

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS**

MARCELO DE JESUS LIMA

**FIM DO MUNDO OU AFROFUTURO?
UM ESTUDO SOBRE AS CONTRANARRATIVAS DO AFROFUTURISMO E DO
AFROPESSIMISMO**

AQUIDAUANA - MS, 2021

Marcelo de Jesus Lima

FIM DO MUNDO OU AFROFUTURO?
UM ESTUDO SOBRE AS CONTRANARRATIVAS DO AFROFUTURISMO E DO
AFROPESSIMISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Estudos Culturais.
Orientador: Prof. Dr. Murilo Sebe Bon Meihy

AQUIDAUANA - MS, 2021

Marcelo de Jesus Lima

FIM DO MUNDO OU AFROFUTURO?
UM ESTUDO SOBRE AS CONTRANARRATIVAS DO AFROFUTURISMO E DO
AFROPESSIMISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Estudos Culturais.

Orientador: Prof. Dr. Murilo Sebe Bon Meihy

Banca examinadora:

Prof. Dr. Murilo Sebe Bon Meihy (presidente)

Instituição UFMS

Prof. Dr. Priscila de Oliveira Xavier Scudder (integrante externa)

Instituição UFR

Prof. Dr. Miguel Rodrigues de Sousa Neto (integrante interno)

Instituição UFMS

Prof. Dr. Aguinaldo Rodrigues Gomes (integrante interno)

Instituição UFMS

Ao meu pai Jairo, meu ancestral.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Heidy, minha companheira e orientadora alternativa.

À Aya, minha filha, pela paciência. Isso também é por você.

À minha mãe, Geth, à minha irmã, Dani, e à minha sobrinha, Yasmim.

Ao Horácio, meu sogro gente fina.

Agradeço também ao meu orientador Murilo, por me dar liberdade pra viajar na minha escrita.

Agradeço também à galera do PPGCULT, em especial ao Miguel, ao Aguinaldo e a Iára, pelas alfinetadas e pelos papos interessantes.

Agradeço ao SUS por ter me vacinado.

RESUMO

Nesta dissertação busco analisar as contranarrativas do afrofuturismo e afropessimismo, entendendo-as como uma consciência negra do negro, uma reação às formações discursivas coloniais que Stuart Hall (2016) denomina de discurso do Ocidente e do Resto. Através da análise de narrativas, investigo como as experiências expostas nas literaturas negras nos possibilitam pensar novas possibilidades de negritude, humanidade, tecnologias e outras interpretações para a experiência negra no Brasil. Ao associar as narrativas negras e as teorias afropessimistas e afrofuturistas, busco pensar em como essas contranarrativas contribuem para reflexões a partir de nosso contexto nacional e podem dar novos direcionamentos acerca do que entendemos sobre a experiência negra diaspórica e brasileira. Por fim, a partir das descobertas causadas pela pesquisa, proponho a destruição do humano e uma nova periodicidade para entender a experiência negra no Brasil, a qual denomino de escravismo dos libertos.

Palavras-chave: afropessimismo; afrofuturismo; narrativas negras.

ABSTRACT

In this dissertation I seek to analyze the counter-narratives of Afrofuturism and Afropessimism, understanding them as a black conscience of the black, a reaction to the colonial discursive formations that Stuart Hall (2016) calls the discourse of the West and the Rest. Through the analysis of narratives, I investigate how the experiences exposed in black literature enable us to think about new possibilities of blackness, humanity, technologies and other interpretations for the black experience in Brazil. By associating black narratives and Afropessimistic and Afrofuturist theories, I try to think about how these counter-narratives contribute to reflections from our national context and can give new directions about what we understand about the diasporic and Brazilian black experience. Finally, based on the discoveries caused by the research, I propose the destruction of the human and a new periodicity to understand the black experience in Brazil, which I call slavery of the freedmen.

Keywords: afrofuturism; afropessimism; black narratives.

Lista de imagens

Figura 1: Hércules entre os pigmeus.....	50
Figura 2: A besta negra encontra seu fim.....	64
Figura 3: Órbita elíptica de <i>Põ tolo</i> em torno de <i>Sigui Tolo</i>	87
Figura 4: Desenvolvimento linear das estrelas Sirius.....	87
Figura 5: Retrato de Anastácia.....	93
Figura 6: Metralhadora Maxim utilizada pelos britânicos na guerra dos Ashantis, Costa do Ouro (1896).....	94
Figura 7: Avião francês de observação utilizado na Guerra do Rif (1920-1927) (Marrocos)..	95
Figura 8: Eurofuturismo na revista <i>Mechanix Illustrated</i>	97
Figura 9: <i>Non je ne regrette rien</i> - Wagenchi Mutu.....	110

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I: Mistificações europeias	17
1.1 Escritas alheias sobre mim.....	17
1.2 Entre essencialismos e devires.....	27
1.3 O espelho de Yurugu.....	34
1.4 O outro cultural.....	49
1.5 A memorabilia negra.....	61
Capítulo II: Afrofuturismo: o desencantamento do humano e o devir cyborg	67
2.1 Declosão do mundo e eclosão do eu.....	67
2.2 Afrofuturismo.....	77
2.3 Mitopias afrofuturistas.....	85
2.4 <i>Design</i> discriminatório.....	90
2.5 Pós-humanismo negro: possibilidades decoloniais de tecnogênese do corpo / ser negro..	105
Capítulo III: Afropessimismo: pela morte do humano	122
3.1 Vidas negras importam?.....	122
3.2 A invenção do humano (branco).....	147
3.3 A invenção do negro como não-ser.....	157
3.4 Terror ontológico.....	167
Conclusão	192
Referências bibliográficas	195

INTRODUÇÃO

Para Frantz Fanon (2001), uma das formas de operação do colonialismo é através da negação sistemática do outro colonial, ocultando e destruindo os seus atributos de humanidade. Mas este processo não ocorre por uma mão única, há um jogo dialético aqui. Ao ter a sua humanidade negada, uma hora ou outra este outro colonial passa a se perguntar quem ele realmente é. Esta dissertação embarca nas contranarrativas negras que buscam responder esta questão.

Como tema, abordo as contranarrativas (re)construção / destruição de si (sujeito racial negro) em duas manifestações do pensamento negro: o afrofuturismo e o afropessimismo. Ambas as expressões são postas em diálogo na busca de evidenciar os seus pontos de convergências e divergências em suas construções discursivas e narrativas para as experiências e subjetividades afrodiaspóricas.

Dessa forma, somos tragados pelas correntezas das águas vermelhas de um embate entre a consciência negra do negro contra a consciência ocidental do negro. A consciência ocidental, fruto do que Stuart Hall (2016) denomina de discurso de Ocidente e do Resto é o primeiro movimento neste xadrez, mistificando um si racional, branco, homem e autodeterminado. Características que monopolizam ao seu corpo proprietário a categoria do humano, enquanto o Resto (especialmente o negro, no nosso caso) é mistificado como o irracional, sensível (emotivo), corporal, negro, determinado exteriormente e natural.

Se nos atentarmos ao pensamento de Hall, percebemos que ele fala do discurso a partir de termos geográficos (Ocidente X Resto). Não que ocorra um reducionismo geográfico da parte dele, afinal, Hall demonstra como a categoria de ocidente é mais política do que geográfica. Mas ainda assim, uma parte do globo é afetada por práticas e formações discursivas que constroem seu significado em uma materialidade específica. Historicamente, podemos situar a origem desta formação discursiva no período dos séculos XV-XVI, no momento de colonização na América e início do tráfico escravista ocidental. Para a geóloga Kathryn Yusoff (2018) o final do século XV, especificamente o ano de 1492, com o evento da invasão espanhola ao Caribe, marca a origem do antropoceno por forçar um rearranjo não apenas de ecologias, mas de outras (des)humanidades.

Neste contexto de colonização, o processo de negação do outro realizado pelo Ocidente é acompanhado por uma construção de si. Como uma atividade mistificadora, as formações discursivas ocidentais vão projetando um sujeito como um homem histórico, autodeterminado e branco. Este é o perfil de humanidade que nos assombra até hoje. Não

apenas inadequada para o Resto, ela é visceralmente violenta. Na bio-lógica ocidental dois corpos não ocupam o mesmo espaço de humanidade. Para resolver esse problema, entra o que Denise Ferreira da Silva (2007) chama de racialidade. Utilizando a tecnologia da raça, a racialidade opera como um gesto violento e produtivo deste sujeito ocidental humano que se sustenta apenas através da eliminação dos outros, por meio do engolfamento (negação simbólica) e pelo aniquilamento.

Contra o humano, ambas as contranarrativas negras buscam propor alternativas partindo de preocupações e premissas diferentes. O questionamento inicial do afrofuturismo é: como podemos projetar um futuro com um passado apagado? Por isso, o afrofuturismo se empenha em resgatar o passado através de narrativas negras alternativas, a fim de subverter o tempo e pavimentar um futuro negro de acordo com os seus próprios interesses, tendo em vista que na imaginação ocidental, as pessoas negras são relegadas a um passado primitivo e excluídas de um espaço futuro, o que demonstra uma postura engolfamento e aniquilação aos nossos corpos mesmo em espaços-tempos do porvir. Já o afropessimismo não se prende ao passado para projetar um futuro. Há uma impossibilidade e uma prisão temporal aqui. O afropessimismo entende que nós ainda estamos presos em um passado recente, o passado escravista, já que a violência antinegra do escravismo parece permanecer em um contexto pós-colonial. Não há manobras narrativas criadoras que possam projetar um futuro. O futuro aqui só é alcançado a partir de uma ruptura com o nosso espaço-tempo. O mundo e o humano emergido na temporalidade escravista devem acabar para que a liberdade negra possa ser vislumbrada.

Constatando a criação do humano neste contexto colonial, emerge o nosso problema. Como uma reação, como as contranarrativas negras do afrofuturismo e do afropessimismo buscam responder a pergunta fanoniana, "quem sou eu"? Ao produzir um diálogo entre afrofuturismo e afropessimismo, busca levantar algumas questões pertinentes fruto deste contato. As questões são as mesmas para ambos os pensamentos:

1. Como o afropessimismo / afrofuturismo redefinem a identidade negra?
2. O que é o humano para o afrofuturismo / afropessimismo?
3. Quais são suas propostas para a superação do sofrimento negro?
4. Como podemos pensá-las a partir de nossa realidade brasileira?

O objetivo geral perseguido aqui é por meio dos estudos culturais, realizar um diálogo crítico entre as representações sociais (negritude, humanidade, branquitude) presentes no afrofuturismo e afropessimismo, manifestas em suas diferentes contranarrativas. Os objetivos

específicos são: expor os momentos de convergências e rupturas destas contranarrativas; trazê-las para o contexto racial brasileiro; desenvolver suas ideias a partir de novas descobertas.

O desenvolvimento destas ideias ocorreu de forma inesperada. Minha intenção inicial se limitava a fazer um diálogo entre o afrofuturismo e afropessimismo e pensar as suas representações e respostas da pergunta fanoniana. No entanto, com o desenvolvimento da pesquisa e meu envolvimento com o tema, algumas posições foram enfatizadas e outras foram criticadas. Por exemplo, ao pensar o afrofuturismo, vou além das questões narrativas e me direciono para as questões referentes à tecnologia e humanidade, pautando a necessidade de uma apropriação tecnológica visando a nossa sobrevivência e a queda do humano, desmitificando e almejando outras possibilidades. Isso não é necessariamente original, apenas sigo os passos do professor Reynaldo Anderson e do teólogo Philip Butler em suas contribuições sobre o afrofuturismo 2.0 e o transhumanismo negro, respectivamente.

Já o afropessimismo tomou rumos inesperados após a leitura de Clóvis Moura e do livro *O massacre dos libertos* (2020) de Matheus Gato. O que antes pretendia ser mais uma análise que unisse a narrativa negra e a teoria afropessimista, tornou-se uma proposta de uma nova temporalidade para definir a periodicidade pós-abolicionista, que denomino de escravismo dos libertos.

A proposta inicial deste trabalho era a de pesquisar um assunto que me afetava positivamente, o afrofuturismo. Eram tempos canábicos, psicodélicos, tempos de *jazz*, tempos de Sun Ra. Também eram tempos de descobertas, tempos de descoberta do Cheikh Anta Diop e o Egito Negro, tempos de descoberta do pan-africanismo de Abdias Nascimento, descoberta da afrocentridade. O afropessimismo surge como uma contraposição ao aparente peso otimista presente no afrofuturismo. Surge após a leitura do artigo *O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente* (2018) de Kênia de Freitas e José Messias. O que faço aqui é inegavelmente baseado neste artigo. Este artigo é gostosa descoberta, como foram as outras. Mas isso são coisas de um mundo antes de 2018. De lá pra cá, o mundo acabou.

Pesquisar essas contranarrativas se tornam necessárias em um momento pandêmico como o nosso, onde até agora (25 de maio de 2021), 450.000 pessoas morreram no Brasil desde que o coronavírus chegou por aqui. Mais do que imaginar uma Wakanda, pensar em afrofuturismo em um momento mortal como esse nos faz questionar como alcançar de fato um futuro não distópico para as pessoas negras. Como diz a música *Matemática na prática* do

rapper GOG (1998), se o futuro fosse hoje seria complicado. Se o futuro fosse hoje, 2.000 pessoas no Brasil morreriam afogadas na atmosfera. Morreriam trabalhando, pegando ônibus, genocidas pelo negacionismo. Isso me faz botar menos fé em poderes narrativos e imaginar nossas limitações e necessidades de práticas concretas, por isso a atenção dada à questão da tecnologia na discussão afrofuturista.

O afropessimismo afirma que a violência que a pessoa negra sofre hoje é constitutiva de seu "ser", já que a negritude é construída como o significante da escravidão, como a coisa a ser utilizada pelo humano e passível de violência gratuita. Não rastreamos como a abolição da escravidão alterou a violência diante de nossos corpos. A partir do momento em que uma quantidade exorbitante de pessoas morre por uma causa evitável, já que poderiam ser salvas através de políticas públicas de biossegurança e segurança econômica. Muito provavelmente cada um de nós já perdeu alguém ao nosso redor. Um ente querido, um conhecido, um vizinho, um inimigo, um amor. São tempos de morte, são tempos de violência. São tempos de imaginação obsessiva com a violência antinegra no Brasil.

Ao pensar as experiências negras a partir das literaturas negras, a fim de refletir sobre o afrofuturismo e o afropessimismo, utilizo dos estudos culturais como metodologia, mais especificamente a análise narrativa. Para Hall (2016), a cultura mais do que um modo de vida e espaço de valores compartilhados (o que não necessariamente signifique a ausência de disputas e discordâncias), é um espaço de significados compartilhados. Já a linguagem é o local onde o sentido é dado e o significado é construído e intercambiado. Logo, como cultura e linguagem andam juntas, a cultura é um sistema representacional, gerando práticas que são significativamente interpretadas. O que Hall faz ao estudar a cultura é considerar o domínio do simbólico sobre a vida social.

Ao considerar o caráter discursivo da consciência ocidental do negro, enfatizo a sua capacidade de construção do conhecimento e práticas através de suas representações sociais (humanidade, negritude, branquitude) e as suas consequências políticas. Dessa forma, no primeiro capítulo, intitulado de *Mistificações europeias*, parto da formação discursiva colonial (consciência ocidental) do Ocidente x Resto e das práticas de criação das ideias de negro e humanidade (branquitude). Como no pensamento ocidental o humano é a categoria que por excelência abriga a branquitude e o sujeito ocidental, realizo um diálogo com autoras que pensam como este sujeito ocidental é construído no pensamento filosófico europeu.

Começo com a antropóloga Marimba Ani e o seu livro *Yurugu: An African-centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*¹ (1994). Neste livro, Marimba Ani volta sua atenção para antiguidade grega, especificamente em Platão e a sua construção de um sujeito racional que emerge através destacamento dos outros e de seu ambiente de si. Este isolamento de si é o que configura a possibilidade de atingir o conhecimento na perspectiva platônica.

Para somar com Marimba Ani e evidenciar a retomada de um sujeito racional na filosofia ocidental moderna (XVII-XIX), dialogamos com a Denise Ferreira da Silva e o seu livro *Toward a global idea of race*² (2007), que analisa a criação do sujeito ocidental desde Bacon até Hegel, percebendo a supremacia da mente e da interioridade e dessa forma, a persistência do sujeito platônico. Além disso, Denise da Silva expõe o peso da raça nesta criação do sujeito ocidental e como ela limita as fronteiras do humano.

Por último, outra referência de destaque aqui é o filósofo V. Y. Mudimbe e os seus livros *A Ideia de África* (2013) e *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*³ (1998). As obras de Mudimbe contribuem para que nós pensemos como ocorreu a representação do outro cultural africano no pensamento europeu, desde a antiguidade grega até a modernidade.

No capítulo seguinte, *Afrofuturismo: o desencantamento do humano e o devir cyborg*, utilizo o *Crítica da Razão Negra* (2019a) de Achille Mbembe para contextualizar a emergência da consciência negra do negro. Para abordar as premissas do afrofuturismo, utilizo os livros *Afrofuturism: the world of black sci-fi and fantasy culture*⁴ de Ytasha Womack (2013), *Más brillante que el Sol: incursiones en la ficción sónica*⁵ de Kodwo Eshun (2018) e o livro de Reynaldo Anderson (2016), *Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness*.⁶

Como material para análise das narrativas afrofuturistas, trabalho com os livros *A cientista guerreira do facão furioso* (2018) e *O caçador cibernético da rua 13* (2017), do escritor Fábio Kabral. Além dessas obras, também trabalho com *Kindred: laços de sangue*, de Octavia Butler (2017).

¹ Yurugu: uma crítica africano-centrada ao pensamento e comportamento cultural europeu.

² Em direção à ideia global de raça.

³ A invenção da África: gnosis, filosofia e a ordem do conhecimento.

⁴ Afrofuturismo: o mundo da ficção científica negra e da cultura de fantasia.

⁵ Mais brilhante que o Sol: incursões na ficção sônica.

⁶ Afrofuturismo 2.0: A ascensão da astronegritude.

Para discutir a relação entre negritude, racismo e tecnologia, abordo o livro de Ruha Benjamin (2019), *Race after technology: abolitionist tools for the New Jim Code*⁷. Para pensar a questão da humanidade, negritude e corporalidade, trabalho com o livro *Black Transhuman Liberation Theology*⁸, de Philip Butler.

No capítulo *Afropessimismo: pela morte do humano*, abordo as ideias afropessimistas a partir do livro *Ontological terror: Blackness, nihilism and emancipation*⁹ (2019) para introduzir o conceito de terror ontológico. O livro *Afropessimism*¹⁰ (2020) de Frank Wilderson é usado para fazer uma introdução geral ao afropessimismo e como um material para a análise narrativa. *Escravidão e Morte Social* (2008) de Orlando Patterson foi usado para trazer o conceito de morte social apropriado pelo afropessimismo, além de outras considerações sobre a escravidão.

Para somar com as narrativas de Wilderson, utilizo dois livros da literatura negra brasileira. *Um defeito de cor* (2018), de Ana Maria Gonçalves, e *O livro preto de Ariel* (2019), de Hamilton Borges Onirê. Para trazer um ar mais histórico e sociológico às abordagens destas narrativas utilizam o livro *O massacre dos libertos* (2020), de Matheus Gato, e as obras de Clóvis Moura, *Sociologia do negro brasileiro* (2019) e *Dialética Radical do Brasil Negro* (1994). Finalizo com a *A dívida impagável* (2019), voltando para a Denise Ferreira da Silva, buscando reforçar a posição tomada no último capítulo.

Constituindo-se como uma pesquisa bibliográfica, a dissertação utiliza do método de análise de narrativas para o desenvolvimento de suas reflexões. A análise narrativa entende as histórias (*stories*) como uma forma de dar sentido as experiências dos sujeitos e colaborar para a interpretação do mundo social, além de ser uma forma de juntar o passado ao presente de uma forma coerente (LAWLER, 2008).

Como são integradas a vida social, em sua busca por pensar o mundo e o lugar do sujeito nele, as narrativas são recursos sociais e culturais de construção de sentido no mundo social, ademais, as narrativas também oferecem a possibilidade transformar episódios em eventos a partir de certa coordenação cronológica. Por isso, os estudos culturais podem observar as narrativas como arquivos de experiências e sentidos de mundo de determinados sujeitos raciais (LAWLER, 2008).

⁷ Raça depois da tecnologia: ferramentas abolicionistas para o Novo Código Jim.

⁸ Teologia da Libertação Transumana Negra.

⁹ Terror ontológico: negritude, nihilismo e emancipação.

¹⁰ Afropessimismo.

Como arquivos literários, penso a relação entre o afrofuturismo e o afropessimismo e as experiências e subjetividades negras expostas nesses livros, considerando que cada uma delas possui um dispositivo narrativo para entender os sentidos dessas experiências a partir de um estabelecimento de verdade localizada, encarnada e contingente (HARAWAY *apud* LAWLER, 2008).

Há três modos de acesso a estes arquivos recomendados pelos estudos culturais que são seguidos nessa dissertação:

1. Modo empático: busca-se entender o ponto de vista (subjetividade e sentidos de mundo) destas autoras;
2. Interatividade: exerce-se um diálogo entre o pesquisador leitor e as autoras destas obras;
3. Transacionalidade: ocorre um engajamento do pesquisador com os textos destas autoras. Este encontro entre pesquisador e autora acaba gerando uma nova produção narrativa.

As experiências das personagens destas narrativas são expostas a fim de analisá-las sob a luz afrofuturista ou afropessimista, por meio de um diálogo entre o pesquisador e os autores de tais obras. O encontro da narrativa literária com a teoria afropessimista / afrofuturista ocasiona um jogo de associações e interpretações que acabam criando uma nova narrativa (narrativa de pesquisa), tirando o pesquisador da suposta passividade e o colocando como um coprodutor de outras narrativas.

A análise das contranarrativas negras e a contextualização para as questões das relações raciais no país demonstram-se frutíferas, tendo em vista que devido a grande quantidade de pessoas negras no Brasil e a relação colonial persistente até a atualidade, inserir o Brasil na rota do afropessimismo e do afrofuturismo parece mais vantajoso para essas narrativas do que a simples absorção destas ideias para o contexto nacional.

CAPÍTULO 1 – MISTIFICAÇÕES EUROPEIAS

A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais.
Não venho armado de verdades decisivas.
Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais.
Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas.

Frantz Fanon, *Pele negra máscaras brancas*

1.1. Escritas alheias sobre mim

Em 1961 é lançado o livro *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon. Em seu prefácio, Sartre (2001) afirmou que seu tempo era marcado por uma dicotomia entre homens (brancos europeus) e nativos. Os primeiros tinham a posse da palavra, para os últimos, restava apenas fazer o uso dela. O tempo de Sartre é o tempo da descolonização africana, em especial, é o tempo da guerra de independência argelina contra o colonialismo francês¹¹. Este nativo não era uma identidade criada por aquele que carrega o seu fardo. O nativo era uma condição nervosa introduzida pelo colonizador europeu com certo consentimento do colonizado.

Diferentemente de Sartre, não estamos lidando apenas com o controle da palavra. O historiador John Henrik Clarke (1994) declara que outra forma de controle que afeta o povo “outrora” colonizado é o controle das informações sobre o mundo, levando ao monopólio da criação dos conceitos e imagens, fruto do controle mundial exercido nos últimos 500 anos por um nacionalismo europeu extremamente agraciado pelo seu domínio das mentes espalhadas ao redor do globo. Uma importante ferramenta para essa colonização mental se encontra no

¹¹ Em 1865 ocorre a anexação oficial da Argélia pela França, que estabelece que quem renegasse o estatuto civil de muçulmano receberia a cidadania francesa. Como uma colonização de povoamento, os colonos franceses e outros estrangeiros adquiriram terras por meio de compras ou doações do Estado francês através da Lei de Warnier (1873), que expropriava as terras dos autóctones, jogando estes para terras improdutivas ou desérticas.

No ano de 1880, é criado o Código dos Indígenas, que estabelece duras penas contra quem desobedece as leis coloniais. No entanto, o estopim para a luta armada anticolonial ocorre em 1945. Em 8 de maio deste ano, argelinos foram às ruas comemorar a vitória contra o nazismo, como resposta, foram massacrados pelo exército francês e por tropas senegalesas, juntamente com os colonos que tiveram autorização para matar muçulmanos. Tal evento ocasionou conflitos em Sétif e Ghelma, somados com a quebra da promessa feita por De Gaulle em libertar a Argélia após o fim da Segunda Guerra Mundial, onde 65 mil argelinos perderam suas vidas lutando ao lado dos franceses. Três anos após este evento, a França sabota as eleições e prende os candidatos pró-independência do MTLD (Movimento para o Triunfo das Liberdades Democráticas). Após um racha neste partido, é criado o Comitê Revolucionário de Unidade e Criação (CRUA), que por sua vez cria a Frente de Libertação Nacional (FLN) e o seu braço armado, o Exército de Libertação Nacional (ELN).

Nascido na Martinica (1925), Fanon se une ao exército francês na luta contra o nazismo. Posteriormente estuda medicina em Lyon e se forma psiquiatra. Após trabalhar como médico-chefe na clínica de Blida-Joinville na Argélia decide entrar nas fileiras do FLN (LIPPOLD, 2005).

conceito de raça, uma artificialidade, um mito europeu poderoso que responde à sua finalidade colonial.

Colonização mental, posse da palavra ou monopólio de conceitos e imagens. Cada um desses fenômenos citados faz parte do que Stuart Hall (2016) denomina de o discurso sobre o Ocidente e Resto. Esse discurso atua como uma forma de representação e como um tipo de conhecimento. É por meio da linguagem que se produz formas de conhecimento e também variados tipos de práticas, tendo em vista que até mesmo o discurso é uma prática discursiva de produção de significados, operando como um sistema de circulação de poder e conhecimento exercido sobre alguém / algo. Em nenhum momento ele é homogêneo e puro, constituindo-se como uma formação discursiva, em que ocorrem diferentes afirmações, às vezes contraditórias sobre o mesmo objeto.

As formações discursivas acerca do Ocidente e do Resto são construídas dentro do contexto de colonialismo, respondendo às necessidades cognitivas de uma estrutura de dominação / exploração em que a autoridade política e o controle de recursos de produção e do trabalho encontram-se em outra jurisdição territorial (QUIJANO, 2009). O ano de 1492 marca o início do colonialismo europeu na América, com a invasão espanhola ao Caribe e o subsequente genocídio indígena. Para a geógrafa Kathryn Yussoff (2018), a invasão ao Caribe também é o fator de origem do antropoceno¹², na medida em que o arquipélago se tornou um espaço experimental para organizações de novas categorias de humanos e rearranjos ecológicos da fauna e flora, moldando uma assimetria entre a possessão colonial representada no elo colonial branquitude - terra / recursos e a despossessão colonial negra e indígena.

Esta reorganização da categoria humana no colonialismo europeu na América sustenta-se com o uso da mão de obra escrava africana já experimentada antes na Ilha da Madeira, quando os escravos africanos foram utilizados nas primeiras *plantations* da ilha, no ano de 1452. Nesse primeiro uso começa a se consolidar a forma do complexo escravagista do

¹² O antropoceno se consolida a partir de uma política ocidental que aproxima o corpo negro ao inumano, somado a uma geografia imperial global de extração e racismo ambiental. Tem início como um fato histórico e geológico a partir do aniquilamento do outro colonial e da resignificação do mundo como uma entidade aberta à conquista (fungibilidade). O antropoceno é sustentado por geologia branca que se manifesta como um estrato material na Terra através do deslocamento e erradicação dos povos indígenas e no modo de acumulação e despossessão baseada em uma linha de cor.

Dessa forma, a geologia branca atua com um regime de produção histórico de poder material, assim como um regime de produção de sujeitos e mundos. Portanto, tal geologia tem a capacidade de operar como um modo de subjetividade humana e um modelo de agência material, cuja consequência é o triplo processo de despossessão, desenraizamento e violência extrema contra o outro colonial (YUSSOF, 2018).

açúcar por meio de replantações da ecologia (mudança do ecossistema para o agrossistema) (YUSSOF, 2018). Nessa configuração histórica, a apropriação jurídica e econômica europeia (de terras e recursos) ocorreu juntamente com a apropriação simbólica do nativo, consolidando um projeto de conhecimento que torna o homem¹³ um objeto de intervenção (SILVA, 2007).

Pensando em específico a negritude, Stuart Hall (2016) considera que existem três momentos de "encontros" com o Ocidente que moldaram a forma das representações sociais sobre pessoas negras. O primeiro momento é o século XVI, em um contexto de contato (não inédito) entre comerciantes europeus e reinos da África Ocidental, que por sua vez, já era fonte de escravos durante três séculos. O segundo momento inicia no século XIX, com a colonização e a partilha da África. O último momento apontado por Hall situa-se no século XX, especificamente após a Segunda Guerra Mundial, com os movimentos migratórios do "Terceiro Mundo" para a Europa e a América do Norte.

Priorizando os dois primeiros momentos citados por Hall, vemos através de Denise Ferreira da Silva (2007) que a filosofia moderna (XVII - XIX) produziu um conhecimento que buscou proteger o homem (ser racional) da razão universal¹⁴, moldando-o como ser histórico e autodeterminado. Durante o século XIX consolida-se um projeto de conhecimento que, ao partir da racialidade¹⁵ como um contexto ontoepistemológico, sustenta o gesto violento e produtivo para possibilitar a existência autodeterminada do Sujeito pós-iluminista, através da necessária eliminação dos outros. A eliminação do *outro natural e afetável* deixa livre o caminho do sujeito ocidental para a autodeterminação humana.

¹³ Aqui opto por utilizar o termo "homem" como o principal significante do humano, tendo em vista que nesses textos coloniais, o uso do termo para significar a humanidade realmente exclui as mulheres desta categoria, logo, isso não se resume a um vício linguístico.

¹⁴ Denise da Silva (2007) define a razão universal como o significante das leis da natureza no pensamento filosófico ocidental. Tal razão cria e regula as diferentes condições humanas. Aqueles que se libertam destas condições são autodeterminados, sujeitos a versão da razão como uma poesis universal, que opera como uma força produtiva e soberana, cujo campo de atuação situa-se no estágio da interioridade, produzindo conhecimento e cultura. Por outro lado, os que não possuem a mesma capacidade de autodeterminação estão condenados a serem sujeitos afetáveis pela nomos universal, a versão da razão que opera como uma regulação exterior do "mundo das coisas", que ao atuar no estágio da exterioridade, age como uma força restritiva, tornando seus sujeitos coisas afetáveis (afetabilidade).

