
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Ancestralidade por vir

Ancestrality to come

Alexandre de Oliveira Fernandes*

Resumo: A presente leitura pós-colonial acerca de um grito de uma mulher negra que irrompe em uma missa no Senegal permite-me argumentar em torno de uma “identificação de ancestralidade”. O grito ora em tela, desloca a ancestralidade, sem reunião possível, que não seja contextual e contingente. Não evoca um desaparecimento da ancestralidade, mas sua postergação, nem para frente, nem para trás. Focando no porvir ancestral, em uma ancestralidade por vir, o presente artigo reflete o acontecimento e a maquinaria em torno daquele grito: nem “o” primeiro nem “o” último, sempre o “penúltimo” grito. Para além da obviedade do som, aquele grito funciona como um arquivo, cujo corpus é capaz de “consignar”, ou seja, reunir signos voláteis, embaraçosos e delicados, marcados por fronteiras, borraduras e traumas. Denota que a Ancestralidade, compreendida na chave da Ordem e da Metafísica da Presença não está assegurada.

Palavras-chave: ancestralidade; estudos pós-coloniais, metafísica da presença, Jacques Derrida, Desconstrução.

Abstract: This post-colonial read about the cry of a Black woman that breaks out in a mass in Senegal allows me to argue about an “ancestral identity.” The current cry displaces and disseminates ancestry with no possible encounter, which is not contextual and contingent. It does not evoke a disappearance of ancestry, but its postponement, not forward nor backwards. Focusing on the coming ancestry, an ancestry to come, this article reflects the event and the enginery surrounding that cry: not “the” first nor “the” last, always the “second to last” cry. Beyond the obvious sound, the cry functions

* Alexandre de Oliveira Fernandes (Alexandre Osaniyi), Doutor em Ciências da Literatura (UFRJ) e professor de Língua Portuguesa e Literatura do IFBA, professor do Programa de Pós Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPGREC) da Universidade do Sudoeste da Bahia (UESB) e do Programa de Pós-Graduação em Letras, Linguagens e Representações (PPGL) da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), onde desenvolve e orienta pesquisas nas áreas de Literatura, Gênero, Estudos Queer, Culto aos orixás, Epistemologias Dissidentes.

as a colonial file whose corpus is capable of “commitment,” that is, to reunite embarrassing, delicate and volatile signs, marked by frontiers, smudged and traumatized. It denotes that Ancestry, as understood in the main Order and Metaphysical Presence is not assured.

Keywords: *Ancestry, postcolonial studies, metaphysics of presence, Jacques Derrida, Deconstruction.*

Um texto-limite rasura a ancestralidade¹

Catherine Clément assistiu a algumas missas católicas no Senegal e afirmou ser possível, de vez em quando, ouvir gritos de mulheres negras durante atos litúrgicos, em meio a uma peregrinação em homenagem à Virgem Negra de um vilarejo chamado Popenguine.

A “cena da ancestralidade” em torno da qual o presente artigo dará voltas no pensamento buscando diferir e rasurar² a ancestralidade, encontra-se no livro intitulado “O feminino e o sagrado”. Assinado pela ensaísta francesa Catherine Clément e pela psicanalista búlgaro-francesa Julia Kristeva³, reúne vinte e cinco missivas datadas de novembro de 1996 a outubro de 1997, à beira da virada do milênio.

Remetidas de Dacar, Paris, Oxford, Ars-en-Ré, Le Thoureil, Toronto, as cartas não se atêm a qualquer espaço-tempo. Misturam-se temas, tempos, analogias, questões, espaços, divagam, perseguindo a relação entre o feminino e o sagrado, de modo sarcástico, irônico e, profundamente crítico. Perpassam o Levítico e o Alcorão, cosmologias indianas, brâmanes, hindus e afro-brasileiras, o pensamento de Sigmund Freud, Jacques Lacan, a filosofia de Voltaire, textos do Marquês de Sade, Santo Agostinho e Inácio de Loyola, solicitando do leitor um pensamento complexo e miscigenado, exatamente porque misturam tudo, inclusive a si mesmas: “sou búlgara ou

¹ Texto inicialmente apresentado durante o III Seminário Regional de Ensino e Relações Étnico-Raciais, “Ancestralidade e resistência dos povos afro-indígenas”, que ocorreu de 26 a 28 de agosto de 2020, uma produção dos discentes do Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-racial / PPGER / UFSB (Porto Seguro/BA). O presente artigo, ora ampliado e com alterações, foi inserido na mesa de debates “Ancestralidades e Poder”.

² Diferir e rasurar implicam no adiamento do sentido, no sentido sempre por vir, e na borradura do que seja “a” ancestralidade. Marcando a significação colonial na enunciação e na interpelação da cena em tela, interferem numa possível integridade e certeza do que seja a ancestralidade, pois, abrem o espaço da interpretação e da apropriação, enxertando uma ambivalência fantasmática nas próprias origens do que possa ser uma *autoritas* ancestral.

³ CLÉMENT, C.; KRISTEVA, J. *O feminino e o sagrado*. Tradução de Rachel Gutiérrez. Editora Rocco. Rio de Janeiro, 2001.

francesa? as duas ao mesmo tempo? nem uma nem outra?”⁴. Invocam no leitor um “toque de mestiçagem latina-americana-chinesa-homens-mulheres, mais para surrealista”, o que parece amalgamar a trajetória dos inquietos diálogos. Julia Kristeva levará o leitor a refletir sobre as mulheres nova-iorquinas, ao passo que Catherine Clément se debruça especialmente sobre as mulheres senegalesas. Entre concordâncias e divergências, acolhem óticas plurais, um pensamento pensante que, em fluxo pulsional emana um conjunto de sentimentos, cuja existência é tão poderosa e ao mesmo tempo tão complexa de denominar.

