

Perspectivas para o estudo das culturas afro-americanas: entre o rizoma e o Atlântico Negro

Mariana Marchesi*

Resumo

Este artigo tem por objetivo traçar perspectivas para o estudo das culturas afro-americanas diaspóricas, a partir da crítica e desconstrução da ideia de origem e preservação cultural – paradigmas clássicos dos estudos culturais. Operamos tal desconstrução por meio do diálogo entre autores dos estudos culturais afro-americanistas contemporâneos, como J. L. Matory, S. Mintz, R. Price e, principalmente, Paul Gilroy. O desenho de uma nova perspectiva analítica para o estudo dessas culturas se dá no aprofundamento da relação entre o conceito de “Atlântico Negro” de Gilroy e o conceito de “rizoma” dos pós-estruturalistas Deleuze e Guattari, proporcionando uma visão que permite privilegiar os fluxos, agenciamentos e inventividade das culturas em seus processos de formação e transformação.

Palavras-chave

História cultural. Rizoma. Atlântico negro.

Abstract

This paper aims to outline perspectives for the study of diasporic African-American cultures criticizing and deconstructing the idea of origin and cultural preservation - classical paradigms from cultural studies. We orchestrate this deconstruction establishing a dialogue between contemporary African-American cultural studies authors such as J. L. Matory; S. Mintz; R. Price, and especially Paul Gilroy. The design of a new analytical approach for the study of these cultures happens through the deepening of the relationship between the concept of “Black Atlantic” from Gilroy, and the concept of “rhizome” from the poststructuralists Deleuze and Guattari, providing a panorama in which we can prioritize

* Mestra em Comunicação pela Universidade de São Paulo (São Paulo/Brasil), pesquisadora do Centro de Pesquisa Atopos da mesma universidade e designer gráfica no Instituto de Pesquisas Tecnológicas (IPT – São Paulo/Brasil). E-mail: nanatm@gmail.com.

flows, administration and inventiveness of cultures in their processes of formation and transformation.

Keywords

Cultural history. Rizome. Black atlantic.

Paradigmas da história cultural: preservação ou reinvenção?

A ideia de origem tem seduzido tanto os estudiosos das culturas afro-americanas como as próprias culturas estudadas. As noções de preservação cultural e de tradição têm sido as lentes por meio das quais antropólogos e afrodescendentes enxergam e enquadram essas culturas, sua história, seus processos de transformação e dinâmicas identitárias. Embora já existam, no campo acadêmico, substanciais esforços para desconstruir a ideia de origem e seus desdobramentos, ela continua impregnando os estudos culturais e as identidades afro-americanas.

Certamente, o continente africano foi a terra natal dos milhões de escravos traficados para as Américas. Séculos depois, as culturas emergentes desse longo período histórico passaram a ser estudadas em termos das semelhanças formais com culturas africanas síncronas, e pensadas a partir da ideia de sobrevivência e preservação das tradições africanas arrancadas de suas terras e transplantadas para as colônias americanas.

M. Herskovits foi um dos principais expoentes desse modelo, e também um dos primeiros desbravadores nesse campo, na primeira metade do século XX. A ênfase de seus estudos recai sobre a correspondência de traços culturais entre as culturas afro-americanas e as culturas africanas, buscando restaurar as linhas de continuidade temporal entre ambas.

Talvez seja lícito assinalar que Herskovits, o ilustre antropólogo pioneiro da Afro-América nos Estados Unidos, era formado em antropologia histórica norte-americana. Essa escola depositava uma ênfase maciça – e justificável – no resgate do passado, particularmente entre os povos indígenas norte-americanos (MINTZ; PRICE, 2003:31).

A tentativa pioneira de Herskovitz de traçar uma história das culturas afro-americanas, procurando localizar as suas origens, tem obviamente

mérito e lugar destacado no desenvolvimento da antropologia. No entanto, também contribuiu para reforçar não só a ideia de uma África ancestral, como também a de uma África mais ou menos homogênea, dotada de uma herança cultural compartilhada que foi carregada, como uma semente, para o Novo Mundo. Como nos alertam ainda Mintz & Price (Ibid.), a perspectiva herscovitsiana privilegia a continuidade e a homogeneidade em detrimento da variação e transformação cultural.

A ideia de origem alimenta aquilo que Paul Gilroy (2001) denomina “afrocentrismo”, uma forma de pensar os processos da diáspora africana tendo como epicentro e ponto de partida a África pré-moderna. Essa perspectiva subentende uma trajetória linear entre dois momentos completamente distintos: a partida do continente africano e a chegada em continente americano, onde os recém-chegados iriam preservar em maior ou menor grau a bagagem cultural que trouxeram consigo. Os locais da partida e do destino também se tornam mutuamente isolados, separados por um oceano incomensurável, e ligados apenas por um laço temporal que situa o segundo no presente, e o primeiro no passado.