¹⁵ Constitui-se como um regime produtivo simbólico que institui a diferença humana como consequência da ação da razão universal. Dessa forma, sustenta-se a tese da transparência, como o discurso ontoepistemológico que estabelece o *ser* ocidental como efeito da interioridade e da temporalidade (autodeterminação). Tal tese é a base do que Denise denomina de *homo modernus*, o ser global / histórico guia o sujeito moderno através das ferramentas do conhecimento (SILVA, 2007).

Não é por acaso que a partir do século XVII, os centros hegemônicos do poder mundial produzem conhecimentos a fim de refletirem sobre um universo de relações intersubjetivas emergentes, a modernidade. Como é apontado por Aníbal Quijano (2009), pensadores como Descartes (França) e John Locke (Inglaterra) preocupam-se com a necessidade cognitiva do capitalismo: a externalização do cognoscível (tornar algo/alguém um objeto de intervenção humana), estabelecendo um controle das relações que sujeitem os indivíduos e a natureza. No século posterior, o iluminismo levanta a ideia mitológica da Europa como pré-existente à colonialidade, ou seja, naturalmente / intrinsecamente superior como uma questão de autodeterminação, sem a intervenção de uma classificação social da espécie guiada pelas estruturas de poder. Para Quijano, é no século XVIII que se finca a ideia da Europa como o ápice linear unidirecional da humanidade, a melhor representante desta espécie.

Como apontado anteriormente por Stuart Hall, o século XIX é um dos momentos primordiais para a representação negra nas formações discursivas ocidentais. Entre 1880 e 1910, a Europa conquista e ocupa quase todo o continente africano. Após 1910, a colonização europeia consolidou seu sistema no território africano. Anteriormente a 1880, a dominação direta europeia era bastante reduzida, possibilitando que 80% do território africano fosse autônomo¹⁶ (BOAHEN, 2011).

O historiador nigeriano Godfrey N. Uzoigwe (2011) aponta o início da corrida pela África em 1876, quando o rei belga Leopoldo I demonstrou interesse pelo continente, ao ponto de convocar a Conferência Geográfica de Bruxelas (1876), que resultou na criação do Estado Livre do Congo. No período de 1879 e 1880, o Egito passou a sofrer a política expansionista francesa, assim como a do Reino Unido. Tunísia e Madagáscar entraram na esfera da iniciativa colonial francesa. Em 1880, ocorreu a expedição portuguesa que resultou na anexação das propriedades rurais afro-portuguesas em Moçambique pela coroa portuguesa. Também é neste ano que Portugal convocou a conferência internacional que terminou com a partilha do continente africano. A presença francesa no continente africano se tornou uma ameaça ao controle informal do Reino Unido e Alemanha, levando em 1883 a uma onda de anexação europeia do sudoeste africano, em locais como Togo, Camarões e África Oriental Alemã.

¹⁶ Até o ano de 1880, a dominação europeia no continente africano ocorria nos seguintes locais: África Ocidental: zonas costeiras e ilhas do Senegal, Freetown, Gana (Costa do Ouro meridional) litoral de Abidjan, Porto Novo e parte do litoral da Nigéria; África Central: parte do litoral de Angola e Moçambique; África Setentrional: Argélia; África meridional: quase sua totalidade (BOAHEN, 2011).

Fanon aponta que, para além de sistemas de dominação, o racismo e o colonialismo procedem como modo de ver e viver o mundo. A linguagem colonial cria significados e nos faz vivê-los à flor da pele. Fruto desse colonialismo epistemológico, o negro como ser e como conceito é uma criação do sistema colonial racista (GORDON, 2008). O pensamento europeu constituiu-se por meio de uma autoficção e de um enclausuramento em que o negro e a raça foram conceitos fundamentais para o projeto moderno de conhecimento e governo (MBEMBE, 2019a).

O discurso colonial anda lado a lado da construção ideológica da alteridade (fixidez). Tal fixidez trabalha como um signo de diferença histórica, cultural e racial, simbolizando a desordem e degeneração do outro. Como um aparato de poder, o discurso colonial reconhece e repudia as diferenças, criando espaços para os “povos sujeitos” por meio da produção de conhecimentos sobre os colonizados que os taxam como degenerados racialmente, visando justificar e estabelecer o sistema de administração colonial, assegurando sua existência por meio da legitimação de um regime de verdade (BHABHA, 2013).

A fetichização é de suma importância para o regime de verdade colonial, por meio da reativação do material da fantasia original (fabulação) e normalização da diferença, resultando em uma constante perturbação para o fetichizado e para o fetichista. O fetichismo é uma feroz recusa da diferença, trabalhando através de uma metáfora como substituição (mascarando a ausência e diferença), somado com o uso de uma metonímia (negro = selvagem = nativo = não eu). Dessa forma, o discurso colonial é operado como uma associação entre o fetichismo do outro com uma identificação narcísica agressiva (BHABHA, 2013).

É baseada na fetichização e na identificação narcísica e agressiva que uma face da razão negra é construída. Por si só, a razão negra reúne vozes, enunciados, discursos e saberes que tem a África e o negro como objetos. A modernidade foi marcada por narrativas de viajantes, exploradores, soldados, missionários, antropólogos etc. Essa constelação de discursos sobre a África e o negro resultou em uma formação discursiva que deu corpo para a ciência colonial africanista. Essa ciência colonial buscou justificar a dominação dos africanos através da criação de um sujeito racial negro, visando sua instrumentalização prática. A formação discursiva de cunho colonialista foi denominada de consciência ocidental do negro, operando como um juízo de identidade sobre eu e o outro (MBEMBE, 2019a).

Podemos afirmar que a consciência ocidental do negro comporta-se como uma representação moderna que atua em uma produção simbólica da razão universal, definindo a

existência humana (branca, como o significante mais apropriado para tal) por meio de uma violência produtiva simbólica que gera o sujeito moderno. Tal consciência é munida de um arsenal político-simbólico que localiza o sujeito moderno diante do horizonte da morte, através da necessária negação e apagamento dos outros. Isso se torna explícito ao notarmos como a escrita europeia dos outros privilegia a interioridade europeia, enquanto o não europeu é fadado à negação total e engolfamento presente no assassinato (SILVA, 2007).

A consciência ocidental do negro abriga o que Denise Ferreira da Silva (2007) denomina de tese da transparência. Tal tese configura-se como assunções ontológicas que sustentam o pensamento e a representação moderna, através de significantes histórico-científicos¹⁷ que moldam a razão universal emergente do século XIX na narrativa hegeliana da trajetória do espírito e no projeto científico que busca investigar a "verdade do homem". Dessa forma, consolidou-se para o homem branco ocidental a razão como a regulação produtora e soberana (poesis universal) em sua representação moderna. Em outras palavras, esta tese define a razão como o principal atributo do homem, possibilitando a este a autodeterminação.

Na lógica ocidental, autodeterminação é um sinônimo de autoconsciência. Denise (2007) opta por escolher como ponto de partida para o caminho da autoconsciência o pensamento de Descartes (século XVI), onde a escrita da mente toma forma por meio de um deslocamento / negação da exterioridade e do privilégio da interioridade, definindo a razão como uma soberana exterior universal. No século seguinte (XVII), autoconsciência e o deslocamento / negação da exterioridade continuam de mãos dadas, reafirmando a dicotomia entre a razão como poesis (força produtiva e historicidade, atuando na cena da representação da interioridade) contra a razão como nomos universal (força reguladora e universalidade / globalidade, operando na cena da regulação da exterioridade). Por fim, no século XVIII a negação da exterioridade se repete, estreitando a relação entre a razão universal do mundo e o conhecimento e moralidade humana, pondo de forma definitiva a razão como uma poesis transcendental que age como um palco para a automanifestação do Eu transcendental. Para Denise, este é o caminho do que ela denomina de *homo historicus*, este eu transparente enclausurado em sua interioridade e autoconsciência, que por 300 anos, através das reescritas das premissas ocidentais, se esforça em manter a mente fora do nomos universal.

¹⁷ Tais significantes brotam de dois campos. No campo dos textos históricos, o sujeito (ocidental) emerge como um efeito da poesis transcendental e a historicidade (interioridade e temporalidade) é o contexto ontológico privilegiado. Já no campo dos textos científicos, a autoconsciência e as configurações sociais são efeitos do nomos produtivo e a globalidade (exterioridade e espacialidade) é o contexto ontológico privilegiado.

A poesis transcendental hegeliana assegura a autoconsciência como uma coisa interior / temporal. No entanto, este Eu transcendental necessita da racialidade (exterioridade) dos outros para garantir sua existência. A globalidade como um local de diferenciação dos sujeitos modernos brota através da historicidade deste Eu ao empregar a racialidade para produzir os sujeitos que "emergem" na exterioridade / afetabilidade em dois momentos de violência:

1. Engolfamento: "negação parcial" do outro, atua como um ato violento e produtivo de denominação externa, abrindo caminho para o estabelecimento de um relacionamento hostil.
2. Assassinato: aniquilação total por meio do genocídio, fruto da denominação alienígena.

Dessa forma, configura-se uma dicotomia entre a globalidade que aprisiona os outros, condenando-os ao horizonte da morte e da obliteração, enquanto o Eu transcendental, sustentado pela tese da transparência, goza do horizonte da vida, da interioridade e da autodeterminação (SILVA, 2017).

A consciência ocidental do negro fantasia dois tipos de razões que possuem consequências materiais. Enquanto a poesis transcendental abriga a autoconsciência, autodeterminação e interioridade do homem branco ocidental, o nomos universal desloca o outro racial em direção ao abismo da negação, engolfamento e exterioridade. Este outro racial, supostamente impossibilitado de autodeterminação, carrega o fardo de uma força reguladora restritiva que governa o mundo das "coisas". A fabulação ocidental coloca o seu outro racial em uma situação duplamente trágica, a de ser determinado externamente pela natureza e por aquele sujeito que supostamente se libertou dela, o Eu transcendental. O peso da afetabilidade nas costas do outro racial o deixa de joelhos, ao ponto de beijar o chão, afetado duplamente pela natureza restritiva e pelo sujeito capaz de dominar a si e ao corpo natural afetável, o homem branco ocidental. Metaforicamente falando, o domínio do humano ocidental, o "verdadeiro" humano é quase divino, diante da impotência do não humano, do sujeito natural.

É esta união entre engolfamento e aniquilamento que possibilita que o aparecimento do colonizador signifique a morte da sociedade aborígine, a letargia cultural e a petrificação dos indivíduos colonizados, como nos diz Fanon (2001). Esta morte não ocorre apenas na forma simbólica, ela é real. A morte simbólica, o engolfamento abre o caminho para a aniquilação de fato. Fanon deixa explícito como a perspectiva colonizadora projeta o

colonizado como aquele duplamente afetado pelo Eu transcendental e pela natureza, sentindo o peso do nomos universal em suas costas.

As atitudes defensivas criadas por esta violenta aproximação do homem colonizado com o sistema colonial formam-se em uma estrutura que então revela a personalidade colonizada. Essa 'sensibilidade' é facilmente compreendida se simplesmente estudarmos e estivermos atentos ao número e à profundidade dos ferimentos infligidos a um nativo durante um único dia passado em meio ao regime colonial. Em todo caso, deve-se lembrar que um povo colonizado não é apenas um povo dominado. Sob a ocupação alemã, os franceses permaneceram homens; sob a ocupação francesa, os alemães permaneceram homens. Na Argélia não existe simplesmente a dominação, mas a decisão ao pé da letra não de ocupar nada mais do que a soma total das terras. Os argelinos, as mulheres de véu, a palmeira e os camelos compõem a paisagem, pano de fundo natural da presença humana dos franceses. A natureza hostil, obstinada e fundamentalmente rebelde, é de fato representada nas colônias pelo mato, pelos mosquitos, pelos nativos e pela febre, e a colonização é um sucesso quando toda essa natureza indócil finalmente é domada. Ferrovias que cruzam o mato, a drenagem de pântanos e uma população nativa que não existe política e economicamente são na verdade uma e a mesma coisa (FANON, 2001, pp. 200-201, tradução minha).

Mbembe considera a modernidade como o momento gregário do pensamento narcísico e agressivo ocidental em que a classificação das raças projeta a imagem do negro como algo pré-humano (animal), preso em suas sensações, condenado a viver afastado da ideia de espécie humana. Para V. Y Mudimbe (2013), os séculos XV e XVI foram o momento em que a Europa testemunha sua invenção do selvagem. Conceito que tinha como finalidade a construção de seu duplo em estado de negação. É no selvagem negro que o Ocidente despeja seu lixo ocidental, aquilo próprio de *si* que cheira mal, desagrada a vista, constrange e estoura os tímpanos. Frantz Fanon (2008) chama essa manobra de projeção no outro o que tem de desagradável em *si* de transativismo, e são essas projeções que caem de forma esmagadora no corpo do dito selvagem.

O acervo colonial do século XIX sobre a África constituiu-se como um corpo de conhecimento que buscava traduzir e decifrar o objeto africano. Como é de praxe das formações discursivas, surgiram ideias multifacetadas da África, coroando sua posição de produto do Ocidente como resultado de um sistema de conhecimentos divergentes (MUDIMBE, 2013).

Nesta operação de fabulação europeia, o Ocidente foi desenhado como o centro mundial, terra da razão e da verdade universal. O espaço mais civilizado da terra (ou quem sabe o único). Lugar em que com tantos atributos positivos, os "direitos das gentes" floresceram, resultando em um humano dotado de direitos civis e políticos. Por outro lado o

Resto, em especial a África, atua como uma antítese da maravilha ocidental. O Resto medíocre africano é o espaço do dessemelhante, da existência objetificada. O negro que habita seu solo é o notável ser-outro, sempre cambaleando embriagadamente entre o devir humano e o devir animal (MBEMBE 2019a).

Dentro do pensamento ocidental, a raça veio para nomear (des)humanidades não europeias. Estar em um estado de raça significava ser vítima da degradação e queda da humanidade. Além disso, a ideia de raça operou como uma categoria discursiva por qual se organizou um sistema de poder social e econômico de exploração e exclusão onde a raça passou por uma metamorfose em que se transformou em uma neurose fóbica que leva ao *alterocídio*, projetando o outro racial como um objeto ameaçador que deve ser neutralizado de qualquer forma possível (MBEMBE, 2019a).

Outra capacidade do conceito de raça é funcionar como uma moeda em um comércio de olhares. Sua função é converter o que se vê em símbolos dentro de uma economia geral de signos e significados. Nesta economia, a pessoa monetarizada em negro torna-se passível de uma série de juízos que justificam determinadas atitudes. Tal economia não existiria sem o poder do olhar, poder que se transforma ora em voz, ora em toque. Esse poder-ver realiza uma distribuição do olhar que cria, fixa e destrói seu objeto. Para o africano transformado em selvagem, o poder do olhar realizou uma desfiguração violenta contra o eu, criando um outro eu. É uma violência ocular que invisibiliza sua vítima, como mostra Achille Mbembe:

A raça só existe por conta de "aquilo que não vemos". Para além de "aquilo que não vemos", não existe raça. Com efeito, o *poder-ver* racial se exprime inicialmente no fato de que aquele que escolhemos não ver nem ouvir não pode existir nem falar por si só. No limite, é preciso calá-lo. Em todo caso, sua fala é indecifrável ou, no mínimo, inarticulada. É necessário que alguma outra pessoa fale em seu nome e em seu lugar, para aquilo que ele pretende dizer faça sentido na nossa língua. Como bem mostrou Fanon e, antes dele, W. E. B. Du Bois, aquele de quem foi suprimida a faculdade de falar por si mesmo é sempre forçado a se considerar, se não um "intruso", então alguém que aparece no campo social unicamente sob a forma de um "problema" (MBEMBE, 2019a, p. 199).

O olhar branco retira a possibilidade de agência na constituição de si do sujeito negro. No mundo branco, o negro encara dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento de seu corpo é uma atividade de negação e ocorre em terceira pessoa. Neste esquema epidérmico racial ou esquema histórico racial, não é a minha sensação que situa minha corporalidade e percepção de si. É o olhar do branco que rouba essa capacidade de criação (FANON, 2008). Fanon descreve essa situação da forma mais pessoal possível, possibilitando a identificação dos sujeitos ao *poder-ver* branco.

"Olhe, um preto!" Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

"Olhe, um preto!" É verdade, eu me divertia.

"Olhe, um preto!" O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

"Mamãe, olhe o preto, estou com medo!" Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. (...)

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, - e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com o "*y'a bon banania*" (FANON, 2008, pp. 105-106).

Esse encontro traumático de uma criança branca e abusada com Fanon é sintomático quando nos lembramos do fetichismo e da dupla metáfora / metonímia de Homi Bhabha. Mesmo com pouca idade, a criança branca carrega o "fardo" de sua raça, o poder branco de mistificar e ser mistificado. Já Fanon, com todas suas marcas faciais da idade é apenas mistificado. O fetichismo se encontra no fato da fabulação ser seguida pela normalização da banalização da diferença degenerada. Ele não é um homem, ele é sobredeterminado por fora, por outrem. Não tem nome nem um corpo próprio, ele é substituído pela imagem do *preto* que causa medo e é marcado a ferro com esse nome. O peso da metáfora / metonímia esmaga o seu corpo. É o peso do mito negro que ele interioriza ao lembrá-lo da antropofagia, de seu atraso mental e da humilhação nos navios negreiros (FANON, 2008).

Para Fanon (2008), a cultura europeia e a civilização branca causam ao negro um desvio existencial com sua concepção maniqueísta racial do mundo. O negro não é um homem, ele é condenado para a zona do não ser. A interiorização deste maniqueísmo é devastadora. Achille Mbembe (2019a) nos recorda que, para Fanon, o "negro" é um objeto criado pelo branco, sendo mais uma atribuição externa do que uma autodesignação. Longe de existir em si mesmo, o "branco" também é fruto da imaginação europeia.

Com a posse da palavra, a Europa cria o sujeito negro em suas mais diferentes faces, por meio de um discurso que mescla representações e conhecimento sobre o sujeito africano. Nesta manobra de autoficção, o outro é condenado a padecer na fixidez da alteridade que o projeta como fruto da desordem e da degeneração. O fetichismo colonial europeu joga ao outro o peso de sua autopercepção negativa por meio do transativismo, dando "luz" ao selvagem. Ao construir a imagem do outro, o europeu também discursa sobre si. Portanto, é necessário que voltemos nossa atenção para a autoimagem europeia e como ela constrói a imagem do outro.

1.2. Entre essencialismos e devires

Para abordar a construção da autoimagem branca europeia, a antropóloga afro-americana Marimba Ani será abordada através de seu robusto livro *Yurugu: An African-centered Critique of European Cultural Thought and Behavior* (1994). Porém, parte de seus conceitos apresentam sérias divergências com os estudos culturais, que não serão sanadas, mas ao menos discutidas e contextualizadas. Esse adendo à teoria de Marimba é necessário, pois ao partirmos de uma perspectiva inserida dos estudos culturais, podemos considerar suas premissas frágeis. Mas curiosamente, considero que, apesar de sua fragilidade inicial, suas conclusões são poderosas e podem nos oferecer muito para se pensar criticamente sobre o narcisismo europeu.

Três conceitos são primordiais para o pensamento de Marimba Ani. Todos eles são em suaíli, a língua bantu mais falada da África. Para os estudos culturais, os três são problemáticos. Ao relativizá-los, abro margens para duras críticas oriundas tanto do campo dos estudos culturais como do campo da afrocentricidade¹⁸.

O primeiro conceito de Marimba Ani (1994) que merece destaque é denominado de *asili*. Marimba entende *asili* como uma essência / natureza cultural que carrega os seus princípios fundamentais. Marimba explana *asili* como um padrão cultural, um modelo arquetípico da cultura que irá determinar a formação de seu *logos*, atuando como um DNA cultural. O *asili* está fortemente associado a uma ideia de tradição cultural imutável para uma cultura e sua diáspora, como podemos ver em sua definição:

Asili é um conceito sintetizador na medida em que nos permite explicar e ver a maneira como os vários aspectos de uma cultura se relacionam e como eles são coerentes. Essa relação crítica ocorre dentro da matriz ideológica da cultura, o *asili*. Em vez de sermos limitados por um processo linear, sempre voltamos ao centro; o *asili* é nosso ponto de referência; explicando o fenômeno cultural dentro do contexto de uma tradição cultural específica. *Asili* tem um enfoque ideológico, uma vez que se preocupa com aquilo que obriga e exige formas e conteúdos de expressão particulares. *Asili* nos permite reconhecer a cultura como um mecanismo básico de organização que transforma um grupo de pessoas em um "grupo de interesse", uma unidade ideológica. Este é o caso mesmo quando os descendentes de uma cultura e civilização originais se dispersaram em outras áreas do mundo; enquanto estiverem conectados por um *asili* comum, eles constituem uma diáspora, manifestando a continuidade da vida da civilização. *Asili* nos permite distinguir o periférico, o anômalo e o idiossincrático e, ao mesmo

¹⁸ Termo cunhado por Molefi Kete Asante em 1980, a afrocentricidade pretende ser uma proposta epistemológica de lugar, devido ao deslocamento histórico, econômico, psicológico, econômico e cultural imposto aos africanos pelo colonialismo. A afrocentricidade prioriza a agência africana, por isso considera um africano um sujeito de sua própria história, além de oferecer uma análise através de uma localização psicológica explícita e de novas narrativas sobre a África (ASANTE, 2009).

tempo, *asili* nos permite interpretar padrões de um pensamento e comportamento coletivo (em termos, do *asili* cultural). *Asili* é um conceito e uma realidade cultural. Se o assumirmos (o conceito), então ele ajuda a explicar uma cultura em termos do princípio dominante e fundamental de seu desenvolvimento (sua realidade) (ANI, 1994, pp. 12-13, tradução minha).

Ani considera que o *asili* é constituído por uma ordem que segue da mitoforma (pré-consciente) para a mitologia (consciente) e finaliza com a ideologia (autoconsciente). A mitologia apresenta uma síntese de símbolos que coletivizam a consciência cultural e reafirma as experiências ocultas da pré-consciência. A ideologia é o momento em que há um uso intencional de símbolos sagrados para a cultura para atingir um propósito político. É por meio destes três fatores que o *asili* funciona como uma lógica cultural, determinando comportamentos e pensamentos das pessoas alocadas em sua cultura. Além disso, ele prefigura e dita o desenvolvimento de suas estruturas e instituições (1994).

Utamawazo é outro conceito utilizado por Marimba Ani. Ela o define como o pensamento coletivo determinado pela cultura, fruto da experiência ideológica e bio-cultural, gerando um universo de autorizações discursivas e práticas. O *utamawazo* se manifesta na forma como o conhecimento (literatura, filosofia, pedagogia e diferentes discursos epistemológicos) é determinado pelo *asili* cultural. Esse conceito é bastante próximo do termo visão de mundo, no entanto, ocorre uma ênfase ideológica cultural na ideia de *utamawazo* (ANI, 1994).

O conceito de *utamawazo* é associado às atitudes e ações autoconscientes, estéticas e afetivas de uma coletividade cultural. Atua como uma resposta emocional determinado pelo *asili* ao lidar com diferentes adversidades, estabelecendo um relacionamento entre cultura e personalidade. Podemos reduzir o conceito de *utamawazo* para a ideia de uma personalidade coletiva.

Para contextualizar a perspectiva de Marimba Ani sobre cultura, é interessante trazer Stuart Hall para a discussão. Para Hall, existem duas formas de se pensar a identidade. A forma como Marimba pensa é a partir de uma identidade como uma cultura compartilhada, com a existência de *selfs* coletivos firmados através de uma história em comum e um laço de ancestralidade. Para esse posicionamento, a história e cultura constroem um povo com referências e significados inalteráveis. A produção da identidade aqui é uma forma de recontar o passado, impondo uma coerência imaginária sob uma experiência de dispersão e fragmentação (HALL, 1994). A postura essencialista e enrijecida de identidade e cultura não poupa ninguém em Marimba Ani. Quero dizer que essa identidade compartilhada e um *self*

coletivo estão presentes tanto na Europa e sua diáspora como para a comunidade africana e afrodiáspórica. Em sua perspectiva, ambos continentes possuem uma essência rígida e um povo homogêneo.

Apesar de partir de uma perspectiva que busque descolonizar o pensamento, Marimba Ani corre assumidamente alguns riscos em alimentar essa visão essencialista sobre cultura e identidade. Pensando sobre a diáspora e suas comunidades imaginadas, Benedict Anderson (*apud* HALL, 2003) percebe como o sujeito imaginado necessita de um mito fundador que lhe ofereça uma concepção fechada de "tribo", diáspora e pátria, arquitetando uma identidade cultural imutável e atemporal, fortemente alicerçada na ideia de tradição, na fidelidade as origens e a busca constante por uma autenticidade. Tais mitos tendem a ser ahistóricos e anacrônicos. Este conceito fechado de diáspora nos leva a uma concepção binária da diferença, estabelecendo uma fronteira de exclusão e uma constante construção de um outro.

DNA cultural, essência, tradição, bio-cultura e imutabilidade. Para os estudos culturais, essas palavras são tão problemáticas e desagradáveis como o atrito de uma unha afiada contra um quadro negro. Produzem uma gastura ao serem ouvidas ou lidas. Em especial para Stuart Hall, não é a unidade que nos constitui e sim a diferença. Não existe um ser seguro e imutável, mas um sujeito em uma relação trêmula e constante entre o ser e o devir, submetido às mudanças históricas. A identidade aqui é produzida por meio de memória, fantasia, narrativa mítica e posicionamento. Transcendência não é algo que combina com essa perspectiva. A identidade tem lugar, tempo, história e cultura. Não estamos falando de essência e sim de movimento (HALL, 1994).

Outra questão que deve ser mencionada é a postura de homogeneização e totalidade que Marimba exerce ao falar sobre a Europa, baseada em uma identidade coletiva única e essencialista. Dentro da sua posição político teórica do pan-africanismo¹⁹ e da afrocentricidade, sua postura faz todo o sentido. Apesar de ambas as perspectivas realizarem uma influência em minha escrita, abdicarei do essencialismo (quando for possível, provavelmente o leitor encontrará certo essencialismo em mim e, com razão exercerá duras críticas) por também ser influenciado pelos estudos culturais. Portanto, ao utilizar o

¹⁹ Ideologia política surgida no século XX que prega a união estratégica de todos os povos africanos e de sua diáspora. Pautado pelo nacionalismo negro, objetiva a criação de um Estado negro visando a obtenção da autonomia política, cultural, econômica. Da América caribenha, destaca-se o jamaicano Marcus Garvey, já na América do Sul, especificamente no Brasil, temos Abdias Nascimento como seu grande expoente por meio do quilombismo. No continente africano, destaca-se o pesquisador Cheikh Anta Diop e o seu projeto de um Estado Federal da África negra.

pensamento de Marimba Ani e falar sobre a Europa, não falo de sua totalidade, mas de sua hegemonia.

Ao evitar esta postura de Marimba Ani, ao pensar a Europa por meio de hegemonia e não de totalidade, entenderei hegemonia como o conceito definido por Stuart Hall. Hall (2003) entende a hegemonia como algo que não é construído e sustentado por uma única frente de luta, mas que é projetado por um bloco histórico que inclui frações de classes economicamente dominantes, mais algumas classes subalternas assimiladas, ocasionando uma certa aliança universalizante e expansionista. Portanto, falamos da invalidez de uma classe única e homogênea como força social e política dominante para dar espaço a um sistema de alianças. Dessa forma, a hegemonia opera como um grau de autoridade sobre diversas posições, oriundas de um bloco que detém uma autoridade social e moral sobre a sociedade, exercendo a propagação de uma vontade coletiva (mas não universal) política, econômica, moral e intelectual. Tendo esta ideia em mente, é interessante que você leitor ou leitora não veja as acusações contra a Europa e as perceba como válidas para sua totalidade, como se não houvesse uma disputa de discursos e práticas nesse continente. Mas ainda assim você lerá "a Europa", como um bloco hegemônico com práticas discursivas que feriram e ainda ferem o corpo colonial negro. Realizados os adendos, podemos mergulhar no pensamento de Marimba Ani.

Para aproveitar os passos dados por Marimba Ani, não vou descartar a água da bacia com a criança dentro. É necessário fazer um filtro e reconhecer a potencialidade de Marimba Ani, apesar de sua postura essencialista. Para isso, descarto o seu termo *asili*, não dando espaço para promover a ideia de uma essência europeia, tendo em vista que a Europa não está totalmente submissa a um padrão cultural específico. O que Ani enxerga como *asili* europeu, é, na verdade, fruto de lutas intracontinentais, apagamentos e violências de "europeu contra europeu" com muitas aspás. Não existiu um centro cultural europeu, fruto de um movimento único de dispersão cognitiva, mas a disputa de geografias ontoepistemológicas diversas. Logo, a unidade cultural a qual Ani se refere é particular e não universal a todo continente Europeu. É a partir desta particularidade que podemos aproveitar suas posições sobre o *utamawazo* e *utamorofo*.

Partindo destas ressalvas, o *utamawazo* como pensamento coletivo determinado pela experiência cultural toma outro sentido, não sendo fruto de uma coisa em si como o *asili*, mas originado de experiências específicas e ideologicamente construídas a partir das lutas geográficas ontoepistemológicas que ocorreram na Europa. São nestas disputas que um

determinado *utamoro* é alimentado, visando justamente garantir o domínio de uma particularidade hostil a outras. Ambos são frutos de uma luta intraeuropeia e se alimentam justamente visando à eliminação de outra perspectiva cultural no continente Europeu.

Mas vamos logo dar nome aos bois e lidar com a Europa como um devir e não como um ser fechado como faz Marimba Ani, evidenciando o seu movimento em direção à hegemonia deste duo *utamawazo - utamoro* específico apontado por ela. O marxista Cedric Robinson (1983) aponta o trajeto desta Europa fragmentada. Como demonstrado por Robinson, a Europa do século IX, do qual a família carolíngia²⁰ declarava a paternidade era reduzida geograficamente, não abarcando toda sua geografia continental. Séculos após a morte de Charlagmane e de seus herdeiros (sendo o último Arnulff, morto em 899), a ideia de Império e a Europa eram mais uma lenda popular e uma retórica clerical do que uma realidade social, transferida da ordem social terrestre para o reino espiritual do cristianismo.