Na cena que servirá de mote para a escrita deste artigo, a violência colonial ao tentar se apropriar do grito das mulheres senegalesas produz um texto-limite, um texto ambíguo capaz de rasurar a ancestralidade. Uma leitura pós-colonial dessa cena não me permite acolher a ancestralidade como resultado de um passado estanque, porque o passado arrasta uma confusão de vozes, uma nébula instável na qual diversos discursos disputam a hegemonia do dizer. Logo, produzida num entre-lugar, num entrechoque de espaço e tempo, marcada por lutas pelo poder, aquilo que se compreende consensualmente como ancestralidade deve ser colocado sob suspeita⁵.

No presente artigo, a questão que importa é fazer vacilar a ancestralidade, pois ela não deve sucumbir ao estereótipo, ao olhar fetichista que a tudo fixa e amarra. Entendida como a emanção do Outro, a ancestralidade não deixa de escapar, evadir-se, evaporar. Ela é um mito, no amplo sentido dessa palavra, flui e não contém. Paradoxalmente, por fluir, contém aquilo que resiste e se dissemina.

A ancestralidade não funciona e não produz significado como se estivesse sozinha no mundo. Ela adquire “seu” sentido remetendo-se (ou sendo remetida) a um outro elemento, em uma economia de rastros e borraduras⁶. Uma essência ancestral ou a substância da ancestralidade é uma idealidade sistematizada por pensamentos binários, opositivos, assentados numa metafísica da presença. Rasurar a ancestralidade não promove um vale-tudo ou um *laissez faire*, mas, ao ir além das hipotecas identitárias pode-se promover uma ancestralidade por vir, liberta de definições estanques e movimentos de retorno a uma origem reducionista.

⁴ *Ibidem*, p. 33.

⁵ BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

⁶ DERRIDA, J. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

Imagine-se a cena:

(...) uma imensa multidão no terreno mal sombreado por algumas árvores magricelas, em frente a uma estrada onde os bispos do Senegal celebram em conjunto uma missa solene, sob a autoridade do cardeal de Dakar. O sol no Zênite, ao meio-dia, quarenta graus à sombra, céu cor de anil. Nós outros, os dignitários, ficamos à sombra, ao lado do altar. Diante de nós, aproximadamente oitenta mil fiéis, homens, mulheres e crianças. Começa a missa. De repente, urros estridentes na multidão: é uma voz de mulher. Logo em seguida, os enfermeiros se precipitam carregando uma maca; descobrem de onde vem a voz, amarram firmemente a mulher que urra e desaparecem. Digo a mim mesma “crise de nervos”. Mas aquilo recomeça dez minutos mais tarde. E durante as duas horas da cerimônia, em ritmo regular, gritos de mulheres, enfermeiros, maca, retirada. Mais uma vez. Outra vez. Um estranho fenômeno sagrado irrompe numa cerimônia religiosa. A missa é sagrada? Sem dúvida. Por que, então, tenho uma impressão de que esses gritos dessas mulheres introduzem uma forma de sagrado diferente dessa missa católica? No entanto, os que prestam socorro estão aptos a essa função. (...) Os gritos são rigorosamente idênticos: a mesma textura, as mesmas modulações. Ora, o que mais me espanta é o que me sussurra ao ouvido, empertigado em seu terno completo, meu vizinho africano, ele também um dignitário, pois está a meu lado. “Crises de histeria”, afirma ele. “É habitual”. Simpático, mas eu não perguntei nada a ele! Eis aí um membro das elites africanas que chama de “histeria” o que eu chamo “transe” meu vizinho pensa em “toubab”, palavra utilizada para designar o branco na África. Talvez por se dirigir a uma europeia, meu vizinho se mete na pele de um toubab negro, quer dizer um africano ocidentalizado. (Era assim que certos adversários do presidente Senghor o chamavam, no Senegal, “toubab negro”). E isso também é habitual na África, sobretudo quando o destinatário da mensagem pertence à nação que colonizou o país⁷.

O grito enunciado como histeria por um homem negro, sujeito cuja posição é de dignitário, em uma cena que abriga um movimento complexo e engenhoso, institucional-religioso-judaico-cristão-colonial, envolvendo enfermeiros, maca, amarrações, retirada, mais gritos, enfermeiros, amarrações, retirada, maca, gritos novamente, ao passo que aquele homem é interpelado pelo olhar de uma mulher, branca, europeia, descendente de invasores franceses.

Numa crítica que busca a ancestralidade por vir, o grito que irrompe durante a referida missa deixa de ser tão somente senegalês, feminino e ancestral negro. Ele remete à uma herança ancestral, muito mais do que a uma “ancestralidade”, termo impregnado de essencialismo.

Para além de certa materialidade empírica, o grito evoca alto poder de consignação. O grito con-signa símbolos e significantes de significantes. Ele reúne. Congrega e, ao mesmo tempo, rasura o vocábulo “congrega” que, aliás, apesar de apropriado por cultos abraâmicos, é grego. A origem etimológica da palavra “congrega”

⁷ CLÉMENT, C.; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 12.

retorna à palavra *ekklesia*, que significa literal e paradoxalmente “chamar para fora”. No mundo grego, a eficácia do termo era a de concentrar um corpo de cidadãos (sempre os mesmos, homens de bem e abastados) que deveriam se reunir para tratar de assuntos de Estado.

O grito senegalês chama para fora e para dentro, ao mesmo tempo e sem qualquer constrangimento, pois, por um lado, exprime, revela, indica algo e, por outro, reserva algo, assenta-se em um lugar e sobre um suporte, em um corpo, em ouvidos envolvidos em uma cena embaraçada e embaraçosa.

