do raciocínio de Nascimento no filme foi aqui destacado para mostrar como é possível realinhar a história feita por seus sujeitos e coletividades. Nesse sentido, os estudos da autora tornam-se uma contribuição fundamental para a ampliação do referencial teórico de autores brasileiros empenhados numa revisão crítica do conceito de *apagamento* em circulação. O método proposto por Beatriz Nascimento não

segue generalizações nem verdades únicas, e por isso, na leitura de suas formulações, nos diferentes registros compartilhamos de um pensamento incansável que não dá trégua aos significados históricos sem uma ampla investigação de suas possibilidades de sentido nos mais diferentes contextos de sua manifestação.

Encaminhamentos (quase) conclusivos: bases de uma *metateoria*

Não deixa de ser paradoxal a proposta de conclusão de raciocínios e conhecimentos que mal começaram a ser esboçados. Contudo, infere-se aqui que a concepção de Nascimento sobre o quilombo como organismo espacial e humano é uma grande contribuição da autora aos temas que estão em pauta nos discursos contemporâneos, e contribui, assim, para entender que o suposto *apagamento* não deixa de ser uma noção parcial que esconde tanto as ambições de um projeto colonial imperialista quanto algo impen-sável por esse projeto: a sujeição do negro como forma de subjugação da inteligência do quilombo espaço e pessoa, que, em última análise, sustentou um processo emancipatório.

A noção de inteligência aqui invocada não é aquela direcionada para fins utilitários cultuados em nosso tempo, como a inovação tecnológica. Estamos falando da inteligência que nasce no interior de um pensamento e de uma prática de vida radicais e que, segundo Muniz Sodré (2019, p. 153), resulta de uma

[...] postura radical – distante das apóstrofes neopanteístas do ecologismo pequeno-burguês – porque não resulta de nenhum voluntarismo individualista, mas de uma cosmovisão de grupo, que torna essencial a confraternização com plantas, animais e minerais. Para o grupo negro, o território como um todo é um patrimônio a ser respeitado e preservado. Ele sabe, um provérbio nagô-cubano reitera, que só aprende quem respeita.

Supera-se, assim, a convenção histórica que relegou os povos negros afro-diaspóricos à condição sub-humana de bestas e, portanto, desprovidos de habilidades cognitivas, e a persistência dos quilombos e suas comunidades ecológicas jamais poderia ser considerada como transformadora de estados de consciência. A tais mentalidades Sodré (2019) contrapõe o argumento do papel de uma tradição firmada no respeito, como se pode ler no fragmento que se segue.

Na verdade, toda mudança transformadora, toda revolução ocorre no interior de uma tradição, seja para recusar o negativo, seja para retomar o livre fluxo das forças necessárias à continuidade do grupo. Desconhecer a força da tradição na mudança é supor, como observa Spinoza, que os homens não poderiam ter forjado o ferro sem ter um martelo (de ferro). [...]
O ferro pode efetivamente ser forjado porque a experiência prévia das técnicas (a tradição) era tão sólida quanto o próprio material novo. A transformação ocorreu como uma conquista do que já era. E a tradição afirma-se, desse modo, como enraizamento num território e como possibilidade de ação coletiva. A comunhão ou a comunidade dos homens é consequência ética da adesão aos valores de uma tradição positiva. Esses valores não são, claro, indiferentes, isto é, não se trata de qualquer valor de mudança – é preciso alinhá-lo com a *Arkhé* do grupo (SODRÉ, 2019, p. 156).

Com esse pensamento, podemos afirmar que Beatriz Nascimento conhecia a magnitude desse respeito comunitário ético, e nele entendemos ter depositado o percurso destemido de suas análises, sempre cuidadosas com a elaboração dos conceitos e duvidosas com relação a significados certos. Sua voz, sua postura e seu discurso operam em sintonia com a organicidade dos temas e problemas que investiga, conduzindo suas formulações para um entendimento político, cosmológico e de redimensionamento das ancestralidades.