De acordo com esse ponto de vista, o colonialismo e a escravidão foram para a África um período em que seus “filhos” dispersos pelo mundo lutaram, com algum sucesso, para preservar as tradições do continente-mãe das forças que os tragavam para o mundo moderno. Num paradigma que opera no binarismo conservação / assimilação, o passado africano é imaginado a partir dos parâmetros encontrados no presente americano, contribuindo para a construção de uma África mítica, atemporal e desistoricizada. Os pontos de semelhança entre as culturas africanas e afro-americanas tornam-se as pistas para a reconstituição de um passado preexistente e congelado no momento mesmo em que os primeiros navios negreiros zarparam na direção diametralmente oposta. Como afirma Vassallo (2005:178), “o que se encontra por lá não é visto como fruto de um contexto presente, mas como uma conservação, perpetuação do passado. O Continente Negro se torna um museu vivo e animado”.

Estudos históricos mais apurados começam a desmistificar a ideia de origem. A esse propósito, convém mencionar o texto de J. Matory (1999) sobre a etnia jeje, o qual enfatiza a importância dos fluxos transatlânticos – e enquanto tais, transnacionais – para a constituição não só de algumas culturas afro-americanas, como também das culturas africanas, que foram, por muito tempo, consideradas suas matrizes. Matory (1999) situa a formação da identidade étnica jeje num mesmo processo que envolvia, num

emaranhado complexo de circulações transatlânticas e contextos políticos locais, ex-escravos brasileiros que se tornaram comerciantes e viajantes, as populações do Golfo da Guiné e os colonizadores franceses e ingleses da mesma área. Segundo o autor, a identidade jeje foi elaborada no contato e diálogo entre africanos e afro-brasileiros, e o vigor que ela ganhou no Brasil nos anos 30 deve-se em grande parte à sua valorização pelos colonizadores franceses, em oposição aos ingleses e aos yorubás no Daomé colonial.

Sustentando essa hipótese, Matory (1999) efetua uma interessante operação que, simultaneamente, desloca os fluxos culturais da assincronia e unidirecionalidade para a sincronia e multidirecionalidade; enfatiza a importância dos contextos históricos e sociais para o processo de formação cultural e identitária.

É nesse sentido que o pensamento de Matory (1999) e o de Sidney Mintz e Richard Price (2003) confluem. Desconstruindo ainda mais a questão da origem e da continuidade de traços culturais, Mintz e Price (2003) focalizam não a preservação, mas os processos de transformação e variação cultural, sinalizando para o que chamam de uma *gramática da cultura* (2003) que, combinada com o contexto sociológico local em que aportaram os indivíduos, giou a constituição de novas formas culturais.

Para começar, pleitearíamos um exame do que Foster chamou de “orientações cognitivas”, por um lado, como pressupostos básicos sobre as relações sociais (...), e, por outro, os pressupostos e expectativas básicos sobre o modo de funcionamento fenomenológico do mundo. (2003:28).

Essa abordagem parece-nos bastante equilibrada por depositar o peso, de um lado, de contextos já dados (seja o contexto social local, sejam os princípios cognitivos inconscientes dos indivíduos) e, de outro, de agência e criatividade dos indivíduos ao inventarem a própria cultura e instituições, num processo adaptativo.

Recuperando a questão dos fluxos multidirecionais como intrínsecos às dinâmicas de constituição cultural, Matory (1999) propõe uma reconsideração dos conceitos “nação” e “transnacionalismo”. Para o autor, esses conceitos não representam processos antagônicos entre si; ele procura nos demonstrar que o “nacional” e o “transnacional” se sobrepõem intrinsecamente, constituindo-se em conjunto. Além disso, ele põe em cheque a perspectiva que considera o transnacionalismo um fenômeno novo que acompanha a globalização recente. “O primeiro alvo deste ensaio é questionar essa suposição

de excepcionalidade pós-colonial e lembrar que várias formas de dispersão eram pré-condições, ou parceiros contemporâneos, do desenvolvimento da nação territorial de Anderson.”¹ (MATORY, 1999:57). Com efeito, ele argumenta que não só a imaginação dos afro-americanos dispersos ou retornados contribuiu para a formação de identidades étnicas e nacionais na África, como também os próprios Estados-Nacionais americanos, europeus e africanos apenas se constituíram no diálogo com as “nações transatlânticas” (MATORY, 1999:60).

Cosendo conceitos de importantes estudiosos pós-coloniais sobre o tema – como Fanon, Said, Kristeva, Chatterjee e o próprio Anderson – Bhabha (2010) nos fornece indicações para a crítica do conceito de nação como lugar de análise para a história cultural. “As contranarrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras – tanto reais quanto conceituais – perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais ‘comunidades imaginadas’ recebem identidades essencialistas” (BHABHA, 2010: 211). Bhabha situa a narrativa nacional no espaço ambivalente entre o “pedagógico” (o discurso continuísta que constrói os signos nacionais e estabelece o passado estável e eterno da história) e as estratégias disruptivas do “performático”, que interrompe a sincronia da nação e restaura, referindo-se a Fanon, a “‘zona de instabilidade oculta’ onde reside o povo” (BHABHA, 2010: 215). O autor afirma ainda que o esquecimento é o princípio básico da memória nacional: “É através da sintaxe do esquecer – ou do ser obrigado a esquecer – que a identificação problemática de um povo nacional se torna visível”. (BHABHA, 2010: 226).