Salvo a obviedade do som, o grito funciona como um arquivo, cujo corpus é capaz de consignar, ou seja, forte o suficiente para reunir signos voláteis. “Aquele” grito é um entre tantos outros e carrega em si tantos e outros gritos; o Senegal é “uma” África entre tantas outras, logo, aquele grito é africano “ainda que” senegalês, e poderia prosseguir desmembrando os signos que consignam o signo “grito” de uma mulher dentre tantas outras, de um tempo marcado, não linear e a conviver com tantos tempos dentro de um tempo, de um espaço dentre tantos outros.

O grito da mulher senegalesa em um missa consigna um feixe de sentidos, causa embaraço e convida a um olhar delicado, porque está marcado por fronteiras⁸, borraduras, traumas, vigília e punição colonial, interditos e transgressões.

O grito denota que a ancestralidade, compreendida na chave da Ordem e da Metafísica da presença não está assegurada. Isto significa que a ancestralidade não passa ao largo de um aparato de poder, jogos e disputas de interesse, mas que contém um “outro” conhecimento, um conhecimento sobre o “outro”, que “incompleto/fetichista, circula dentro do discurso colonial como a forma limitada da alteridade, como forma fixa da diferença”⁹.

Tanto revolucionário quanto tradicional porque compreendido como um texto colonial, o grito ora em tela, perturba e assombra o discurso colonizador. Oferece-lhe uma dobra sagrada, afinal é “um estranho fenômeno sagrado [que] irrompe numa cerimônia religiosa”, permitindo questionar modos de representação da alteridade, ali mesmo onde religiosamente se produziu durante séculos a dispersão e a agressão de

⁸ A cena do grito – produto da produtividade do poder colonial –, é assediada por outras cenas de fixações e fantasmas, porque, o colonialismo em seu *modus operandi* (exibicionista e fetichista), tão ocupado com sua segurança, lembrando constantemente ao colonizado o lugar que deve ocupar, incita e excita, tornando assim ansiosa e ambivalente a fronteira entre o grito e a ancestralidade.

⁹ BHABHA, H. A questão do “outro”. Diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco 1991, p. 200.

todo um legado ancestral.

Em torno de uma suspeita

Na cena retratada, colocando sob suspeita a escolha lexical (é transe ou histeria?), Catherine Clément, atea judia, prefere o segredo do transe, porque reconhece que os saberes tradicionais de religiões negras foram recalçados, interditados, proibidos, silenciados. Sabe que o olhar ocidental, liberal democrático, assumidamente nacional-individualista, capitalista, há muito tem estigmatizado as culturas dos povos negros como “animistas” e “satanistas”, produzindo-lhes estereótipos como “loucos sanguinários”, “brutos pouco inteligentes”, “portadores de retardos educacionais e civilizatórios”.

Ao escolher a palavra “transe” aquele “membro das elites africanas” veiculou uma ideologia que faz valer significados particulares, próprios de um grupo social, seduzindo “a verdade”, promovendo um “semicídio” e um “racismo doutrinário”¹⁰, tanto quanto dá a ler a ancestralidade produzida no limite de um psicodrama grotesco da vida cotidiana das sociedades coloniais.

As razões que levaram o simpático rapaz em seu terno completo a assumir a narrativa do colonizador não são explicitadas por Clément. Nem consta que o sujeito, denominado e, portanto, discriminado pela francesa como um “toubab”, tivesse a oportunidade de refletir sobre o esquema epidérmico e a agência racial a sustentar as desigualdades em sua terra invadida. Não se sabe se fora convidado à dessubjetivação da colonialidade na qual está imerso, tomando a consciência crítica da história à moda de Frantz Fanon, ou seja, não apenas a história da metafísica, a história em geral, a história determinada pelo status quo e pelo projeto da Modernidade.

Foi Frantz Fanon¹¹ quem procedeu crítica à inferiorização epidérmica, a qual incute no sujeito colonizado um processo de autoilusão, a partir do que, o dominado busca falar, pensar e agir como branco, como um “toubab”, até se deparar com um olhar fixador:

¹⁰ SODRÉ, M. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 12.

¹¹ FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 1983.

o que mais me espanta é o que me sussurra ao ouvido, empertigado em seu terno completo, meu vizinho africano, ele também um dignatário, pois está a meu lado. “Crises de histeria”, afirma ele. “É habitual”. Simpático, mas eu não perguntei nada a ele! Eis aí um membro das elites africanas que chama de “histeria” o que eu chamo “transe” meu vizinho pensa em “toubab”, palavra utilizada para designar o branco na África¹².

Denominado pela fantasia colonial como um “toubab”, “membro das elites africanas”, “meu vizinho”, o simpático rapaz não tem nome. Criado pelo discurso branco, ele não é um humano, é um negro, cuja singularidade desaparece. Ele “sussurra”. Esconde algo? Envergonhado? Em seu terno, “empertigado”, entre aprumado e altivo, é descrito com galhofa pena como um vaidoso membro das elites africanas, incapaz de pensar por conta própria porque pensa em *toubab*.

Todavia, os colonizados não apenas se tornaram *toubabs*, mas envidaram resistências, conspiraram, produziram fusões religiosas, atuaram contra as leis impostas. Os colonizadores nunca detiveram um controle tão pleno quanto se possa advogar sobre os sujeitos e as terras ocupadas. Ora, as sociedades africanas anteriores às grandes invasões eram extremamente dinâmicas, apresentando uma história marcada por convulsões sociais, o que freia uma visão romântica acerca de uma estabilidade corroída pelo impacto do colonialismo¹³.