Resta-nos dizer que, além da análise crítica rigorosa dos sentidos construídos historicamente, Nascimento exercita com maestria aquilo que Frank Wilderson III concebeu como *metateoria*: um processo de análise crítica fundamental aos estudos da pretitude, que, não raramente, se ajustam aos moldes das teorias que condena. Tentando escapar desse risco, o autor afirma que

O afropessimismo, assim, é menos uma teoria e mais uma *metateoria*: um projeto crítico que, ao utilizar a negritude como lente de interpretação, interroga a lógica tácita e presumida do marxismo, do pós-colonialismo, da psicanálise e do feminismo por meio de rigorosa consideração teórica de suas *propriedades e lógicas presumíveis*, como seus fundamentos, métodos, forma e utilidade; e que o faz, de novo, num nível mais alto de abstração do que aquele em que se dá a interrogação dos discursos e métodos das teorias (WILDERSON III, 2021, p. 23-24).

Não se trata de rejeitar todas as teorias para fazer valer uma outra, mas sim de compreender limites e conduzir a análise pela crítica. No caso de Beatriz Nascimento, trata-se de compreender o caráter de povos que, por contingência da história, operaram suas travessias por imposição, desviando-se de suas civilizações, mas sem abandonar sua alma e preservando o que os definia como pessoas e como nações num lugar radicalmente hostil. A *metateoria* de Nascimento, assim, parte do entendimento desse deslocamento olhando para sua própria história para, assim, reparar desajustes em sua própria experiência. Com isso, seu pensamento opera desvios e distancia-se de adaptações a modismos, sem precisar rejeitar formulações consagradas. Não sendo pertinentes aos objetos de estudo que a autora investiga, questiona significados consolidados apoiada naquilo que o quilombo desenvolveu de signo primordial da cultura negra: “ser um espaço *na* história e *no* corpo”. Ou, simplesmente, o quilombo espaço e o quilombo corpo.

Espaços-corpo esses que, dimensionados em suas relações, alcançam as cosmologias das civilizações ancestrais de que se alimentam as almas dos povos negros, revestindo comportamentos políticos com formas estéticas. Com o olhar voltado para os processos dessas interações estético-políticas, as articulações do pensamento radical de Nascimento operam em escalas com diferentes níveis de abstração. Por isso que ao ler seus textos e ouvir suas conferências hoje percebemos que sua *metateoria* antecipou, e muito, uma prática pela qual os espaços-quilombo contemporâneos são entendidos como comunidades ecológicas cujo traço segue a linha da história de vínculos com ancestralidades em direção ao futuro.

Se não foram claramente explicitados os alinhamentos das mal traçadas linhas de nossa história, pelo menos chegamos ao lugar de uma mentalidade radical que reivindica o enfrentamento dos desafios, que não são poucos, sobretudo quando se trata de buscar aproximações com a complexidade das formas políticas configuradas em formas estéticas. É para esse desafio que nos dirigimos em nossa investigação, apenas iniciada.

Referências

BARTHES, R. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. **L'Armée du crime**. Tel Quel, n. 28, 1967.

DICIONÁRIO DA TV Globo. **Programas de dramaturgia & entretenimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

DOUGLASS, F. **Narrativa da vida de Frederick Douglass**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

DU BOIS, W.E.B. **As almas do povo negro**. São Paulo: Veneta, 2021.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, T. Uma independência sem negros não vale a pena. **Folha de S.Paulo**, 7 set. 2022. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/09/uma-independencia-sem-negros-nao-vale-a-pena.shtml>>. Acesso em: 21 dez. 2023.

HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. In: **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

HARTMAN, S. Vênus em dois atos. In: BARZAGHI, C. et al. (Orgs.). **Pensamento negro radical: antologia de ensaios**. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2021. p. 105-130.

LIMA JR., C.; SCHWARCZ, L. M.; STUMPF, L. K. **O sequestro da independência: uma história da construção do mito da independência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LOPES, N. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOTMAN, Y. The Notion of Boundary. In: LOTMAN, Y. **Universe of the Mind: a Semiotic Theory of Culture**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990. p. 131-142.