Outra questão apontada por Robinson sobre a heterogeneidade da Europa está explícita no termo "bárbaro". Base da civilização europeia, a ideia de bárbaro é construída na ideia de exclusão, denotando aqueles que tinham suas origens fora da civilização e da ordem imperial social romana (anteriores aos séculos XI e XII). Provindos da Europa meridional, tais bárbaros eram escravos no Império Romano. Originados em diversas raças e culturas, Robinson demonstra que a diversidade bárbara ficava evidente em sua heterogeneidade linguística:

Evidências diretas e indiretas indicam que um mapeamento mais autêntico das línguas dos proto-europeus seria muito mais complexo. Por exemplo, H. Munro Chadwick, ainda em 1945, conseguiu localizar os descendentes existentes dessas várias línguas entre as línguas gaélica, galesa e bretã da Grã-Bretanha e da França; o português, espanhol, catalão, provençal, francês, italiano, sardo, alpino e línguas romenas e dialetos do sul e oeste da Europa; inglês, frísio, holandês, alemão, dinamarquês, sueco, norueguês e islandês da Inglaterra, Escócia, Holanda, Alemanha e Escandinávia; o russo, o búlgaro, o iugoslavo, o esloveno, o eslovaco, o tcheco, o polonês e as línguas lusitanas e dialetos da Europa central e oriental; e as línguas letã e lituana do norte da Europa. Mas mesmo a lista de Chadwick era apenas das línguas que sobreviveram ao "milênio da Europa". A lista aumentaria consideravelmente se fossem consideradas as línguas que existiam nesta área no início desta era e não são mais faladas (por exemplo, latim, corno e o prussiano), juntamente com as línguas dos povos que precedeu as migrações

²⁰ A dinastia carolíngia tem início com a coroação de Pécino, o Breve no ano de 751. Coroado pelo Papa, sua ascensão marca a origem da realeza sacrossanta ocidental, que teve seu fim apenas com a Revolução Francesa. No ano de 800, seu filho, Carlos Magno é coroado e cria o Santo Império Romano. Após sua morte, o império é dividido entre três de seus netos, levando estes poderes para o enfraquecimento e o colapso, especialmente após a invasão dos novos povos bárbaros (normandos, húngaros entre outros) durante o século X (DIOP, 1987).

do norte e do leste dos bárbaros de Roma (por exemplo, basco, etrusco, osco e o umbro) (ROBINSON, 1983, p. 11, tradução minha).

Para além de sua heterogeneidade cultural, é interessante retornar à questão da escravidão a qual os bárbaros eram submetidos, tendo em vista que, como apontado por Robinson, o trabalho escravo foi a base da produção europeia até o século XX, sem nenhum momento de interrupção.

Da *familia rustica* que caracterizou a produção rural romana e até mesmo grega (*doulos*) em vastas propriedades, passando pelos *manucipia* das propriedades *colonicae* e *mansi* das eras Merovíngia (481-752) e Carolíngia, os vilões feudais da Europa medieval ocidental e na Inglaterra, e os eslavos dos mercadores genoveses e venezianos que dominaram o comércio no Mediterrâneo do século XIII ao século XVI, o trabalho escravo persistiu como um aspecto da produção agrária europeia até a era moderna. Nem a servidão feudal, nem o capitalismo tiveram como resultado a eliminação ou redução da escravidão. No máximo (alguns argumentam), sua organização serviu para realocá-lo (ROBINSON, 1983, p. 12, tradução minha).

A diversidade cultural europeia estava intrinsecamente entrelaçada com as estruturas de poder. Robinson demonstra como a burguesia provinha de grupos étnicos e culturais específicos, assim como os proletariados vinham de determinados grupos e camponeses de outros, enquanto os escravos eram provenientes de outros mundos, como os eslavos eram vistos como os escravos naturais e socialmente inferiores, da mesma forma como no fim da Idade Média, os tártaros ocupavam esta posição na Itália.²¹ No entanto, a situação começa a mudar quando com o capitalismo emergente no século XVI, as pessoas do "terceiro mundo" são escravizadas pela Europa. Segundo Robinson (1983), esta mudança da categoria escrava denota como a raça atuou como uma forma racionalização para a dominação, exploração e extermínio de não europeus (incluindo os judeus e eslavos).

Desta forma, Robinson (1983) conclui que o desenvolvimento do capitalismo mundial assenta-se no racismo europeu e nas forças nacionalistas presentes em grupos étnicos da

²¹ Cheikh Anta Diop (1991) nos recorda que após a conquista franca (século V), a dominação sobre os gauleses foi justificada a partir da ideia de raça, posteriormente se manifestando mais evidentemente de forma classista, devido à proximidade de origem étnica e à assimilação. No entanto, esta dominação classista deixava intacta a distinção entre francos – germânicos e romanos e gauleses. Tal ideia de superioridade franca ecoa após a Revolução Francesa, ao ponto do historiador francês Augustin Thierry defender poder da nobreza devido a sua origem franca, ao contrário dos plebeus (gauleses e romanos).

Sendo um fato a distinção étnica entre as classes no período da revolução, a elite francesa elaborou um discurso que afirmava que os plebeus oriundos de uma raça alpina braquicéfala, degenerada intelectual e fisicamente, naturalmente submissas e nascidas para serem dominados. Por outro lado, os franco-germânicos seriam de uma raça nórdica dolicocefala superior (*homo europaeus*). Para Diop, a fusão entre a dominação de classe e étnica no discurso europeu e o seu racismo interno decola no século XIX, após a revolução francesa, eclipsando após a Segunda Guerra Mundial com a queda do nazismo.

Europa. O século XIX, momento de grande emergência do nacionalismo europeu, ilustra a recusa dessas burguesias de culturas específicas de reconhecerem suas identidades e lógicas sistêmicas como classe, partindo para a cooptação do proletariado. Portanto, é fundamental reconhecer que mais do que anterior ao capitalismo, o racismo é um fator fundante deste modo de produção²².

Longe de estar mergulhada em uma brancura homogênea e monolítica, Robinson (1983) demonstra como a Europa esteve marcada por uma racialidade que lhe sustentou em diferentes estruturas de poder (medieval, feudal e capitalista) e regulou a distribuição de propriedade e produções, além da construção de valores e consciências específicas. Segundo este autor, a racialidade teve quatro momentos no continente europeu:

1. Idade média e feudalismo: período formativo da ordenação racial nas sociedades europeias. Período de forte crença em lendas relacionadas a "raças" e "sangues". Testemunha o reaparecimento da vida urbana no fim do primeiro milênio cristão e a integração dos migrantes germânicos aos povos europeus já estabelecidos, abrindo o caminho para as teorias raciais da nobreza medieval, como histórias fictícias de origens raciais distintas entre dominados e dominantes, visando assegurar a ordem social de dominação vigente. Posteriormente ocorre a fusão da elite feudal e da burguesia em ascensão, possibilitando a extensão da escravidão e do racismo aos povos não europeus (dominações vistas como simples hábitos e convenções sociais);
2. Dominação islâmica (árabe, turca, persa e africana): o que levou ao medo e ao ódio aos "mouros negros", a demonização do islã e à consolidação da ideia de Maomé como o anticristo (século VII-XIV);
3. Incorporação de africanos, asiáticos e americanos no sistema mercantil capitalista emergente (século XVI);
4. Colonialismo e escravidão de *plantations*, fomentando práticas de resistência dos povos colonizados, juntamente com a formação do trabalho industrial de reserva (após o século XVI).

²² Isso significa afirmar que o racismo é anterior ao capitalismo. Carlos Moore (2012) define o racismo como uma estrutura sistêmica que se manifesta como uma forma de consciência e uma estrutura de origem histórica. Sua origem está nas disputas por recursos dispersos ao redor no globo e de vasta periodicidade histórica entre grupos fenotipicamente divergentes, os leucodérmicos e os melanodérmicos. Onde houve uma vitória dos leucodérmicos (racializados como não negros), se estabeleceu uma ordem raciológica fenotipofóbica e fenotipocêntrica que fundamenta uma supremacia total que se projeta no plano material (poder econômico e político) e psicocultural (sentimento de superioridade).

Ao evidenciar as lutas e apagamentos dentro do continente e lidar com a Europa como um devir, sua heterogeneidade é exposta e rastreada a partir de uma ótica que expõe sua violência contra os outros, sejam eles os bárbaros euro-asiáticos ou os povos de "outros mundos". Esta heterogeneidade se torna mais crítica ao percebermos que, desde muito tempo, ela esteve acorrentada a uma racialidade conflituosa, sustentada por um modelo escravagista que se repetiu incessantemente até o século passado, através do uso da raça como fator fundamental no processo de regulação de propriedade e condições de existência. Já descartado o véu branco mítico sobre a face europeia, o caminho para lidar com o duo *utamawazo - utamoroho* de forma menos essencialista está livre.

1.3. O espelho de Yurugu

Marimba Ani inicia o seu livro nos apresentando um pouco da cosmologia do povo Dogon (Mali). Na cosmologia Dogon, Amma, a divindade criadora, projetou um universo em que todos os seres deveriam ter o princípio universal da complementaridade (*twinness*). Qualquer ser em seu universo teria uma totalidade constituída por uma junção de uma alma masculina e outra feminina. Esta seria a situação necessária para se gozar de equilíbrio, cooperação e harmonia. Porém houve um problema durante a gestação do universo. Yurugu, a alma masculina, rebelou-se e não esperou sua gestação finalizar. Ele tentou competir com Amma e criou a Terra. Porém, devido à própria condição prematura e incompleta de Yurugu, a Terra foi condenada a viver as limitações de seu próprio criador (ANI, 1994).

Marimba não introduz essa informação para saciar nossa curiosidade por cosmologia Dogon. Para ela, Yurugu é uma metáfora (ou talvez uma metonímia) para a Europa e para a branquitude. Se olharmos para o pensamento ocidental hegemônico apresentado por Marimba, podemos concordar parcialmente com ela, devido ao caráter latente que vai aparecer na prática discursiva europeia: a incompletude e a busca agressiva pelo outro.

Um dos pontos de partida de Marimba Ani para escrutinar a relação europeia com o outro é a antiguidade grega. Outro pensador faz o mesmo, como o filósofo V.Y. Mudimbe em *A ideia da África* (2013). Mudimbe aponta como já em Heródoto (485 a.C - 425 a.C) a autorrepresentação daquilo que seria o Ocidente põe os povos fora de suas fronteiras como a face rejeitada do sujeito pensante europeu, previamente condenando-os a uma condição de ser em si (irracional).

Antes de prosseguir sobre as formas gregas de ver o outro, voltemos para Marimba Ani para pensarmos como ocorreu a construção de si. Marimba Ani aponta que as visões de

mundo africanas e de outros povos de origem não europeia percebem o universo como algo sagrado e orgânico, constituindo-se como um complexo cosmos. Os seres humanos fazem parte deste cosmos e o conhecimento da humanidade vem justamente a partir de uma imersão neste universo. Este mesmo universo tende a ser expresso pela lógica da metáfora e do simbolismo (ANI, 1994).

Porém algo aconteceu no si europeu. Seu universo tende a ser experimentado (talvez essa não seja a melhor palavras) de forma diferente. Marimba Ani acusa Platão de ter concretizado um repúdio ao sentido simbólico, negando o cósmico e o conhecimento intuitivo. Essa manobra de Platão levou à materialização do universo como um suporte para a necessidade psicocultural europeia de controlar a si e os outros.

Em *A República* de Platão, ocorre uma justificação ideológica para o seu projeto de Estado. É neste livro que testemunhamos a criação do objeto por meio da transformação do universo. O universo passa a ser objetificado e não mais experimentado. Uma nova relação é construída entre o conhecedor e o conhecido. Nesta nova relação proposta por Platão, o sujeito deve separar-se do conhecido para se atingir de fato o conhecimento. O universo é afetado por uma transformação da psique em que o si já não é mais cósmico, ele se desloca do universo e passa a ser um sujeito pensante, autônomo de tudo que o cerca (ANI, 1994).

A criação desse novo sujeito, que se percebe como um si pensante e autônomo pode ser testemunhada na informação oferecida pelo filósofo britânico Erick Havelock. Para Havelock, o modo de pensamento dominante na Grécia pré-platônica era o poético, sintetizado pela literatura épica e pelos escritos homéricos. O sucesso dos épicos homéricos consistiria na identificação da audiência com os personagens e com o roteiro, utilizando a oralidade como principal meio para se atingir a catarse do público, conquistando sua resposta emocional. Havelock considera o modo poético como não sofisticado e não tecnológico, por impossibilitar a emergência de uma psique crítico e reflexivo. É Platão que perturbaria essa lógica considerada deficiente, por meio da rejeição da cultura oral e da criação da psique autônoma. Havelock responsabiliza Platão pela transformação do pensamento homérico / oral para o pensamento crítico / literário, cimentando a queda da linguagem concreta da memória oral e a ascensão da linguagem abstrata da ciência descritiva. Havelock acredita que a epistemologia platônica permitiu a escolha entre o "logicamente e eternamente verdadeiro" e o "logicamente e eternamente falso" (*apud* ANI, 1994). A dicotomia entre oralidade e escrita vai além do contexto grego e ainda está presente na formação discursiva ocidental:

Mas o europeu certamente não é muito "crítico" se isso significa questionar a visão de mundo europeia como Platão inspirou sua configuração. O mundo

da literacia, acredita-se, é um mundo de objetividade, um mundo de verdade "imparcial". A mídia oral é "subjetiva". Nele, a personalidade se funde com a tradição. Como podemos mudar isso? "Os sinais fundamentais permitiam ao leitor dispensar a identificação emocional..." Platão recomendava um afastamento do "envolvimento emocional", dos "preceitos inquestionáveis" e da "imitação". (Hoje, Habermas nos exorta a nos afastarmos das reivindicações de validade pré-decisivas baseadas na tradição cultural. Platão supostamente introduziu o aprendizado "técnico" no nível mais alto de consciência ". Assim, enquanto Platão procura produzir mentes capazes da forma "mais elevada" de pensamento, o "homem não letrado" surge como sendo quase incapaz de "pensar". Na verdade, não podemos ter certeza de que ele seja mesmo "consciente". Além disso, essa epistemologia é vista como tendo implicações morais também. O participante alfabetizado do estado ideal é mais moral porque sua ética está sujeita a questionamento, crítica e análise, enquanto a ética grega anterior não o era. (Claro, uma vez que o "questionamento" ocorre na dialética socrática, não é necessário muito mais "questionamento".) Dentro da lógica do nacionalismo europeu, essas ideias seriam mais tarde ecoadas na teoria evolucionária do século XIX, onde a cultura vitoriana foi julgada como a forma "mais elevada", representando um estado moral mais objetivamente válido, a suposição de que os valores europeus foram alcançados "criticamente" e "racionalmente" e, portanto, universalmente válidos. (ANI, 1994, pp. 54-55, tradução minha)

A nova epistemologia proposta por Platão acredita alcançar o pensamento crítico através do destacamento de si dos outros e da realidade que os cerca. Esse destacamento não ocorre em vão. Ele objetiva o controle total de si, dos outros e do universo. O conhecimento agora é alcançado pelo destacamento do objeto. Para isso, também é importante que a razão domine a emoção para que o sujeito em nenhum momento caia na desgraça de catarse com os seus objetos (outros e o universo / natureza). É dessa forma que o universo é objetificado e não mais experimentado (ANI, 1994).

Outro curioso caso de narcisismo grego vem da ideia da Grande Cadeia do Ser. Arthur Lovejoy, filósofo estadunidense, afirma que o pensamento platônico é seminal para o pensamento europeu e que se manifesta através destas três ideias recorrentes na filosofia ocidental: o princípio da plenitude (autonomia do ser); o princípio da continuidade (movimento evolucionista da natureza); e a ideia de uma transição unilinear. A ideia da Grande Cadeia do Ser fica mais nítida no livro *De Anima* de Aristóteles, em que ele sugere um arranjo hierárquico de todos os seres. Tal hierarquia é baseada no poder do espírito (razão / alma). Quanto mais natural, mais inferior será o ser. Quanto mais racional, mais superior. O homem se divide entre a natureza e a alma, no entanto, entre o mundo natural, é o ser mais racional, destacando-se no topo da Grande Cadeia do Ser (*apud* ANI, 1994).

Duas coisas merecem destaque a partir da introdução da concepção da Grande Cadeia do Ser. Marimba Ani (1994) afirma que tal hierarquização do universo permite que o

utamoro europeu veja os outros como naturais e irracionais, percebendo a diferença a partir de lentes xenófobas, devido ao fato de que a escala da diferença está associada em termos de valores (razão / emoção, superior / inferior, homem / natureza). O processo de objetificação colabora para tratar os diferentes povos, marcados pelo signo da alteridade, como objetos desvalorizados.

A questão da relação entre a Grande Cadeia do Ser e a xenofobia ocidental se torna ainda mais impactante se levarmos em conta o pensamento da filósofa nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí. A pensadora em questão considera que a lógica cultural das categorias sociais ocidentais está baseada em um determinismo biológico, ou seja, a biologia seria o ponto de partida para qualquer organização do mundo social a partir da perspectiva ocidental. Portanto, a lógica cultural ocidental é uma bio-lógica, gerando um raciocínio corporal que exerce uma interpretação biológica do mundo social, associando determinismo biológico e herdabilidade (2017).

A Grande Cadeia do Ser evidencia que, para o Ocidente, o corpo social não se separa do corpo físico. Logo, o corpo atua como um fundamento para a ordem social no mundo ocidental. Dessa forma, o pensamento europeu entende o destino como algo biológico. A biologia é uma forma de exercício da diferenciação e da hierarquização da diferença. A diferença aqui não é entendida como aquele que se desvia do eu, mas como aquele em estado de degeneração (OYĚWÙMÍ, 2017). Mbembe chega a uma ideia semelhante ao afirmar que as raças inicialmente serviram para classificar as humanidades não europeias, e que estar em um estado da raça seria o mesmo que estar em um estado de degeneração da humanidade perfeita.

Os historiadores J. Edward Chamberlin e Sander Gilman realizaram uma genealogia da ideia de degeneração no pensamento europeu. Para eles, a degeneração era interpretada de duas formas no século XIX: como degeneração científica e degeneração de conduta. No fim, ambas significavam o desvio do tipo original de humanidade (*apud* OYĚWÙMÍ, 2017). A diferença era vista como uma inferioridade genética e razão efetiva das desvantagens sociais dos outros.

Para Oyěwùmí (2017), o Ocidente se preocupa em manter o "*corpo a la vista y en la vista*". O poder-ver europeu é convidado constantemente a contemplar a diferença, exercendo um olhar de diferenciação (e deslocamento). O privilégio da visão no mundo ocidental não é em vão. A paranoia com o diferente maximiza a relevância do corpo por meio do processo de diferenciação. Tal diferenciação confirma o poder atribuído ao vidente.

O corpo recebe o peso do olhar ocidental por um bom motivo. O corpo não é apenas uma massa de carne, ossos, órgãos e pelos. O corpo é também um texto e um sistema de signos. A lei social ocidental está encarnada (carne) e corporalizada. Não apenas uma carcaça, o Ocidente vê o corpo como a expressão de uma matéria psíquica interna (GROZS *apud* OYĚWÙMÍ, 2017). A perspectiva de sociedade era construída como e através de corpos para a comunidade política europeia pré-moderna, como expõe Elizabeth Grozs:

As maneiras pelas quais as pessoas identificavam seu lugar no mundo estavam ligadas a seus corpos e às histórias de seus corpos e, ao violar as prescrições de tais posições, os corpos eram punidos, muitas vezes de forma dramática. Qualquer posição na comunidade política era tão natural quanto a localização dos órgãos do corpo, e a desordem política (era) tão antinatural quanto a alteração ou desordem desses órgãos. (GROZS *apud* OYĚWÙMÍ, 2017, pp. 38, tradução minha).

Em momento nenhum a obsessão com o corpo significa a sua valorização. Assim como no *utamawazo* grego, o corpo manifesta o lado imoral da natureza humana. É um olhar de nojo que o corpo recebe. A mente (razão) que deve ser privilegiada e valorizada. O eu europeu é visto como um ser mental, já o outro é encarnado, visto como uma massa tosca de carne, um corpo sem razão.

Outra consequência da Grande Cadeia do Ser e a relação do *self* branco europeu com a natureza. A concepção europeia alimenta uma ideia de guerra constante contra a natureza, aumentando um desejo por poder e controle sob a natureza e sob os povos ditos naturais / irracionais. O destacamento do si em relação ao outro e a natureza possibilita que a objetificação se traduza em uma exploração racional desses seres mais básicos da Grande Cadeia.

Os efeitos do narcisismo branco são devastadores. Para Ailton Krenak, o que acontece é o estabelecimento de uma divisão entre a humanidade "esclarecida" e uma humanidade "obscurecida". O primeiro, o branco europeu com seu pesado fardo, se encarrega da missão de civilizar, levando a luz para os obscurecidos. Oh glória! Esse mesmo narcisismo nos força a sua dicotomia entre a humanidade deslocada e a sub-humanidade, os humanos agarrados à terra, como os caiçaras, indígenas, quilombolas e aborígenes, esses que são os velhos condenados da terra. Essa sub-humanidade considerada presa demais à terra, seres naturais, são descartados do conceito de humanidade oriundo do eurocentrismo e da branquitude (KRENAK, 2019).

Mas se o branco acha que seu isolacionismo não tem um preço, ou que apenas nós, os outros, que perdemos por não acompanhar seu deslocamento do universo... Bem, não sinto

nem um pouco em dizer que ele está redondamente enganado. É justamente sua relação **irracional** e predatória com a natureza que nos leva ao fim do mundo, nos transformando em uma humanidade zumbi à espera da morte definitiva. Há tempos sentimos o gosto do veneno deste si narcisista e agressivo, em breve ele também irá sentir ao mergulhar de cabeça nas dores do antropoceno (KRENAK, 2019).

O que está na base da história de nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais - sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em forma de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros - é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza. O Watu, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do rio Doce, entre Minas Gerais e Espírito Santo, numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou órfãos e acompanhando um rio em coma. Faz um ano e meio que esse crime - que não pode ser chamado de acidente - atingiu nossas vidas de maneira radical, nos colocando na real condição de um mundo que acabou (KRENAK, 2019, pp. 41-42).

Esta dicotomia entre humanos e sub-humanos denunciada por Krenak pode ser entendida a partir da ideia de dialética da definição. Nesta dialética, existe uma forte oposição entre a autoimagem europeia e a imagem dos outros (AMINI *apud* ANI, 1994). A imagem de si já presente em Platão construía uma autoimagem ideal que projetava um **homem** racional. O si platônico se percebia como superior ao seu outro, uma mulher, um estrangeiro ou um escravizado, todos eles vistos como emocionais. O ser para Platão tinha como privilégio a posse da razão, o que lhe garantia a possibilidade de conhecimento e a projeção universal oferecida por sua objetividade. Em suma, esse ser era o todo. Por outro lado, o não ser era parcial, condenado em um estado de devir e insignificância. Sem a mínima possibilidade de alcançar a verdade universal, contentando-se apenas com a *doxa* (opinião), devido a sua triste irracionalidade (ANI, 1994).

Saindo da antiguidade grega analisada por Marimba Ani e indo para a modernidade aos olhos de Denise Ferreira da Silva, percebemos como o pensamento platônico se mantém hegemônico no Ocidente. O desprezo ocidental pelo corpo (exterioridade) e a supremacia da mente já evidenciada por Marimba Ani ganham novos adereços com o pensamento de Denise Ferreira da Silva, enfatizando a relação entre autodeterminação, razão e liberdade. O que será exposto a seguir demonstra como o caminho da autoconsciência moderna ocidental baseia-se nas mesmas problemáticas do Yurugu associadas a Platão, como o privilégio da masculinidade, a incompletude e a busca ambivalente e agressiva pelo outro.

A negação do cósmico (exterioridade) e do conhecimento intuitivo fala mais sobre a relação do sujeito ocidental com o mundo e com os outros do que simplesmente sobre técnicas de obtenção de conhecimento. Um controle sobre si e sobre os outros e conseqüentemente sobre o universo ocorre por meio de uma supremacia da mente e da negação dos sentidos (corpo e exterioridade). A construção do sujeito ocidental moderno a partir das premissas platônicas entra em um jogo de relações agressivas (*utamoro*) entre o autodeterminado europeu e o determinado externamente colonial. Para evidenciar tal afirmação, vamos trilhar o caminho da autoconsciência ocidental proposto por Denise da Silva e notar a assombração de Yurugu neste sujeito.

Denise da Silva (2007) aponta como o século XVII retoma a centralidade da razão associada a ideia de liberdade. O descolamento do mundo externo ocorre por meio de uma autodeterminação, que na perspectiva ocidental, garante a busca pela verdade das coisas. Impactado pelo Iluminismo, o pensamento europeu recua sobre o protagonismo do autor divino e busca privilegiar mais a mente, a razão humana como o espaço de interioridade e não afetabilidade que garante a ordem sobre a natureza.

Começando por Francis Bacon (*apud SILVA, 2007*) vemos como em *Novum Organum* (1620), Bacon afirma que o conhecimento científico tem como objetivo descobrir as causas formais do mundo das coisas e seus efeitos, desvendando as leis (formas) que manifestam os fenômenos, que por sua vez seriam apreensíveis pelo corpo afetável. Bacon considera o corpo como uma ferramenta da mente racional, que ao abrigar os sentidos, funcionaria como uma porta ao intelecto. O sujeito científico de Bacon está imerso no mundo exterior das coisas, logo, na natureza, o palco da cena da regulação (nomos universal). No entanto, apesar de não descartar totalmente o corpo humano, este fica reduzido a um instrumento necessário para o conhecimento por meio dos sentidos, enquanto a mente continua suprema, decodificando os fenômenos e descobrindo as leis governantes do mundo das coisas.

Por outro lado, René Descartes (*apud SILVA, 2007*) evidencia o vínculo entre autodeterminação e negação da exterioridade em seu livro *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (1641). Para Denise Ferreira da Silva, esta obra inaugura a narrativa moderna de uma mente autodeterminada. Unindo o ser ao conhecimento, Descartes chega ao *res cogitans* (coisa pensante) cuja essência é justamente autodeterminação, que por sua vez é um ato presente na interioridade, por isso, *cogito, ergo sum* (penso, logo existo), sendo esta afirmação a sua primeira formulação.

O deslocamento da exterioridade e o repúdio do estendido (exterioridade e afetabilidade) denota a irrelevância do corpo no pensamento de Descartes, considerando a essência / existência apenas a partir da coisa pensante interior. Isto abre caminho para a sua segunda formulação: qualquer coisa fora da mente não tem a menor relevância para a determinação do ser e da verdade (SILVA, 2007).

Ao garantir a supremacia da coisa pensante interior, o corpo é punido pela sua afetabilidade, não podendo ser confiável para a obtenção de conhecimento. É a mente e sua capacidade de pensar que possibilita o conhecimento, nada mais do que isso. Não descartando o autor divino, Descartes considera o homem em si imperfeito e finito, não sendo apto para adquirir conhecimento por conta própria. Entretanto este homem tem uma mente dependente do autor divino e por isso tem a sorte de ser racional (protagonista da poesis universal), o que lhe aproxima da perfeição e da verdade. O caminho da perfeição (autoconsciência e autodeterminação) tem um preço, a negação da relevância ontológica da coisa estendido, o corpo (SILVA, 2007).

O filósofo alemão Gottfried Leibniz (*apud* SILVA, 2007) também abre espaço para o autor divino em suas concepções sobre o espírito. Segundo Leibniz, a alma compartilha o poder produtivo com o autor divino, o que lhe possibilita a realização de seu *design* e da perfeição. Como uma poesis universal, a razão de Leibniz é um poder produtivo atuante sobre o que ele denomina de mônadas (individualidade / alma), que é dotada de três atributos: diferença intrínseca, força interior e autoprodutividade.

Ao privilegiar a interioridade, a exterioridade em Leibniz não passa de uma autorrepresentação da diferença intrínseca da alma, fruto de sua força interior, o que leva automaticamente à perfeição e à realização do *design* divino. Logo, o universo (mundo das coisas + mundo dos homens) é a realização da alma, projetada na cena da representação. Por sua vez, a historicidade é o princípio coletivo que cada humana hospeda em sua alma, palco da consciência do eu, a coisa interior que se representa no tempo, sendo assim uma coisa temporal. O eu de Leibniz também é dotado de três atributos:

- a) moralidade: autoconsciência como fundamento para as suas ações;
- b) representabilidade: concepção da individualidade que sustenta a diferença intrínseca, o que possibilita uma representação particular do universo;
- c) temporalidade: projeção da alma em direção ao futuro, visando realizar seus potenciais.

Desta forma, o eu leibniziano fundamenta a sua historicidade nestes três aspectos, como um eu autoconsciente que reconhece sua diferença intrínseca e se projeta ao futuro, impondo-se no tempo.

Denise Ferreira da Silva continua o caminho da autoconsciência ocidental seguindo por John Locke (*apud* 2007), especificamente abordando o seu livro *Dois tratados sobre o governo* (1690). Locke retoma o autor divino e afirma que o desejo deste opera sobre a sociedade política. No entanto, afirma em seu primeiro ensaio que não há relação entre plano político e autoridade política, sendo este último originado pelo desejo da maioria. Em seus segundo ensaio, ele busca evidenciar uma dicotomia entre o mundo dos homens e o mundo das coisas. Para Locke, o homem é sujeito a uma regulação universal (lei divina da autopreservação), sendo dessa forma uma coisa autodeterminada. Esta condição do homem garante os seus atributos: igualdade, liberdade e propriedade. Tais atributos provam que a lei natural tem dotado o homem com a autodeterminação.

Além disso, Locke define o estado de natureza primitivo como um estado de igualdade, onde poder e jurisdição eram recíprocos, possibilitando o direito de domínio e a soberania. Dessa forma, o mundo dos homens seria gerido por uma força reguladora interna que possibilita o estado de perfeição da natureza. Esta perfeição abre o caminho para a autopreservação da humanidade, um direito dado pela razão. A sua noção de comunidade a entende como um consentimento de indivíduos a partir de suas racionalidades (atributos do homem), o que garante a possibilidade de existência social.