Por outro lado, o grito que irrompe durante o rito católico faz emergir a linguagem do inconsciente colonial, formas e forças, violências e resistências à “identificação”. Daí não ser possível, ainda que saibamos da luta fundamental e necessária pela visibilidade e afirmação de sujeitas e sujeitos historicamente legados à zona do não-ser, tratar a ancestralidade do grito senegalês apenas e forçosamente no quadro das políticas identitárias, ainda que empenhadas em deslocar o discurso branco e fazer cessar os efeitos da colonialidade sobre o protagonismo da experiência negra.

Conforme ensina Joaze Bernardino-Costa¹⁴, lendo Frantz Fanon, a divisão maniqueísta imposta pelo colonialismo separou aqueles cuja humanidade era valorizada dos não-seres, inferiorizados, sub-humanos. Os primeiros fariam parte da “zona do ser”. Essas alteridades não são estanques e simplistas como o apuro do olhar imperial gostaria que o fossem, pois, entre os não-seres, há uma outra divisão: o negro antilhano

¹² CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 12.

¹³ APPIAH, K. A. *Na Casa De Meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Editora Contraponto. Rio de Janeiro. 1997.

¹⁴ BERNARDINO-COSTA, J. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas*, Rev. Ciênc. Soc., Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, set. 2016.

marcado com sub-humano produz um não-ser inferior a ele, o africano, o negro senegalês, do qual o negro antilhano foi condicionado a se apartar.

O antilhano (martinicano) é superior ao africano, é de uma espécie diferente, assimilado à metrópole. Mas, na medida em que externamente o antilhano é um pouco africano, pois, diga o que quiser ele é negro, ele é obrigado – como uma reação normal em sua psicologia econômica – a definir nitidamente as fronteiras para se defender de qualquer mal-entendido. Podemos dizer que o antilhano não satisfeito em ser superior ao africano, humilha-o. Enquanto o homem branco pode permitir certas liberdades com o africano, o antilhano absolutamente não pode. Isto porque entre brancos e africanos não é preciso nenhuma lembrança: a diferença estampa-se na cara. Mas que catástrofe se o antilhano fosse subitamente tomado por africano!¹⁵

Para a escritora branca, francesa, os gritos em uma missa católica lhe dão a impressão de introduzir uma forma de sagrado diferente, sentimento que denuncia marcas da cisão do mundo colonial em seu olhar, a saber, a organização espacial, o mundo dos valores, a relação entre sagrado e profano e, sobretudo, a desumanização do colonizado, um não-ser.

O vizinho africano de Catherine Clément, ao sussurrar em seu ouvido, “crises de histeria”, gera uma zona de não-ser entre ele e a mulher que grita, porque rebaixa o grito da mulher negra. Ele em sua psicologia econômica deve definir nitidamente fronteiras, apartando-se de uma ancestralidade negra, a qual o incomoda porque lhe empurra para a desqualificação colonial. Assim, ao se vestir como um *toubab* marca uma superioridade sobre a mulher negra. Ele se torna de uma “espécie diferente”, assegura-se como um alto dignitário, defendendo-se de qualquer mal-entendido e borra a ancestralidade, ainda que a diferença entre ele e Clément não precise de nenhuma lembrança: estampa-se na cara.

A missa é sagrada? – pergunta-se Clément. Ora, sem dúvida. “Nada lhe falta, nem casulas, nem turíbulos, nem coral. Por quê, então, tenho a impressão de que esses gritos dessas mulheres introduzem uma forma de sagrado diferente dessa missa católica?”¹⁶. Qual a estranheza, qual o problema em perceber de pronto que aqueles gritos expressam o sagrado, senão em face do rebaixamento do corpo da mulher negra – que não tem nome – e de sua ancestralidade, sustentado pelo narcísico pacto a preservar o poder dos brancos e a aversão ao Outro?

¹⁵ FANON, F. *Toward the African revolution*. New York: Grove Press, 1967, p. 20.

¹⁶ CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 12.

Se Clément não estivesse enredada no pacto narcísico branco egocentrado¹⁷, sustentado por meio de um simulacro histórico-jurídico e de um teatro político, imposto aos quatro quintos da população mundial – impensável fora de um “discurso” europeu discriminatório sobre o conceito de raça¹⁸ –, se oporia rapidamente à falsidade maniqueísta transe/histeria, ancestral do par hierárquico “modernidade” europeia humana e “barbarismo” do mundo não-branco. Importante pontuar que ser branca não é uma opção para Clément, é um dado. Mas “quanto a continuar sendo herdeira da violência da tradição colonizadora, acredito que haja escolha possível e que esta passa pelo desejo de cura da ferida colonial”¹⁹.

Por obvio que aqueles gritos expressam o sagrado, todavia, o pacto narcísico branco, tão ocupado que está em “preservar, isentar, proteger os interesses do grupo branco”, acaba por nublar o olhar da francesa, ainda reprodutor de culpabilização e desvalorização dos negros, indiferente à violação de seus direitos²⁰.

Tentando não se demorar na dúvida comparativa e não reforçar violências coloniais e o etnocentrismo europeu, historicamente “duvidoso de que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos”²¹, legando-lhes a zona do não-ser, Clément afirma: trata-se de um transe. E eis que o transe ocorre em meio a uma missa branco-romana-falocêntrica no Senegal para a Virgem Negra, “ancestral” da Virgem-Mãe-de-Deus (ou àquela posterior a esta, ou a mesma, e então a situação se complica ainda mais porque duas no corpo de uma), mãe Virgem de um filho concebido por genealogia delicada.