_____. The Decembrist in Every Day Life. In: LOTMAN, Ju. M.; USPENSKIJ, B. A. **The Semiotics of Russian Culture**. Michigan: Ann Arbor, 1984. p. 71-124.

_____. **La Semiosfera: semiótica da cultura e do texto**. Madrid: Cátedra, 1998.

MARTÍN-BARBERO, J. **Jovens entre o palimpsesto e o hipertexto**. São Paulo: SESC, 2022.

MARTINS, L. M. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

MATOS, H. **Das cores do silêncio**. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

MOTEN, F. Ser prete e ser nada (misticismo na carne). In: BARZAGHI, C. et al. (Orgs.). **Pensamento negro radical: antologia de ensaios**. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2021. p. 131-193.

_____. **Na quebra:** a estética da tradição radical preta. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2023.

NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, B. **Uma história feita por mãos negras.** Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NWANKWO, I. K. Black Cosmopolitanism: Racial Consciousness and Transnational Identity in the Nineteenth-Century Americas. **Journal of Transnational American Studies**, v. 6, n. 1, p. 3-10, 2015. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/j.ctt5vkcv5>>. Acesso em: 27 nov. 2023.

OLIVEIRA, R. D. **Vozes afro-atlânticas.** São Paulo: Elefante, 2022.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Roteiro de Beatriz Nascimento. Produção de Angra Filmes Ltda. Rio de Janeiro: Fundação do Cinema Brasileiro, 1989. (Cor, 91".)

PINHO, O. Prefácio: Undercommons no Brasil: o muro e o débito. In: HARNEY, S.; MOTEN, F. A universidade e os undercommons. **Decolonial Gesture**, v. 11, n. 1, 2014. Disponível em: <<https://hemisphericinstitute.org/pt/emisferica-11-1-decolonial-gesture/11-1-essays/the-university-and-the-undercommons.html>>. Acesso em: 22 out. 2023.

REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Orgs.). **Revoltas escravas no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

ROCHA, R. M. Apresentação. In: MARTÍN-BARBERO, J. **Jovens entre o palimpsesto e o hipertexto.** São Paulo: SESC, 2022.

SANTOS, Y. L. dos. **Racismo brasileiro:** uma história da formação do país. São Paulo: Todavia, 2022.

SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. **Brasil:** uma biografia. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCOTT, D. **On the Very Idea of Black Radical Tradition.** Small Axe, n. 40, p. 1-6, 2013.

SHARPE, C. **No vestígio:** negridade e existência. São Paulo: Ubu, 2023.

SILVA, D. F. **A dívida impagável.** São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

SOBRINHO, G. A. Ôrí e as vozes e o olhar da diáspora. **Cadernos Pagu**, n. 60, p. 1-31, 2020.

SODRÉ, M. **Reiventando la cultura:** la comunicaci3n y sus productos. Barcelona: Gedisa, 1996.

_____. **Pensar nagô.** Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

_____. **O fascismo da cor:** uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis: Vozes, 2023.

SPILLERS, H. J. Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense. In: BARZAGHI, C. et al. (Orgs.). **Pensamento negro radical**: antologia de ensaios. São Paulo: Crocodilo; n-1 edições, 2021. p. 29-70.

WILDERSON III, F. B. **Red, White, & Black**: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms. Durham: Duke University Press, 2010.

_____. **Afropessimismo**. São Paulo: Todavia, 2021.

Informações sobre o artigo

Resultado de projeto de pesquisa, de dissertação, tese

O artigo é resultado parcial do Projeto de Pesquisa PQ-CNPq:
Tradução Intercultural: Imprevisibilidades do Cinema Negro.

Fontes de financiamento

Bolsa PQ-CNPq Processo 305012/2020.

Considerações éticas

Não se aplica.

Declaração de conflito de interesses

Não se aplica.

Apresentação anterior

Em versão preliminar o ensaio foi apresentado no PPG
em Comunicação e Cultura da Universidade Federal
do Recôncavo Baiano (UFRB) em 27 out. 2023.