Partindo destas premissas, Locke considera que todo sujeito é uma propriedade de si, o que consolida o direito a autopreservação através da autodeterminação. O corpo político humano, fruto do ato livre, independente e racional tem como finalidade assegurar a autopreservação e consequentemente a propriedade. O sujeito lockiano é fundado em uma trindade de vida, propriedade privada e liberdade. Logo, a liberdade humana de Locke é oriunda da autodeterminação, ou seja, da mente.

Com o advento do iluminismo, o autor divino é morto, abrindo margem para uma razão universal que, na perspectiva de Denise Ferreira da Silva (2007), é consolidada a partir dos parâmetros de Kant com sua ideia de transcendental (nomos universal) e Herder com sua historicidade (poesis universal). Na *Crítica da Razão Pura* (1781), a razão pura transcendental de Immanuel Kant toma forma como um nomos universal que caminha para a universalidade da verdade. O divino e o metafísico são descartados e o conhecimento é posto

tanto antes como além da percepção, por meio da utilização do tempo, do espaço, da substância e da totalidade como ferramentas da razão pura.

Para Kant, o conhecimento científico independente do subjetivo. No entanto, ele considera a afetabilidade (localizada na interioridade) como uma condição necessária para a percepção pura do espaço (fenômeno externo) e do tempo (localizado na mente), sendo este último a condição formal de todos os fenômenos internos. Dessa forma, todas as representações (externas e internas) são determinadas pela mente, logo, pertencem ao estado interno. O tempo é visto por Kant como a condição a priori de todo fenômeno interno, conseqüentemente, também media as condições dos fenômenos externos. O tempo possibilita o fenômeno, que por sua vez torna-se conhecimento sob o efeito da interioridade, enquanto o espaço possibilita a condição da representação externa dos fenômenos.

Em *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1783), Kant considera a exterioridade como uma condição para o conhecimento, através dos efeitos das ferramentas da mente, por meio da junção do tempo e espaço (interno) possibilita a apreensão da experiência (externo). Partindo da ideia de que a lei universal das formas possibilita a existência das coisas, Kant chega a negar a coisa exterior, considerando o fenômeno como uma manifestação da razão pura.

O caminho da exterioridade para o conhecimento se dá por meio do fenômeno, que por sua vez é esclarecido através da intuição pura do espaço. A afetabilidade que pavimenta o caminho ao conhecimento não impossibilita que o sujeito do conhecimento científico esteja no tempo, ou seja, na interioridade. O tempo como uma condição fenômeno e da representação evidencia a autoconsciência kantiana como um eu conhecedor fortalecido pela autodeterminação, mas ainda assim afetado pelo nomos universal (tempo). Diferentemente do sujeito de Descartes, a mente é afetada na perspectiva de Kant, logo, tanto a autoconsciência e a coisa exterior são fenômenos submetidos pelo regulador universal que atua na mente, o nomos universal.

O próximo passo de Denise da Silva vai em direção ao pensamento de Johann Herder (1744-1803) (*apud* 2007). Da Silva considera que Herder executa uma reformulação da poesis universal ao retomar os atributos da mente (sentimento e sensações), anteriormente deixadas de fora pelo nomos universal. Herder realiza uma revisão da cena da representação, considerando a autoconsciência como uma coisa moral, uma ontologia social com laços estabelecidos com a linguagem, a religião e a cultura.

Para Herder, o autodesenvolvimento opera como uma negação da exterioridade, o que faz com que as determinações individuais e coletivas (e suas diferenças) funcionem como princípios guias unificantes através de produtos culturais e de diferentes instituições. A ontologia social herderiana é baseada na história, projetando a tríade sujeito, nação e povo como um efeito da temporalidade. Isto fica evidente em seu livro *Philosophical Writings*²³ (2002), onde Herder afirma que o povo tem um senso do bom e do certo, como uma tarefa auto-atribuída consequente do desenvolvimento moral do espírito humano.

A manobra de Herder se localiza em sua rescrita da poesis universal em uma concepção de história como autodesenvolvimento. Seu esquema considera que a linguagem abre o caminho para a autoconsciência, que ao se tornar uma coisa pensante, possibilita a ascensão do ser como espírito. Portanto, sua perspectiva de poesis universal entende o sujeito moral como uma coisa histórica (universal) interior e temporal.

Herder considera que a linguagem e a liberdade marcam a singularidade humana, o que possibilita a autoconsciência como uma coisa moral. Apesar de sua inferioridade, as sensações constituem a diferença intrínseca, tendo em vista que a necessidade de representá-las leva à seguinte equação: linguagem + razão + liberdade = autoconsciência. Portanto, o ser humano de Herder é uma coisa **com** sentimentos e sensações, não uma coisa de sentimentos e sensações. Como em sua perspectiva é o pensamento humano que possibilita o diálogo com os outros, a negação da exterioridade pavimenta a condição para a unidade social e moral das mentes. Dessa forma, as sensações não são um efeito das coisas sobre o corpo, mas sim uma representação da mente.

A temporalidade é descrita por Herder como um momento de realização das "inclinações e forças" que unificam o povo à nação. Logo, assim como as sensações, a historicidade também se configura como uma diferença intrínseca. Além disso, Herder retorna com a introdução do autor divino como um modelo exemplar de autoridade interiorizada, o que leva para uma unidade moral, humana e racional que sustenta o que ele denomina de autoridade patriarcal, a família. Esta autoridade se dá por meio da negação da exterioridade, que exerce uma relação entre tradição e progresso. Por fim, a poesis universal de Herder direciona o humano ao autodesenvolvimento histórico universal (humano) e local (nação e indivíduo).

Enfim chegamos à Hegel, o último ponto do caminho da autoconsciência retomada por Denise Ferreira da Silva. Hegel não considera a afetabilidade como uma ameaça à

²³ Escritos Filosóficos.

interioridade. Em sua cena do engolfamento, a exterioridade se transforma no momento da trajetória (atualização) da autoconsciência, chegando ao eu transparente transcendental (interior e temporal). Ao superar a dicotomia entre interioridade e exterioridade, Hegel aponta para uma força fundante que governa as coisas exteriores que sempre estiveram em si. Para Denise Ferreira da Silva, a relação entre transcendentalidade e liberdade (autodeterminação interna) leva para a transparência do sujeito, o que o coloca no horizonte da vida.

Em Hegel, a autoconsciência é fruto da determinação interior e da autoprodutividade originada de uma razão compartilhada com a razão universal. A manobra hegeliana opera na sua passagem da razão pura kantiana (universal e transcendental) para uma coisa histórica, como uma força produtiva (interior e temporal) que consolida seu eu transcendental. Dessa forma, Hegel realiza associações como razão e liberdade, natureza e história, espaço e tempo, coisas do mundo e sujeito. Tais associações apontam para uma razão como poesis transcendental, por meio da consolidação da ciência e da história.

A poesis transcendental de Hegel atua como um palco da razão que privilegia a história. O universo é moldado a partir da trajetória temporal do eu transcendental (interior e temporal) autoprodutor, ou seja, o espírito. A relação entre autoconsciência e autodeterminação escancara a diferença entre regulação e representação no momento da transparência hegeliana. Nessa perspectiva, nada é exterior para a autoconsciência, tudo o que existe é um momento da realização do espírito, assim como uma causa e fim do universo.

Em a *Fenomenologia do espírito* (1807) Hegel afirma que a autoconsciência reconhece a ligação profunda entre si e as coisas exteriores, mesmo que ambos constituam momentos distintos da realização do espírito. Para ele, é a união da coisa autodeterminada e a exterioridade que leva ao caminho da coisa pensante para a coisa desejante. Desta forma, a autoconsciência tem um duplo objeto:

- a) objeto imediato: fruto dos sentidos e percepções, possui um caráter abstrato.
- b) objeto em si: essência do objeto, possui um caráter concreto.

A união de ambos os objetos garante a liberdade para a autoconsciência, possibilitando a passagem da universalidade simples (ser em si) para universalidade verdadeira (ser para si). Logo, a cena do engolfamento hegeliano é justamente a soma entre a cena da representação e a cena da regulação.

Para Hegel, conhecer significa reconhecer que o universo é um estágio da realização de uma consciência transcendental e autodeterminada por sua força autoprodutora, cuja essência compartilha com o universo. O engolfamento hegeliano divide-se entre a realização

(exteriorização) e o reconhecimento (interiorização), o que possibilita que a autoconsciência torne-se um sujeito de uma poesis transcendental. Tal sujeito é um sujeito conhecedor, logo, uma coisa desejante. Esta é a sua diferença intrínseca (autodeterminação), que lhe possibilita o movimento para fora de si e, conseqüentemente a regulação das coisas. Logo, a exterioridade passa a ser o momento da trajetória temporal da consciência autoprodutora.

Quando a autoconsciência reconhece a coisa em si, ainda não atinge o momento em que a razão universal percebe-se como consciência de si (espírito e interioridade). Isso ocorre no processo de transcendentalidade por meio do engolfamento (reconhecimento e realização), ou seja, a passagem da cena da regulação para a cena da representação.

Para Hegel, o momento da razão científica é o da realização do espírito. No processo de objetificação, a autoconsciência se percebe como independente das coisas externas. Na sua razão observadora, o externo é visto como expressão do interno, tendo em vista que elas expressam as operações das leis determinantes universais. Dessa forma, o espírito hegeliano se compõe pela matéria, palco do nomos universal e da universalidade das coisas, e em seu fim teleológico exterior para a coisa e para a consciência.

Para Denise Ferreira da Silva, Hegel soma a nomos universal, onde o indivíduo sacrifica a liberdade natural e a autodeterminação divina, com a poesis universal, que tem a liberdade como um atributo da coletividade moral. Esta soma resulta em história, a cena da vida e da realização do espírito, o que leva para a poesis transcendental (autodeterminação e liberdade em si). Na cena da representação hegeliana, sai o autor divino e entra em ação o espírito autodeterminado e autoprodutor, cujo fim é a sua transparência, a última realização humana. Logo, em sua poesis transcendental, o espírito é dotado de uma consciência humana e de ação (realização) e de uma força transcendental interior que guia a sua história.

Mas é no livro *Leituras sobre a história da filosofia* (1833) que a racionalidade da autoconsciência ocidental é escancarada a partir dos passos dados por Hegel. Aqui o filósofo alemão avança em direção à ideia de que a autoconsciência (espírito) é a causa e a força motora da história mundial, logo, a história em si é uma manifestação do espírito ao ser. Para Denise F. da Silva, a percepção hegeliana da razão universal como uma poesis transcendental faz com que a autoconsciência assumira a forma do que ela denomina de *homo historicus*. Neste processo, o espírito usa três meios para a sua realização:

- a) indivíduo, como ponto de partida para;
- b) o Estado;
- c) e ao povo.

Os dois últimos são expressões e formas dos desejos e ações humanas ao realizarem o *design* do espírito. A formalização do estágio de desenvolvimento espiritual do povo leva à consciência de si. O Estado é a externalização de um modo de existência jurídico (leis) e moral (espírito particular de um povo). A partir destes parâmetros, Hegel considera que o objetivo da história mundial é o progresso, tendo em vista que ele considera que a diferença intrínseca humana é o seu desejo pela perfeição.

A racialidade vem à tona sem nenhum subterfúgio quando Hegel nos aponta a trajetória do espírito, ou os estágios da vida. Ele segue um momento linear da seguinte forma: Oriente → mundo grego → mundo romano → mundo germânico → modernidade. Como podemos ver, a África e a América estão fora da trajetória do espírito, logo, da vida em si. Em seu sentido teleológico, a Europa é coroada como o fim da história. Hegel considera que a reforma protestante e a revolução francesa foram eventos primordiais para a emergência dos Estados e, conseqüentemente, para a realização da poesis transcendental. Portanto, enquanto a Europa é coroada pela diferença intrínseca da historicidade e da universalidade, o resto do mundo especialmente é projetado como ferramentas e produtos do espírito.

De Parmênides à Hegel, testemunhamos a sombra de Yurugu na autoconsciência ocidental e na sua dialética da definição. Mesmo com certas variedades no grau de intensidade, permanece hegemônica no pensamento ocidental uma relação conflituosa com o outro e a exterioridade. A supremacia da mente de Parmênides é continuada com a negação da exterioridade (corpo) do sujeito pensante platônico e sua soberania sobre os outros e sobre o universo em si.

Fazendo um salto histórico dos objetos de Marimba Ani à Denise Ferreira da Silva, percebemos como Yurugu continua o seu assombro ocidental. Em Bacon, a exterioridade continua desprezada, tendo em vista que o seu corpo afetável não passa de uma ferramenta da mente soberana. Já o *res cogitans* de Descartes nega totalmente o corpo e a exterioridade em seu *cogito ergo sum*.

Leibniz equipara a alma com deus referente ao poder produtivo, considerando a exterioridade (universo) uma autorrepresentação da alma, devido ao seu poder de autodeterminação. Locke volta com deus e considera a autodeterminação como uma manifestação de lei divina da autopreservação. A afetabilidade de Kant localiza-se na interioridade, dividida entre o espaço (externo) e o tempo (interno). É na interioridade do tempo que todos os fenômenos (internos e externos) tomam forma, sendo o espaço o palco da cena da representação. Já Herder demonstra seu apreço pela interioridade ao apontar a

autoconsciência como uma coisa moral (interna), tendo como condição do autodesenvolvimento da autoconsciência (história) a negação da exterioridade.

O que Hegel faz é tornar explícito a racialidade do pensamento ocidental e a questão supremacista na Grande Cadeia do Ser que se mostra persistente no pensamento hegemônico. Ao projetar o seu eu transparente transcendental, Hegel o modela como a força principal da construção da exterioridade, como um construtor do universo. A racialidade evidencia-se no sentido teleológico do seu sujeito, ao considerar a Europa e a modernidade como o ponto final do caminho da autoconsciência, sobrando ao resto do mundo ser uma ferramenta do espírito. Com isso, o pensamento hegemônico ilustrado em Hegel demonstra como na bio-lógica ocidental o corpo negro denota a degeneração e a exterioridade em sua máxima abjeção.

A questão central na dialética da definição da autoconsciência e da bio-lógica ocidental está no fato que ser o significante da exterioridade e da degeneração não se limita a uma questão simbólica. A formação discursiva que constrói um corpo coisa está intrinsecamente relacionada com condições materiais que literalmente trata tal corpo como coisa, afinal, esta é a sua sina no mundo ocidental. Fanon sabe disso, como ele já nos tinha dito anteriormente:

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos (FANON, 2007, p, 107).

Ao evidenciar como a construção da autoconsciência ocidental e sua bio-lógica limitam os corpos aptos a significar a humanidade, busco expor como perseguir tal ideia acaba sendo um esforço infinito e em vão. A própria ideia de humanidade não comporta a corporalidade negra. O sinal está fechado para nós que somos negros.

1.4. O outro cultural

Como um espelho mágico, o espelho de Yurugu projeta duas imagens diferentes. A primeira é a visão distorcida e narcísica de Yurugu. A segunda imagem é horrorosa e deformada como um rosto marcado por navalhas. Quem carrega o fardo da segunda imagem é aquele categorizado como o outro cultural. Seguindo na dialética da definição, o outro cultural é visto como aquele que é o extremo oposto do si, a personificação do negativo encarnado no outro. O outro cultural é condenado para a zona da não humanidade. Triste azar daquele que está condenado na bio-lógica europeia à desumanização e à objetificação (ANI, 1994).

De acordo com Marimba Ani, este outro cultural é uma criação da cultura europeia para responder a necessidade de seu *utamoro*, justificando seu expansionismo colonial.

Mas o outro cultural não serve apenas para ser objeto de desprezo, agressões e cusparadas. O outro cultural também serve como um bode expiatório que impede a autoagressão europeia, a partir do momento que sua ação agressiva é direcionada ao outro.

A construção do outro cultural como o extremo oposto do ser europeu ocorre de longa data. Mudimbe nos recorda como isso ocorreu na literatura grega. Em *Ícones* de Flávio Filóstrato, já podemos perceber a construção do outro cultural como o negativo e o divergente do si. Em *Ícones*, Filóstrato narra as aventuras de Hércules na Líbia (forma genérica de representar o continente africano). Durante sua jornada, Hércules entra em conflito com Anteu, "a praga". Após derrotar Anteu, Hércules decide descansar. No entanto, é atacado por pigmeus, projetados como um exército de formigas pretas, "filhos da terra" e "filhos da carne", assim com Anteu (MUDIMBE, 2013).

Figura 1: *Hércules entre os pigmeus.*



Fonte: (FILÓSTRATO *apud* MUDIMBE, 2013, pp. 25)

Em ambos os textos vemos uma imagem bastante dicotômica entre Hércules e os pigmeus. Essa mesma dicotomia se manifesta na dualidade entre o mundo espiritual e o mundo terreno, o forte contra o fraco. Hércules é representado como o modelo, demonstrando força, intelecto, sabedoria e autoconsciência. Seu poder é histórico e cultural, de origem divina (MUDIMBE, 2013). No outro lado da balança se encontram os pigmeus. Localizados no fim da escala humana de tão irracionais, beirando o animalesco. No fundo da tela, vemos Anteu, o bandido, o homem-lobo, derrotado. Abaixo de Hércules, a escória dos pigmeus (VIGENÈRE *apud* MUDIMBE, 2013). Presos em sua mediocridade, os pigmeus são projetados como submissos aos prazeres carnavais e a violência.

Seria inocência de nossa parte não perceber o poder da representação verbal e não verbal nas representações de Hércules e dos pigmeus. *Ceci n'est pas une pygmées, c'est un noir / autre / africain*. Não estamos lidando com a coisa em si, mas com os significados impostos a tal coisa. O pigmeu não é um pigmeu, ele é um africano, um outro, um negro. Ele é algo que está na zona do não ser. O pigmeu funciona como uma memória mítica e um antiparadigma histórico. O pigmeu é o outro cultural, o não ser, o outro à quem o ser e o si devem manter distância e exercer controle. A figura mítica do pigmeu sobrepõe-se ao saber objetivo e histórico, dando ares de fantasias à criação do africano, do outro e do negro (MUDIMBE, 2013).

Como o outro cultural é o não ser, realizar agressões e roubos contra ele não é um problema. Na verdade, ser o outro cultural significa não ter direito à posse e à recursos. Na ótica do capitalismo, o significado do outro cultural como aquele que não tem posse se corrobora. Para o capitalismo, o direito à posse é um princípio sagrado, mas o outro cultural, como um não ser, não tem direito a terra / humanidade / propriedade, assim como os animais igualmente não possuem tais direitos. A prática e o discurso europeu de expropriação da terra dos outros culturais não são visto como algo problemático. Afinal de contas, qual o problema de violentar e saquear o não humano, ou, se humano, o sub-humano (ANI, 1994)?

O século XV oferece exemplos do não direito do outro cultural. A bula papal *Inter Coetera* (1493) do Papa Alexandre VI é sintomática em relação ao tratamento do outro cultural. O papa como representante de deus se atribuía a autoridade de conceder terras aos reis europeus. Não importa o que ou quem estava nessas terras. O não cristão não possuía o direito a terra. O território do não cristão é considerado *terra nullius* (terra de ninguém). Por meio da *terra nullius*, o si europeu se dava ao direito de privar os não cristãos o direito de

posse, sela ela qual for. O si europeu se dá o direito de invadir, conquistar, expulsar, subjugar o outro a um estado de servidão perpétua, assegurando a sua soberania (MUDIMBE, 2013).

Para Marimba Ani (1994), o cristianismo não apenas colaborou com um discurso de desumanização e anulação de um espaço. O cristianismo também foi responsável por pavimentar o caminho para uma economia de mercado eurocêntrica, preparando os africanos para os mecanismos de exploração representados pelo colonialismo e capitalismo. Uma das formas de realizar tal objetivo foi por meio da imposição da ideia de que os indígenas nasceram para servir o europeu.

Como nos recorda Mbembe (2019a), a Europa entende que, para além de seu enclausuramento, reina apenas o estado de natureza. A esfera interior europeia é marcada pelo direito, justiça, propriedade, comércio e civilização. Fora de suas fronteiras não existe fé nem lei. É o espaço do não direito, das guerras sem limites, onde reina apenas o direito dos mais fortes. Este além-mundo está totalmente fora da zona da humanidade.

Colocar os povos não brancos na zona do não ser, impondo a máscara de ferro ao outro que habita a *terra nullius* ou o além-mundo é essencial para a possibilidade de agressão desenfreada promovida pelo si. Sem humanidade, sem crime, sem culpa. Qualquer genocídio megalomaniaco está permitido, como um holocausto, bombas atômicas ou o *maafa* (holocausto africano).

O bombardeio do Japão era culturalmente suportável porque os japoneses eram considerados outros culturais. Os massacres no Vietnã, a tortura durante a Revolução Argelina; o tratamento primeiro da população indígena e depois dos africanos sequestrados na América - todos esses fenômenos envolviam a interação do europeu com o outro cultural. O padrão apresentado pela história do comportamento europeu em relação aos povos majoritários deve ser etnologicamente interpretado como evidência de um conceito de nós como aqueles que podem ser tratados com qualquer violência e brutalidade. O padrão indica que atos de brutalidade cometidos contra a maioria das pessoas não são eticamente condenados na cultura europeia - não há base ideológica para fazê-lo. Esses fatos histórico-culturais devem ser tomados como prova da existência do conceito europeu do outro cultural; um conceito gerado pelos *asili* da cultura europeia (ANI, 1994, p. 417, tradução minha).

Não seria exagero dizer que o discurso colonial foi o ápice do processo de fetichização dos outros em prol de uma imagem positiva de si, construindo um não ser europeu como uma antítese dialética da autoimagem europeia (ANI, 1994). Afinal de contas, segundo o discurso colonial, a colonização libertou o nativo do barbarismo que dominava sua história (FANON, 2001).

A experiência colonial foi capaz de produzir novas formas históricas e novos tipos de discurso sobre as tradições e culturas africanas. O colonialismo foi, sobretudo, uma forma de organização e transformação das zonas não europeias em construtos europeus. Por meio do processo de conquista de terras e domesticação da mente do nativo, assegurou-se uma estrutura colonizante que produz seres, culturas e sociedades em uma condição de marginalidade, criando corpos de conhecimento e meios de produção. Um dos objetivos do colonialismo foi realizar a metamorfose da memória através de um processo de reorganização de um local e da conversão de "pagãos". Inventando um novo corpo / local, se concretizava a subjugação e transformação da memória por meio da violência (MUDIMBE, 1988).

Dentro destas formações discursivas coloniais que inventaram a África "primitiva", Mudimbe realiza uma classificação de três tipos de discurso, não necessariamente em uma ordem temporal: textos exóticos sobre selvagens (relatos de viajantes); interpretações filosóficas sobre a hierarquia de civilizações; e a pesquisa antropológica sobre a ideia de primitivismo (MUDIMBE, 1988).

O discurso missionário está associado à fase dos textos exóticos. Por meio de sinais e símbolos, tal discurso visava a implementação de um único modelo cultural. Mesclando relatos de viajantes e interpretações antropológicas, os discursos religiosos sobre a África constituiu-se em um tipo de conhecimento com amplo poder político. Afinal de contas, durante os séculos XVI-XVIII, tais missionários cruzavam as fronteiras para o além-mundo africano objetivando estabelecer os direitos de soberania europeia sobre tais territórios (MUDIMBE, 1988).

No entanto, não era necessário ir à África para se falar sobre ela. Mudimbe cita como exemplo o caso do pastor inglês Robert Burton, que durante o século XVII, escreveu o seu livro *The Anatomy of Melancholy*²⁴ (1586). Burton estava totalmente alinhado com o corpus da literatura exótica do século XVII, na mais perfeita harmonia com o pensamento dominante sobre o outro. O discurso de Burton pinta o primitivo como algo monstruoso, exuberante e excessivo. Utilizando-se de livros e diários de viagens, suas palavras estão muito distantes de um trabalho etnológico de descrição geográfica, devido ao seu tom fantástico (MUDIMBE, 2013).

Sobre a África, é dito que não passa de um local habitado por miseráveis, terra de mil infortúnios, seres patéticos. Lugar onde a monstruosidade, a loucura e a melancolia são as regras do espaço, até a chegada do nosso bom e virtuoso colonizador europeu, convertendo o

²⁴ A Anatomia da Melancolia.

caos em ordem. A América não era muito diferente, lotada de bárbaros idólatras e com uma fauna estranha e exuberante. Mas graças a deus (literalmente), Cristovão Colombo restabeleceu a dignidade humana no continente americano.

O que acontece na mente de Burton são a constante negação e repúdio da diferença, condenando os outros continentes a espaços marginais. Existe uma geografia espiritual corrompida em seu raciocínio, que separa rigorosamente o universo cristão do universo pagão. O universo cristão é recheado de bom senso, juízo e o desejo pela verdade. Já o universo pagão se resume a desordem e ao mal. É a supremacia do mal que reina fora da Europa.

Apesar de serem, evidentemente, corpos exóticos, África e América não têm mistérios devido à transparência e por se revelarem a si próprias como espaços marcados pela versatilidade da desordem, a supremacia do mal e a força toda-poderosa de deuses falsos. À semelhança da Ásia, é possível defini-las através de um corte, de um afastamento, ou até de uma rejeição, através daquilo que exprime um intervalo em relação à norma. Por conseguinte, a marginalidade é, em concomitância, um acidente (histórico), uma maldição (religiosa) e, felizmente, uma promessa (escatológica) de uma eventual reconciliação com a norma-padrão (MUDIMBE, 1988, p. 33).

Na segunda categoria discursiva, a das interpretações filosóficas acerca das diferenças entre as civilizações, a invenção moderna do Ocidente é um exemplo de discurso sobre o nós e o outro que lida diretamente com o objeto africano. Como Stuart Hall (2016) afirma, o Ocidente é mais um construto histórico do que uma demarcação geográfica. Para Hall, ser ocidental significa ser desenvolvido, industrializado, urbanizado, capitalista, secular e moderno. Tomo a liberdade de apontar uma pequena deficiência nesta definição. Hall não insere a raça como um fator de definição de modernidade. Até aqui, vimos que a construção de si e do outro também utilizou a categoria de raça como um conceito de diferenciação. Por isso, adiciono o adjetivo antinegro à definição de ocidental.

A ascensão da ideia de Ocidente surge a partir do século XVI, com o final da Idade Média e o colapso do feudalismo, fruto de um conjunto de processos históricos, culturais, econômicos, políticos e sociais. Mas longe de ser um fruto interno, a ascensão do iluminismo é resultado de um processo histórico global. A ideia sobre o que é ser ocidental opera por meio da classificação (construção de uma estrutura de conhecimento e pensamento), uso de imagens (sistema de representação), modelo de comparação (diferença) e avaliação hierarquizante. Tal ideia do Ocidente produz uma esfera de conhecimento que atua como um fator de organização no sistema global de poder, além de uma categoria de organização referente a uma forma de pensar e falar (HALL, 2016).

A diferença atua como um fator fundamental para a construção da ideia do Ocidente. A primeira coisa que temos que ter em mente é que as diferenças internas ocidentais são diminuídas ao serem postas em dicotomia com as sociedades não europeias, o que não significa dizer que o Ocidente seja de fato homogêneo. É na diferença que habita o significado. A sociedade ocidental construiu sua autoimagem em comparação com as sociedades não ocidentais (HALL, 2016). É assim desde os tempos de Hércules. Logo, nas diversas vezes que a Europa foi citada aqui, seja por mim ou por Marimba Ani, é considerando o fato que a própria Europa se definiu dessa forma para se contrapor ao outro.

Durante o iluminismo, uma grande formação discursiva projeta a Europa como o mais avançado tipo de sociedade, supostamente fruto apenas de forças internas. Uma "grandeza" por mérito próprio (HALL, 2016). A distinção agressiva e narcísica entre o ser e o não ser fica nítida em alguns escritos iluministas. Como apontado pela filósofa Susan Buck-Morss (2017), a escravidão atuava como uma metáfora base para a filosofia política ocidental do século XVIII. Mas a escravidão aqui não significa a escravidão racial capitalista que atingiu seu auge neste século. John Locke, em *Dois tratados sobre o Governo* (1690), projeta a escravidão como algo vil e deplorável. Mas a escravidão para Locke não passa da metáfora para a tirania jurídica, enquanto que a escravidão real, a escravidão negra era vista como uma instituição justificável. O que Locke via como fundamental era a proteção da propriedade privada britânica e isso incluía os escravizados.

Montesquieu condenava filosoficamente a escravidão ao mesmo tempo em que justificava a escravidão negra por meio de argumentos biologizantes e racistas, como consequência de seu fenótipo. Para eles, a escravidão negra era justificável, devido ao fato de serem "pretos das cabeças aos pés" e não ter o mínimo de "bom senso". Algo curioso deve ser mencionado no trabalho de Susan Buck-Morss em relação ao Hegel. Para ela, diferentemente das análises marxistas que compreendem a relação senhor e escravo como uma metáfora, Buck-Morss afirma que Hegel entendia tal relação da forma mais material, econômica e política, pensando especialmente na revolução haitiana para construir tal relação (BUCK-MORSS, 2017).

Pensando no Haiti ou não, também deve ser mencionado que Hegel parece ser uma reedição do pensamento platônico em relação ao ser e o não ser, demonstrando um *utamawazo* bem semelhante ao de Platão. Hegel afirma que todo ser humano tem a razão em potência. No entanto, a simples potência não significa ter razão, quer apenas dizer a possibilidade dela ser desenvolvida. Hegel divide os sujeitos em o ser em si (potência) e o ser

por si (atualidade, a manifestação da razão). Posteriormente ele diz que o africano está preso no ser em si, ou seja, ele é irracional (1996).

O homem é por exemplo, pensante, e então pensa o seu pensamento; deste modo, o objeto do pensamento é o próprio objeto. O fato que o pensar possa degradar-se até o irracional é uma consideração ulterior que não vem aqui ao caso. Se à primeira vista parece que o homem racional em si não tenha progredido para se ter tornado racional por si, visto que só se manteve o em si, a diferença não deixa de ser imensa: não se tira a limpo nenhum novo conteúdo, e apesar disso esta forma do ser por si constitui uma diferença dos desenvolvimentos da história do mundo. Só assim se explica como, sendo todos os homens racionais por natureza, e sendo a explicação formal desta racionalidade o serem livres, tivesse havido e haja ainda em muitos povos um regime de escravidão, e que os povos se tenham contentado com tal regime. A diferença entre os povos africanos e os asiáticos por um lado, e os gregos e romanos e modernos, por outro, reside precisamente no fato de que estes são livres e o são por si; ao passo que aqueles o são sem saberem o que são, isto é, sem existirem como livres. Nisto consiste a imensa diferença das suas condições. Todo o conhecimento e cultura, a ciência e a própria ação não visa, o outro escopo senão a exprimir de si o que é em si, e deste modo a se converter em objeto para si mesmo (HEGEL, 1996, p. 396).

