MONÇÕES
REVISTA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS DA UFGD

DOI: 10.30612/rmufgd.v12i24.16526

Rotas, Raízes e Relações Internacionais: (Re)Aprendendo a Partir da(s) Diáspora(s)

Routes, Roots And International Relations: (Re)Learning from the Diaspora(s)

Rutas, Raíces y Relaciones Internacionales: (Re)Aprender con la(s) Diáspora(s)

Fernanda Fonseca
PUC Rio, Rio de Janeiro, Brasil
E-mail: fcfonseca9877@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6951-7743

Resumo: O presente artigo visa expandir o diálogo sobre a potencialidade de teorizar as relações internacionais pelas rotas e raízes, através do engajamento crítico com autores (Shilliam, Hall, Gilroy, Trouillot e Bernardino-Costa) que reivindicam e mobilizam a condição diaspórica enquanto um substrato para reflexões sobre as possibilidades e impossibilidades de pensar identidades que rompam com a lógica espaço-temporal da modernidade. Ao invés de pensarmos através da fixidez dos conceitos, que levam a um olhar "neutro, totalizante e universalizante", busco compreender como pensar a construção da identidade através do movimento nos fazem contestar o perspectivismo de uma verdade absoluta. Traz, portanto, diferentes perspectivas de verdade. O movimento aqui é baseado nas teorizações através das rotas e raízes que caracterizam os olhares diaspóricos e atlânticos como forma de (re)enxergar múltiplas resistências. As rotas e raízes que percorrem o(s) atlântico(s) incorporam o movimento enquanto um lugar de produção constante e pulsante da vida política. Para podermos engajar com a diferença enquanto potência transformativa precisamos primeiro contestar para que e para quem pesquisamos. Por esse motivo, proponho a decolonialidade enquanto um projeto em constante (re)fazer que possibilita o cultivo e a multiplicação de imaginários que se constituem

não “apesar de” mas “através da” diferença. Esse movimento nos permite semear formas de ser e saber que valorizam e respeitam o *aprender com* o outro. Nesse caminho se encontra a possibilidade de questionamento e subversão de quem tem a autoridade para produzir conhecimento.

Palavras-chave: Rotas; Raízes; Diásporas.

Abstract: This article aims to expand the dialogue on the potentiality of theorizing international relations by routes and roots, through critical engagement with authors (Shilliam, Hall, Gilroy, Trouillot and Bernardino-Costa) who claim and mobilize the diasporic condition as a substrate for reflections on the possibilities and impossibilities of thinking about identities that break with the space-time logic of modernity. Instead of thinking through the fixity of concepts, which lead to a “neutral, totalizing and universalizing” look, I seek to understand how thinking about the construction of identity through movement makes us challenge the perspectivism of an absolute truth. It brings, therefore, different perspectives of truth. The movement here is based on theorizations through the routes and roots that characterize the diasporic and Atlantic perspectives as a way of seeing multiple resistances. The routes and roots that run through the Atlantic(s) incorporate the movement as a place of constant and pulsating production of political life. In order to be able to engage with difference as a transformative power, we must first challenge why and for whom we research. For this reason, I propose decoloniality as a project in constant (re)making that enables the cultivation and multiplication of imaginaries that are constituted not “despite of” but “through” difference. This movement allows us to sow ways of being and knowing that value and respect learning from others. Along this path lies the possibility of questioning and subverting those who have the authority to produce knowledge.

Keywords: Routes; Roots; diasporas.

Resumen: Este artículo pretende ampliar el diálogo sobre el potencial de teorizar las relaciones internacionales por rutas y raíces, a través de un compromiso crítico con autores (Shilliam, Hall, Gilroy, Trouillot y Bernardino-Costa) que reivindican y movilizan la condición diaspórica como sustrato para reflexiones sobre las posibilidades e imposibilidades de pensar identidades que rompan con la lógica espacio-temporal de la modernidad. En lugar de pensar en la fijeza de los conceptos, que conducen a una mirada “neutral, totalizadora y universalizadora”, busco comprender cómo pensar en la construcción de la identidad a través del movimiento nos hace desafiar el perspectivismo de una verdad absoluta. Aporta, por tanto, diferentes perspectivas de la verdad. El movimiento aquí se basa en teorizaciones a través de las rutas y raíces que caracterizan las perspectivas diaspórica y atlántica como una forma de (re)ver múltiples resistencias. Las rutas y raíces que recorren el Atlántico(s) incorporan el movimiento como lugar de producción constante y punzante de vida política. Para poder abordar la diferencia como un poder transformador, primero debemos cuestionar por qué y para quién investigamos. Por esta razón, propongo la decolonialidad como un proyecto en constante (re) construcción que permite el cultivo y la multiplicación de imaginarios que se constituyen no “a pesar” sino “a

través” de la diferencia. Este movimiento nos permite sembrar formas de ser y saber que valoran y respetan aprendiendo de los demás. En este camino está la posibilidad de cuestionar y subvertir a quienes tienen la autoridad para producir conocimiento.

Palabras clave: Rutas; Raíces; diásporas.