O Evangelho de Mateus dá por pai a José, filho de Jacó; o pai de Jacó é Matan; o de Matan é Eleazar. O Evangelho de Lucas, ao contrário, diz que José era filho de Heli; Heli era filho de Matat, Matat era de Levi, Levi de Jana, etc. Os sábios se torturam porque não conseguem conciliar os cinquenta e seis ancestrais que Lucas atribui a Jesus remontando a Abraão com os quarenta e dois ancestrais diferentes que Mateus lhe

¹⁷ BENTO, M. A. S. *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado) Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

¹⁸ DERRIDA, J. *Psyché: l'inventios de l'autre*. Paris: Éditions Gaillé, 1998.

¹⁹ RODRIGUES, C. LE MONDE DIPLOMATIQUE BRASIL. Racialização. *Neutralidade é um lugar que não existe*. 19 agosto 2020. Disponível em <https://diplomatie.org.br/neutralidade-e-um-lugar-que-nao-existe/?fbclid=IwAR19ZpiCjLO3Ob9gnZR-xAw6OLf5iSFuDSQcejT2JQr6MbHVqgcjmRzg9J8>. Acesso em: 07 setembro 2020.

²⁰ BENTO, M. A. S. Op. Cit., p. 155.

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 37.

atribui desde o mesmo Abraão. E ficavam espantados porque Matheus, falando de quarenta e duas gerações, se refere, contudo, somente a quarenta e uma²².

Catherine Clément teve uma “impressão”, palavras dela, de que um sagrado diferente fora introduzido na liturgia católica. Que sagrado? O que está retornando? Em que linguagem? É um grito proferido por uma mulher negra, um grito negro pois bem, salvo não nos esquecermos de que a Igreja Católica Latina ou Igreja Católica Ocidental, a mais numerosa das vinte e quatro Igrejas particulares autónomas da Igreja católica, a contar com a quase totalidade dos fiéis católicos do mundo inteiro, centrada no Papa, o Bispo de Roma, chefe hierárquico do Bispo do Senegal e de todos os outros Bispos e Cardeais, “tomou tudo da Igreja grega”²³.

Tudo isso rasura a ancestralidade do grito proferido sol à pino, ao meio-dia, quarenta graus à sombra, sem nuvens, tendo “nós” – os brancos em sua maioria e alguns negros dignitários, cooptados possivelmente pelo sistema colonial – à sombra, ao lado do altar, enquanto os “outros” queimavam à nossa frente, fazendo derreter o direito universal a ser tratado com igualdade.

Também não é razoável olvidar os golpes e contragolpes desferidos pela cristandade a outras religiões – e delas entre elas e entre si mesmas – seja na passagem rito-sócio-cultural de seita à religião, seja pelos jogos bárbaro-religiosos, uma verdadeira “pedagogia de choque”²⁴, fomentando culpa, angústia coletiva, medos teológicos, dentre outras perversidades. Parece-me procedente, com Freud²⁵ reivindicar um grito ancestral e repleto de culpa e remorso para a cristandade, pois não é o cristianismo “uma tentativa bem-sucedida de recuperar o reprimido de um sacrifício humano, o assassinato de Moisés pelos judeus à beira da Terra Prometida”²⁶?

A cena do grito retorna como um recalcado e sempre remete (em dois sentidos agônicos dessa palavra), endereça e posterga, o que me permite problematizar entre crítico e cínico: o grito senegalês não poderia ser grego, judaico-cristão ou até mesmo afro-brasileiro? Porque, ora, o mito negro da terra prometida do lado de cá do Atlântico remete ao Quilombo de Palmares, assentado sobre o sangue de Zumbi, civilizador de

²² VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário Filosófico*. Tradução: Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008, p. 175.

²³ VOLTAIRE, F. M. A. Op. Cit., 2008, p. 171.

²⁴ BENTO, Op. Cit., p. 47.

²⁵ FREUD, S. Moisés e o monoteísmo. Edição Standard Brasileira das *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

²⁶ CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 131.

uma cultura negra remonta às religiões afro-brasileiras e à “vinculação de nossos ancestrais com nossa história de vida”²⁷.

Desde o grito, mil controvérsias se dão a escutar, como por exemplo, as lutas em torno da Trindade. Sabe-se que os socinianos dissidentes da Reforma protestante, ao seguirem os ensinamentos de Lélío Sozzini – estamos agora no século XVI, mas não tão distante assim –, negavam a Trindade em Deus, considerando tal avilte uma afronta ao monoteísmo. Os socinianos refutavam a divindade de Jesus Cristo, a redenção na cruz e a eternidade das penas²⁸.

Em torno de uma impressão

Desde já fica rasurada a “impressão” de Clément porque não lhe sai do nada. Não há que se falar em metafísica da presença, ao contrário, sua “impressão” faz vacilar qualquer possibilidade de uma origem para o enunciado porque retorna de um tempo em que algo lhe fora forçosamente reprimido, *impresso*, pressionado, *copressionado*, representado por uma máquina discursivo-falocêntrica-papal, branca e colonial, manietada por lutas, guerras, vilipêndios, massacres, genocídios e mortes, capaz de fazer valer uma verdade e instituir uma tradição ancestral, um comando, qual seja, volte a Adão.

Se há uma impressão que desencadeia certo sentimento na escritora francesa, indicando que algo lhe fora impresso em seu corpo/subjetividade, e agora estranha aquele fenômeno sagrado que (lhe) irrompe numa cerimônia religiosa, poderia perguntar, de onde vem esse outro, que não é Adão, rasurando o arquivo ancestralmente impresso.

Esse outro, reprimido, sempre retorna. De um modo ou de outro. Retorna, ainda que em face de um grito em uma missa, cuja religião monoteísta é concebida por Um que, na verdade, são três: Pai, Filho, Espírito Santo. Eis que o reprimido por um sistema religioso sufocado pelo judaísmo, se manifesta por meio de um grito negro ancestral. Um recalcado assombra a cristandade: seu politeísmo sufocado.