Convém refletir também sobre as limitações do conceito de transnacionalismo. Ele pode ser utilizado como uma espécie de conceito “guarda-chuva” para uma grande variedade de fenômenos, mas, como nos lembra Matory (1999), e até mesmo Vertovec (1999), um dos grandes entusiastas do conceito, o transnacionalismo entendido como fluxos e “redes de longa distância” (VERTOVEC, 1999:1) provavelmente precedeu a nação e engendrou sua formação. No entanto, o conceito faz necessariamente menção à nação, o que nos leva a questionar a sua adequação para abarcar toda uma gama de processos em que a dimensão nacional talvez não seja tão importante, nem mesmo a principal, entre eles a própria

¹ Matory toma como ponto de partida para análise os conceitos de nação territorial e comunidade imaginada de Benedict Anderson.

diáspora africana e a formação das culturas afro-americanas, processos que se iniciaram quando ainda uma pequena minoria das comunidades e territórios envolvidos tinha apenas começado a desenhar-se como Estados-Nações. Devemos nos perguntar, do ponto de vista da história cultural, o que está sendo convenientemente “esquecido” quando tomamos a nação – e consequentemente o transnacionalismo – como conceito-chave de análise. Manter intactas as fronteiras do estado-nação – do conceito-nação – significa esquecer os fluxos que devassam as suas margens, e que são, na perspectiva cindida e ambivalente proposta por Bhabha (2010), constituintes de sua própria afirmação. A partir dessas reflexões, o autor propõe a ideia de “dissemiNação – de significado, tempo, povos, fronteiras culturais e tradições históricas”. (BHABHA, 2010: 234).

Nesse sentido, o pensamento de Paul Gilroy (2001) lança nova luz sobre esses temas. Ele se preocupa, por um lado, em colocar os fluxos de mercadorias, ideias e pessoas em uma posição privilegiada na análise, e, por outro, em investigar justamente como a ideia de nação amalgamou-se ao pensamento cultural e político negro na Afro-américa, a partir da vida e obra de alguns escritores negros anglófonos. A tese de Gilroy (2001) é muito inovadora, principalmente ao colocar a escravidão colonial e a diáspora africana como elementos que residem no cerne da modernidade, e lhe são constituintes, e não como fenômenos-limite que estão à sua margem. Segundo o autor, os negros da diáspora são o primeiro povo verdadeiramente moderno, pois tiveram que confrontar, antes mesmo de todos os outros, com questões e experiências que mais tarde se revelariam tipicamente modernas.

Situando a escravidão africana nas vísceras da modernidade – talvez muito mais do que os princípios iluministas que idealizaram o projeto moderno – Gilroy nos apresenta a diáspora africana como “multiplicidade transnacional e intercultural” (GILROY, 2010:365), como um duradouro processo de fluxos complexos entre todos os territórios, comunidades, e, por fim, nações envolvidas. A concepção não linear e não afrocêntrica do autor a respeito da diáspora coloca em questão a própria ideia de tradição, que possui tanto apelo para as culturas afro-americanas quanto para a crítica cultural. O discurso da tradição é utilizado para traçar linhas de continuidade com a África e frequentemente também para tecer uma crítica à modernidade, partindo de um ponto aparentemente oposto. No entanto, tradição e modernidade foram geradas no mesmo útero, são filhas inseparáveis de um mesmo processo. “O termo tradição não está agora sendo usado nem para identificar um passado perdido nem para nomear uma cultura de compensação que restabeleceria

o acesso a ele. Ele não se encontra em oposição à modernidade” (GILROY, 2010:371).

A oposição entre os dois termos nos processos de construção das identidades, e mesmo nos estudos culturais, torna-se mais compreensível a partir da ideia de “dupla consciência”, conceito que Gilroy (2010) utiliza para refletir sobre a duplicidade que vivem os indivíduos e culturas geradas a partir da diáspora, “a situação de ser interno e ao mesmo tempo externo ao Ocidente”. (GILROY, 2010:84) A temporalidade e os ritmos em que foram bruscamente inseridos também lhes eram alheios, e a diáspora tornou-se não só um espaço de negociação entre territorialidades e culturas diversas, mas também de temporalidades internas e externas ao Ocidente, mas sempre intrínsecas à modernidade, capaz de “(...) acomodar modos de vida social assíncronos e heterogêneos em estreita proximidade” (GILROY, 2010:368).