Recebido em: 17-11-2022

Aceito em: 06-12-2023

INTRODUÇÃO

> *[W]e have all been programmed to respond to human differences between us with fear and loathing and to handle that difference in one of three ways: ignore it, and if that is not possible, copy it if we think it is dominant, or destroy it if we think it is subordinate. But we have no patterns for relating across differences as equals.*
>
> *Audre Lorde, "Age, Race, Class, Sex"*

No presente artigo busco relacionar como Robbie Shilliam (2015), Michel-Rolph Trouillot (2002), Joaze Bernardino-Costa (2018), Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (2017) nos ajudam a (re)pensar a modernidade através das resistências e identidades da diáspora africana. Trago a forma como esses autores teorizam e experienciam as rotas e raízes nos seus estudos, juntamente com seus pontos de convergência e divergência para outras conexões como as encruzilhadas (RUFINO, 2019). Posteriormente trabalho a decolonialidade enquanto um projeto político que nos ajuda a cultivar o terreno para a prática de *aprender com* o outro, ao invés de aprender *sobre o* outro, como forma de questionar e subverter a quem pertence autoridade de produzir conhecimento. Por fim, termino com algumas considerações desses debates que considero relevantes. O objetivo deste artigo é muito mais ampliar possibilidades de pensar conexões e construção de caminhos pela inserção das rotas e raízes enquanto aporte teórico e metodológico para se fazer pesquisa, do que de fato chegar a conclusões. Não obstante, procurarei demonstrar a impraticalidade de continuar sustentando um saber-poder dito neutro e imparcial que marca a modernidade, e a necessidade de decolonizar o conhecimento e provincializar a academia.

Muito tem se discutido sobre concepções críticas da modernidade (WALKER, 1993; 2006). Isso se dá, em parte, através de críticas sobre os limites do conceito para o entendimento de outras realidades (SHILLIAM, 2015; GROVOGUI, 2002; 2006; TROUILLOT, 2002; INAYATULLAH e BLANEY, 2004). Walker (2006) afirma que, no início do século XXI, dois modelos interpretativos sobre a criação e manutenção da vida política são dominantes: o Estado moderno e o internacional moderno. Para o primeiro, a vida política é informada por nosso entendimento enquanto cidadãos de um estado e pertencentes a uma nação. Já para o segundo, o sistema de estados permite nos colocarmos enquanto membros de uma comunidade política e nos percebermos enquanto iguais através de reivindicações de humanidade. Essa forma de imagi-

CC BY NC SA

nação política nos permite tornar sujeitos iguais em nossa humanidade e diferentes em nossas particularidades. No entanto, somos constantemente confrontados com acontecimentos que parecem contrariar essa premissa, como se essa mesma "humanidade" fosse atribuída de forma desigual para corpos diferentes. A título de exemplo, basta questionar quais são os corpos que habitam as coberturas dos prédios de luxo e quais ocupam as cadeias superlotadas, e por qual razão esse mesmo padrão tende a se repetir.

A lógica da modernidade é constituída pela separação do "dentro" e do "fora", no entanto, esse movimento tem como consequência a exclusão de tudo aquilo que não "encaixa" na dualidade dentro/fora (WALKER, 2006). Podemos analisar esse movimento em diversos contextos, sendo que essa lógica da modernidade acontece em três momentos-chave: o sujeito moderno, o estado moderno e o internacional moderno. Primeiro: a modernidade reproduz um "dentro" (interioridade subjetiva) e um "fora" (os demais sujeitos que formam uma sociedade). Porém, pensar o sujeito moderno através dessa separação envolve muitas exclusões: outros inconscientes, afetos, desejos, hibridismo, mestiçagem, etc. Segundo: a modernidade reproduz um "dentro" (o estado com a sua cultura e nacionalidade própria) e um "fora" (outros estados que fazem parte de uma comunidade política, e com os quais se estabelecem relações de amigo/inimigo, cooperação/guerra). Contudo pensar o estado moderno através dessa separação envolve muitas exclusões: os estados coloniais, estados frágeis (que não conseguem manter autoridade nem soberania sobre o seu próprio povo), por vezes estados não-democráticos ou outras comunidades políticas. Terceiro: a modernidade reproduz um "dentro" (a sociedade política – ou a comunidade política nacional delimitada por fronteiras estatais), e um "fora" (o sistema internacional – ou o sistema de comunidades políticas nacionais). No entanto, pensar o internacional moderno através dessa separação envolve muitas exclusões: outras cosmologias, outras ontologias, outras modernidades - modernidades plurais, outros imaginários políticos, etc. A todas estas exclusões que não "cabem" na lógica dentro/fora chamamos de duplo-fora (*double-outside*) (WALKER, 2006), codificamos como "diferente" e tratamos como não-pertencente.

Dessa forma as subjetividades cristalizadas na modernidade sempre devem reproduzir essa condição dentro/fora//duplo-fora, onde este último precisa ser excluído, removido, retirado, mas que justamente se encontra "inserido na ausência", enquanto um "fora constitutivo" (WALKER, 2006). Essa forma de lidar com a diferença radical justificou várias violências ao longo da história: não apenas um "povo" inimigo ou uma "cultura diferente", mas aqueles sujeitos cuja humanidade fora completamente negada para "se tornar" outro: o "índio sem alma", o "escravo-mercadoria", o "terrorista bárbaro", etc.. A modernização, com uma história linear

e teleológica, transformou todas as outras subjetividades em subjetividades "modernas", em um processo de "internacionalização através da internalização" (WALKER, 2006, p. 58), onde sua aparente inclusão é sempre dada no lugar marginal, periférico, desviante. Os mundos (em sua totalidade) foram trazidos para dentro dO mundo (no singular) da modernidade. Ou seja, já que a modernização narra a si mesma como transformando todas as subjetividades em subjetividades modernas, a lógica da modernidade sempre resulta na produção de violências que mantenham as fronteiras, as separações. E que autorizam dizer quem pertence aqui, quem pertence lá, e quem não pertence em nenhum lugar.

Para que o discurso da modernidade faça sentido, o(s) mundo(s) foram trazidos para o internacional moderno às custas de poderosos processos de exclusão. Essas exclusões são "traduzidas" na lógica da modernidade através da ideia da "diferença". Isso significa que a lógica dentro/fora que pauta o discurso da modernidade cria uma divisão dos dois "lados" provenientes do encontro - o eu e o outro - que são representados como diametralmente opostos: um lado desvalorizado e outro idealizado (INAYATULLAH e BLANEY, 2004); de um lado o progresso, do outro, o atraso; de um lado o cosmopolita, do outro, o provinciano; de um lado o centro, de outro, a periferia. Derivativo deste entendimento, as Relações Internacionais têm dificuldade de reconhecer, confrontar e explorar a diferença (INAYATULLAH e BLANEY, 2004).