Em Hegel, até mesmo as condições para o exercício da filosofia é muito próximo do deslocamento realizado pelo ser platônico. Hegel considera que para se alcançar a cultura intelectual e filosofar, devemos amortecer nossas paixões, o que nos leva inevitavelmente para ao progresso da consciência ao universal e o infinito. É por meio da separação do pensamento da natureza que a liberdade é alcançada, saindo do estado de dispersão e se movimentando para o estado de contemplação (HEGEL, 1996).

Hegel ainda nos oferece outros exemplos de eurocentrismo e narcisismo ocidental. O filósofo alemão considera que a liberdade só é alcançada a partir do momento em que os desejos são subordinados à lei universal. Hegel acredita que é no Ocidente, mais especificamente na Grécia, em que esse processo é realizado, atingindo a liberdade da autoconsciência e o desaparecimento da consciência natural. Do outro lado da moeda, o Oriente sofre com a limitação da vontade particular e finita, onde não existe o pensamento. O oriental não existe como ser, devido à incapacidade de deixar de ser determinado pela natureza (HEGEL, 1996).

Agora chegamos ao ponto antropológico da questão. A sua invenção do primitivo e a sua falta de inocência. Marimba Ani considera que antropologia consolidou-se como um espaço de anti-africanismo, sustentando a tradição europeia e satisfazendo as necessidades do *ethos* europeu. Por muito tempo os antropólogos ignoraram as implicações políticas da cultura e tirando a ênfase de sua função ideológica, mantendo seus olhos nas sociedades não

europeias "simples" e "isoladas", ignorando as implicações políticas da exploração europeia, enquanto o colonialismo providenciava seus objetos de estudos (ANI, 1994).

Mudimbe afirma que existem dois tipos de etnocentrismo: o epistemológico e o ideológico. O etnocentrismo epistemológico encontrou sua forma de circulação na antropologia, sofrendo uma constante metamorfose entre discurso, disciplina e ciência. O etnocentrismo ideológico está associado ao comportamento, sustentando por uma equação que mescla projeção da consciência intelectual, modelos científicos e normas culturais e sociais (1988). De qualquer forma, os dois etnocentrismos são responsáveis pela construção de um discurso de poder e conhecimento.

A antropologia e o imperialismo retificaram a noção de primitivismo no outro cultural africano. Evolução, conquista e diferença foram os signos que uniram tanto os discursos antropológicos, teológicos e biológicos. O discurso antropológico sobre o primitivismo africano sustentou-se pela ênfase dada à historicidade e a promoção de um único modelo histórico (unidirecional e unilinear típica da ideia de progresso), buscando inventar e conquistar a África de seu primitivismo e desordem por meio da regeneração (MUDIMBE, 1988).

O primitivo criado pelo discurso antropológico atua como o exato oposto da autoimagem europeia. O primitivo é o acrítico, o irracional, o irreligioso. O historiador Harry Elmer Barnes entendia a mentalidade primitiva como ignorante, supersticiosa e indisciplinada. O antropólogo britânico Edward Tylor afirmava que os primitivos representavam a antiga condição humana, podendo ser comparada aos seus contemporâneos "tribos selvagens", totalmente atrasadas na escalada da selvageria em direção ao progresso (ANI, 1994). Será que essa definição do primitivo como o outro seria mais um caso de transativismo?

É importante notar que a ideia do primitivo não está superada e reaparece de forma mais sofisticada em discursos para além da antropologia. Podemos citar como exemplo o pensamento dicotômico sobre o cérebro predominante no século XIX. Mais uma vez a dicotomia razão e emoção é o ponto de partida para o raciocínio ocidental. Nessa teoria, o lado esquerdo do cérebro estaria associado ao pensamento / raciocínio e é justamente o lado esquerdo que nos afastaria do mundo animal, por meio das habilidades linguísticas e cognitivas localizadas nesse lado. O lado direito do cérebro seria secundário e menos evoluído, sendo controlado pelo esquerdo (ANI 1994).

Pesquisas da década de 1960 já desbancaram tal concepção dicotômica sobre o cérebro, demonstrando que ambos os lados do cérebro lidam com altas funções cognitivas e não atuam de forma antagônica. O neurobiologista Roger Sperry afirma que na natureza bimodal do cérebro, existe um cabo conectivo entre os dois hemisférios do cérebro. Cada hemisfério percebe a sua própria realidade, mas tal realidade é incompleta e necessita da realidade percebida pelo outro hemisfério. As junções dos hemisférios atuam no corpo caloso, conectando o cérebro totalmente, unindo pensamentos e sensações (*apud* ANI, 1994).

Apesar do avanço realizado por Sperry, teorias dicotômicas e eurocêntricas continuaram a circular pela academia. Para o psicólogo Julian Jaynes, a consciência humana desenvolveu-se apenas no começo do segundo século II a.C da era cristã. Isso significa, que de alguma forma, obras como a pirâmide de Gizé foram realizadas por povos inconscientes. Jaynes define que a consciência precisa dos seguintes atributos: espacialização; exceção (destacamento do si), o análogo eu; o *metaphor me* (o que nos permite imaginar nós mesmos realizando determinadas tarefas); conciliação; e a narratização (capacidade de imaginar-nos como principais figuras da história de nossa vida). Para Jaynes, por algum motivo, os egípcios não preenchiam tais requisitos (*apud* ANI, 1994).

O psicólogo alemão Erich Neumann revela a base dicotômica entre razão / emoção e o caráter patriarcal de seu pensamento. Para ele, a consciência matriarcal era **primitiva**, cíclica, natural, emocional, intuitiva e estava condenada à **escuridão**. Por outro lado, a consciência patriarcal representa o pensamento independente, **racional**, abstrato e **claro** como um dia **brilhante** (*apud* ANI, 1994).

O que possibilita este narcisismo do ser platônico consiste na pobre ilusão de objetividade e controle que o si alimenta. O ser europeu se afoga cada vez mais nessa mentira, ludibriado pelo crescimento real da ordem científica – tecnológica e a ascensão do mundo europeu. A paranoia objetivista e racionalista do sujeito platônico, o faz acreditar piamente que a harmonia só pode ser alcançada pelo controle absoluto do ser sobre o não ser, traduzida no controle da razão sobre a emoção. A epistemologia europeia é simbioticamente atada com o imperialismo europeu. A objetificação da sub-humanidade e da natureza as transforma em coisas, abrindo caminho para uma exploração sem remorsos. Se colocarmos esse ser agressivo e narcisista platônico dentro da própria experiência europeia, veremos que essa obsessão por uma harmonia angustiante tem efeitos dolorosos e negativos aos considerados outros e ainda atuam como base para ideologias de dominação (ANI, 1994).

A teoria do universo, a teoria do estado e a teoria da natureza humana estão implícitas na epistemologia platônica. A justiça, ou o bem, é alcançado

quando o “melhor” controla o “pior”. O universo é ordenado por meio desse controle. No Estado, os “mais altos” controlam os “mais baixos”. A pessoa está constantemente em guerra consigo mesma e não é propriamente humana até que sua razão controle sua emoção, ou seja, os homens deveriam controlar as mulheres. As implicações políticas desta teoria consistente e unificada não são difíceis de extrapolar. Platão já descreveu o que para a Europa se torna o “Estado Ideal”, aquele em que o ser humano que ganhou o controle de si mesmo controla aqueles que não o fizeram (as mulheres, é claro, foram percebidas como não tendo o controle necessário). Segue-se que o universo é então colocado em ordem pela nação de pessoas que são “superiores” (controladas pela razão). Também é significativo que Platão indique que as tendências “mais altas” sempre serão “menos” em número e as “mais baixas” de maior massa. Isso racionaliza uma ideologia de controle por poucos dentro do Estado e o domínio mundial por uma pequena minoria racial. Se de fato essa divisão da pessoa é artificial, imprecisa e indesejável - se de fato a emoção é uma parte inseparável do intelecto e da consciência humana - então esta nova epistemologia (“hábitos mentais”) pode ser interpretada como uma justificativa do que era ser manifestado como racismo europeu, nacionalismo e imperialismo. O grupo que tem o poder de fazer cumprir sua definição de “razão” para que se torne o mais “razoável”, conseqüentemente tem o mandato de controlar aqueles cujas habilidades de raciocínio são julgadas como menores (e por isso há uma necessidade de “medir” habilidade intelectual: entrar na mitologia do QI) (ANI, 1994, pp. 35-36, tradução minha).

A cereja do bolo de sabor ilusão da objetividade é a crença da possibilidade de uma O sucesso da imagem objetivista e universalista do Ocidente é sustentada na transformação do método em uma ideologia, fundamentada por meio de regras e mitos. Perceber a ciência como culturalmente independente e universal, acreditar que o conhecimento científico como a única linguagem confiável e alegar que o método científico leva inevitavelmente para a verdade. Todas essas concepções atuam como um conjunto de mitos que asseguram o privilégio do universalismo ao Ocidente por meio de um discurso racional e objetivo (ANI, 1994).

O início das ciências sociais é marcado por esta objetividade extrema, ao ponto do filósofo francês Saint-Simon, que teve um papel decisivo para a formação da sociologia, optar pela aplicação do método científico das ciências naturais para o estudo dos fenômenos sociais, acreditando que seria a única forma de atingir a verdade e o conhecimento objetivo. Émile Durkheim, sociólogo francês, aponta uma conclusão semelhante ao alegar que no momento de uma observação dos fatos sociais, devemos nos erradicar de todos os preconceitos (no sentido de opinião sem exame crítico), demonstrando sua preocupação com a interferência dos sentimentos e seus possíveis malefícios durante a observação. A objetividade para Durkheim visa eliminar qualquer subjetividade presente no pesquisador. O tratamento de coisa dada aos fenômenos sociais na perspectiva de Durkheim lembra a materialização do mundo e o descolamento do ser platônico (ANI, 1994).

Até mesmo a concepção de tempo é vitimada pela paranoia racionalista e se torna uma arma para a cultura ocidental. Voltando a passagem da mentalidade homérica oral para a mentalidade literária platônica, Doroty Lee afirma que a dominação da codificação da escrita levou para a secularização do tempo. Dessa forma, a cultura europeia passou a codificar a realidade de uma maneira linear e sequencial. O tempo passou a ser visto como um constante movimento unilinear, um deslocamento de um ponto à outro o máximo distante possível. Também é dessa forma que a Europa entende o progresso. Associada a uma postura evolucionista, tal concepção de tempo unilinear colabora para que a Europa se veja como o ponto mais distante e civilizado do mundo. Os povos não europeus teriam como alternativa padecer em situação de mediocridade ou acelerar seus passos à caminho do destino europeu. Somando o ser narcisista com uma concepção de tempo linear e um princípio de continuidade, a Europa justifica sua supremacia cultural e a exploração de outros povos, alegando uma certa legitimidade (ANI, 1994).

O tempo visto de forma unilinear e unidirecional tem força ideológica o suficiente para ser ecoada na voz de filósofos africanos, como é o caso de John S. Mbiti. Ao refletir sobre o pensamento religioso africano, Mbiti alega que o conceito africano de tempo bidimensional com o *sasa* (presente) e *zamani* (passado) leva inevitavelmente para a impossibilidade dos povos africanos de oferecer uma esperança ao destino da humanidade, devido à falta da concepção de futuro. Outra problemática na perspectiva de Mbiti, é que a religião só se torna universal a partir do momento em que se liberta de sua obsessão ao *zamani* e se direciona ao futuro. Ou seja, para ser universal e superior, é necessária uma concepção de tempo tridimensional, com passado, presente e futuro (unilinear e unidirecional) (*apud* ANI, 1994).

Para além do eurocentrismo, a crítica que Marimba Ani direciona ao Mbiti consiste em seu equívoco sobre a concepção de tempo africana. Para Ani, o conceito de tempo na perspectiva africana é multidimensional, cíclica e sagrada. A concepção de tempo europeia, por estar fundamentada num movimento unidirecional e unilinear não pode ser classificada como tridimensional, uma vez que tanto passado, presente e futuro estão inseridos em uma única linha temporal. Marimba Ani ainda afirma que a noção de futuro em nenhum momento significa esperança para o Ocidente, sendo experimentado através da angústia e da dúvida. Por outro lado, a concepção de tempo africana é um espaço de valor supremo, devido seu caráter sagrado. Logo, longe de ser uma angústia e uma sensação de perda, a África tende a

exercer uma hierofania ao experimentar o tempo como sagrado e parte de seu ser (ELIADE *apud* ANI, 1994).

As diferentes formações discursivas apresentadas corroboram em parte com a tese de Marimba Ani. Apesar de sua postura essencialista e totalizante, que pode levar a choques compreensíveis com o corpo teórico dos estudos culturais, Ani é cirúrgica ao apontar como uma constelação do discurso ocidental exerce uma postura agressiva e narcísica em relação ao seu outro. Outra coisa que podemos perceber é que a formação discursiva hegemônica ocidental atua pelo *modus operandi* de destacamento do si em relação a natureza e os outros e objetificação / exploração destes dois últimos, considerados inferiores na Grande Cadeia do Ser.

1.5. A memorabilia negra

A intelectual feminista bell hooks percebe como a representação dos negros apresentando nas grandes mídias servem para reforçar a supremacia branca, através das imagens criadas por brancos ou por aqueles que enxergam pelas lentes do supremacismo branco. A instituição de imagens e representações raciais depreciativas para a comunidade negra atua como propaganda para o discurso da superioridade racial branca e o imperialismo ocidental. Dessa forma, tais representações são fundamentais para manutenção da supremacia branca patriarcal (hooks, 1992).

O controle da imagem do outro é primordial para o sistema de dominação racial, tendo em vista que uma cultura de dominação demanda a autonegação do oprimido. Quanto mais marginalizado tal oprimido, maior a demanda (HOOKS, 1992). Considerando tal afirmação, torna-se válido recordar Hall, quando ele afirma que a ideologia é um espaço em que discursos sobre raça, cor e etnia buscam estabelecer classificações específicas. Não só isso, Hall também afirma que existe um campo interdiscursivo que as diferentes contradições, realizando uma "dupla articulação", por meio da superposição / fusão entre as variadas categorias sociais (HALL, 2003).

A dupla articulação explica a condição de maior vulnerabilidade da imagem da mulher negra. Como Sander Gilman afirma, a presença negra nos Estados Unidos foi marcada pela sua função de impulsionar a sexualização do mundo branco por meio da projeção dos desejos brancos em corpos negros. A sexualidade negra era então vista como um desvio sexual, mas também uma fonte de prazer para o mundo branco (*apud* HOOKS, 1992). Em especial as mulheres negras sentiam o duplo fardo do racismo e do patriarcado. O corpo nu da mulher

negra era considerado a epítome da alteridade, tornando-se um espetáculo para o olhar mutilador do branco (HOOKS, 1992).

Na maioria das vezes, a atenção não estava voltada para a mulher negra em exibição em um baile chique no coração "civilizado" da cultura europeia, Paris. Ela está lá para entreter os convidados com a imagem nua da Alteridade. Eles não devem olhar para ela como um ser humano completo. Eles devem notar apenas certas partes. Objetivadas de maneira semelhante à das escravas negras que ficavam em blocos de leilão enquanto donos e feitores descreviam suas partes importantes e vendáveis, as mulheres negras cujos corpos nus eram exibidos para brancos em eventos sociais não estavam presentes. Eles foram reduzidos a um mero espetáculo. Pouco se sabe sobre suas vidas, suas motivações. As partes de seus corpos foram oferecidas como evidência para apoiar as noções racistas de que os negros eram mais parecidos com os animais do que os outros humanos. Quando o corpo de Sarah Bartmann foi exibido em 1810, ela foi irônica e perversamente apelidada de "a Vênus hotentote". Seu corpo nu foi exibido em várias ocasiões durante cinco anos. Quando ela morreu, as partes mutiladas ainda estavam sujeitas a escrutínio. Gilman enfatizou que: "O público que pagou para ver suas nádegas e fantasiou sobre a singularidade de sua genitália quando ela estava viva poderia, após sua morte e dissecação, examinar ambas." Muito do fascínio racializado pelo corpo de Bartmann concentrou a atenção em suas nádegas (HOOKS, 1992, pp. 62-63, tradução minha).

Podemos tirar interessantes lições em observar a representação do negro nas mídias dos séculos XIX-XX, ainda mais se a compreendermos como uma continuidade de uma formação discursiva ocidental de longa data. A cultura da mídia possui um poder de moldar opiniões, comportamentos e identidades, além de construir um sentido de classe, raça ou etnia, estabelecendo divisões entre "nós e eles". Como uma pedagogia cultural, a cultura midiática opera como uma forma de dominação ideológica e uma fábrica de identidades. Mas não podemos considerá-la como um espaço totalmente opressor contra os *outros*, tendo em vista que ela é um terreno de disputa, cujas armas são as imagens, discursos e mitos (KELLNER, 2001).

O uso de ideologias é algo constante na cultura da mídia. Douglas Kellner entende a ideologia como um conjunto de discursos, figuras, conceitos, imagens, posições teóricas e formas simbólicas, sustentadas por um processo de representação, figuração, imagem e retórica, cujo último objetivo consiste em disputar as relações de poder no campo dos discursos e ideias. No entanto, no campo hegemônico da mídia, o eu lírico da ideologia tende a ser um homem branco ocidental de classe média ou alta. As *outras* classes / raças e os *outros* sexos / e gêneros são projetados como inferior. Além da divisão narcísica, a ideologia hegemônica prega que os "superiores" devem dominar os "inferiores".

Se nos atentarmos ao cinema, veremos como a representação do negro recupera todas as formações discursivas ocidentais, transformando o negro no não ser e no outro cultural.

Podemos citar como exemplo o filme *Shooting captured insurgents* (1898) de Edwin S. Porter e George S. Fleming. A história deste curta-metragem é bem simples: quatro homens negros são **realmente** executados por quatro soldados brancos. Sim, você não leu errado. As balas, as dores, as quedas, as mortes, o sangue, os corpos e os negros. Tudo era real (COLEMAN, 2019).

Outro filme que merece destaque em relação a representação negativa do negro é o épico pró - Klu Klux Klan intitulado *O nascimento de uma nação* (1915) da autoria de D. W. Griffith. Este filme foi baseado em dois livros supremacistas brancos: *The Leopard's Spots: A Romance of the White Man's Burden* (1901) e *The Clansman: An Historical Romance of the Ku Klux Klan* (1905), ambos escritos pelo americano Thomas Dixon. O filme de Griffith conta a história de duas famílias brancas, os sulistas Cameron e os nortistas Stonemans. Em uma cena na câmara dos representantes estaduais, os políticos negros criam uma lei que aprova o casamento inter-racial. A partir deste momento, as mulheres brancas encontram-se em perigo. O personagem Gus (interpretado pelo ator branco Walter Long, através de *black face*²⁵) tenta estuprar a criança caçula da família Cameron, que prefere cometer suicídio do que cair nas mãos monstruosas e sexualmente predatórias de Gus. Obviamente Gus não iria sair ileso desta tragédia e acaba sendo linchado pelos membros da KKK (COLEMAN, 2019).

Figura 2: A besta negra encontra seu fim.



Fonte: (GRIFFITH *apud* COLEMAN, 2019, pp. 69)

²⁵ Prática de ridicularização de pessoas negras por meio de atores que pintavam o rosto de negro e reforçavam estereótipos negativos, enquanto atores negros eram censurados e proibidos de subirem aos palcos ou marginalizados na produção cinematográfica.

Em *O Nascimento de uma Nação*, o negro é representado como um perigo sexual e amoroso. O filme é um forte exemplo de uma negrofobia, atuando como um espaço de catarse coletiva, um canal por meio do qual há uma liberação de energias acumuladas sobre a forma de agressividade, mirando direto no corpo negro, mesmo que seja um pseudo corpo. Mas derrubando um, derrubam-se outros (FANON, 2008).

Ainda mais desprezível foram os vários horrores "da vida real" inspirados pelo notório filme *O nascimento de uma nação* (1915) de D.W. Griffith. Enquanto os brancos tentavam escapar dos perigos fictícios representados na tela por uma turba voraz de negros que se levantava para pegá-los em uma Amerikkka pós-escravidão, fora do cinema, os negros estavam sendo mortos de verdade, vítimas de horrores verídicos ao serem linchados, baleados, arrastados, estuprados, espancados, castrados e queimados por grupos da supremacia branca e outros racistas entusiasmados que "entraram de cabeça" e compraram a mensagem incitadora de ódio do filme. São coisas diferentes ficar animado ou horrorizado por algum ato horrível que aconteceu com outra pessoa na tela do cinema, ciente de que o ator depois lava o sangue falso e vai para sua casa, e realmente sentir a dor e experimentar o evento horrível e perturbador na vida real, com sangue de verdade e sem nenhum diretor para gritar "corta!" (BERRY, 2019, pp. 22-23).

O preto é um objeto digno de ódio. Ele é um objeto fobógeno e ansiógeno, alimentando um quadro patológico de negro-fobogênese. Mas afinal de contas, o que é uma fobia? Fobia é uma neurose que gera um temor ansioso de um objeto ou situação, despertando forte temor e aversão. A escolha do objeto é sobredeterminado. Em algum momento ele provocou um afeto no sujeito. O objeto da fobia não precisa estar presente para causar a fobia. Ele é perigoso, dotado de forças maléficas (HESNARD *apud* FANON, 2008).

Qual é o peso de uma representação como a de Gus? Pesada, com certeza. Pesada demais para constituir aquilo que Kellner (2001) denomina de cena paleossimbólica, manifestando um simbolismo primordial e subterrâneo. São cenas carregadas de drama e emoção, que geram um impacto profundo ao espectador e controlam o seu comportamento como uma consequência da pedagogia cultural midiática.

Com a banalização de cenas e textos paleossimbólicos racistas, desvios existências e negro-fobogêneses acontecem em larga escala. Fanon utiliza da psicanálise para se pensar nessas consequências, entendendo a psicanálise como um campo clínico que se preocupa com os conflitos surgidos no seio familiar, vendo tal espaço como objeto e circunstâncias psíquicas. No caso de uma família branca, uma criança "normal", crescida numa família "normal" será um adulto "normal". Já uma criança negra "normal", crescida em uma família "normal", ficará anormal ao manter contato com o mundo branco (FANON, 2008). O mundo

branco nos oferece inúmeros Gus com outros nomes. Gus também se chama Anteu, os pigmeus, os primitivos, os quatro homens banalmente assassinados.

Em algum momento da história, as formações discursivas narcísicas e agressivas mudaram de condição. Ela já não é maquiavélica e consciente. Ela faz parte do inconsciente coletivo do branco / europeu / ocidental / ocidentalizado. O inconsciente coletivo branco (conjunto de preconceitos, mitos e atitudes coletivas de um grupo, construídos de forma cultural, através de uma imposição irrefletida) está lotado de imagos de pretos representando o mal. Carregando o fardo de ser o responsável por todos os conflitos que podem surgir. O negro é a retificação da supremacia do mal.

É possível compreender esta proposição? *Na Europa, o Mal é representando pelo negro*. É preciso avançar lentamente, nós o sabemos, mas é difícil. O carrasco é o homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro - tanto faz que isso se refira à sujeira física ou à sujeira moral. Ficaríamos surpresos se nos déssemos ao trabalho de reunir um grande número de expressões que fazem do negro o pecado. Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar em vão do "problema negro". O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz féérica, a paradisíaca. Uma magnífica criança loura, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável com uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito. Não vou voltar às histórias dos anjos negros. Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro (FANON, 2008, p. 160).

Como uma máscara de ferro, o afrodiaspórico carrega o fardo da identidade negra, construído nas formações discursivas ocidentais em relação a dicotomia com o outro. Na autoficção europeia, o sujeito negro está preso a uma condição de alteridade que o coloca em uma posição de degeneração da humanidade, beirando entre a animalidade e a *coisidade*. A dupla metáfora / metonímia presente na consciência ocidental do negro cria um corpo adequado para sua instrumentalização e violação.

O desvio existencial que a Europa causa ao negro lhe põe na zona do não ser, experimentando sua (des)humanidade como algo que está no mesmo plano da natureza ou dos objetos, em um estado de não existência. Na Grande Cadeia do Ser, o homem branco ocupa a posição mais elevada. Isso demonstra que dentro da bio-lógica ocidental, a negritude é um fator de desumanidade, o corpo negro transmite um significado não humano, animalesco, sujeito a vontade do grande Ser. A partir de diferentes veículos, a constante reprodução das

cenar paleosimbólicas reproduz e materializa a dialética da definição, preparando certos seres / corpos para exercer uma agressão, enquanto outros seres / corpos estão fadados a experimentar a violência, fruto de sua condição degenerada.

CAPÍTULO II - AFROFUTURISMO: O DESENCANTAMENTO DO HUMANO E O DEVIR *CYBORG*

Comecei a escrever sobre poder porque era algo que eu tinha muito pouco.

Octavia Butler, *Kindred - laços de sangue*

2.1. Declosão do mundo e eclosão do *eu*

Em *Pode o subalterno falar?* a pensadora indiana pós-colonial Gayatri Chakravorty Spivak (2010) define o subalterno como aquele cuja voz não pode ser ouvida, estando excluído de representações políticas e legais efetivas. Ao ser reduzido a um objeto de conhecimento, o subalterno perde o poder de produzir outros conhecimentos, tornando-se preso a uma posição passiva. Podemos relacionar as ideias de Spivak com o pensamento da feminista afro-americana Patricia Hill Collins (2019). Para esta socióloga, a mulher afro-americana carrega o fardo de ser uma *outsider*²⁶ da sociedade americana, possuindo uma relação dicotômica com aquilo considerado "normal". A outridade negra opera como uma ameaça à ordem, assim como um fator necessário para a sobrevivência desta, tendo em vista que o seu corpo estabelece os limites da normatividade branca estadunidense. Estar nesta posição de *outsider* significa estar na mira da objetificação, tornando-se um objeto a ser manipulado e definido por outros, enquanto os sujeitos possuem a capacidade de definir a sua própria realidade.

Spivak trabalha com duas formas de representação: *vertretung* (assumir o lugar do outro / falar por) e *darstellung* (ato de performance - encenação / re-presentar). Em ambas as formas de representação, o ato de fala é algo intrínseco, devendo haver a existência de uma dupla falante e ouvinte. No entanto, Spivak considera que o subalterna falha miseravelmente em qualquer forma de representação, por não haver um caráter dialógico em seu ato de fala. A relação entre falante e ouvinte não opera em seu caso. O ouvinte não está presente, tornando a fala inútil, com cada som que sai da boca se desfazendo na atmosfera até deixar de existir. Para Spivak, o subalterno não é visto como uma consciência representativa, não dando conta de *re-presentar* a realidade adequadamente. Não há margem para a autorrepresentação subalterna (SPIVAK, 2010).

Diante da situação exposta por Spivak, cabe realizar a seguinte pergunta: pode o subalterno negro falar? Por enquanto, qualquer resposta é precipitada. No entanto, podendo ou não, o negro tem falado. Como Fanon alega (2008), a primeira ação do negro consiste em uma

²⁶ Forasteira, intrusa.

reação. Tal reação materializa-se em um sonoro **NÃO** para aqueles que tentam defini-lo. Collins (2019) se aproxima de Fanon ao nos recordar que no contexto dos Estados Unidos, a mulher negra sofreu uma opressão através de três dimensões interdependentes: econômica (exploração do trabalho); política (recusa de privilégios e direitos que são garantidos aos homens brancos, como voto, justiça equitativa, alfabetização, cargos etc); e ideológica (imagens de controles surgidas na escravidão e que persistem na contemporaneidade).

O controle social sobre a mulher negra fundamentou-se a partir deste trinômio político, econômico e ideológico. Mas diferente do subalterno de Spivak, a sujeita de Collins não se afoga em um fatalismo. Pelo contrário, o **NÃO** da mulher negra retratada por Collins expressa-se através de um conhecimento construído do eu, visando substituir as imagens de controle. Este eu emerge como uma forma de autodefinição que tem como objetivo garantir a sobrevivência desta sujeita negra.

Marimba Ani (1994) considera que este **NÃO** surge como uma necessidade de separação do pensamento europeu. Apenas desta forma é possível visualizar um futuro não dominado pela Europa. A separação não é vaidade ou revanchismo, é uma questão de sobrevivência. Só assim é possível evitar um futuro em direção ao genocídio. Na escrita / fala negra, essa separação vem como uma produção da subjetividade que recusa a produção de um conhecimento universal, buscando dessa forma uma descolonização do conhecimento (KILOMBA, 2019).

A descolonização africana atuou como peça chave para o **NÃO**. Como emergência e revolta, a descolonização africana operou como uma redistribuição da linguagem, derrubando o jogo da repetição em prol do poder da criação. A descolonização manifestou-se como uma vontade ativa de comunidade, mas também uma vontade de vida. A produção de uma subjetividade não submissa ao "ser europeu racional e universal" e suas condições sufocantes. O desejo de singularidade e originalidade é o desejo de vida, de existência (MBEMBE, 2019b).

Mas o **NÃO** descolonizador não se origina de uma boca poderosa. As bocas pretas, assim como as bocas de quaisquer outras cores, não possuem um poder inerente de criação do real. Como uma parte do corpo, a boca atua no conjunto de uma ação na materialidade histórica dos sujeitos. O **NÃO** africano já se manifesta no século XIX, no momento de conquista europeia e movimentos de resistência na África.

Como afirma Fanon (2001), a descolonização é um processo histórico. A negação presente no ato de descolonização é um ato de violência que busca mudar a ordem do mundo

através de um programa de desordem completa. Ela ocorre no encontro de duas forças opostas, em que a violência colonial expressa na exploração do nativo pelo colonizador é combatida pela tentativa de se criar um novo homem, uma nova linguagem e uma nova humanidade. A descolonização é um ato de autocriação, destruindo a coisidade imposta pela colonização e caminhando em direção ao homem²⁷.