Partindo desse quadro complexo e da crítica ao nacionalismo nos estudos culturais, Gilroy propõe um modelo: “(...) quero desenvolver a sugestão de que os historiadores culturais poderiam assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural” (GILROY, 2010:57). Como nos lembra Sérgio Costa, a simples ideia de um Atlântico Negro “como contexto cultural constituído a partir do tráfico de escravos da África para as Américas” (COSTA, 2006:115) não é totalmente nova, e já vinha sendo utilizada pela historiografia. Porém, em Gilroy, o Atlântico Negro torna-se a referência espacial e analítica para os fluxos interculturais e multidirecionais intensos que começaram a atravessar o oceano no período colonial e nunca cessaram desde então. A beleza dessa metáfora está em debruçar-se sobre o espaço-entre, sobre o interstício, o mar profundo que possibilita a comunicação entre terras e povos distantes, ao invés de continuar fixando o ponto de referência em comunidades circundadas seja por fronteiras nacionais, seja por fronteiras étnicas. A atenção também não se deposita totalmente, como se preocupa Matory (1999), sobre processos muito gerais de globalização, nem sobre a “oposição binária entre perspectivas nacional e a da diáspora” mas sim sobre a constituição, funcionamento e morfologia de “uma rede entrelaçada entre o local e o global”. (GILROY, 2001:82).

Alguns autores vêm acrescentar algo mais a essa proposta, ou lhe iluminar melhor em alguns de seus aspectos. Miguel Vale de Almeida (2000), observando a especificidade anglófona do Atlântico Negro de Gilroy, indaga se no caso brasileiro não seria mais adequado pensar em um “Atlântico Pardo”, enfatizando como o oceano e seus fluxos banharam e mesmo misturaram as

culturas dos negros e as dos europeus. Gilroy não parece discordar muito dessa perspectiva: “(...) as culturas reflexivas e as consciências dos colonos europeus e aquelas dos africanos que eles escravizaram, dos ‘índios’ que eles assassinaram e dos asiáticos que eles subjugarão, não eram, mesmo em situação de extrema brutalidade, hermeticamente isoladas umas das outras” (GILROY, 2001:35). Matory, por sua vez, destaca o conceito bakhtiniano de diálogo que, aplicado à cultura, “poderia corretamente sugerir que múltiplos agentes estão poderosamente envolvidos na produção de qualquer cultura e que múltiplas culturas são ‘citadas’ na produção de qualquer cultura” (MATORY, 2005:285). Dessa maneira, toda cultura seria produzida no diálogo com outras culturas próximas e distantes, o que fica muito evidente nos fluxos culturais do Atlântico Negro.

Fluxos e rizomas, rotas e raízes

Matory (2005) faz uma interessante análise das metáforas que dominaram fortemente os estudos culturais afro-americanistas, trazendo à tona o que cada uma delas destaca e esconde. Em suma, a metáfora do Atlântico Negro como espaço de fluxos, trocas e diálogos interculturais, bem como unidade de análise para o estudo das culturas afro-americanas, coroa o processo de desconstrução da metáfora da origem, de preservação e sobrevivência, além da noção de uma herança africana compartilhada. Pelo contrário, vimos que o suposto passado africano, ancestral de todas as culturas afro-americanas, é também constantemente reinventado por esses mesmos fluxos, que alimentam sincronicamente a transformação cultural em todos os espaços conectados pela “rede atlântica” (GILROY, 2001:53). Dessa maneira, Gilroy nos fala das culturas afro-americanas como “culturas rizomórficas” (2001:80), forjadas em “padrões fractais de troca e transformação cultural e política” (2001:58), fazendo uma justa, mas discreta referência à noção de rizoma de Deleuze e Guattari (1995).

Na parte que se segue, faremos uma tentativa de aprofundar a relação entre o Atlântico Negro e o rizoma, evidenciando os pontos de aproximação entre os pensamentos dos referidos autores.

Unidade e multiplicidade

Originário da botânica, “rizoma” é um termo que designa, grosso modo, caules subterrâneos de certos tipos de plantas. Apropriado por Deleuze e Guattari (1995), essa estrutura morfológica vegetal faz um verdadeiro salto epistemológico para se tornar a metáfora de uma teoria filosófica ainda hoje difícil de compreender e, mais ainda, de implementar, mas que influencia o pensamento muitas vezes de maneira muito parecida com os processos aos quais se refere.

Retornamos, no entanto, à botânica para compreender o conceito, por meio da comparação com outros tipos de raízes. Deleuze e Guattari (1995) vão buscar em outras plantas aquilo que não é o rizoma: em primeiro lugar, a raiz pivotante, própria das árvores e das plantas dicotiledôneas; em seguida, o sistema-radícula ou raiz fasciculada, encontrada nas plantas monocotiledôneas, como o capim.

A primeira possui uma raiz principal, circundada de raízes secundárias. Procede por dicotomia. A segunda já não possui um eixo pivotante, abortado, mas remete sempre a uma unidade suplementar, possível. Aqui já não se está falando de plantas, mas sim de modelos de pensamento e de como eles se comportam com relação à multiplicidade. “A lógica binária é a realidade espiritual da árvore-raiz. (...) Isto quer dizer que este pensamento nunca compreendeu a multiplicidade: ele necessita de uma forte unidade principal, unidade que é suposta para chegar a duas, segundo um método espiritual” (DELEUZE; GUATTARI,1995:13). Já no sistema fasciculado, “o mundo perdeu seu pivô, o sujeito não pode nem mesmo mais fazer uma dicotomia, mas acede a uma mais alta unidade, de ambivalência ou de sobre-determinação, numa dimensão sempre suplementar à de seu objeto” (DELEUZE; GUATTARI,1995:14).