Resumidas de forma breve as condições de possibilidade do projeto da modernidade, o argumento central é que as "reivindicações sobre o internacional funcionam *como se fossem* reivindicações sobre o mundo como tal, ou pelo menos sobre a totalidade da humanidade que se encontra em todo o mundo" (WALKER, 2006, p. 62, grifo nosso), mas na verdade **não** o são. Esse problema está no cerne do entendimento de que as relações internacionais não podem ser sinônimo da política mundial. Isso porque o internacional não pode ser considerado uma expressão de qualquer totalidade da humanidade em nenhum sentido político.

É justamente esse incômodo que me leva ao movimento de (re)ler o internacional e a modernidade através de literaturas que mobilizem outros mundos ou outras formas de se pensar o mundo. Na contramão dessa narrativa da modernidade idealizada no Ocidente se contrapõe a outro movimento teórico e intelectual de "provincializar" a narrativa ocidental, o moderno, o ideal. Esse movimento, associado a autores como Dipesh Chakrabarty, em seu livro "Provincializando a Europa" (2000), significa desnaturalizar as narrativas eurocêntricas, desconstruindo o seu caráter universal. Ao invés da experiência do ocidente e da expansão marítima da Europa ser vista como o "berço" de onde surgem os avanços que permitiram o nascimento da modernidade, busca demonstrar como essa é apenas mais uma construção dentre outras construções possíveis para pensar o mundo e suas interações. Isso também

CC BY NC SA

implica dizer que essa "Europa" que surge dessa narrativa específica é uma Europa imaginada, mítica, que atravessa os imaginários e as práticas das pessoas que habitam esse lugar geográfico e socialmente construído, e de duas interações com pessoas e comunidades "colonizadas".

Esse movimento é particularmente relevante já que as relações internacionais ainda são por vezes tratadas como um saber pautado pela história de formação e expansão do ocidente e seus valores para o "resto do mundo". Ao invés de dar sentido ao mundo partindo de suas separações e exclusões, podemos trabalhar as consequências de pensar as inter e intra relações como constituídos pelos encontros culturais/ encontros com a diferença. Para tanto, é imprescindível que outras vozes detenham a autoridade do conhecimento, sendo a perspectiva diaspórica uma forma de conseguir alcançar esse objetivo. Esse movimento é relevante pois outras humanidades, comunidades políticas, cosmovisões e ontologias que são expurgadas da modernidade são justamente as que vão constantemente *deslocar* as suas fronteiras. Isso requer engajamento crítico com literaturas que partem justamente desta ambivalência como ponto de partida para construção de outros imaginários políticos. Um desses caminhos é através das rotas e raízes.

IDENTIDADES DIASPÓRICAS

Existe uma clara tensão quando falamos de modernidade. Podemos afirmar que essa tensão se transfigura em uma disputa de narrativas entre UMA modernidade que engloba todo o mundo universalmente e todas as outras reivindicações de histórias culturas e vivências plurais que encontram em suas formas de desafiar e resistir a essa narrativa a força propulsora para reivindicar sua identidade.

Entendemos, então, que a modernidade precisa sempre expurgar seus Outros e Outros Lugares para criar sentido em si mesma, por isso exige uma localização no espaço, onde se traça uma linha única que conecta passado-presente-futuro em uma única direção, onde seus atores se encontram em diferentes posições hierárquicas. Dessa forma, o tempo típico da modernidade "cria" seus próprios espaços (por vezes, imaginários) enquanto lugares e "momentos" elencados nessa "linha". Podemos observar como essa narrativa codifica as diferenças no mundo. O passado e presente são percebidos mutuamente dentro do mundo, onde o "estar atrasado" (classificações como estados coloniais, subdesenvolvidos, periféricos, terceiro-mundo frágeis, instáveis, de lugares perigosos, insalubres, desorganizados, remotos, etc.) também remete ao "ser atrasado" (povos incivilizados, bárbaros, codificados como animalescos: agressivos, vulgares, com cultura inferior, com valores "invertidos"). Esta distorção temporal do pre-

sente convivendo com muitos passados está interligada com os locais geopolíticos que essas sociedades/povos ocupam. Portanto a Europa passa a ser vista enquanto "centro" do mundo que evolui e progride internamente, apagando as contribuições das sociedades que estão "à margem", e que a partir do início da modernidade, passam a ser parte formadora dessa lógica. Engolidas por essas narrativas, não lhes restaria outra opção a não ser se adaptar aos valores, costumes e linguagens como forma de sobreviver. A lógica da modernidade se perpetua porque ela não é vista simplesmente como uma imposição mas como um mecanismo que gera desejos e promessas de transcendência (atualmente nem todos são desenvolvidos, mas a modernidade promete que um dia possam ser, nem todos usufruem de uma vida confortável e digna mas todos podem conseguir, nem todos vivem em um lugar com segurança e estabilidade, mas um dia podem viver).