Para o historiador Terence O. Ranger (2011), o século XIX ilustrava um paradoxo acerca da conquista da África tropical. O paradoxo consistia no fato da conquista ser igualmente irreversível e reversível. Irreversível porque a revolução tecnológica colocava a Europa em uma vantagem bélica, comunicativa (telegrafia) e de locomoção (ferrovias e navios a vapor). Mas também era reversível devido à força da população africana e o contraditório pouco investimento em tecnologia e tropas por parte da Europa, que preferia utilizar auxiliares africanos para os seus fins colonizadores.

Ranger considera que este período demonstrou a existência de uma resistência africana relevante orientada racialmente a partir da ideia de soberania. Além disso, as resistências deste período tiveram impactos nos tempos posteriores, nos contextos das lutas anticoloniais do século XX. A ideia de soberania no continente africano alimentou uma solidariedade proto pan-africanista em diferentes lutas de resistência no continente. Na sudoeste africano, testemunhamos este fenômeno nos diários do chefe nama²⁸ Hendrik Wittboi:

Pela cor e pelo modo de vida fazemos parte do mesmo todo, e esta África é, de maneira geral, a terra dos capitães vermelhos [quer dizer, dos africanos]. O fato de formarmos diferentes reinos e regiões traduz apenas uma subdivisão banal da África (WITTBOI *apud* RANGER, 2011, p. 56).

Outro exemplo da emergência do eu e do **NÃO** africano está na carta do chefe Maherero²⁹ enviado à Wittboi (seu inimigo) em 1904:

Meu desejo é que nós, nações fracas, nos levantemos contra os alemães [...] Que a África inteira combata os alemães, e antes morrer juntos que em consequência de sevícias, de prisões ou de qualquer outra maneira (MAHERERO *apud* RANGER, 2011, p. 57).

²⁷ O homem expresso aqui por Fanon busca significar a humanidade em si. No entanto, a escolha da palavra "homem" para ser o significante da humanidade demonstra um masculinismo no pensamento de Fanon. Optei por usar o termo utilizado por Fanon por uma questão de honestidade tanto para o Fanon como para você. Caso tenha interesse em ler uma breve crítica sobre essa questão, recomendo a leitura do prefácio de Grada Kilomba (2020) na nova edição do livro *Pele negra, máscaras brancas*.

²⁸ Povo africano da Namíbia que resistiu contra o colonialismo alemão e lida com consequências do genocídio colonial até o presente.

²⁹ Do povo herero da Namíbia, também resistiu contra o colonialismo e sofreu com o genocídio colonial. Hoje sabemos que as práticas violentas do nazismo europeu foram geradas antecipadamente no colonialismo alemão na Namíbia.

O levante no Vale do Zambeze em Moçambique (1917) também ilustra a mutação do *eu* diante da invasão europeia. Tal levante foi impulsionado pela força moral dos ensinamentos da médium Mbuya, que pregava pela fraternidade de todos os africanos oprimidos de acordo com os interesses de seu deus Mwari, abdicando a restauração de seu Estado Barué (RANGER, 2011).

Tais movimentos de resistência do século XIX tiveram grande influência nos movimentos nacionalistas anticoloniais do século XX. O intelectual queniano Ali A. Mazrui (2010b) categoriza os movimentos africanos do século XIX como as tradições guerreiras de resistência. Segundo Mazrui, a historiografia africana de Dar es Salaam³⁰ usa o termo "resistência primária" para evidenciar o seu sentido cronológico. Já pensando especificamente o século XX, Mazrui categoriza quatro etapas para a luta pelo reino político africano. A primeira fase consiste nos movimentos pré Segunda Guerra Mundial, onde houve agitações de diferentes classes africanas em prol de uma autonomia política. Estas agitações se deram através de associações culturais (por etnia ou parentesco), fruto de um sentimento de solidariedade na mão de obra urbanizada migrante e pela constatação de alienação diante da exploração colonial. Podemos citar como exemplos destes movimentos a Associação Central dos Kikuyu (Quênia) e a Convenção pelo Renascimento Urhobo (Nigéria). Enquanto estas primeiras eram associações formadas por laços étnicos, emergiram também grupos religiosos, como a Associação dos 'ulamã' (grupo muçulmano da Argélia).

Como movimento da classe trabalhadora africana, podemos citar como exemplo desta fase a greve de mineiros em Copper Belt (Rodésia do Norte) no ano de 1935. Também testemunhamos a criação de diversos sindicatos na capital nigeriana, Lagos. Além da desobediência civil e o consequente levante em Tunis (Tunísia), liderada pelo Habib Bourguiba (MAZRUI, 2010b).

A segunda etapa da luta anticolonial elencada por Mazrui (2010b) é a fase da participação das massas africanas contra o nazifascismo, como a luta dos etíopes contra a invasão italiana em seu território. Mazrui (2010a) faz um recuo cronológico interessante referente à Segunda Guerra Mundial, recuando seu início em 1939 nas narrativas hegemônicas para o ano de 1935, já que esta guerra chegou ao continente africano quatro anos antes, justamente com a invasão da Etiópia pelas tropas de Mussolini. Além da luta em si, esta

³⁰ Historiografia protagonizada por intelectuais da Universidade de Dar es Salaam (Tanzânia) que pensam em uma pesquisa e uma escrita de uma história para os países africanos após a onda de independência na África. Suas prioridades são refletir sobre a agência africana e o nacionalismo anticolonial.

guerra colaborou para o processo de autodenominação africana, já que na perspectiva de Mazrui, o imperialismo europeu ocasionou a consciência de raça e da identidade pan-africana. Um exemplo disso está na Casa Imperial da Etiópia, que se considerava pertencente ao Oriente Médio até o ano de 1935. Mas com a invasão europeia, houve uma reinterpretação de si na geografia etíope:

Por outro lado, porém, o imperador Haile Selassie mergulhou em uma experiência similar aquela que havia sido imposta a outros soberanos africanos, trinta ou cinquenta anos antes: a ocupação direta de seu território e a submissão de seu povo pelos europeus. O imperador foi também testemunha da amplitude do apoio manifesto pelos africanos e negros ao seu povo e a ele próprio, perante o desafio imposto pela Itália. Assim nasceu uma nova consciência racial na casa real da Etiópia, sob o efeito do choque produzido pela descoberta de si mesma, enquanto dinastia africana reinando sobre um povo africano. Em seguida, Haile Selassie iria tornar-se um dos pais fundadores do pan-africanismo pós-colonial e, sob muitos aspectos, seu mais eminente representante. Assim, uma vez mais, os excessos da Europa imperial prepararam o caminho a algo diferentemente positivo, o esplendor de uma nova identidade pan-africana cresceu sobre a sórdida miséria do racismo europeu. Este trata da transição decisiva entre a ignomínia dos excessos dos europeus e o esplendor da descoberta da África por ela mesma (MAZRUI, 2010a, pp. 9-10).

A terceira etapa mencionada por Mazrui é a da luta não violenta das massas pela independência total. Podemos citar como exemplo dois tipos de resistência não violenta. A primeira é a do radicalismo cristão, como a liderada por Simon Kimbangu (Estado Livre do Congo) e a sua igreja contra a ordem euro-cristã. Kimbangu projetava uma africanização do cristianismo aliado com a matrilinearidade de sua cultura, o que gerou uma hierarquia feminina no seio de sua igreja. Ao questionar o porquê do mensageiro de Deus ser branco, Kimbangu decide criar sua própria igreja, a Igreja Kimbanguista, com quatro milhões de adeptos, sendo a primeira igreja africana aceita no Conselho Ecumênico das Igrejas.

Durante os anos 1906-1908, Mahatma Gandhi lança a primeira campanha de desobediência civil como reação às medidas discriminatórias contra indianos realizados pela província de Transvaal (África do Sul). Posteriormente, a ANC (Congresso Nacional Africano) e o Congresso Indiano da África do Sul coordenaram as lutas dos africanos, dos indianos e mestiços contra a legislação segregacionista do passe livre (*Group Areas Act*).

Durante o período do combate armado (pós anos 60), última etapa abordada por Mazrui pode dar destaque ao caráter de *jihad* (luta na via de Deus) que a luta tomou no norte africano. Na revolução egípcia de 1952, Gamal Abdel al-Nasser afirmou que o Egito estava no centro de três círculos: o círculo do islã (resistência contra o Ocidente); o círculo do mundo árabe (nacionalismo); o círculo da África (pan-africanismo) (MAZRUI, 2010b). A

tradição de *jihad*, também se manifesta na luta anticolonial argelina, que terá uma atenção especial devido à participação de Frantz Fanon, sendo então a Argélia palco do seu sonoro **NÃO**.

O discurso francês construiu um mito de uma Argélia francesa, reforçado pela presença de 8.7 milhões de colonos franceses (denominados de pés pretos) na Argélia, dispersos em diferentes atividades econômicas como agricultura e mineração. A descoberta de petróleo no Saara em 1950 maximizou a necessidade do mito da Argélia francesa. Em 1954, 23% das terras aráveis estavam em posse francesa, justamente as mais férteis no país. Enquanto isso, 2/3 dos argelinos viviam de uma economia de subsistência, sendo assim semi-proletários. Um milhão de pessoas estavam desempregadas no campo, o que ocasionava uma migração às cidades argelinas à própria França (HRBEK, 2010).

Haviam dois partidos argelinos com pautas anticolonias. Liderado por Ferhat Abbas, o UDMA (União Democrática do Manifesto Argelino) pautava a criação da República Argelina Autônoma associada. Por outro lado o MTLD (Movimento pelo Triunfo das Liberdades Democráticas), liderado por Messali Hadj buscava uma soberania total argelina. Nascido do racha no MTLD, a Aliança Nacional Libertadora tinha em seu braço armado, a Frente Nacional Libertadora (FLN), 2000 a 3000 combatentes armados com facas e fuzis, a maioria deles camponeses. Já a França tinha ao seu dispor 500.000 militares franceses no ano de 1960. Posteriormente, a FLN chegou a ter 130.000 combatentes em suas fileiras.

As pautas da FLN iam da independência total, a implantação de uma ordem socialista, uma reforma agrária radical e uma política de autodeterminação. Tais pautas eram fundamentadas a partir de um caráter árabe e muçulmano de sua luta anticolonial. Como uma reação, a França partiu para uma política de terror psicológico, além de uma construção de uma barreira eletrificada nas fronteiras com a Tunísia e o Marrocos, visando o total isolamento da FLN. Além disso, o poder colonial também utilizou de "reagrupamentos" de pequenas cidades, o que não passou de uma ação de roubo de terra e expurgo de pessoas, jogando-as em campos de concentrações.

No ano de 1960, o presidente francês Charles de Gaulle começou a falar em uma Argélia argelina, demonstrando o enfraquecimento do mito da Argélia francesa, graças à luta empreendida pela FLN. Este foi o primeiro passo para as negociações com a FLN e o GPRA (Governo Provisório da República Argelina). Os fascistas colonizadores franceses residentes na Argélia utilizaram de táticas terroristas através da Organização Armada Secreta (OAS). No entanto, seus esforços não impediram a realização de um referendo acordado na negociação

de Évian, que iria decidir o futuro da Argélia. Realizado em 1 de julho de 1962, o referendo resultou em 99,7% dos votos a favor da independência da Argélia.

É neste contexto e nesta terra em que o corpo de Fanon pisa no momento em que sua boca pronuncia o **NÃO**. Em termos fanonianos, a descolonização agiu como um sair da grande noite anterior a vida (FANON *apud* MBEMBE, 2019b). Descolonizar é viver. Mas o sair da grande noite não significa nascimento, significa ressurreição. O movimento realizado é da morte para a vida, e não da inexistência para a vida. No entanto, considerar que o sair da grande noite como ressurreição ocorreu de fato também pode ser precipitado. Será que realmente saímos do estado de morte?

De qualquer forma, vivo ou morto, a descolonização provincializou a Europa, derrubando sua ilusão de centro do mundo, além de exercer na linguagem uma práxis de aparecimento / manifestação / emergência (MBEMBE, 2019b). Frantz Fanon (2001) considera que descolonização busca solucionar o problema da criação do nativo pelo colonizador e seu sistema colonial. Para Fanon, o aparecimento do colonizador leva a morte da sociedade aborígine, somados à letargia cultural e à petrificação dos indivíduos. É na violência que o colonizado busca dar fim a esta situação, fazendo da descolonização um programa de completa desordem, visando destruir a ordem colonial. Pode o subalterno negro falar? Fanon consideraria que sim, já que a descolonização seria capaz de criar um novo homem, uma nova linguagem e uma nova humanidade.

A linguagem tem a dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e violência que padronizam uma "normal e verdadeira" condição (des)humana. Por isso, abandonar o mínimo de agência no campo da linguagem é um comportamento suicida. Por isso a necessidade de entrar na relação dialógica.

Segundo Achille Mbembe, a descolonização também pode ser vista como o que Jean-Luc Nancy (*apud* MBEMBE, 2019b) denomina de declosão, a abertura de um cercado, a retirada de uma clausura. Toda declosão vem acompanhada de uma eclosão (surgimento). A descolonização e a declosão do mundo leva o colonizado para um sentimento de pertencimento, habitação e criação do mundo. Para Fanon (*apud* MBEMBE, 2019b), a descolonização do mundo é uma soma da declosão com a autocriação da humanidade. Fazer surgir a humanidade é tomar uma consciência de si, apropriar-se do seu eu, falar em primeira pessoa. Como luta pela vida, a descolonização é uma dupla ação de escalada da humanidade e eclosão do mundo.

Hill Collins (2019) toma uma posição semelhante ao afirmar que a autodenominação contra as imagens do controle emergem a partir da afirmação do eu. Este eu autodenominado mudaria sua relação com os outros íntimos, a comunidade, a nação e o mundo. Em sua perspectiva, sendo a dominação inevitável como um fato social, resta a hegemonia para a disputa.

Para muitas escritoras afro-americanas, não importa quanto uma mulher seja oprimida, o poder de resgatar o "eu" existe dentro do "eu". Outras mulheres negras podem ajudar uma mulher negra nesse caminho rumo ao empoderamento pessoal, mas a responsabilidade final pela autodefinição e pela autovalorização está dentro de cada mulher. Uma mulher, individualmente, pode lançar mão de várias estratégias para construir o conhecimento de uma voz independente. Como a Celie de *A cor púrpura*, de Alice Walker, algumas mulheres podem se libertar pela escrita. Sexualmente, fisicamente e emocionalmente abusada, Celie escreve cartas para Deus quando ninguém mais a escuta. O ato de adquirir voz pela escrita, de romper o silêncio pela linguagem, leva-a a falar com os outros. Outras mulheres se libertaram pela fala. *Em Seus olhos viam Deus*, Jani conta sua história a uma amiga querida, um excelente exemplo do processo de rearticulação que é tão fundamental para o pensamento feminista negro. Ntozake Shange, em *For Colored Girls Who Have Considered Suicide* [Para meninas de cor que pensaram em suicídio], também capta esse caminho rumo à autodefinição, à autovalorização e ao empoderamento do "eu". No fim da peça, as mulheres se reúnem em torno de uma personagem que fala da dor que sentiu ao ver os filhos serem mortos. As mulheres a escutam, até que ela diz: "Encontrei Deus em mim mesma e amei-a com toda a sua intensidade". Essas palavras, que expressa, sua capacidade de se definir como valiosa, estabelece um vínculo entre essas mulheres. Cada mulher negra toca a outra como parte de uma comunidade que cura a que sente dor, mas só depois que esta deu o primeiro passo - o desejo de ser curada, de seguir o caminho em busca da voz do empoderamento (COLLINS, 2019. pp. 212-213).

No entanto, uma autodefinição por si só não deve ser vista como uma força capaz de remover uma montanha. Para aqueles que não estão favorecidos por uma estrutura material patriarcal, capitalista e supremacista branca, não existe um poder *fiat lux* em nossas bocas que molda o mundo. As ações moldam o mundo, a materialização do corpo em si como um agente histórico, como as revolução anticolonias africanas. O eu só é capaz de surgir com a declosão do mundo, sem a declosão, a afirmação do eu se perde no silêncio. As cartas para Deus irão evitar outra violência sexual? A afirmação do eu garante que eu como um pai negro possa sobreviver para ver minha filha crescer? A afirmação do eu evitarão as lágrimas de outras mães?

Por si só, a autodefinição não possui a capacidade de alterar as relações com os outros, com as comunidades, com as nações com e o mundo. O problema não sou eu, são os

outros. O eu afirmado da minha boca sem a alteração da estrutura que me cerca atua como uma cloroquina, não como uma vacina. Aquilo que me mata pode continuar à me matar e minha sobrevivência é o puro acaso.

Por isso Fanon vai ainda mais além e afirma que o processo de autocriação / declosão é uma forma de sair da clausura da raça, da zona do não-ser por meio de uma abolição da raça. O eu fanoniano é um eu de abertura, distensão e afastamento, levando ao abandono e morte da ideia mistificada de negro (e branco), alcançando enfim a humanidade (*apud* MBEMBE, 2019b). Mas para isso, o corpo deve agir. Não de forma solitária, mas na relação com outros corpos. É através do choque entre corpos que surge um novo mundo, uma nova lua, uma nova realidade.

É a descolonização que marca o momento de ascensão da consciência negra do negro. A África e a negritude não são apenas objetos de conhecimento. Agora o subalterno negro fala, marcando sua autodeterminação e presença no mundo. Como uma declaração de identidade, essa consciência busca criar uma comunidade através da produção de uma história que recupere sua posição de agente, curando o sujeito que se tornou estranho a si mesmo (MBEMBE, 2019a).

Stuart Hall recorre a Cornel West para entender qual é contexto de emergência da consciência negra do negro na cultura. Como resposta, Hall encontra como fatores de emergência desta consciência: o descolamento da Europa enquanto sujeito universal; surgimento dos Estados Unidos como dentro de produção e circulação global da cultura; descolonização do Terceiro Mundo e a emergências de sensibilidades descolonizadas (WEST *apud* HALL, 2003).

Hall (2003) acredita que o período da globalização cultural, o "pós-moderno global", é marcado por um descentramento de antigas hierarquias e de grandes narrativas, enquanto as narrativas locais ganham novos espaços de contestação e intervenção no campo da cultura popular. Além disso, Hall alega que o seu momento (ano de 1996) é de alta produtividade entre as categorias marginalizadas, potencializadas por políticas culturais de diferença e luta, dando espaço a novas identidades e novos sujeitos no cenário político e cultural. Dessa forma, a cultura popular negra constitui-se como um local de contestação estratégica.

O discurso das sensibilidades negras é marcado pelas experiências da escravidão, colonização e do *apartheid*. Tais experiências despedaçaram essas sensibilidades, que experimentaram uma separação de si (identidade alienada e estranha) como uma sensação de cisão e desmembramento. Este ser negro também experimentou a desapropriação jurídica e

econômica, levando a uma expropriação e despossessão material. Passando por uma falsificação de si pelo outro ocidental, a degradação leva tais sensibilidades a uma morte social (MBEMBE, 2019a).

As escritas negras de si têm a colônia como uma matriz significativa da linguagem sobre o passado - presente, identidade e morte. Foi neste local em que o *eu autêntico* foi roubado e metamorfoseado em um outro através da inserção de um *eu alheio* (alienado). Em suma, as escritas negras de si funcionam como uma fenomenologia da colônia (MBEMBE, 2019a).

Para o historiador jamaicano Paul Gilroy (2017), a expressão musical do atlântico negro constitui-se como uma contracultura distintiva da modernidade em que o terror racial experimentado através do colonialismo levou a uma luta negra por um futuro melhor, além da organização de consciências, circulações de informações e articulações de subjetividades.

Gilroy afirma que existem duas políticas na expressão do atlântico negro. A primeira política é a de realização, expressa pelo desejo de que uma sociedade futura que realize as promessas sociais e políticas de prosperidade e emancipação em que a sociedade atual tem falhado. A segunda política é o que ele denomina de política de transfiguração, manifestada pela invocação de uma utopia que leva a uma relação alternativa entre a comunidade social de resistência (negra) com a comunidade de seus opressores, buscando dessa forma atingir uma comunidade de solidariedade (GILROY, 2017).

Nesta perspectiva, a construção das narrativas presentes na expressão atlântica faz uma fusão entre um passado imaginário antimoderno e um futuro pós-moderno, tendo na memória da escravidão um recurso intelectual potente. Através desta fórmula, é feita uma aposta em que as relações de solidariedade entre as comunidades antagônicas possam levar a superação do racismo (GILROY, 2017).

O cenário cultural e literário do atlântico negro é impactado pela presença da morte e do sofrimento, o que leva a predominância de narrativas de perda, exílio e viagens que atuam como uma ferramenta mnemônica. O exercício mnemônico não é mecânico e nem despretensioso. A construção de uma consciência por meio da alimentação da memória social com uma história comum é o objetivo deste exercício. Também existe a necessidade (ou seria inevitabilidade?) de expor uma angústia. Experiências de dispersão, exílio e terror sustentam as narrativas de perda. A corriqueira e banal presença da morte produz uma condição ontológica do ser negro como um constante estado de dor (GILROY, 2017).

Para a diáspora negra, escrever é um ato político, um tornar-se narrador / escritor de realidades e histórias alternativas. É tornar-se um sujeito na definição de bell hooks, ou seja, tornar-se aquele que a realidade, identidade e história são definidos por si, enquanto os objetos são totalmente definidos por outros. Escrever é um ato de descolonização, buscando uma reinvenção de si e realizando uma oposição ao lugar de outridade (KILOMBA, 2019).

Mbembe (2019b) considera que na consciência negra do negro, a possibilidade de dizer eu está atrelada a uma política de autonomia e tentativa de criação do mundo. É este discurso fora do mundo, na zona do não ser que opera como um sistema de simbolização e cura contra a estrutura do terror racial. Em especial a escrita pós-colonial se manifestaria como um sonho de um novo humanismo crítico, perseguindo uma polis universal e mestiça, desejando ambiciosamente herdar o mundo.

Ignorando a suposta subalternidade, a subjetividade negra tem produzido seus discursos e narrativas em um processo de declosão do mundo e eclosão de si. A escrita negra busca não apenas fazer surgir o ser negro como sujeito, mas também pretende firmar seus espaços na Terra, marcando sua presença no mundo. Mais adiante veremos que não apenas os pés na terra, mas este mesmo ser também busca flutuar no espaço, explorando outras formas de existência e expandindo os alcances da eclosão em alguns anos-luz.

Talvez seja obsoleto buscar apenas criar este mundo, enquanto todo o cosmo flutua acima de nossas cabeças com todas as infinitas possibilidades. Em desacordo com Fanon e Gilroy sobre a busca de um novo humanismo, talvez devamos abdicar desta humanidade terrestre e medíocre e pensar seriamente em se perder na vasta imensidão no universo, inclusive como uma questão de sobrevivência e desapego.

Tanto a política de transfiguração como a de realização podem ser demonstrações ingênuas de uma crença no humanismo europeu. O mesmo humanismo europeu que nos aprisiona na condição ontológica do estado de dor. Ao invés de herdar o mundo, talvez esteja na hora de abdicá-lo ou, ao menos, não se contentar com apenas esse pálido ponto azul e cobiçar uma condição cósmica. É aí que entra o afrofuturismo.

2.2. Afrofuturismo

Considerando a escravidão e o tráfico transatlântico como um trauma, é válido fazermos a seguinte pergunta: como a comunidade negra diaspórica, que teve o passado apagado e roubado pela escravidão, consegue projetar um futuro (FREITAS; MESSIAS, 2018)? As referências de origem foram perdidas ou seriamente borradas, o caminho de volta

pra casa se desfez em um caminho oceânico de sangue, desordem e morte. Com os laços embaralhados e rompidos com os pontos exatos de continente, a única referência geográfica - situacional que temos de um passado de origem é o de travessia e movimento feito no oceano.

O oceano ocupa o espaço do fantástico e do terrível entre lugar percebido como ponto de origem. Mas o que é o oceano em uma travessia desumanizadora e destrutiva de subjetividades, se não o buraco da queda infinita em direção à condição ontológica do estado de dor? O oceano é o lugar nenhum (MAYER, 2000). Para onde se vai partindo de lugar nenhum? Qual possibilidade de futuro se pode projetar a partir de um trauma? Isso sem dúvida é um problema a se pensar. Fanon sintetiza o desconforto ao afirmar "Sem passado negro, sem futuro negro, era impossível viver minha negridão" (FANON, 2008, pp. 124).

Outra questão a se pensar é o papel da fetichização na consciência ocidental do negro. O racismo imperial tem negado aos sujeitos negros o direito de participarem do projeto iluminista. Objetificando, fetichizando e apagando a subjetividade negra, o racismo leva a necessidade de demonstrar uma presença histórica no mundo, através de contra memórias para contestar o arquivo colonial (ESHUN, 2003).

É a partir destes questionamentos que o afrofuturismo surge para recuperar histórias negras perdidas e tentar inspirar novas visões do amanhã, a partir dos autores afrodiáspóricos e africanos³¹ através da ficção científica e especulativa. Como uma estética global, o afrofuturismo aborda campos variados como a arte, o cinema, a música, a literatura e as pesquisas acadêmicas (YASZEK *apud* FREITAS; MESSIAS, 20018).

Para a intelectual afrofuturista Ytasha L. Womack (2013), o afrofuturismo utiliza usa do seu poder imaginativo associado com temas sobre tecnologia e futuro para falar sobre possibilidades de liberdade. Dessa forma, imaginar futuros através de lentes negras pode nos encorajar a experimentação e reimaginar nossas identidades como pessoas racializadas.

Partindo da ficção científica / histórica / especulativa, da afrocentricidade, do realismo mágico e de crenças não ocidentais, o afrofuturismo pretende revisar o passado e especular sobre o futuro. Mas o tempo não é a única coisa a ser examinada, a própria negritude entra em um estado de redefinição a partir do pensamento afrofuturista (WOMACK, 2013).

³¹ A escritora nigero-americana Nnedi Okorafor (2019) faz questão de estabelecer uma diferença entre o afrofuturismo e a sua prática criativa, o africanofuturismo. Okorafor considera que o seu trabalho não é afrofuturista e ainda assim ela é erroneamente lida como tal, sendo necessário uma autodefinição reparadora. Ela se denomina africanofuturista e africanofuturista. A primeira definição a posiciona como alguém que produz uma subcategoria de ficção científica mais enraizada na cultura, história e mitologia africana, não dando espaço para o Ocidente. Já a segunda definição a relaciona como uma subcategoria de fantasia que reconhece um laço entre a espiritualidade e a cosmologia real africana com o imaginativo, considerando os elementos míticos extraídos do contexto cultural africano.

Por meio de tais ressignificações, o afrofuturismo atua como uma ideia de pós-negritude que desestabiliza as análises prévias. O motivo por trás dessa ação não se baseia em um desejo ingênuo de uma política de transfiguração e em uma comunidade solidária inter-racial. O que o afrofuturista deseja de fato é a criação de um espaço negro no futuro (ANDERSON *apud* WOMACK, 2013). Podemos extrair outra definição do afrofuturismo do futuro negro criado pelo escritor brasileiro Fábio Kabral, no seu livro *A cientista guerreira do facão furioso* (2018):

O Colégio Agboola, o "palco da riqueza", com suas salas bonitas e um milhão de corredores, foi só um dos piores lugares em que vivi.

- Quem poderia nos dizer quais as principais características do movimento futurista ancestral? - perguntou o professor Roberval, um homem alto, pele marrom clara, jaleco estampado, *black power* redondo, rosto alargado, óculos redondo de aro grosso, um olhar quadrado e triste, uma voz morosa e monocórdia. Professor de caminhos da cultura, brilhante e muito eficiente em fazer todo mundo morrer de tédio.

- O movimento futurista ancestral se caracteriza por uma total reinvenção da maneira de olhar as artes tradicionais padronizadas, pois se trata de uma contracultura cujo foco é experimentar novas formas de expressas às manifestações culturais de vários povos descendentes do Continente. Outra questão importante de ressaltar é a arte de contar histórias com o protagonismo de autores e personagens pertencentes aos povos antigos das primeiras dimensões do mundo. Dessa forma, é imprescindível considerar os paralelos entre as muitas realidades que se confluem nos diversos planos de existência, tais como aqueles nos quais as divindades futuras dançam ao toque profundo dos tambores cósmicos anteriores a todas as coisas que existem, portanto... (KABRAL, 2018. pp. 63-64).

Curiosamente, o termo afrofuturismo foi cunhado por um homem branco, o crítico cultural Mark Dery, em seu ensaio *Black to the Future* (1994). Dery definiu o afrofuturismo como uma tendência tecnocultural afro-americana criada por estudantes e artistas negros do mundo do *sci-fi* que abordam artes, críticas sociais, ciência e tecnologia. A ênfase dada na ciência e tecnologia é oriunda da perturbação sentida por estes afro-americanos ao se verem relegados nos escritos sobre a história da ciência, somado com a ausência de imagens de pessoas negras em uma era espacial ou em passados / futuros fictícios. A perturbação com a invisibilidade negra no mundo *sci-fi* e de perspectivas futuras ocidentais se intensifica com a prévia associação que essas pessoas negras que não se veem nestes mundos futuros *sci-fi* percebem a experiência do tráfico transatlântico como uma abdução alienígena (WOMACK, 2013).

Outro incômodo presente na comunidade afro-americana contemporânea à conceituação de afrofuturismo feito por Mark Dery encontra-se no otimismo em relação ao futuro percebido na década de 90, marcada por um *boom* digital com o início da

popularização da internet. Ludibriados por essas mudanças tecnológicas, os discursos hegemônico branco acerca do futuro é de uma temporalidade sem raça, lugar e corpo, em que o progresso tecnológico iria inevitavelmente levar a uma distinção das desigualdades e diferenças raciais e de gênero (NELSON, 2002).

A pesquisadora afro-americana Alondra Nelson considera que este futuro sem raça e sem gênero não passa de uma mitologia popular, como uma ficção fundante da era digital. Seu caráter ficcional - mitológico negativo é fruto da desconsideração da divisão digital, uma grande lacuna de acesso tecnológico marcado por barreiras raciais e de gênero. Além de que as *mitopias* do mundo sem raça consideram a negritude como um anti-avatar da vida digital, totalmente fora e oposta das crônicas do progresso tecnológico (NELSON, 2002).