O rizoma não corresponde a nenhum desses modelos de pensamento e enraizamento; é formado por hastes subterrâneas ramificadas em todos os sentidos, bulbos e tubérculos. Para os autores, ele ultrapassa mesmo a dimensão vegetal, da qual o tomaram emprestado – existem rizomas animais, como as matilhas, os ratos e as tocas. O mais importante é que o rizoma é múltiplo em sua natureza e compreende a multiplicidade como legítima e independente de uma unidade qualquer.

O pensamento e as epistemologias ocidentais correspondem, no entanto, ao modelo pivotante, quando muito ao modelo fasciculado. “É curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da

botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnoseologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia...: o fundamento-raiz, *Grund, roots and foundations*” (DELEUZE; GUATTARI,1995:28-29). O pensamento “arborescente” exige fundamentos, genealogias, dicotomias, homologia, unidade e significação. A morfologia da árvore, com suas partes principais e secundárias, impõe hierarquias, origens e precedências. Nesse sentido, é possível identificar na maior parte dos estudos afro-americanistas até então um pensamento de tipo arborescente, presente também nas ideias e concepções dessas próprias culturas sobre si mesmas e sua história.

Deleuze e Guattari (1995), entretanto, têm o cuidado de não fazer da árvore e do rizoma mais uma dicotomia pivotante. Com efeito, eles enfatizam que o rizoma pode compreender sistemas arborescentes e apresentar processos de enraizamento, e que as árvores também podem fazer parte de um rizoma ou começar a fazer rizoma.

Existem estruturas de árvore ou de raízes nos rizomas, mas, inversamente, um galho de árvore ou uma raiz podem recomeçar a brotar em rizoma. (...) Ser rizomorfo é produzir hastes e filamentos que parecem raízes, ou, melhor ainda, que se conectam com elas penetrando no tronco, podendo fazê-las servir a novos e estranhos usos (DELEUZE; GUATTARI,1995:25).

Esse movimento de linhas de fuga e de estratificação (DELEUZE; GUATTARI,1995:18) predomina em grande parte das investigações de Gilroy (2001). Muitas culturas afro-americanas enxergam a si mesmas a partir de um sistema arborescente, enraizado, embora só tenham se constituído, conforme sustenta Gilroy (2001), por fazerem parte de um rizoma, de uma multiplicidade desenraizada e movediça, que pode ser chamada de Atlântico Negro. O discurso da tradição, utilizado para ancorar firmemente as culturas no solo instável da diáspora, surge como um recurso na intersecção de dois processos. Por um lado, a própria influência de uma cultura arborescente: “marcada por suas origens europeias, a cultura política negra moderna sempre esteve mais interessada na relação de identidade com as raízes e o enraizamento do que em ver a identidade como um processo de movimento e mediação” (DELEUZE; GUATTARI,1995:65). Por outro, a necessidade de abrigar-se das forças da modernidade, que desfazem a integridade do eu-racializado. “(...) A ideia de tradição pode constituir um refúgio. Ela fornece um lar temporário no qual se pode encontrar abrigo e consolo diante das forças viciosas que ameaçam a comunidade racial” (DELEUZE; GUATTARI,1995:354).

Conexão e heterogeneidade

O processo de formação das culturas afro-americanas muitas vezes é visto de maneira análoga à sementeira. As populações dispersas na diáspora seriam sementes que, lançadas sobre solos estrangeiros, germinariam culturas e sociedades muito semelhantes àquelas que as haviam gerado. Aqui novamente podemos pressentir a sobredeterminação da origem, filogenética como cultural.

O Ocidente tem uma relação privilegiada com a floresta e com o desmatamento; os campos conquistados no lugar da floresta são povoados de plantas de grãos, objeto de uma cultura de linhagens, incidindo sobre a espécie e de tipo arborescente; a criação, por sua vez, desenvolvida em regime de alqueire, seleciona as linhagens que formam uma arborescência animal (DELEUZE; GUATTARI, 1995:29).

O rizoma, no entanto, procede de maneira muito diferente. Ele expande por brotamentos e ramificações, por hastes subterrâneas que se espalham e formam bulbos. O rizoma é a erva daninha, ocupando os interstícios dos espaços cultivados. “Ela preenche os vazios, *Ela cresce entre e no meio das outras coisas*” (DELEUZE; GUATTARI,1995:30). Mas essa não é a única, nem mesmo a principal diferença entre o rizoma e a sementeira. Os campos cultivados, as plantas de grão, as linhagens genéticas remetem irremediavelmente à homogeneidade e à genealogia. O rizoma é feito necessariamente de multiplicidade e heterogeneidade. Utilizando um exemplo biológico de simbiose, Deleuze e Guattari questionam a própria ideia de mimetismo, fazendo aparecer o rizoma para além das espécies, entre as espécies. “A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. (...) Não há imitação nem semelhança, mas explosão de duas séries homogêneas na linha de fuga composta de um rizoma comum que não pode mais ser atribuído, nem submetido ao que quer que seja de significante” (DELEUZE; GUATTARI,1995:19). Da mesma maneira, os vírus transportam material genético de uma espécie para outra, promovendo a evolução por relações transversais entre as árvores genealógicas.