Dessa forma, para que as narrativas do mundo sejam "deslocadas" por seus sujeitos é preciso que sua temporalidade e espacialidade seja repensada. Shilliam (2015) e outros autores remetem, por exemplo, a recuperar a Sankofa, o patrimônio valioso para o presente que provém de um "futuro antigo". Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) é comumente representado pelo pássaro que voa para a frente enquanto tem a cabeça virada para trás, e seu significado em linhas superficiais remete a um símbolo de lembrança da história afro-americana e afro-brasileira. Representa o retorno ao passado para que seja possível adquirir conhecimento e sabedoria. Isso abre a possibilidade de se pensar um futuro que seja ancestral e que tensiona nossa compreensão acerca da temporalidade. Essas orientações conferem um significado importante para a "ferida colonial" (conceito trazido por Frantz Fanon, em *Les Damnés de la Terre* [1961]) da segregação trazida pela força destrutiva da escravidão, pois vinculam os colonizados de volta aos seus ancestrais e seus outros agentes espirituais que não são vistos enquanto subalternos, mas sim enquanto ainda vivos com sua própria integridade, vinculando o presente colonial de volta ao seu passado decolonial. Essas temporalidades que se encontram "desafixadas" do olhar do "Ocidente" se tornam potência transformadora e disruptiva.

Mobilizando uma outra configuração dessa tensão da modernidade e suas "exclusões", Bernardino-Costa (2018) nos traz a interpretação da modernidade/colonialidade. A modernidade é marcada por colonialidades. A colonialidade do poder se refere ao apagamento do outro onde as diferenças foram codificadas a partir da ideia de raça (BERNARDINO-COSTA, 2018;QUIJANO, 2005). A colonialidade do saber (MIGNOLO, 2003) retira do outro a sua auto reflexividade. Já a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007) diz respeito à violência epistêmica e ontológica do próprio "apagamento" do ser. Para se contrapor a essa modernidade precisamos romper com o universalismo abstrato baseado nos dualismos e sua produção

de conhecimento. Recupera a perspectiva das múltiplas modernidades, ou transmodernidades de Dussel (2016), que propõe dois paradigmas para se entender o processo da modernidade. O primeiro é o da modernidade eurocêntrica (simplória e regional); e o segundo o da modernidade compreendida por um horizonte mundial (trans-moderno), a qual cumpriria uma função ambígua; de um lado enquanto emancipação, e, de outro, enquanto mítica cultura da violência. Para o autor, somente o segundo paradigma inclui a modernidade/alteridade mundial, e propõe pensar a partir das conexões subterrâneas das exterioridades relativas à modernidade que "escapam" o olhar de um ocidente universal.

Uma das consequências da modernidade/colonialidade é a configuração das identidades sempre pensando suas diferenças, o que as separam. Na narrativa universalizante do ocidente, as identidades são construídas como reflexo de sua cultura, constituindo de forma homogênea sua nação (a existência de sujeitos-ideais que capturam a essência do que imaginamos ser alemão, ou inglês, ou chinês, ou brasileiro, ou caribenho, etc). Nem sempre as fronteiras culturais de um povo refletem perfeitamente as fronteiras do estado, mas no geral essa perspectiva constrói sujeitos ideais com identidades "fechadas" e "prontas". No entanto, como questionado por Stuart Hall (2008), em "Quem precisa de identidade?", a diáspora proveniente dos fluxos e trocas, e devido a eventos que marcaram a vida política, como foi o caso da escravidão, desbancam a noção de identidade como augo "fechado" e de cultura como algo "fixo". As identidades da diáspora (aqui focando na diáspora africana) são marcadas por constantes interações, reconfigurações e trocas, o que demonstra a imparcialidade de se pensar sujeitos ideais e nos leva a questionar e expandir o que de fato significa "ser" alemão, chinês, inglês, brasileiro, caribenho, etc.?

Essas constantes reconfigurações do sujeito diaspórico levam ao que Gilroy (2001) chama de "dupla consciência". Para o autor isso seria a "fratura" que os sujeitos diaspóricos experienciam, ao tentar "encaixar" seus significantes ancestrais onde se encontram suas raízes daqueles significantes culturais internalizados neste outro lugar. O sujeito diaspórico se encontra dividido entre o apelo da particularidade racial e os universais modernos que transcendem a raça, derivado das experiências de deslocamento e reterritorialização das populações negras, que acabam redefinindo o sentimento de pertença. No entanto, as identidades "fraturadas" são marcadas pelo sentimento de falta, de incompletude. Subverter a lógica modernidade/colonialidade para modernidade/alteridade (DUSSEL, 2016) nos permite pensar a identidade não partindo das suas separações, mas sim das suas (re)conexões. Os sujeitos diaspóricos não estão "perdidos" entre o passado ancestral e o presente moderno. Eles são si próprios a representação da vivência da Sankofa. Eles são a própria negação de qualquer tentativa de separação e compartimentalização do sujeito moderno.

CC BY NC SA

Gilroy (2005) examina como a raça é uma característica-chave para o entendimento da política de identidade e diferença que marcam a narrativa da modernidade universalizante. Para o autor, a crítica à violência inerente da história colonial pode fornecer recursos muito necessários para coabitações pacíficas com a alteridade, pois essas identidades "híbridas" ou "fraturadas" típicas da modernidade devem ser pensadas no seu movimento, nas suas reconfigurações, que subvertem a noção de fratura e abrem espaço para a potência. Por isso a importância de pensar as identidades diaspóricas não apenas pelo território habitado, da nação, da comunidade, mas também pelo Atlântico, pelo mar, pelo movimento.

Para pensar identidades que rompam com a lógica espaço-temporal da modernidade, precisamos significar o que afinal entendemos como "raça". Nesse sentido, a definição trazida por Hall (2017) nos aproxima de um entendimento mais fidedigno com os fluxos e movimentos característicos da diáspora. Para o autor raça é teorizada enquanto um significante deslizante, "raça é uma construção sócio-histórica e sua característica é o fato de ser um significante deslizante que adquire, em determinados contextos e situações históricas, características e configurações específica" (HALL, 2017, p. 89).