Contrariando o futuro branco e atendendo as inquietações da comunidade afro-americana ao recuperar as histórias perdidas dos afrodiáspóricos e repensando o papel negro na ciência, tecnologia e ficção científica, o afrofuturismo pretende reintegrar a comunidade negra nas discussões da cybercultura, ciência, tecnologia e cultura pop *sci-fi* (WOMACK, 2013). Dessa forma, o afrofuturismo exerce um ato cronopolítico por meio de uma alteração da memória coletiva através de uma projeção de um futuro negro e de contra memórias buscando uma realidade alternativa em contraposição ao futuro distópico tecnocapitalista branco (VAN VEEN, 2016).

Como parte da cultura pop contemporânea afrodiáspórica, o afrofuturismo se volta para a história negra a fim de recriá-la de forma fantástica. Um ponto chave desta recriação história fantástica é o da travessia (tráfico transatlântico). Por ser um passado fantasmagórico e não presenciado pela diáspora afrofuturista, a travessia é retratada de forma especulativa e fantástica. Tais fantasias atuam com um processo curativo para se lidar com os efeitos traumáticos frutos da travessia, experimentados como deslocamento e alienação (MAYER, 2000).

Em especial no campo da literatura, Lisa Yaszek (*apud* RANGEL, 2016), pesquisadora sobre ficção científica, classifica três momentos do afrofuturismo. O primeiro momento é o do afrofuturismo nos Estados Unidos entre os anos de 1850-1960. Este momento é marcado pelo estabelecimento da ficção científica como gênero literário estadunidense, resultando em clássicos como *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley. Na cena afrofuturista, destaca-se o conto *The Comet* (1920) do conhecido sociólogo afro-americano W.E.B. Du Bois. Neste conto, Du Bois fantasia sobre um cometa que atinge Nova York em cheio, supostamente deixando apenas dois sobreviventes. Acontece que os sobreviventes são

um homem negro (Jim Davis) e uma mulher branca rica (Julia). Neste cenário catastrófico, ambos pensam seriamente na possibilidade de união para construir um novo mundo e uma nova humanidade, tendo que lidar com as tensões raciais entre eles.

O segundo momento do afrofuturismo nos Estados Unidos ocorre entre 1960 até os tempos presentes. Esta segunda fase é testemunha de uma aproximação do afrofuturismo com a produção da ficção científica do universo *mainstream*. Além disso, esta fase é fortemente influenciada pelos movimentos dos direitos civis, que impactam a mundo da ficção científica com discussões sobre gênero e raça (YASZEK *apud* RANGEL, 2016). Podemos utilizar como exemplo desta fase, o livro *Kindred: laços de sangue* (1979), da autora afro-americana Octavia Butler. Neste livro, Dana, nossa protagonista, involuntariamente faz uma viagem do tempo, se transportando do ano de 1976 para o ano de 1815, surgindo em uma fazenda escravagista em Maryland. A partir deste acontecimento, Dana terá que viver o inferno da ter seu tempo presente constantemente atravessado pelo passado escravagista, como veremos adiante.

A terceira é o afrofuturismo global, temporalmente localizado dos anos 1980 até o presente. Essa fase é caracterizada pela produção afrofuturista fora do contexto estadunidense, demonstrando as ligações das experiências presentes no atlântico negro (YASZEK *apud* RANGEL, 2016). Como um exemplo brasileiro, podemos destacar o livro *O caçador cibernético da rua 13* (2017) de Fabio Kabral, que conta a história dos conflitos do herói de rosto africano, João Arolê, pelas ruas e céus de Ketu Três, cidade futurista governada pelas Corporações Ibualama.

Já para o afrofuturista Reynaldo Anderson (2016), o afrofuturismo se divide em duas etapas. A primeira é denominada de afrofuturismo 1.0, definida pelo surgimento de uma tecnocultura negra no século XX, a partir da concatenação do campo tecnológico e artístico. Virando o século, chegamos ao afrofuturismo 2.0. O século XXI é definido pela ascensão da internet e das redes sociais, somado aos grandes avanços tecnológicos, levando a uma discussão acerca de temas como metafísica, filosofia especulativa e arte, alicerçadas a subjetividades oriundas das experiências negras.

Para Reynaldo Anderson (2016), o afrofuturismo 2.0 aborda as seguintes dimensões:

1. Metafísica: ontologia, cosmogonia, cosmologia;
2. Estética: arte antropomórfica, música, literatura e performance;
3. Ciência teórica e aplicada: arqueologia, matemática, física, química, biologia, astronomia, ciências da computação, arquitetura, medicina, engenharia, agricultura;

4. Ciências Sociais: sociologia, antropologia, psicologia, ciências políticas e história;
5. Arena programática: comunidades *on / off*, eventos, instituições.

O afrofuturismo 2.0 é caracterizado por um processo de tecnogênese de identidades negras em diálogos com questões como *enhancement* (aprimoramento), *augmentation* (aumento / acréscimo) e possibilidades pós-humanas. Nesta segunda etapa do afrofuturismo, a astro-negritude é perseguida ambiciosamente. Não apenas uma apropriação da tecnologia nem um futuro negro. A astro-negritude é o estado de consciência da pessoa negra que está livre da mentalidade colonial, tornando-se consciente das múltiplas possibilidades de existência neste universo. A astro-negritude é o sintoma de um contexto de emergências de identidades negras dentro de uma era tecnocultural, onde redes digitais, *augmentation* biotécnicos e identidade racializadas são materializadas em um tempo de tecnogênese, ou seja, tempos em que prevalece a ideia que a humanidade e a tecnologia evoluem conjuntamente (ANDERSON, 2016).

Como um campo discursivo, o afrofuturismo pretende exercer perturbações e modificações no imaginário social, focando no que o antropólogo indiano Arjun Appadurai nomeia como *technoscape* (fluxo global tecnológico, constituído pela união entre tecnologia mecânica com a tecnologia informacional), através de uma associação crítica entre tecnologia, cultura e arte. Este imaginário social é construído por uma criatividade tecno-vernacular da seguinte forma: reapropriação e adaptação de sistemas e símbolos africanos; improvisação, performance e invenção de novas práticas; reinvenção de si (*apud* GASKINS, 2016).

Atravessado por experiências em relação a guerras, *apartheids*, genocídios, espiritualidade, filosofia e história, o afrofuturismo discute questões raciais e culturais através de uma reflexão sobre a experiência negra a partir de luzes oriundas do universo fantástico e do *sci-fi*, visando construir um futuro harmonioso, livre do poder racial (WOMACK, 2013). Talvez você esteja se perguntando o porquê de depositar tanta esperança na ficção científica. A razão desta esperança se encontra no fato de que a ficção científica não pretende apenas especular sobre futuro, tecnologia e ciência. Kodwo Eshun (2003) considera que a ficção científica é uma forma de distorção do presente. Tal distorção não procura uma fuga da realidade. Na verdade, a distorção serve para reprogramar / transformar o presente para se construir determinado futuro. Logo, com seu poder de falsificação, a ficção científica adquire o poder de reescrever a realidade, prevendo e controlando um possível amanhã.

Kodwo Eshun (2003) nos apresenta o conceito de *capital SF* (*science fiction*). Eshun considera que o *capital SF* funciona como uma sinergia entre o capital e imagens do futuro.

Neste caso, a informação sobre o futuro se transforma em um gerador direto de valor econômico, sendo passível de comodificação. A questão a ser ressaltada nesta comodificação deste tipo de informação está no fato de que este capital SF passa a ter um poder de previsão, controle e até mesmo de construção de uma realidade futura. Para exemplificar o poder do *capital SF*, Eshun ilustra como perspectivas distópicas do mercado para a África estão associadas com futuros predatórios reservados para o continente:

Se os cenários globais são descrições que se preocupam principalmente em tornar os futuros seguros para o mercado, então a primeira prioridade do Afrofuturismo é reconhecer que a África existe cada vez mais como objeto de projeções futuristas. A realidade social africana é sobredeterminada por cenários globais intimidantes, projeções econômicas do Juízo Final, previsões do tempo, relatórios médicos sobre a AIDS e previsões de expectativa de vida, todos prevendo décadas de miséria.

Essas descrições poderosas do futuro nos desmoralizam; mandam-nos enterrar a cabeça nas mãos, gemer de tristeza. Encomendados por multinacionais e organizações não governamentais (ONGs), esses futurismos desenvolvimentistas funcionam como o outro lado das utopias corporativas que tornam o futuro seguro para a indústria. Aqui, não somos seduzidos por rostos sorridentes olhando intensamente para uma tela; em vez disso, somos ameaçados por futuros predatórios que insistem que os próximos 50 anos serão hostis.

Dentro de uma economia que funciona com capital de SF e futurismo de mercado, a África é sempre a zona da distopia absoluta. Há sempre um comércio confiável nas projeções de mercado para as crises socioeconômicas da África. As distopias de mercado visam alertar contra futuros predatórios, mas sempre o fazem em um discurso que aspira a uma certeza incontestável (ESHUN, 2003, pp. 291-292, tradução minha).

O passado da experiência negra é seriamente afetado por um trauma. Partindo do trauma, com as possibilidades de futuro sendo minimamente catastróficas, é necessário um ato cronopolítico para imaginar um afrofuturo que não nos leve a precariedade e a distopia. A tecnocultura negra se esforça em disparar seu arsenal de contra memórias e outros futuros, a fim de destruir / construir um caminho para frente. O afrofuturismo 1.0 com suas *mitopias* perturbam a ideia essencialista de negritude. No entanto, o afrofuturismo 2.0 leva esta perturbação a um nível de ruptura ainda maior com a ascensão da tecnogênese e das possibilidades pós-humanas.

O poder de intervenção do afrofuturismo parece se expandir. Unindo a necessidade de lidar com o trauma e criando novos futuros com a suposta capacidade materializadora do *capital SF*. Ao distorcer o presente visando controlar / prever / construir o futuro, essa narrativa geraria não apenas um valor econômico, como no caso do continente africano descrito por Eshun. Especula-se também sobre a possibilidade de nossa existência, o que nos é negado nos eurofuturos ou nas projeções distópicas em relação à África. O afrofuturismo

também busca refletir sobre os modos de existência, partindo para questões estruturais da sociedade, assim como para a percepção e a experiência negra a nível metafísico, ontológico, fenomenológico e corpóreo. Minha posição no universo, meu fundamento do Ser, minha experiência e meu corpo. Tudo isso está sujeito a declosões, implosões e eclosões.

Porém é necessário exercer uma crítica ao plano afrofuturista de operar ato cronopolíticos e ao conceito de capital SF de Kodwo Eshun. Para bater em dois coelhos com uma tacada só, basta focarmos na questão do capital SF. Como Eshun afirma, este capital é utilizado por multinacionais e órgãos não governamentais. A questão é que tais organizações não constroem um futuro por simplesmente imaginarem tal futuro. Este futuro é construído por ações concretas a partir dos recursos disponíveis e não a partir de uma criação de uma simples narrativa. Tendo isto em mente, fica evidente a assimetria presente neste capital, já que a narrativa sem recurso não altera realidades. Subverter o passado e imaginar um novo futuro também não altera a realidade. Nós experimentamos a realidade através da materialidade do nosso corpo e não da abstração flutuante. Sobre a romantização do passado presente no nacionalismo africano, Fanon realiza a mesma crítica, apesar de reconhecer a importância do resgate deste passado histórico diante do apagamento causado pela colonização.

Estou pronto para admitir que, no plano do ser factual, a existência passada de uma civilização asteca não muda muito na dieta do camponês mexicano de hoje. Admito que todas as provas de uma maravilhosa civilização Songhai não mudarão o fato de que hoje os Shongais são mal alimentados e analfabetos, jogados entre o céu e a água com a cabeça e os olhos vazios. Mas foi várias vezes observado que essa busca apaixonada por uma cultura nacional que existia antes da era colonial encontra sua razão legítima na ansiedade compartilhada pelos intelectuais nativos de se afastar daquela cultura ocidental na qual todos correm o risco de ser inundados. Por perceberem que correm o risco de perder suas vidas e, assim, se perder para seu povo, esses homens, cabeça quente e com raiva em seus corações, implacavelmente decidem renovar o contato mais uma vez com as fontes de vida mais antigas e pré-coloniais de seu povo (FANON, 2001, pp. 168-169, tradução minha).

É partindo dessa crítica ao idealismo presente em parte do afrofuturismo que desenvolvo uma análise orientada para o afrofuturismo 2.0. Logo, a partir da contribuição afrofuturista, penso como a tecnologia pode trabalhar contra ou a nosso favor. No entanto, tais considerações aparecerão em outra hora. Por enquanto, vamos abordar a questão do projeto narrativo no afrofuturismo.

2.3. Mitopias afrofuturistas

O escritor afrofuturista Fábio Kabral entende o afrofuturismo como uma narrativa que mescla mitologias e tradições africanas, fantasia e ficção científica, somado ao protagonismo e a autoria de pessoas negras (KABRAL, 2018). A filósofa igualmente afrofuturista Karolina Desirée (*apud* KABRAL, 2018), vai além e afirma que o afrofuturismo em si é um mito atemporal. Por meio de uma mitologia afrofuturista, criam-se novas ficções e novas metafísicas capazes de nos fortalecer em nossas aventuras distópicas.

Os mitos falam sobre a aventura humana através de metáforas. Sua preocupação não é física, é metafísica. Para o pensador afro-americano Clyde W. Ford (1999), os mitos buscam lidar com questões eternas da humanidade fazendo as seguintes perguntas: qual a relação entre vida humana e o grande mistério do ser que rege toda a vida? Qual a relação entre o planeta que habito e o Cosmo que nos rodeia? Como está a relação entre minha vida e a sociedade a qual pertencço?

Achar as respostas para estas perguntas não é uma ação simples. Os mitos respondem tais perguntas através da experiência e transmissão. O mito não busca oferecer uma resposta pronta. Ao invés disso, o mito privilegia as experiências válidas de vidas passadas, nos transmite metaforicamente, para que nos encontremos tais respostas de forma prática em nossas vidas (FORD, 1999).

Nesta perspectiva, os mitos possuem o poder de harmonizar e tornar mais saudável a relação entre indivíduo e sociedade, tendo um efeito curativo. No nosso caso, considerando a escravidão como um trauma de captura, monstruosidade e horror, qual seria a relação entre o mito e a cura social, como proposta por Ford? A base da resposta de Ford está nas possibilidades de narrativas criadas a partir de uma apropriação heroica da mitologia e da sabedoria africana (FORD, 1999).

A alternativa sugerida por Ford (1999) é uma apropriação da sabedoria africana que leve para uma negação do relato de vitimização e negação da experiência negra, optando por transcendê-las em direção a uma narrativa de uma viagem heroica. Ford considera que a estrutura quintessencialmente mitológica de uma narrativa pode ser encontrada na experiência negra. Em ambos (a estrutura narrativa heroica descrita por Ford e a experiência negra) teríamos os seguintes fatores: uma aventura para além das fronteiras, voluntariamente ou não; luta contra forças espetaculares; regresso com dádivas e perdas.

A enormidade desse trauma foge ao meu alcance. Em lugar dela, preferi debater-me com uma única questão: se a experiência dos afro-descendentes

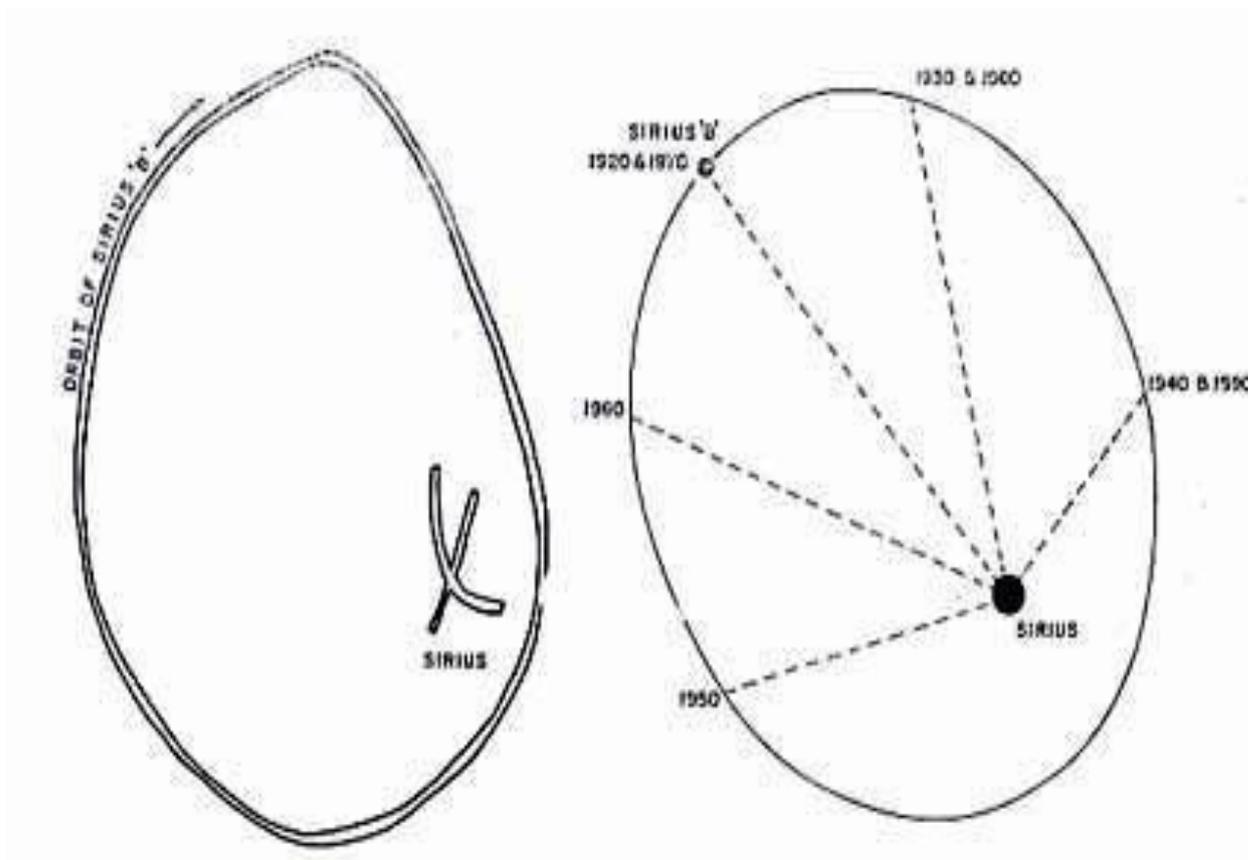
pudesse ser reduzida a uma só personagem, como seria a vida dela? Trágica, sofrida, triste, singular, arriscada, queixosa, triunfante? Tudo isso estaria correto em épocas diferentes. Porém, vem a todo momento, como o insistente movimento das ondas, a palavra *heróica*. A princípio ela me pareceu estranha, porque sinto nossa história em grande parte como uma tragédia imensurável. Mas, ao refletir sobre a sobrevivência da minha personagem à Travessia, vem à mente, "uma viagem por um oceano negro"; e, ao pensar na sobrevivência ao sofrimento durante a escravidão, "a noite escura da alma"; e não é que ela entrou nas "entranhas da fera" para lutar por liberdade, justiça e igualdade na América? Essas frases denunciam a viagem de um herói (FORD, 1999, pp. 30).

Tendo em conta a narrativa heroica dentro do afrofuturismo, a releitura da travessia se dá por meio de uma forma bastante complexa, *antropofagizando* referências tais como deidades egípcias, mitos dogons, mitos aquáticos, orixás, elementos do *sci-fi* e misticismo. O interesse em relação aos dogons está principalmente no conhecimento astronômico deste povo. Sua tradição astronômica conta com mais de 3000 anos (WOMACK, 2013).

Há pelo menos cinco ou sete séculos, os sacerdotes dogons já conheciam o sistema solar, a estrutura espiral da Via Láctea, as luas de Júpiter e os anéis de Saturno. Também é de conhecimento do povo dogon a existência da anã branca Sirius B (*Digitaria* ou *Põ tolo*), pequeno satélite da estrela Sirius (*Sigui Tolo*). *Digitaria* tem definido o calendário das festas sagradas dogons por mais de 700 anos, enquanto a astronomia ocidental foi observar Sirius B pela primeira vez em 1862. Os dogons também já tinham conhecimento sobre a órbita elíptica de *Digitaria* em relação a *Sigui Tolo*, ao ponto de projetarem sua trajetória até o ano de 1990. A alta densidade de *Digitaria* também não é desconhecida para os dogons. Sendo menor que a Terra, *Digitaria* possui uma massa equivalente ao do Sol. Trinta e cinco toneladas de *Digitaria* caberiam em 14 cm³. Dessa forma, *Digitaria* é o ovo do universo na perspectiva dogon, sendo a estrela mais importante do céu (NASCIMENTO, 2008).

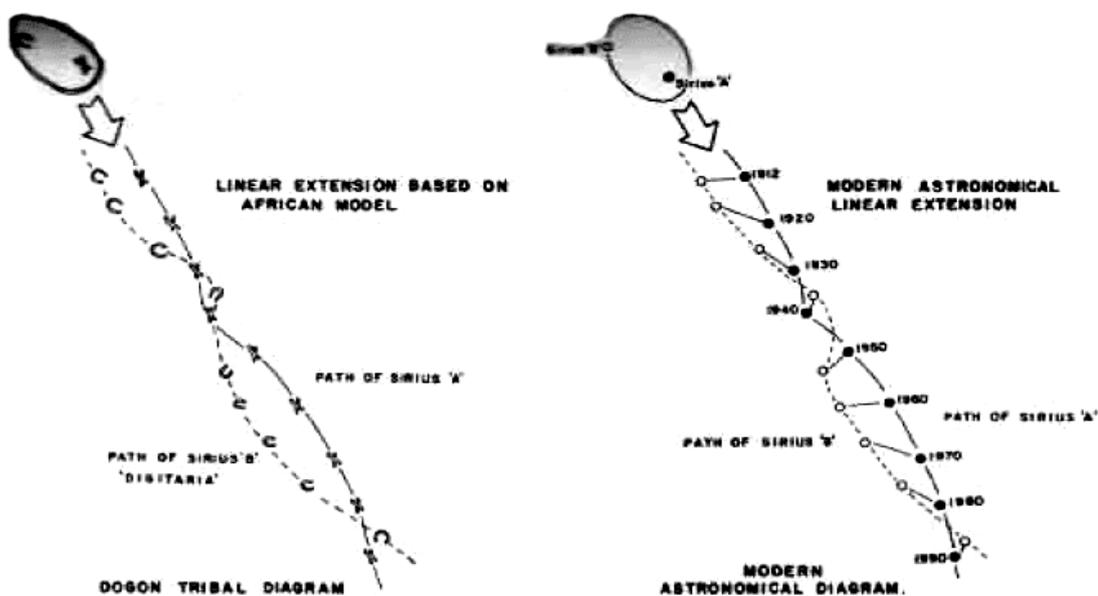
As figuras a seguir são bastante úteis para ilustrar os conhecimentos astronômicos dogons. Na figura 3, temos à esquerda um desenho dogon da órbita de *Põ Tolo* em torno de *Sigui Tolo*, enquanto no desenho da direita, temos o mesmo objeto feito a partir de um desenho astronômico moderno. Na figura 4, temos o desenho do desenvolvimento linear da órbita de *Digitaria*. No desenho esquerdo, temos a representação dogon, no direito, a representação da astronomia moderna.

Figura 3: Órbita elíptica de *Pō tolo* em torno de *Sigui Tolo*.



Fonte: (ADAMS *apud* NASCIMENTO, 2008, pp. 43)

Figura 4: Desenvolvimento linear das estrelas Sirius.



Fonte: (ADAMS *apud* DIOP, 1991, pp. 315).

Na cosmologia dogon, o sistema estelar de *Sigui Tolo* é a casa dos *Nomnos*, uma raça anfíbia com uma aparência semelhante à de sereias. Certo dia, há milhares de anos, os *Nomnos* chegaram à Terra por meio de uma arca, transmitindo aos dogons a sabedoria das estrelas. Esta tradição dogon é umas das fontes de *Mami Wata* e mitos de sereias africanas. O *Mami Wata* é um panteão de deidades aquáticas metade humana, metade criatura marítimas, tais como Densu (Togo) e Olokun (Yorubá) (WOMACK, 2013).

Seguindo a mesma linha da narrativa heroica sugerido por Ford, a presença de *Mami Wata* é presente no duo de música eletrônica *Drexciya*. O tráfico transatlântico e a escravidão é um trauma que oferece infinitas possibilidades de horror. Uma possibilidade bastante previsível levantada pelo duo é a de milhares de mulheres africanas escravizadas que terem sido jogadas ao mar em pleno trabalho de parto, por terem se tornado "cargas fastidiosas". Partindo deste contexto, vem a seguinte especulação:

Os humanos poderiam ter respirado debaixo d'água? O feto no útero da mãe evidentemente vive em um ambiente aquático. Elas poderiam ter dado à luz bebês no mar que nunca precisaram de ar? Experimentos recentes mostraram que os ratos são capazes de respirar oxigênio líquido, e um recém-nascido prematuro foi salvo da morte certa ao respirar oxigênio líquido através de seus pulmões. Esses fatos, combinados com relatos de avvistamentos de homens de guelras e monstros anfíbios nos pântanos do sudeste dos Estados Unidos, tornam a teoria do comércio de escravos surpreendentemente viável. (DREXCIYA *apud* ESHUN, 2018, pp. 149, tradução minha).

Os *drexcianos* são uma espécie marinha mutante que descendem destas mulheres jogadas ao mar, mutantes do atlântico negro, humanos anfíbios adaptados para o mundo aquático. Como uma mitologia, *Drexciya* serve para transformar a experiência do trauma não apenas em uma narrativa heroica, mas também em uma narrativa de militarização das utopias atlânticas, com paraísos submarinos *hidroterritorializados* dispersos nas profundezas do atlântico negro (ESHUN, 2018).

Saindo do universo de *Mami Wata*, mas permanecendo fiel à narrativa heroica, voltemos para a narrativa afrofuturista de Fábio Kabral. Em seu livro *O caçador cibernético da rua 13* (2017), Kabral nos apresenta o universo de Ketu Três, uma metrópole-nação do tamanho do estado de São Paulo. Conhecida como a Cidade das Alturas, Ketu Três é uma metrópole de pessoas melaninadas, descendentes do continente africano. Entidades espirituais e tecnologias fantásticas estão lado a lado, ao ponto de que a tecnologia de Ketu Três é alimentada por uma determinada fonte sobrenatural: energia eletromagnética dos fantasmas e ancestrais.

Ketu Três é uma nação das Corporações Ibulama, um coletivo de terreiros empresariais, liderados por poderosos ialorixás. Sacerdotisas empresariais governam Ketu Três. Este seleto grupo é denominado *emi eje*, a minoria dominante com dons e poderes psíquicos, herança dos Orixás. O herói de rosto africano que perambula pelas ruas desta cidade é o João Arolê, um cara de pele bem escura, com *dreads* maneiros, tem um braço de metal, uma tatuagem tribal esbranquiçada, metade do rosto é de metal, seu olho direito é um monóculo azul. João Arolê tem um corpo constituído por interessantes membros tecnorgânicos. Diferente do eurofuturo das narrativas brancas, a negritude está dispersa no mundo tecnológico, sendo possível a existência negra dentro de um futuro *high tech*.

A Rua Treze era a maior e mais movimentada avenida de Ketu Três; uma linha reta que atravessava todos os 13 círculos concêntricos da metrópole - os 13 Setores - e cortava um sem-número de avenidas e ruas ao longo do seu percurso. Árvores e plantas de vários tipos ornavam as calçadas do início ao fim. Arolê havia saído no Setor 9 da Treze, cheio de prédios espelhados e em cujo chão de pedra deslizavam carros losangulares que flutuavam a milímetros do chão. O sol brilhava forte; ouvia-se blues espiritual e jazz ancestral, poetisas de soul cantando novos *hits* nos telões holográficos; circulavam pelas calçadas mulheres e homens - e gêneros indefinidos - com ternos coloridos, tranças e *black powers*, conversavam, jogavam e trabalhavam em seus dispositivos enquanto andavam - ou voavam; jovens com escarificações, pinturas corporais, saias multifacetadas, tranças enraizadas, *dreads* curtos e topetes crespos, cabelos pintados de roxo, rosa, azul, verde, amarelo e vermelho, togas psicodélicas, calças geométricas; senhores e senhoras grisalhas, repletos de colares de outro, pedras e ossos, flutuavam com aparelhos antigravitacionais e levavam suas serpentes, lagartos, aranhas e outros animaizinhos para passear.

João Arolê olhava para aquelas pessoas ao seu redor, todos, tais como ele, descendentes do Continente: dos de pele muito preta aos amarronzados mais claros, todos com traços melaninados, narizes e lábios e cabelos, dos *emi eje* - a minoria dominante que possui dons especiais do sangue dos espíritos - à maioria de gente comum, eram todas pessoas da melanina, herdeiros do Mundo Original (KABRAL, 2017, pp. 13-14)

No seu livro *A cientista guerreira do facão furioso* (2018), Kabral nos apresenta outra heroína de rosto africano. Seu nome é Jamila Olabanji, filha de Ogum. Seu maior objetivo é se tornar a maior engenheira de Ketu Três. Assim como na obra anterior, a subversão da realidade se mostra presente em seu futuro. Por exemplo, por ter a pele marrom, Jamila pertence à uma simples família comum, já a sua namorada, Fernanda Adaramola, possui uma "pele muitíssimo preta", denotando a sua alta posição na sociedade. Adaramola é uma *emi eje*, elite psíquica que carrega em suas veias o sangue espiritual e os poderes sobrenaturais dos primeiros ancestrais que deixaram o Aiê (Terra), relegando o governo terreno para as filhas e filhos que tiveram com as pessoas do Continente. Dessa união, entre os ancestrais e os

Continentais, emergiram os *emi ejé*, a elite de Ketu Três, uma minoria de famílias governantes, que graças aos seus poderes, subjulgam a maioria sem o sangue ancestral.

Kabral significa a pele preta com um grande poder político, psíquico e econômico, invertendo a pigmentocracia³² regente em nossa sociedade. Além disso, subvertendo a mitopia branca que exclui as pessoas negras de imagens sobre o futuro, Kabral inverte o jogo, apagando as pessoas brancas do futuro negro de Ketu Três, às relegando ao passado, quando não passavam de alienígenas sequestradores.