O rizoma promove a conexão entre os heterogêneos, aumentando suas dimensões. Esse crescimento, no entanto, não é apenas quantitativo, não é apenas reprodução. “Um agenciamento é precisamente esse crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões” (DELEUZE; GUATTARI,1995:17).

Gilroy define o Atlântico Negro de uma maneira que lembra bem a noção de rizoma: “como uma tradição não-tradicional, um conjunto cultural irredutivelmente moderno, excêntrico, instável e assimétrico”. (GILROY, 2001:370). Embora esse conjunto cultural apresente seus desejos de enraizamento e arborescência, de genealogia e pureza, Gilroy preocupava-se em iluminar os processos rizomáticos que engendraram a sua formação. Como alertam Mintz e Price (2003), os grupos de escravos trazidos para o Novo Mundo eram muito heterogêneos, frequentemente compostos por indivíduos que não compartilhavam a mesma etnia, a mesma cultura ou a mesma língua. Diante desse quadro, seria difícil acreditar na metáfora da semente que germina espontaneamente uma forma idêntica àquela que a gerou – até mesmo porque o agregado das “mudas” seria tudo menos um conjunto coerente. “Os africanos de qualquer colônia do Novo Mundo só se transformaram de fato numa *comunidade* e começaram a compartilhar a mesma *cultura* na medida e na velocidade em que eles mesmos as criaram” (MINTZ; PRICE, 2003:33).

Desde o princípio, foi preciso fazer agenciamentos com o heterogêneo, e não nos parece que tenha deixado de ser assim em algum momento. Pensemos por um momento na relação entre o conceito de agência, presente em Matory (1999) e, em certa medida, em Mintz e Price (2003), e o conceito de agenciamento proposto por Deleuze e Guattari (1995). A agência enfatiza o sujeito centrado, imbuído de intencionalidade e capaz de ação orientada e estratégica; o agenciamento, por outro lado, tem a ver com o descentramento do sujeito, privilegiando as suas conexões com o que lhe é exterior. No entanto, os dois conceitos confluem para um ponto comum: a criatividade dos indivíduos para tecer novas conexões, construir novas instituições, inventar novas culturas a partir dos agenciamentos com outras multiplicidades: registros culturais, semânticos, sociológicos, econômicos, ambientais e afetivos, organizados em novos planos de consistência².

As sementes são pontos, mas “não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas” (MINTZ; PRICE, 2003:17). É curioso pensar que foi pela *plantation* que a maior parte dos escravos capturados na África foi trazida para as Américas.

² “Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas se preenchem, ocupam todas as suas dimensões: falar-se-á num plano de consistência das multiplicidades, se bem que este ‘plano’ seja de dimensões crescentes segundo o número de conexões que se estabelecem nele. (...) O plano de consistência é o fora de todas as multiplicidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1995:17).

Nos interstícios das monoculturas homogêneas, massificadas e sistemáticas, nos espaços vazios dos campos cultivados, os escravos foram, como as ervas, subterraneamente ramificando hastes e brotando rizomas, formando bulbos e tubérculos, modificando a natureza de tudo e de si próprios.

Rupturas, descontinuidades, linhas de fuga

Talvez seja mais adequado então pensar nos povos da diáspora não como sementes ou pontos de reprodução da cultura africana em novos solos, mas como linhas, conexões e agenciamentos, materiais e imaginários, com multiplicidades que envolvem elementos do Novo e Velho Mundo, além da própria África. Essas linhas não podem ser vistas como linhas de continuidade com o passado africano, mas como agenciamentos completamente novos que mudaram a natureza da própria relação com o passado, a memória e a terra natal.

Um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. (...) Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade, segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar (MINTZ; PRICE, 2003:18).

As linhas de fuga permitem a constante desterritorialização e reterritorialização do rizoma, mas de maneira que os elementos não se mantêm os mesmos durante o processo; a ruptura do rizoma e a sua retomada não dependem de nenhum significante e não se bloqueiam nele. Recuperando o exemplo já citado do rizoma vespa-orquídea: “a orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque da vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre essa imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen” (MINTZ; PRICE, 2003:18). Os termos não permanecem os mesmos, são heterogêneos, não pertencem nem mesmo à mesma série, mas asseguram o devir de territorialização e desterritorialização do rizoma.

A partir desse exemplo, podemos intuir que só pode haver continuidade na descontinuidade, e que a continuidade certamente não é a do significante, como num esquema arborescente. É o devir das linhas de fuga e de

segmentaridade que mantém vivo e ativo o rizoma, em perpétua mudança de natureza.