No entanto, ao trabalharmos com a ideia de identidade e diferença, é importante mencionar que afirmar as identidades dos sujeitos diaspóricos não significa que os indivíduos possam refazer espontaneamente os fluxos que contribuíram para moldar suas práticas e ambientes atuais. De fato, o impacto de longo prazo das importações culturais é muitas vezes proporcional à capacidade de esquecer que elas já foram adquiridas ou impostas (TROUILLOT, 2002). Partindo dessa rede complexa de nuances, tanto Hall (2017), quanto Gilroy (2001) pensam as diásporas como alternativas que não privilegiam e nem partem do território, marcado pelo Estado-nação moderno. O próprio conceito de espaço se transforma quando é visto em termos de circuitos e fluxos que permitiram as relações entre populações e suas trocas de elementos significativos de suas vidas culturais e sociais (GILROY, 2001).

Para Hall (2017) a(s) diáspora(s) são as metáforas para uma produção discursiva de um novo interstício espacial (terceiro espaço, entre-lugar/tempo). O autor, no entanto, pensa a(s) diáspora(s) em direção ao futuro, como um significante de tradução das diferenças. As rotas em Hall (2017) trazem a possibilidade de imaginação de onde podemos ir e o que podemos nos tornar. Portanto podemos entender que a(s) diáspora(s) são reconceituadas não através da perda das raízes, mas enquanto rotas que possibilitam à cultura negra seu dinamismo transnacional (GILROY, 2001). O desafio, que perpassa todos os autores supracitados, é compreender como a diáspora pode ser pensada na complexidade do seu movimento: suas similaridades e diferenças e como elas se repetem simultaneamente e estão deslocadas uma da outra. Para isso precisamos entender as tensões e aproximações das rotas e raízes.

Em suma, todos os autores fazem uma leitura crítica acerca da modernidade. Entendem esse fenômeno como marcado por uma política de diferença pautada na ideia de "raça" (e outras intersecções que são melhor exploradas por outros autores, como os que pensam o feminismo negro e decolonial). Essa diferença cria diversos "outros" que são acoplados em uma linha hierárquica de políticas espaço-temporais que se encontram "fora" do tempo e do espaço, a dizer, são narrativas imaginárias que rearticulam a relação do "Ocidente" com o "resto", onde a história da expansão europeia se torna A história do mundo. Essa "face oculta" da modernidade é trabalhada pelas teorizações decoloniais através das suas colonialidades. Portanto, a modernidade que se diz universal, por nunca poder enfrentar os seus silenciamentos, caso contrário sua lógica interna se autodestrói, se encontra na aporia de nunca poder ser o que realmente diz ser.

O resgate das "faces ocultas" da modernidade revela a suas relações "subterrâneas" que não são capturadas por essa narrativa. O potencial transformador é justamente a pluralização de outra(s) modernidade(s), a ambivalência e multiplicidade de seus muitos "foras". O que todos os autores aqui mencionados trazem em comum é a necessidade de romper com a narrativa de uma modernidade absoluta através das análises e relações com as quais os sujeitos diaspóricos interagem e também se auto constituem, recuperando as pontes entre os "Outros" através de suas próprias perspectivas enquanto "Eus". As rotas e raízes são vistas enquanto continuidades que precisam ser recuperadas (GILROY, 2001; TROUILLOT, 2002), ou mesmo pensadas enquanto novas possibilidades de existência do futuro (HALL, 2107). As tensões dessas divergências podem ser percebidas nos diversos "projetos" epistêmicos e ontológicos na tentativa de olhar para o mundo de novo com outras lentes.

ROTAS E RAÍZES

Pensar através das perspectivas diaspóricas também significa entender as possíveis articulações de rotas e raízes, suas tensões e convergências. Alguns autores foram essenciais para trazer esse debate para a política internacional. A diáspora como uma categoria de análise começa a ganhar contornos enquanto uma resposta para as limitações sobre a forma como pensamos identidades dentro das fronteiras nacionais, no entanto pensar a(s) diáspora(s) e suas importâncias para a construção da modernidade como também para novas perspectivas é também se permitir aprender. Dessa forma, Paul Gilroy (2001) passa a utilizar o chamado "Atlântico Negro" como categoria de análise. Este se refere às estruturas transnacionais forjadas na modernidade que deram a trocas e relações permitidas pelos fluxos. As populações

negras, nessas trocas, formam uma cultura híbrida, metaforicamente pensada pela figura do navio negreiro e suas rotas em alto-mar.

Esse *ethos* do movimento do Atlântico Negro é marcado não só pelo sentimento de desterritorialização, como também pela não fixidez dos seus conceitos. Ele se dá nas rupturas e interrupções sugerindo que "a invocação da tradição pode ser, em si mesma, uma resposta distinta, porém oculta, ao fluxo desestabilizante do mundo contemporâneo" (GILROY, 2001, p. 208). De forma similar, Trouillot (2002) em sua crítica ao "Universais do Atlântico Norte" também se dá através do entendimento das rotas e fluxos que nos possibilitam repensar a modernidade, a identidade e a cultura. Em suma, no início do primeiro momento da globalidade, o capital, o trabalho e as mercadorias que eles geraram circunscreveram um mundo do qual as várias subpartes foram cada vez mais entrelaçadas de maneiras que agora tendemos a esquecer (TROUILLOT, 2002).