Deus é em três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo, os quais reclamam pelo

²⁷ NASCIMENTO, B. Daquilo que se chama cultura. Em: RATTIS, A. J. P. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p. 125.

²⁸ VOLTAIRE, F. M. A. Op. Cit., p. 125.

acréscimo do quarto elemento: a Virgem. Mas, não apenas ela, a Virgem Negra. É o retorno do recalçado que, ao encontrar a menor brecha, reaparece, reacende, volta em espiral, por vezes como uma violência imensa. Ao monoteísmo do Um que são Três, une-se a Virgem, essa Senhora eclipsada. Vem à vida numa narrativa da Anunciação, e não por meio de um grito como o de uma mulher negra no Senegal.

Seu grito é abafado por uma religiosidade opressora²⁹: ela responde um sim cordial e bendito. Gesta o Filho do Espírito Santo, apresenta-o à sinagoga e retorna para o suplício do calvário. “Seu corpo quase não tem história, ou melhor, só tem duas: a gestação sem fecundação masculina e o Torpor final”³⁰.

Porque acompanho Jacques Derrida³¹, franco-magrebino, leitor de Sigmund Freud e de sua ciência judaica, levando a cabo a psicanálise, me interesso pela estocagem das “impressões” e pela cifragem das inscrições e estranhamentos no corpo de Catherine Clément, muito mais do que em estabelecer a ancestralidade sagrada do grito.

Esse corpo, branco, francês, judeu, feminino e heterossexual é um “suporte” que registra e hierarquiza enunciados, os ordena, interpela e enuncia. Esse corpo-suporte constitui, e é constituído por tradições, responsável por enquadramentos e pela produção de arquivos, logo, não é razoável tomá-lo como “testemunho verdadeiro” de uma ancestralidade anunciada por meio de um grito em cena aqui arrolada. O transe narrado por Clément, deve ser colocado sob rasura porque não passa ao largo das questões de poder, ideologias, jogos de linguagem e mal de arquivo³², ali mesmo onde o suporte desaparece, em meio a técnicas diversas de intimidação, pergunta e resposta, injunção, sedução, legitimação, busca por reconhecimento, “sobretudo quando o destinatário da mensagem pertence à nação que colonizou o país”³³.

²⁹ O Cristianismo não à toa persegue religiões que contrariam suas verdades. Como se sabe, no candomblé se pode “ser” duas pessoas ao mesmo tempo, sem contradição ou arrependimento, ou até três, quatro, dez. Metaforicamente, afirma o terreiro que “a personalidade não é estática, ela tem uma estrutura dinâmica, interagindo dialeticamente o tempo todo”. PASSOS, M. M. *Exu pede passagem: uma análise da divindade africana à luz da psicologia de Carl Jung*. São Paulo: Terceira Margem, 2003. Shiva, um dos deuses supremos do hinduísmo, em sua bissexualidade sagrada implode as figuras de parentesco e o apego pelo monoteísmo. “Shiva, o grande deus da vida e da morte, é às vezes representado de uma forma estranha: metade homem, metade mulher. Dividido do alto de seu coque aos dedinhos dos pés, peito achatado de um lado, inflado do outro por um lindo seio redondo, o deus da virilidade ascética é dotado de uma anca esquerda de *pinup*”. CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 43.

³⁰ *Ibidem*, p. 108.

³¹ DERRIDA, J. Op. Cit., 2001.

³² *Ibidem*.

³³ CLÉMENT, C; KRISTEVA, J. Op. Cit., p. 12.

A “impressão” de Clément não permite acolher apressadamente o grito ancestral senegalês como negro, sem problematizar a cena e o que fora enunciado como histeria (por um homem negro) e emitido (por uma mulher negra) em um missa (branca) para uma Virgem (negra). Daí que me parece mais produtivo protelar e tardar a ancestralidade, salvaguardando-a do estereótipo, figuras metonímicas e metáforas narcísicas (violentamente brancas) que negligenciam precedências, transferências, afetações, rotas de fuga, interdições e interpelações discursivas.

A cena envolve “impressões” de mais de um, sempre mais de um, o que assusta e apavora qualquer possibilidade de um fixo, de uma ancestralidade mais-ancestral-do-que-qualquer ancestral. No caso, envolve Clément e um “toubab negro” que, interpelado pela francesa apressou-se a ver nos gritos uma histeria.

O grito como histérico denuncia também repressões históricas do ocidente contra mulheres, perseguidas e violentadas, queimadas como bruxas, estupradas. Vejam-se os absurdos da selvageria colonial: massivamente violadas para incutir o inimigo dentro de seus corpos, e agora amarradas firmemente, enquanto os bispos do Senegal e o cardeal de Dakar celebram rito religioso, paradoxalmente à uma Virgem Negra.

Um homem negro, dignatário entre negros rebaixados, em seu terno europeu completo, assevera ser habitual a crise de histeria. Trata-se de um discurso enunciado por meio de máscara branca em pele negra³⁴, na voz de um africano ocidentalizado cujo processo de escravização cultural lhe fez assimilar a cultura estrangeira. Dirigindo-se a uma europeia, mesmo que a interlocutora nada lhe houvesse perguntado, “simpático, mas eu não perguntei nada a ele”, dá a ler em sua resposta para a não-pergunta, haver ali, “desde sempre”, uma interpelação, imposta pela violência colonial, afinal, estava diante de uma branca europeia.

Ao acompanhar Homi Bhabha³⁵ e sua teoria pós-estruturalista e psicanalítico-feminista, percebo que em ambos os corpos que leem ora a histeria, ora o sagrado que irrompe, há marcas de censura, recalçamento, repressão, impressão. Incorporado, “o arquivo aumenta, cresce, ganha em *auctoritas*. Mas perde, no mesmo golpe, a autoridade absoluta e metatextual que poderia almejar”³⁶.