Se interpretarmos a experiência da escravidão como uma ruptura em muitas linhas de segmentaridade, devemos nos perguntar seriamente se as culturas afro-americanas não são, na verdade, as linhas de fuga por meio das quais esses rizomas se desterritorializaram (e de fato o fizeram, ainda que forçosamente) e se reterritorializaram, sem, é claro, manterem-se idênticos. Na visão de quem defende a continuidade da tradição original, no entanto, a escravidão não representou nenhuma mudança qualitativa, apenas um transplantar das culturas de um continente para outro.

O movimento afrocêntrico parece se basear em uma ideia linear do tempo encerrado em cada uma de suas extremidades pela narrativa grandiosa do avanço africano. Este é momentaneamente interrompido pela escravidão e pelo colonialismo, que não produzem nenhum impacto substancial para a tradição africana (GILROY, 2001:357).

Mintz e Price olham com suspeitas essa continuidade, defendendo a legitimidade das inovações culturais e sociais desenvolvidas em solo americano em detrimento da sobrevivência das culturas africanas “originais”. “Devemos manter uma atitude de ceticismo perante as afirmações de que muitas formas sociais ou culturais contemporâneas representam continuidades diretas das pátrias africanas” (MINTZ; PRICE, 2003:77). Gilroy também privilegia as descontinuidades e fragmentações, e podemos dizer também as linhas de fuga e conexões. “Este livro se preocupa mais com os fluxos, as trocas e os elementos intermediários que podem colocar em questão o próprio desejo de ser centrado”. (GILROY, 2001:357).

O autor aborda também a questão da memória social da diáspora e do Atlântico Negro, em relação principalmente a suas culturas expressivas, como a música e sua circulação transatlântica. A música faz parte de um conjunto de “diferentes práticas, cognitivas, habituais e performativas, necessárias para inventar, manter e renovar a identidade”. Ela aglutina e chama a atenção dos grupos para os “pontos nodais importantes em sua história comum e em sua memória social” (GILROY, 2001:370). Mas não o faz de maneira direta, e sim por meio de uma “metacomunicação” (GILROY, 2001:374), transcodificando a experiência do terror vivida na escravidão em narrativas de desilusão amorosa e dor. Podemos dizer que há uma descontinuidade do conteúdo, para que possa haver a continuidade da experiência na memória social.

Para Deleuze e Guattari, a memória pode ser de dois tipos, cada uma relacionada a processos distintos de organização:

A memória curta é de tipo rizoma, diagrama, enquanto que a longa é arborescente e centralizada (impressão, engrama, decalque ou foto). A memória curta não é de forma alguma submetida a uma lei de contiguidade ou de imediatidade em relação ao seu objeto; ela pode acontecer a distância, vir e voltar muito tempo depois, mas sempre em condições de descontinuidade, de ruptura e de multiplicidade (...) A memória curta compreende o esquecimento como processo (DELEUZE; GUATTARI, 1995:25-26).

Nesse sentido, arriscamo-nos a dizer que a música age no Atlântico Negro como uma memória curta, fragmentada, descontínua, rizomática, cumprindo dessa maneira, muito mais do que a memória longa, a função de perpetuação das experiências entre as comunidades. Ela instaura uma “temporalidade sincopada” (GILROY, 2001:376) feita, como a própria frase musical, de nodos e pausas por onde o tempo – passado ou presente – escorre de maneira não homogênea.

“A música nunca deixou de fazer passar suas linhas de fuga, como outras tantas ‘multiplicidades de transformação’, mesmo revertendo seus próprios códigos, os que a estruturam e a arborificam” (DELEUZE; GUATTARI, 1995:21). A música faz rizoma na memória do Atlântico Negro, transmutando o seu conteúdo, desterritorializando-a e reterritorializando-a, abrindo sempre linhas de fuga por onde ela possa transitar, de maneira que a experiência esteja sempre indo e voltando na memória social.

Além disso, a música faz rizoma entre as culturas do Atlântico Negro, conectando-as a um sentir comum, performático, que vai muito além do logos ou dos limites dos Estados-nação. “A temporalidade e a história são publicamente demarcadas em maneiras ritualizadas, que constituem comunidades de sentimento e interpretação” (GILROY, 2001:368). Essas comunidades são os bulbos de um rizoma que conecta muitas multiplicidades, que ramifica e muda de natureza sem parar. Nesse contexto, até mesmo o termo tradição pode ser recuperado do discurso afrocêntrico e ressignificado, deixando de referir-se a um passado imutável, à pureza e à conservação do original. Para Gilroy, no Atlântico Negro “há uma relação direta entre a comunidade de ouvintes construída no curso da utilização dessa cultura musical e da constituição de uma tradição que é redefinida aqui como a memória viva de um mesmo que é mutável” (GILROY, 2001:370).

Mapas, cartografias e decalques

É preciso religar os decalques ao mapa, afirmam Deleuze e Guattari (1995:23).

Ele [o mapa] faz parte do rizoma. O mapa é aberto, conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. (...) Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre ao mesmo. (DELEUZE; GUATTARI,1995:22).