Todavia, a análise da modernidade através das rotas que alimentam o Atlântico Negro, apesar do seu inquestionável pioneirismo, também precisa ser trabalhada com algumas ressalvas. Uma das críticas mais pertinentes do seu trabalho diz respeito ao seu foco demasiado nas rotas e pouca menção à importância das raízes (SHILLIAM, 2015; BERNARDINO-COSTA, 2018). Gilroy (2001), apesar de "retomar" a agência da cultura negra na formulação da sua identidade transnacionais, ainda se baseia na referência cartográfica e simbólica do norte global, onde a África se torna uma voz silenciada enquanto agente da modernidade em comparação com a auto-reflexão surgida e difundida em sua pluralidade nas Américas, e em especial foco nos Estados Unidos (SHILLIAM, 2015), e onde os demais africanos da diáspora são receptores passivos da ideia de raça produzida pelos negros norte-americanos, sendo que essas expressões identitárias do que "significa ser negro/a" trazem dinâmicas próprias através das contribuições de todos os africanos e descendentes da(s) diáspora(s) que se extendem por todo o atlântico (BERNADINO-COSTA, 2018) e pacífico (SHILLIAM, 2015).

Para Shilliam (2015) as raízes trazem a chave para pensar as identidades no presente através das suas conexões ancestrais e espirituais do passado que as guiam, do seu futuro ancestral. Através da aprendizagem possibilitada pelas conexões do movimento RasTafari e maori-Pasifika, o autor consegue articular a importância de honrar as origens, as raízes e a ancestralidade do povo negro diaspórico como forma de resistir às violências físicas e simbólicas codificadas pelo olhar "ocidental" que se diz universal. No entanto a proposta de Shilliam (2015) deve ser trabalhada com cautela a fim de evitar o que denomino "armadilha da alteridade", sendo o resgate dessas ancestralidades de forma romantizada, correndo o risco de simplificar histórias e identidades para mover uma narrativa de aparente consenso de ideias e

pensamentos dos povos originários de África. Outra consequência que pode vir de uma simplificação exagerada é acabar repetindo os mesmos padrões de apagamento no tempo e espaço que ocorre pelo olhar ocidental universalizante. Isso se dá quando nos fixamos muito em exaltar essa África que, de forma similar à Europa, é codificada enquanto um imaginário mítico como se os sujeitos que ali habitam hoje estivessem sempre desvinculados da modernidade e "presos" a um tempo passado, ao invés de reconhecer suas próprias formas de resistência e construção identitária que também interagem estrategicamente e politicamente com os significantes da modernidade. O sujeito-saber de África reflete a complexidade das suas interações que precisam ser legitimadas também enquanto diferentes daquelas do sujeito-saber diaspórico. Pensar as suas conexões não deve significar a obliteração de suas diferenças.

Bernardino-Costa (2018) também traz ressalvas importantes ao mobilizar o atlântico negro, em especial está preocupado com o movimento de "duplo apagamento" ou "dupla invisibilidade". A dizer, a tendência que temos de associar o atlântico negro primeiramente com o atlântico negro do norte global. Os sujeitos do atlântico negro que habitam e resistem no sul global sofreriam então uma dupla camada de invisibilidade: não são plenamente vistos nem através do "olhar ocidental" e nem através do "olhar do sujeito negro altântico". Busca então radicalizar a tese da corpo-geopolítica do conhecimento, trazendo a importância das raízes para o atlântico negro, para se perguntar, por exemplo, onde estão os intelectuais negros brasileiros (orgânicos e acadêmicos) e qual a importância das suas contribuições. Como reconhecido por Gilroy (2001), ao metáfora do atlântico negro é a abertura de um diálogo, porém ele precisa ser ocupado por mais vozes, o seu espaço precisa e torna um local de encontro mais plural (BERNARDINO-COSTA, 2018), sendo pensado como um projeto inacabado em constante (re)criar, assim como a decolonialidade. A importância desse movimento se dá pela necessidade da afirmação ontológica destas populações afro-diaspórica do sul e das contribuições inestimáveis que esse movimento traz para o nosso entendimento de outros mundos possíveis.

Enquanto Hall (2017), Gilroy (2001) e Trouillot (2002) dão maior ênfase nas rotas para explicar os fluxos formadores da modernidade e suas identidades transatlânticas, Shilliam (2015) através do chamado "Pacífico Negro" e Bernardino-Costa (2018) através das contribuições dos intelectuais negros brasileiros trazem maior ênfase nas raízes pela sua capacidade de intra e inter-conexão dos conhecimentos e das relações dos "sujeitos subalternizados", que se encontram "capturados" pela matriz de poder moderno/colonial. Estes últimos questionam o lugar e a contribuição de outros sujeitos que não estão localizados no atlântico norte para o entendimento do atlântico negro e da(s) diáspora(s). Não somente isso, como também pontuam a constante volta para o Ocidente como referencial, o "marco zero" de onde partem todas

CC BY NC SA

as análises. Em especial como trabalhado por Shilliam (2015), a questão não é somente a necessidade de tornar esse campo de pensamento mais "plural", mas também de romper com o vício de sempre retomar esse lugar "imaginado" do norte global enquanto ponto obrigatório para construção e criação do pensamento. Abraça, portanto, o desafio e a potência de pensar a modernidade através da construção do diálogo "Sul-Sul", das relações e significantes que estão em outra temporalidade "inacessível" ao olhar desse "centro".

Um caminho possível para pensar rotas e raízes talvez seja exatamente naquilo entendido como encruzilhada. Luiz Rufino (2019) traz a chamada "Pedagogia das Encruzilhadas", como um

> projeto político/poético/ético que tem Exu como fundamento teórico/metodológico e compreende uma série de conceitos comprometidos com ações político/epistemológicas antirracistas/decoloniais, e ampliando a noção de terreiro para pensarmos o mundo (RUFINO, 2019, p. 278).