No presente escrito teórico, a girar em torno do grito ancestral, trago como se

³⁴ FANON, F. Op. Cit., 1983.

³⁵ BHABHA, H. Op. Cit., 2013.

³⁶ DERRIDA, J. Op. Cit., 2001, p. 88.

pode perceber, “desde sempre” o pensamento de um franco-magrebino – Jacques Derrida –, mais um “refém dos franceses”, lido deste modo por Rafael Haddock-Lobo. Sempre mais de um a aparecer aqui nessa conversa cuja estrutura se arvora em um abismo rizomático em torno da ancestralidade. Esta tem sua “identidade” perturbada porque, paradoxalmente, é reunida pela dispersão. E tantas há (ancestralidades e dispersões): a de Jacques Derrida, atravessada pelo “mar”, abismo de águas mediterrâneas, simbolicamente um infinito entre França e Argélia; a de Rafael Haddock-Lobo (um dos principais estudiosos de Jacques Derrida no Brasil, seu ancestral teórico), assombrado como ele diz, por cruzos, mandingas, pombas-giras, caboclos e outros “demônios” do Atlântico negro-diaspórico ou dos “hifens coloniais” a postergar a ancestralidade: “o afro-brasileiro, o latino-americano e o ameríndio”. E agora, a quem citar nesse parágrafo? A quem devo sua “ancestralidade”? À beira da vertigem e porque sempre há mais de um, a reivindicar a pluralidade, ao “hífen”, pois bem³⁷.

Há saída para a ancestralidade que não seja abrir-se a partir do futuro de um arquivo que não se fecha jamais sem evocar um resto, uma sombra, um fantasma, um transe, um “hífen”? Ouçamos Homi Bhabha³⁸:

As hifenações híbridas enfatizam os elementos incomensuráveis – os pedaços teimosos – como a base das identificações culturais. O que está em questão é a natureza performativa das identidades diferenciais: a regulação e negociação daqueles espaços que estão continuamente, *contingencialmente*, se abrindo, retraçando as fronteiras, expondo os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença – seja ele classe, gênero ou raça [inclua-se aqui: ancestralidade]. Tais atribuições de diferenças sociais – onde a diferença não é nem Um nem o Outro, mas *algo além, intervalar* – encontram sua agência em uma forma de um “futuro” em que o passado não é originário, em que o presente não é simplesmente transitório. Trata-se, se me permitem levar adiante o argumento, de um futuro intersticial, que emerge *no entre-meio* entre as exigências do passado e as necessidades do presente.

Saia dessa quem puder, eu não posso. Ou melhor, a mulher negra senegalesa pode e nos dá pistas, porque afirmativa grita para além de seu corpo como um ato político, tornando o invisível visível. O que é isto senão a ancestralidade que retorna? Não como *hybris zero*, mas numa figuração para sempre em devir.

³⁷ DERRIDA, J. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016, p. 43-44. & HADDOCK-LOBO, R. Derrida e a experiência colonial: Para o outro lado do Mediterrâneo e além... *Ensaio Filosóficos*, Volume XIX, julho, 2019, p. 146.

³⁸ BHABHA, H. Op. Cit., 2013, p. 345-346.

Considerações Finais: Nada mais do que ancestralidades

A “Europa é indefensável”, já se sabe³⁹. A exploração colonial não fez avançar a civilização, antes deixou ver que o colonizador é um doente, moralmente ferido pela barbaridade colonial/civilizadora que o produz. O trabalho forçado, a intimidação, o vilipêndio, a violação, denunciam uma civilização entre aspas, sob rasura, constantemente a ser criticada, muito mais próxima de Adolf Hitler do que dele apartada.

Ao invés de legar harmonia e organização, a civilização à moda europeia produziu o terror e alastrou o medo, destruiu culturas de subsistência, promoveu a subalimentação dos povos agredidos conquanto o desenvolvimento agrícola estivesse orientado para benefício das metrópoles. A civilização é a rapina instituída, a legalização da pilhagem, a salvaguarda da gatunagem de produtos, matérias-primas e mentalidades. Gestou totalitarismos e a monstruosidade dos campos de concentração; os progressos técnicos da democracia no afã de gerar a vida, ameaçam destruí-la. Trata-se do império do individualismo: exacerba-se o egoísmo e o hedonismo, em nome do lucro. Logo, há pouco espaço para a empatia e o sacrifício em face do outro, tanto quanto baixa disposição para se submeter a valores éticos.

O “projeto iluminista” que, a partir do século XVIII promoveu a arrogante Razão para o centro da questão humana, não cumpriu sua promessa de democracia e igualdade para todos, ligada que está aos escombros e mortes do século XX, desemprego em massa, sofrimento dos sem-teto, desigualdade, concentração de poder, perversidade humana, uma quantidade maior de refugiados do que no final da Segunda Guerra Mundial. Desembocamos “civilizados” no que Zigmunt Bauman⁴⁰ chama de “vida sem alternativa”.

Por onde passe o *homo politucus europeanus* nos leva a esquecer nossos antepassados, aparta-nos de nossos descendentes e nos empurra a uma vida utilitarista e liberal – do ponto de vista da racionalidade econômica, mas não necessariamente moral – em direção a si mesmo⁴¹. De modo geral, somos convertidos em trabalhadores alienados. Advogando a favor da meritocracia, nos tornamos um ser único, homogêneo,

³⁹ CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020, p. 12.

⁴⁰ BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

⁴¹ PAZ, O. *Vislumbres da Índia*. Tradução: Olga Saravy. São Paulo: Mandarim, 1996, p. 66.

imediatista. Saídos de uma linha de montagem, amargamos, solitários e pouco fraternos: permanentemente lutamos entre nós.