O decalque, por sua vez, não passa de uma fotografia do mapa, um enraizamento, arborificação:

O decalque já traduziu o mapa em imagem, já transformou o rizoma em raízes e radículas. Organizou, estabilizou, neutralizou as multiplicidades segundo eixos de significância e subjetivação que são os seus. Ele gerou, estruturalizou o rizoma, e o decalque já não reproduz senão ele mesmo quando crê reproduzir outra coisa. Ele injeta redundâncias e as propaga. O que o decalque reproduz do mapa ou do rizoma são somente os impasses, os bloqueios, os germes de pivô ou os pontos de estruturação (DELEUZE; GUATTARI,1995:23).

Seria necessário perguntar-nos se toda a cartografia moderna não se trata pura e simplesmente de decalques. Antes da difusão dos mapas ptolemaicos durante o Renascimento³, os mapas basicamente cartografavam o imaginário, suprimindo a falta de precisão na fixação das coordenadas com referências míticas e imagéticas, povoando terra e, principalmente, mares, com monstros e criaturas fantásticas. Mais que mapas geográficos, eram mapas movediços (DELEUZE; GUATTARI,1995:30), que deixavam escoar a imaginação e o desejo.

³ “Como observado por Edgerton, a chegada em Florença dos mapas ptolemaicos, provenientes de Alexandria, teve um papel determinante no desenvolvimento e na aplicação das técnicas da perspectiva. ‘Os mapas ortolanos não ofereciam uma estrutura geométrica para a compreensão do mundo inteiro. Mas a rede ptolemaica permitia a percepção de uma unidade matemática. Os lugares mais longínquos podiam, assim, ser facilmente fixados com precisão, relacionando uns com os outros, por meio da instituição de coordenadas imutáveis, de modo tal que a sua distância proporcional, como a sua relação direcional, resultassem evidentes... O sistema ptolemaico forneceu aos florentinos um instrumento cartográfico perfeito e expansível aos fins do incremento, da verificação e da correção dos conhecimentos geográficos.’” (DI FELICE, 2009:46-47).

A fixação geométrica e exata das coordenadas geográficas enraizou esses mapas em decalques dos Estados-nação. A partir de então desenharam-se com precisão as fronteiras nacionais e continentais, e os oceanos, desencantados, começaram a ser representados como grandes espaços vazios entre as porções de terra. Se, como dizem Deleuze e Guattari, a escrita é uma forma de cartografia (DELEUZE; GUATTARI,1995:13), também é verdadeira sua afirmação de que o que conhecemos como história está a serviço dos Estados Nacionais. “Escreve-se a história, mas ela sempre foi escrita do ponto de vista dos sedentários, e em nome de um aparelho unitário de Estado, pelo menos possível, inclusive quando se falava sobre nômades. O que falta é uma nomadologia, o contrário de uma história” (DELEUZE; GUATTARI,1995:35).

Ainda que não trate estritamente de nomadismo, a proposta de Gilroy para a análise dos processos e das culturas da diáspora africana converge também nesse sentido. O Atlântico Negro como alternativa analítica à nação para os estudos culturais remete-nos inevitavelmente para a imagem geográfica à qual se refere. Gilroy (2001) propõe que enxerguemos, no espaço vazio do oceano, fluxos, rotas, e por que não, rizomas que o atravessam, corroendo e desvanecendo as fronteiras dos continentes.

O espaço-entre, o vazio, o intervalo, na verdade é onde se espalha subterraneamente (ou submarinamente) o rizoma. Suas expressões no oceano e na *Middle Passage* de Gilroy (2001:38) encontram ecos no riacho de Deleuze e Guattari: “É que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que carrega uma e outra, riacho sem início e sem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995:37).

É preciso religar os decalques ao mapa, dizem Gilroy, Deleuze e Guattari. Não nos esqueçamos de que a mesma cartografia que criou os decalques nacionais também permitiu o aprimoramento das navegações, possibilitando a intensificação dos fluxos pelo oceano, e o estabelecimento de fluxos que o atravessaram rumo às Américas. É preciso religar as nações decalcadas ao rizoma transatlântico do qual fazem parte e abrir-lhes novamente múltiplas entradas por meio das quais possamos compreender adequadamente os processos que as atravessam.

Referências

- ALMEIDA, Miguel Vale de
(2000) *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta Editora.
- BHABHA, Homi K.
(2010) *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- COSTA, Sérgio
(2006) *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix
(1995) *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34.
- DI FELICE, Massimo
(2009) *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Ed. Annablume
- GILROY, Paul
(2001) *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos.
- MATORY, J. Lorand
(2005) *Black Atlantic Religion: tradition, transnationalism and patriarchy in the afro-brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press.
- (1999) “Jeje: repensando nações e transnacionalismo”. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 1, p. 57-80.
- MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard
(2003) *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes.
- VASSALLO, Simone Pondé
(2005) “As novas versões da África no Brasil: a busca das ‘tradições africanas’ e as relações entre capoeira e candomblé”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 1, p. 161-186.
- VERTOVEC, Steven
(1999) “Conceiving and researching transnationalism”. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n. 2, p. 447- 462.

Recebido em

maio de 2013

Aprovado em

agosto de 2013