A Pedagogia das Encruzilhadas portanto amplia as possibilidades explicativas de mundo e consequentemente o cruzo dessas possibilidades. Isso significa entender que um dos aprendizados das encruzilhadas é o entendimento que não há só um caminho. O projeto da modernidade ocidental construiu a dimensão do entendimento de forma polarizada, e a encruzilhada desmantela essa lógica, rompe com os binarismos e aponta uma perspectiva de responsabilidade para nossas escolhas (RUFINO, 2019). A encruzilhada de Exu é campo de possibilidades, inacabamento e invenção. Não nega a existência de múltiplas possibilidades, assim, combate a reivindicação de uma forma como sendo a única credível (RUFINO, 2019). Assim é na encruzilhada que se abrem possibilidades de rotas ao mesmo tempo que se questiona e reforça as raízes. Esse movimento de "cruzo" gera emancipação tanto da condição de subalternidade (colono), quanto da condição de exploradores (colonizadores). Para o autor, a prática das encruzilhadas como um ato decolonial não mira apenas a subversão (troca), mas sim a transgressão.

> [R]esponde eticamente a todos os envolvidos nessa trama, os envolve, os "imacumba" (encanta), os cruza e os lança a outros caminhos enquanto possibilidades para o tratamento do trauma chamado colonialismo. [...] Dessa maneira, é um modo fiel ao movimento, ao cruzo e à transgressão (RUFINO, 2019, p. 281).

Em suma, aprendemos que as rotas precisam refletir também sobre as raízes, sobre os pontos de partida, o que é uma tarefa complexa se levarmos em consideração em como

a colonialidade apaga e invisibiliza a ancestralidade, a identidade e as histórias que os povos tiveram antes dessa conexão que renomeou e reclassificou a todos, da chamada modernidade/colonialidade. Já as raízes também precisam das rotas, partir das raízes sem que essa sirva para a emancipação do presente (representado pelas rotas) corre o risco de cair na armadilha da alteridade, de ficar preso a um passado que apesar de sempre conectado com o presente, precisa também dar sentido às mudanças e transformações que foram forjadas nesse fluxo, nesse encontro que reconfigurou as relações humanas. Ou seja, precisamos estar atentos aos riscos da volta (física ou simbólica) de uma "África" imaginada, e a um "passado" que não existe mais (ou que talvez nunca tenha existido nos termos que pensamos). Além do mais o problema da alteridade também se reflete na percepção da "tradição" (em muitas vezes analisada com relação aos povos indígenas e originários dos lugares) pelas mesmas lentes de algo "puro" e intocável pela modernidade (SMITH, 2012).

O CULTIVO DO CONHECIMENTO E O "APRENDER COM" A DIFERENÇA: A DECOLONIALIDADE ENQUANTO PROJETO

As teorizações decoloniais, similarmente as teorizações diaspóricas, também surgem através de uma nova proposta de modernidade(s) através da possibilidade de outros mundos possíveis pela superação das colonialidades (ou do passado colonial, da ferida colonial). Para Shilliam (2015) decolonizar (enquanto verbo, que remete a ação) significa adentrar as relações que existem entre os grupos subalternos e suas conexões ancestrais, políticas, religiosas e intelectuais, sem a necessidade de (re)produção de um ocidente universalizante.

Teorizar decolonialmente com o "subalterno" é uma tarefa paradoxal como apontado por Spivak (2003). O problema ao qual Shilliam (2015) faz referência diz respeito ao fato que, para Spivak (2003), os subalternos "não falam" dentro dos códigos da narrativa universalizante da modernidade. Através dessa perspectiva somente são incluídos na negação de sua identidade plena, nunca enquanto sujeitos agentes da sua própria história. No entanto, devemos nos perguntar se a construção da "resistência à subjetividade" não é em si uma categoria nascida de fantasias europeias de seu próprio domínio. E, nesse aspecto, não seria a própria tentativa de "representar" o subalterno também um ato de silenciamento epistêmico? Dessas ambivalências que Spivak (2003) argumenta que a tentativa de "dar voz" a esses sujeitos e "falar por eles" é uma tarefa intelectual necessária, porém necessariamente irresolúveis. Portanto, temos aqui um ponto-chave no entendimento da decolonialidade enquanto projeto: ela não pode ser pensada "no abstrato", separadas das tradições da vida. Precisa respeitar essa

ambivalência e construir o conhecimento no caminhar dessas encruzilhadas (RUFINO, 2019). Por esse motivo que Shilliam (2015) diferencia a ciência colonial baseada na segregação categórica (que produz conhecimento) da ciência decolonial baseada nas chamadas “relações profundas” (que cultiva conhecimento).

A autoridade de seus representantes, como é o caso de Exú[1], o “senhor do movimento”, e através da ciência decolonial, une diferentes domínios e “tempos” e “lugares” na busca de uma justiça restaurativa e emancipatória.

As traduções e as conexões são necessárias, mas sem que se recorra a um movimento de total incorporação. Existem significantes que não podem ser “traduzidos”, são “incapturáveis” pelo olhar ocidental e que estão fora do domínio da modernidade. Bernardino-Costa (2018) trabalha a decolonialidade enquanto um projeto que busca dar sentido às resistências e transgressões articuladas pela produção negra, indígena e fronteiriça. Shilliam (2015) traduz esse posicionamento do conhecimento decolonial do “caminhar com”/ “aprender com” enquanto cultivo, pois exige que o praticante se debruce sobre o “passado” e infere a “habitação”, o que significa que o conhecimento é liberado criativamente à medida que a prática se dobra a si mesmo, que o sujeito se permita se transformar na sua relação de troca com o mundo. Portanto, utilizando a ciência decolonial no cultivo das relações profundas percebemos como as rotas e as raízes que reconfiguram os mares nos trazem novas formas de compreender o mundo e a nós mesmos através das ressignificações dessas relações. A(s) diáspora(s) marcadas pelos fluxos globais precisam ser populadas por outras vozes, num projeto constante e inacabado de transformação do mundo e de si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado o que foi mobilizado ao longo do artigo , gostaria de reiterar alguns pontos que penso serem importantes para a continuação dessa conversa. Primeiramente, as tensões que marcam as rotas e raízes são importantes “terrenos” para o cultivo de novas percepções e criações. Apesar das suas diferenças é importante reiterar que as rotas precisam das “partidas”, e as raízes só fazem sentido porque existem as conexões dos fluxos das rotas. Os significantes da modernidade e não-modernidade estão em constante “gingar”, produzindo identidades vivas, que se movem, resistem, hesitam e se reconfiguram a todo instante. .Não foram obliteradas e deixadas no passado, mas existem no tempo presente, no hoje.