Pouco afeitos às dores do próximo, nos tornamos carrascos e vigilantes dos outros e de nós mesmos. Prossequimos nos apegando a identidades fixas e transparentes quando se pode discutir identidades, gêneros, ancestralidades como campos de ambivalências, não estáticos, moventes, em devenir, dispersando-se em todas as direções, uma forma sempre provisória de estar no mundo, rompendo assim com a Metafísica.

Insistimos na simetria e na ordem, como se fossemos todos pitagóricos, ao invés de perceber que lidamos diariamente com a imperfeição e o caos. Ocupados com um “sonho de pureza” etnocêntrica em que cada povo sempre crê que o seu mito é o melhor e mais verdadeiro, enfraquecemos a experiência humana e atentamos contra estilos de vida alternativos.

Toda visão essencialista – venha de onde vier – desloca a “verdade” do ato ritualizado, do contexto de enunciação para o próprio enunciado que se justificaria por si só, interessado que está no controle permanente do comportamento dos indivíduos. Agressivo e radical, esse tipo de pensamento já demonstrou colocar a vida humana em risco, porque nos isola do “real”, exclui a multiplicidade e a riqueza de sentidos presentes no Mundo, separa tudo, opõe Eros e Tânatos, Exu e Obatalá, Deus e o Diabo, Terra e Céu, Homem e Mulher, hierarquiza mundo material e campo das ideias, corpo e Metafísica.

Ao invés de separações “didáticas” e grosseiras, caricaturas desqualificadas do saber, impõem-se a impertinência, a interdependência, o devir e a consciência de que o que se sabe é infinitamente pouco, mas que se deve caminhar para um conhecimento responsável, ético, humanista, um conhecimento prudente para uma vida decente e compartilhada.

Nessa perspectiva, a ancestralidade não remete a uma originalidade, a um texto em *slow motion*, sincrônico, como um “Alexandre de Oliveira Fernandes”, que é filho de “Alexandrina de Oliveira Fernandes” que é filha de A, de B, de C, como se todos esses sujeitos estivessem sozinhos no mundo a dar testemunho de si e não fissurados pela diferença que lhes constitui, implicados apenas em si mesmos e todos, absolutamente todos, retornassem a Adão.

A ancestralidade não é uma ilha, não é posse de ninguém, a não ser

momentaneamente, a julgar pelo processo de produção e, como se sabe, produção tem a ver com poder, com quem tem o poder, com quem abdica ou se presta a dele se assenhourear, com quem luta e/ou resiste. Ao produzir a ancestralidade (regastar, reforçar, retomar, levar a irromper) algo se perde e se ganha. Ao se reportar àquilo que veio antes, supostamente vindo antes (de onde? De quando? “Onde” “começa?”), ainda que arremessada à frente, a ancestralidade se assusta com a ancestralidade da ancestralidade e, em devir, assusta-se e assombra.

A cena descrita pela ensaísta francesa, atravessada pela fantasia colonial branca, expressa a ancestralidade que retorna. Escusado dizer que não retorna apontando para uma origem bem marcada, capaz de confundir, homogeneizar, esmagar instâncias, estruturas, temporalidades, mas afirmar que faz parte de um processo de recalçamento e, ao vir à tona, ao mesmo tempo, conserva certa tradição do que seja a ancestralidade e apaga-a, difere, posterga seu sentido. O sentido do que seja ancestralidade caminha para sua multiplicação, sua dispersão, haja vista que o grito interrompe a “normalidade” que tem seus instrumentos de silenciamento.

Não ficando preso a nenhuma tipologia ou essência, mas a redes complexas de parentesco, conexões, fissuras e reentrâncias, consignando a extraordinária diversidade dos povos e de suas culturas, não haverá mais do que ancestralidades, cujo plural disseminante desmonta todo discurso constituído, fixo e centrado, a tal ponto que pareça até inútil falar disso.

Referências Bibliográficas

APPIAH, K. A. *Na Casa De Meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Editora Contraponto. Rio de Janeiro. 1997.

BERNARDINO-COSTA, J.A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas*, Rev. Ciênc. Soc., Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, set. 2016.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha*. Organização: Eduardo F. Coutinho, Introdução: Rita T. Schmidt; Tradução: Tereza Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

_____. A questão do “outro”. Diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de

Janeiro: Rocco 1991.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENTO, M. A. S. *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CLÉMENT, C.; KRISTEVA, J. *O feminino e o sagrado*. Tradução de Rachel Gutiérrez. Editora Rocco. Rio de Janeiro, 2001.

DERRIDA, J. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.

_____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Psyché: l'inventios de l'autre*. Paris: Éditions Gaillé, 1998.

FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Ed. Fator, 1983.

_____. *Toward the African revolution*. New York: Grove Press, 1967.

FREUD, S. Moisés e o monoteísmo. Edição Standard Brasileira das *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975.

HADDOCK-LOBO, R. Derrida e a experiência colonial: Para o outro lado do Mediterrâneo e além... *Ensaio Filosófico*, Volume XIX, julho, 2019.

KRISTEVA, J.; CLEMENT, C. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

NASCIMENTO, B. Daquilo que se chama cultura. Em: RATTIS, Alecsandro (Alex) J. P. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

PASSOS, M. M. *Exu pede passagem: uma análise da divindade africana à luz da psicologia de Carl Jung*. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

PAZ, O. *Vislumbres da Índia*. Tradução: Olga Saravy. São Paulo: Mandarim, 1996.

SODRÉ, M. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOLTAIRE, F. M. A. *Dicionário Filosófico*. Tradução: Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008.

Recebido em: Março de 2021

Aceito em: Julho de 2021