1 Para um maior aprofundamento sobre quem é Exú enquanto força explicativa do mundo, vide: JUNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. Pedagogia das encruzilhadas. **Periferia**, v. 10, n. 1, p. 71-88, 2018, e RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula Editorial, 2019.

Em segundo lugar, o "mundo moderno" não representa uma ruptura com o passado (pelo menos não nos termos da narrativa universalizante da modernidade). Isso se deve, pois a colonialidade do poder, saber e ser pautada nas políticas de diferença tentou recodificar as identidades, no entanto esses sujeitos diaspóricos sempre resistiram a esse processo, sempre foram agentes ativos da sua própria história e são esses conhecimentos que a ciência decolonial procura "recuperar". Esse movimento de olhar e se deixar transformar pelas tensões das fronteiras nos forçam a expandir nossos horizontes políticos. Em terceiro lugar, as conexões das rotas e raízes são múltiplas, e assim devem ser, pois a modernidade pela quais elas se baseiam são espaços homogêneos, mas plurais (DUSSEL, 2016). Assim sendo tem diferenças importantes em se pensar atlântico negro (GILROY, 2001) e/ou suas ramificações epistêmicas, como o pacífico negro (SHILLIAM, 2015), os dois atlânticos (COSTA, 2006), ou até mesmo o atlântico vermelho (PAULINO, 2017[2]; LAGE, 2021), entre outros. Saliento que essas conexões devem sempre se atentar para as linhas invisíveis e seus apagamentos. Por isso, "povoar" as diásporas se torna um projeto político através das inúmeras possibilidades de conexões e teorizações que elas permitem e que ainda devem ser muito mais trabalhadas e exploradas, como bem nos alerta Bernardino-Costa (2018).

Em quarto lugar, reitero que olhar para a modernidade através dos fluxos e da(s) diáspora(s) também nos ajudam a dar sentido ao internacional de outra forma, através do foco no movimento, na não fixidez das coisas, das pessoas e nem mesmo dos sujeitos. A modernidade em movimento reflete nos conceitos "deslizantes", nunca totalmente fixos, que nos ajudam a olhar para o mundo em sua complexidade. Apesar das rotas e raízes também trabalharem a ideia da "chegada", o projeto político decolonial, por ser inacabado, precisa também ressignificar este "fim", já que as feridas coloniais precisam ser curadas no "agora", e o primeiro passo é o rompimento com as violências inerentes na autoridade neutra de um conhecimento universal que pauta a narrativa hegemônica da modernidade. Por fim, gostaria de deixar claro que a discussões envolvendo as rotas, raízes, diásporas e decolonialidade é muito ampla e ainda há muito a ser dito, mesmo se nos atermos unicamente aos autores trazidos neste ensaio. O campo das relações internacionais ainda clama por mais contribuições e por isso, praticar a decolonialidade através da abertura para a autorreflexão e transformação é um trabalho em constante (re)criar. Que os nossos passos reflitam a sapiência do mar: por vezes tempestuoso, outras vezes calmo, mas sempre em movimento.

2 Exposição temporária do Projeto "Padrão de descobrimentos". Em exibição de 14 de outubro de 2017 até 30 de dezembro de 2017.

CC BY NC SA

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La frontera**: la nueva mestiza. Capitán Swing Libros, 2007.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. "Decolonialidade, Atlântico Negro e Intelectuais negros brasileiros". **Sociedade e Estado**, vol.33, n.1, 2018, pp.117-135.

CHAKRABARTY, Dipesh. Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history. Cultural studies, v. 6, n. 3, p. 337-357, 2000.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. editora UFMG, 2006.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). México City: UAM, 2016.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GROVOGUI, Siba. "Regimes of Sovereignty: Rethinking International Morality and the African Condition," **The European Journal of International Relations**, vol. 8, no.3 (2002), 315-38.

HALL, Stuart. **The Fateful Triangle**. Race, Ethnicity, Nation. Cambridge: Harvard University Press, 2017.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? Editora Vozes, 2008.

INAYATULLAH, Naeem; BLANEY, David L. **International relations and the problem of difference**. Routledge, 2004.

LAGE, Victor. **O Atlântico Vermelho**: modernidade e marcadores de discriminação. 2021. Disponível em: https://errante.blog/2021/08/12/o-atlantico-vermelho-modernidade-e-marcadores-de-discriminacao-por-victor-coutinho-lage/#_edn2. Acesso em: 23 de janeiro de 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, p. 127-167, 2007.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidade. La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

PAULINO, Rosana. **Atlântico Vermelho**. Exposição, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação. Revista Exitus, v. 9, n. 4, p. 262-289, 2019.

SHILLIAM, Robbie. **The Black Pacific**: Anti-colonial struggles and oceanic connections. Londres: Bloomsbury Publishing. 2015.

WILSON, Carla. Decolonizing Methodologies: research and indigeneous peoples. Social Policy Journal of New Zealand, p. 214-218, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. UFMG, 2003.

TROUILLOT, Michel-Rolph. “North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492–1945”. **The South Atlantic Quarterly**, vol.101, n.4, 2002, pp.839-858.

WALKER, R. B. J**. Inside⁄Outside**: International Relations as Political Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WALKER, R. B. J. **After the globe, before the world**, Global horizons. London ; New York: Routledge, 2006.