Ao nos levar para o universo de Ketu Três, Fábio Kabral tem a pretensão dos nos apresentar um mundo afrocentrado, em que agência, conscientização, centralidade, ciência, mitologia e cosmovisão africanas marcam presença, elevando as possibilidades das experiências negras. Para isso, Kabral opta por utilizar a mitologia yorubá a fim de recriar a dimensão do que significa ser um africano (KABRAL, 2018).

A proposta da tecnocultura afrofuturista tem uma grande responsabilidade: atuar como cura para o trauma histórico que foi a escravidão. Com sua atemporalidade, somos embalados nas ondas do mar, cambaleando entre passado, presente e futuro. Ao subverter o passado, o afrofuturismo cria novas possibilidades de ser e estar no mundo. Esta nova existência e presença no mundo não são orientadas por um modelo eurocêntrico. O afrofuturista então busca na afrocentricidade uma nova postura de agência e centralidade da experiência afro-diaspórica, tendo em vista que uma centralidade branca europeia tende a lhe levar para a morte ou não existência.

2.4. Design discriminatório

É justo confirmar que até agora, nós pensamos mais sobre a tecnologia dentro da postura tecnocultural do afrofuturismo 1.0. A partir de agora seguiremos os passos afrofuturistas e nos encaminharemos para a versão 2.0. Isso significa que abordaremos de forma mais incisiva o poder da tecnogênese para a formação das identidades e experiências raciais, ou seja, o poder da tecnologia na experiência da diáspora negra em sistemas de dominação racial.

³² Conceito do etnólogo cubano Carlos Moore (2012), que afirma que em nossas sociedades racistas, a estrutura material e simbólica supremacista branca tende a monopolizar e privilegiar os recursos materiais e imateriais às pessoas de pele mais clara, enquanto as pessoas com pele mais escuras são estruturalmente renegadas em seus direitos e acessos á tais recursos, estabelecendo dessa forma um *ranking racial*.

A nossa principal porta de entrada para pensar a tecnogênese no afrofuturismo 2.0 é o pensamento da socióloga afro-americana Ruha Benjamin, expresso em seu livro *Race after technology: abolitionist tools for the new Jim code* (2019). Benjamin usa os estudos da ciência e tecnologia, somados aos estudos críticos raciais, com o intuito de investigar a desigualdade racial codificada, nos levando a uma formulação que Benjamin denomina de *race critical codes studies* (BENJAMIN, 2019). Esta união que leva para a emergência dos estudos raciais críticos dos códigos busca explorar as consequências do que Benjamin denomina de imaginação carcerária (BENJAMIN, 2021).

No entanto, antes de entrar na discussão acerca da imaginação carcerária, é necessário realizar algumas explicações sobre a tecnologia. A primeira questão importante a se lembrar é o fato de que a fabricação de ferramentas não é limitada para antigos instrumentos de pedras ou *gadgets* quaisquer. Quando a cultura cria dispositivos simbólicos para estruturar a sociedade, ela também está criando ferramentas. Considerando que a tecnologia é cultural, além de possuir a possibilidade de se manifestar como um artefato imaterial sociocultural deve-se considerar sua capacidade de reforçar o racismo e outras formas de desigualdade. Dessa forma, como uma ferramenta, a raça é uma tecnologia designada para estratificar e santificar injustiças sociais (BENJAMIN, 2019). Não apenas estratificar, a raça como tecnologia tem a capacidade de criar universos sociais paralelos e produzir a morte prematura para as pessoas racializadas (BENJAMIN, 2021).

No contexto estadunidense do qual Ruha Benjamin faz parte, o racismo institucional como uma tecnologia social tem refletido diretamente na imaginação carcerária que sustenta o sistema penal dos Estados Unidos. Uma vigilância policial realizada por uma avaliação algorítmica de riscos "criminais" a partir de um perfilamento que utiliza o histórico criminal, educacional, empregatício, econômico, geográfico e entre outros tópicos estruturados pela dominação racial. A "marginalidade" negra subalternizada neste perfilamento algorítmico é percebida como fatores perigosos. Dessa forma, a tecnologia carcerária de vigilância reproduz e reforça a dominação racial contra corpos negros (BENJAMIN, 2019).

Visões de desenvolvimento e progresso são muitas vezes construídas sobre formas de subjugação social e política que exigem atualização na forma de novas técnicas de classificação e controle. Quando os pesquisadores se propõem a estudar os valores, suposições e desejos que moldam a ciência e a tecnologia, também devemos permanecer atentos às ansiedades e medos raciais que moldam o design da tecnociência. A era do *Big Data*, por exemplo, está entrelaçada com a fabricação de *Big Deviance* - a “explosão da política de crime punitivo” sem precedentes (Murakawa, 2014, p. 113). Em um relatório recente sobre “viés de máquina”, Angwin e colegas ilustram como as ferramentas de avaliação de risco geradas por computador

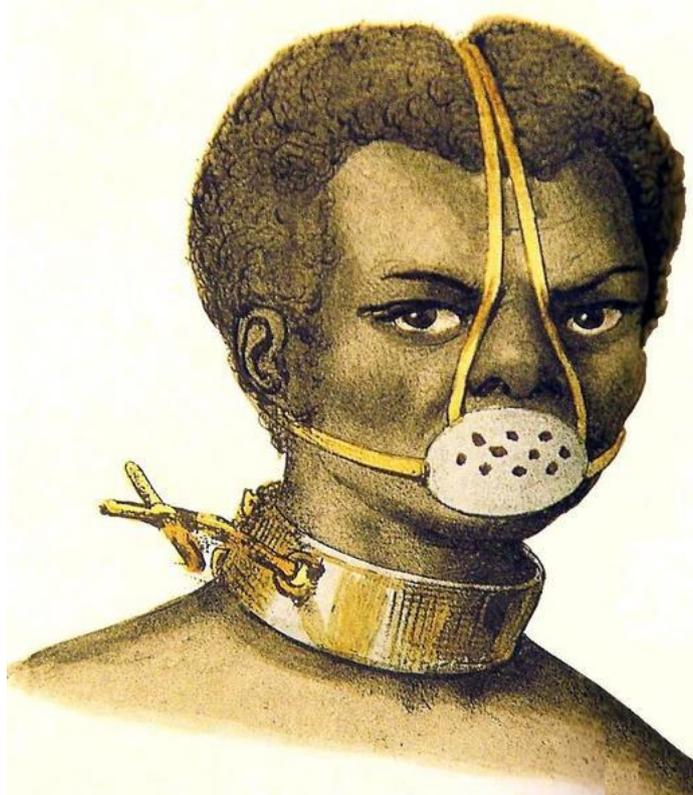
são tendenciosas contra os americanos negros: “a fórmula era particularmente provável que sinalizasse falsamente os réus negros como futuros criminosos, rotulando-os dessa maneira quase duas vezes a taxa de réus brancos” (2016). Essa “discriminação algorítmica” não se limita ao trabalho policial (boyd, Levy & Marwick, 2014); os tentáculos sufocantes do Estado carcerário abrangem escolas, hospitais e outras instituições que buscam controlar pessoas pobres e racializadas (Perry, 2011; Taylor, 2016). (BENJAMIN, 2021, p. 19)

Benjamin (2021) nos mostra como a imaginação carcerária na tecnologia leva à outro nível o que Fanon denomina de epidermização racial, ou seja, a imposição do peso da raça ao corpo. Com o avanço tecnológico, ela passa a ser uma epidermização digital, que por meio da renderização de códigos racialmente embasadas, através do reconhecimento facial, tomografia de íris e retina, geometria das mãos, leituras das impressões digitais e do DNA, além de outras formas de codificação corporal, tendem a projetar o corpo negro como uma evidência de um crime que pode vim a ocorrer. A criminalização do corpo negro toma um passo à frente, penalizando a negritude por meio de uma ferramenta tecnológica que reforça o encarceramento em massa.

Tenho a impressão que nós estamos acostumados a pensar tecnologia na maioria das vezes com relação ao futuro. No entanto, para pensar a relação entre tecnologia, vigilância e racismo, não precisamos sair do Brasil ou ir para o futuro. É interessante que, ao pensarmos a tecnologia no passado, podemos perceber a sua efetividade, para que nós, enquanto diáspora negra, tenhamos mais urgência em realizar uma apropriação tecnológica com fins emancipatórios, tendo em vista que a tecnologia já é utilizada contra nós, não sendo algo de um futuro distópico.

No primeiro capítulo de *Memórias da plantação*, Grada Kilomba (2019) expõe o famoso retrato de Anastácia, desenhado pelo francês Jacques Arago em uma expedição científica ao Brasil nos anos de 1817 e 1818. Existem diversas versões sobre a origem de Anastácia, uns dizem que ela era filha de uma família real Kimbundo da Angola, uns afirmam que ela era uma princesa nagô, outros acreditam que era uma princesa yorubá. A possibilidade dela ter nascido na Bahia também não é descartada. Anastácia chama a nossa atenção pelo fato de ser retratada por Arago com um colar e uma máscara de ferro, cujo motivo da imposição é desconhecido. Especula-se que pode ter sido retaliação a uma fuga, resistência ao estupro do senhor ou ciúmes de uma sinhá. O que se sabe era que esta máscara tão constante em sua corporalidade que lhe causou tétano, a levando à morte.

Figura 5: Retrato de Anastácia.



Fonte: (KILOMBA, 2019, p. 35).

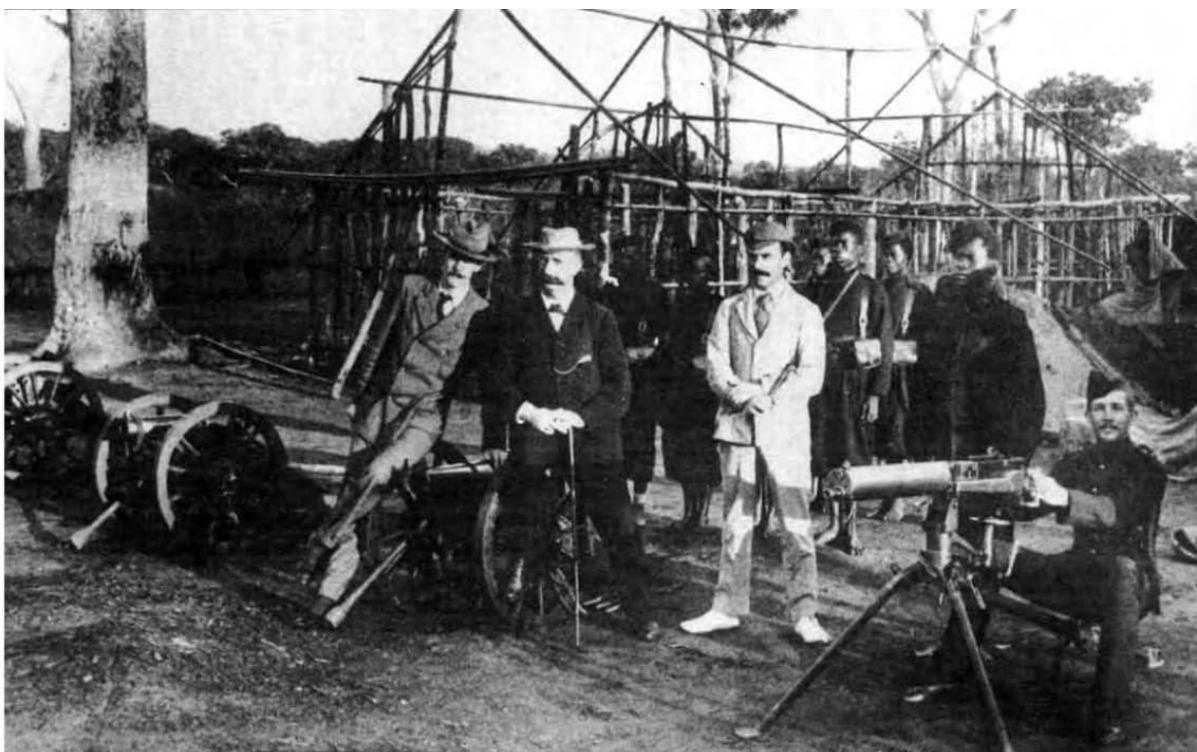
A existência e a identidade de Anastácia foram inevitavelmente moldadas através de uma tecnologia com um *design* discriminatório, cujo objetivo é imobilizar a capacidade motora de sua boca, impedindo qualquer possibilidade de fala e enunciação. Anastácia é uma cruel materialização da incapacidade de fala do subalterno. Assim como o subalterno, sua subjetividade é negada.

(...) Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do *sujeito negro*, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outro em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamados os "Outras/os": Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar (KILOMBA, 2019, pp. 33)?

Ao longo da história, a tecnologia foi fundamental na construção da supremacia branca e conquista europeia no continente africano, especificamente a partir da Revolução

Industrial que possibilitou a colonização da África com ferramentas úteis, como o navio a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo e a metralhadora Maxim. A questão da metralhadora é bom exemplo para demonstrar o desequilíbrio tecnológico pós Revolução Industrial, já que obviamente uma Maxim possui vantagens técnicas se comparado a uma espingarda com carregamento pela boca, como as que foram usadas pelos baulês na Costa do Marfim (BOAHEN, 2011).

Figura 6: Metralhadora Maxim utilizada pelos britânicos na guerra dos Ashantis, Costa do Ouro (1896).



Fonte: (BOAHEN, 2011, p. 9)

O colonialismo francês no Maghreb (noroeste africano) não foi diferente. Em suas campanhas bélicas em 1901, o exército francês utilizou camelos de corrida que aceleraram a conquista do Saara. Mas um camelo não é nada comparado ao que viria pela frente. Refiro-me as estradas de ferro, aos veículos automotores (1915), aos caminhões e especialmente aos aviões (1920) utilizados para o mapeamento terrestre por meio de fotografias e para gerar impactos psicológicos nos nativos (LAROUÏ, 2011).

Figura 7: Avião francês de observação utilizado na Guerra do Rif (1920-1927) (Marrocos).



Fonte: (LAROUÏ, 2011, p. 124).

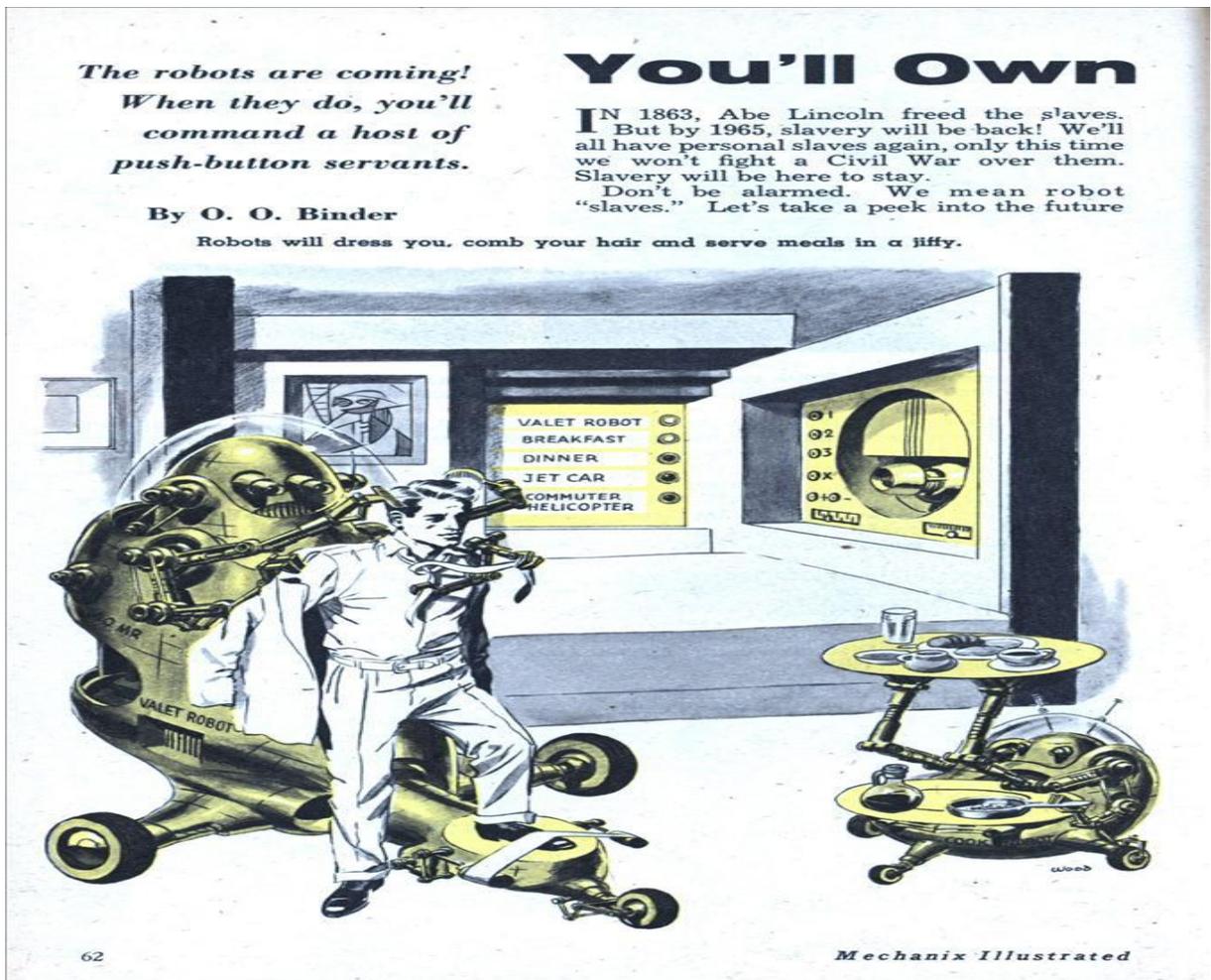
Outro momento crucial da tecnologia no período de descolonização africana está na intervenção da União Soviética nas lutas de libertação anticolonial com o fornecimento de mísseis ar-solo nas guerras do Zimbábue. No lado colonial, temos o armamento da OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte) a favor dos portugueses contra os revolucionários em suas colônias, assim como a colaboração de Israel ao programa nuclear da África do Sul do *apartheid*, além do fornecimento de armas (MAZRUI, 2010b).

O historiador nigeriano Godfrey N. Uzoigwe também chama atenção para o peso da tecnologia na conquista da África. Uzoigwe destaca a papel da revolução tecnológica médica com a descoberta do uso do profilático de quinino contra a malária, o que colaborou bastante para as investidas europeias dentro do continente africano. Além disso, a Convenção de Bruxelas resultou no comprometimento das potências imperiais à não vender armas para os africanos, que contavam com espingardas de pedrneiras e não possuíam artilharia pesada e nem força naval, contra os europeus que tinham ao seus dispor a artilharia pesada, as carabinas de repetição e metralhadora Gatling e Maxim, aviões e carros (UZOIGWE, 2011).

Avançando no tempo, vemos a emergência de outras formas de tecnologia com o intuito de dominação. Em especial no caso dos robôs, a dominação social é algo intrínseco ao seu próprio fundamento de existência. No livro *An Anthropology of Robots and AI: Annihilation Anxiety and Machines* (2015), a antropóloga Kathleen Richardson afirma que os robôs são objetos que possibilitam falar sobre desumanização. A própria etimologia desta palavra demonstra as relações de poder e desumanização na ideia de um robô. A palavra robô é derivada etimologicamente do termo tcheco *robot* (serviço compulsório) (*apud* BENJAMIN, 2019).

A dominação social opera como um laboratório cultural para a imaginação das ideias acerca do robô. É justamente o escravizado transformado em coisa que é fonte de significados para a concepção sobre o robô. Dentro da própria etimologia da palavra, evidencia-se a força de definição da branquitude, ou de alguém que entre a dialética hegeliana senhor e escravo, têm o privilégio de ocupar a posição do senhor. Logo, a branquitude, a desumanização e a dominação do *outro* são fatores que, de forma consciente ou não, estão bastantes presentes na cultura tecnológica, ao ponto de nos fornecer narrativas como as ilustradas na revista *Mechanix Illustrated* do ano de 1965 (*apud* BENJAMIN, 2019).

Figura 8: Eurofuturismo na revista *Mechanix Illustrated*.



Fonte: (Binder 1957 apud BENJAMIN, 2019. pp. 57).

No canto superior esquerdo temos a declaração da grande novidade por vir: "Os robôs estão chegando!" O proprietário terá a honra de comandar um grupo de servos, cujas ordens estão ao alcance de um botão. Considerar os robôs como servos não é algo surpreendente, tendo em vista a própria etimologia da palavra robô. Mas a capa não para por aí. Ela revela complexidades mais profundas do *design* discriminatório na imaginação tecnológica. Vejamos o que está escrito no canto superior direito:

Em 1863, Abe Lincoln libertou os escravos. Mas em 1965, a escravidão vai voltar. Tudo bem ter escravos pessoais novamente, só que dessa vez não iremos lutar uma Guerra Civil por eles. A escravidão virá aqui para ficar. Não fique alarmado. Nós queremos dizer "escravos" robôs. Vamos dar uma espreitar o futuro (Binder 1957 apud BENJAMIN, 2019, pp. 57).

O canto superior direito é o veredicto o poder da branquitude no cenário tecnocultural. O fato da emergência dos robôs funcionarem como um alento para aqueles que saíram no

"prejuízo" com a libertação dos escravos, demonstra a hegemonia da branquitude como subjetividade central e organizadora da tecnologia e do futuro no imaginário norte-americano. A desumanização presente na ideia de um robô (servo) se torna evidente ao notarmos que no discurso da revista, os robôs vieram para substituir o negro, o corpo cuja única finalidade é servir. Esse discurso é corroborado pelo texto não verbal da capa, onde a única figura humana é a de um homem branco, explorando o trabalho de coisas não humanas de cor escura. O binarismo branco x preto projeta a humanidade ao homem branco e exclui a possibilidade de uma existência negra, a não ser como coisas, como equipamentos à serviço da branquitude.

Com o passar do tempo, a relação entre colonialismo e tecnologia vão tomando outras formas, no nosso caso, formas algorítmicas. Abeba Birhane, doutoranda em Ciência Cognitiva na Escola de Ciência da Computação na University College Dublin, expõe a sua preocupação diante da continuidade no colonialismo na África, dessa vez em ambientes digitais. Ela nos lembra de que o poder colonial tradicional busca poder unilateral e dominação sobre as pessoas colonizadas mediante o controle de esferas sociais, econômicas e políticas, a fim de realizar uma reordenação da ordem social de acordo com os seus interesses (BIRHANE, 2021).

Na era dos algoritmos, a dominação colonial se expande para o controle da infraestrutura e do ecossistema digital. Enquanto no colonialismo tradicional, o protagonismo era das forças políticas governamentais, na atualidade as empresas comerciais assumem este papel. Hoje, o domínio do ecossistema e da infraestrutura digital africana concentra-se em empresas estrangeiras, como o Facebook, o Google, a Netflix e a Uber. Isso prejudica o desenvolvimento tecnológico dos produtos locais, como que acontece na Nigéria, onde 90% de todo *software* é importado (KNOWLEDGE COMMONS BRASIL *apud* BIRHANE, 2021).

Para Birhane, a relação entre colonialismo tecnológico e IA (inteligência artificial) busca capturar a alma, o comportamento e a ação humana, projetando-os como matérias-primas livres para extração. Uma tríade de conhecimento, autoridade e poder são acionados para classificar os recursos naturais humanos. Na África isso se manifesta com uma iniciativa do Facebook, quando em 2016, declarou que pretendia mapear a densidade populacional de grande parte da África, através da visão computacional, dados populacionais e imagens de satélite de alta resolução. Dessa forma, o Facebook se posiciona como a única autoridade para mapear, controlar e criar conhecimento sobre a população africana.

Partindo da realidade afro-americana, Ruha Benjamin demonstra uma legítima preocupação com a emergência de um fenômeno que ela denomina de *New Jim Code*. Este conceito busca abarcar o emprego de novas tecnologias que reproduzem as desigualdades existentes, enquanto são percebidas como objetivas e progressistas. Suas práticas discriminatórias *high tech* são fundamentadas nos sistemas discriminatórios da era anterior. O *New Jim Crow*³³ é o conceito criado pela socióloga e pensadora afro-americana Michelle Alexander. O *New* de Alexander se refere ao novo sistema de casta racial norte-americano, sustentado principalmente pelas práticas do sistema carcerário deste país. A estigmatização cega que rotula determinados grupos como "criminosos" opera como uma discriminação legalizada, sendo justamente esta discriminação que sustenta a estrutura deste sistema prisional da casta racial nos Estados Unidos (*apud* BENJAMIN, 2019).

Outro ponto levantado por Ruha Benjamin é do racismo presente nos robôs. Mas o que tem a ver racismo com os robôs? Como um fenômeno humano, o racismo não estaria restrito a nós? Talvez você tenha feito perguntas como essas. Benjamin nos responde afirmando que existe uma discriminação algorítmica em ferramentas tecnológicas, como em nossas pesquisas no Google. Ao utilizar a máquina, uma massa gigantesca de usuários discriminatórios "ensinam" suas preferências racistas aos algoritmos, que por sua vez alimentam os usuários, como um processo constante de regurgitação. Os algoritmos agem desta forma por serem treinados nas escritas humanas, reproduzindo as tendências humanas de seus criadores e usuários (BENJAMIN, 2019).

Ruha Benjamin cita como exemplo a forma como a internet como uma máquina, reage a particularidade racial dos nomes dos afro-americanos. A cientista da computação Latanya Sweeney afirma que as pesquisas *online* associam nomes negros a registros de prisões em taxas muito superiores se comparado a pessoas brancas. Devido ao seu nome racialmente marcado, ela não escapa disso. Ao pesquisar seu nome, Sweeney descobriu que o Google sugeriu que ela tinha registros criminais (SWEENEY *apud* BENJAMIN, 2019).

Muito semelhante aos métodos proposto por Ruha Benjamin ao evidenciar a branquitude e o racismo no aparato tecnológico, o professor afro-americano André Brock (2021) propõe uma abordagem denominada análise crítica tecnocultural do discurso (CTDA – *critical tecnocultural discourse analysis*), que busca fazer uma análise material da tecnologia

³³ Jim Crow foi um personagem criado pelo ator branco Thomas Dartmouth Rice em 1832, apresentado nos espetáculos teatrais que realizavam *black face*, ofendendo e satirizando o povo negro por meio estereótipos negativos. Posteriormente tornou-se símbolo da segregação racial legalizada no sul dos Estados Unidos, durante os anos de 1890 - 1950, através de leis, instituições e costumes que apoiavam a supremacia branca.

da informação e do *design* virtual, juntamente com uma análise acerca da produção de significados através da prática tecnológica da informação dentro das articulações de seus usuários.

Dessa forma, a CTDA investiga uma tríade de tecnologia (artefato), ideologia cultural (crença) e prática tecnológica. Mas o que significa entender a tecnologia, em especial a internet, como um artefato? Significa entendê-la como um conjunto de regras e recursos tecnológicos criados por seus desenvolvedores e apropriados por usuários em seu processo de interação (BROCK, 2021).

Ao investigar os bancos de imagens (Shutterstock, Stockphotos e Getty Images) a partir de um recorte de gênero e raça, Fernanda Carrera (2021) sintetiza bem a tríade anteriormente mencionada por Brocks. Reconhecendo o problema na publicidade referente à distorção entre a realidade e a representação social e a consequente sub-representação de grupos subalternizados, Carrera vai direto às fontes, os bancos de imagens, já que essas ferramentas são as fontes de imagens com o menor custo para a publicidade. Para isso, Carrera analisou as imagens que aparecem nas três primeiras páginas de pesquisas nestes bancos de imagens, buscando as seguintes palavras *boss* (chefe), *secretary* (secretária/o), *poverty* (pobreza), e *wealth* (riqueza), totalizando 3.200 imagens analisadas. O uso do inglês nas pesquisas foi deliberado, devido à ausência da marcação de gênero nestas palavras.

Esses bancos de imagens são alimentados por fotógrafos independentes ou associados que fazem um *upload* e criam *tags* (etiquetas) que direcionam a interpretação sobre as imagens. Os bancos realizam uma revisão dos arquivos recebidos e posteriormente disponibilizam essas imagens. A pesquisa de Carrera revelou que *boss* hegemonicamente representa homens brancos explicando, ensinando, repreendendo ou fiscalizando. Apenas 28,57 % das imagens representam mulheres como chefes, homens negros são apenas 2,78 % e mulheres negras apenas 2,02 % das imagens. Com *secretary*, a representação de mulheres aumentam consideravelmente, em especial as mulheres negras. As palavras *poverty* e *wealth* são racialmente marcadas ao ponto de que na primeira *tag* aparecem imagens de pessoas negras, indígenas, mulheres e crianças, mesmo que tais imagens não apresentem signos de pobreza, como casas precárias, roupas gastas, tristeza etc. Ou seja, a *tag poverty* denota especificamente negros ou indígenas, e não necessariamente marcadores de classe. O mesmo ocorre com *wealth*, que denota branquitude, mesmo sem demonstrar questões materiais associadas à riqueza.

Da era vitoriana até nossos tempos de imagens filtradas nas redes sociais, a tecnologia visual tem sido um importante modelador da taxonomia racial. Dentro das práticas de *designs* discriminatórios, a tecnologia funcionou como uma ferramenta para capturar visualmente e classificar a diferença humana, a fim de construir e solidificar a tecnologia opressiva da raça. Podemos citar com o exemplo a máquina fotográfica Polaroid ID2 com seu botão para ativar o flash. A ID2 foi especialmente criada para o uso pelo *apartheid* sul-africano para capturar imagens de pessoas negras para seus passaportes internos, importante ferramenta de vigilância e segregação da comunidade negra na África do Sul (BENJAMIN, 2019).

Se por um lado a tecnologia associada ao poder do olhar busca necessariamente o corpo negro a sua vista, às vezes ela também pode simplesmente tornar este mesmo corpo invisível, inexistente, feio e doente. Como um exemplo simples, temos o caso dos dispensadores de sabão inteligentes. Estes dispensadores utilizam o infravermelho para perceber a presença do usuário, projetando luz em seu corpo e ativando o sensor por meio do reflexo oriundo do corpo do usuário. No entanto, peles com bastante melanina absorvem a luz, o que acaba não ativando o sensor. Isso demonstra que o corpo padrão para esta tecnologia é o corpo branco, sendo o corpo negro invisível e inexistente (BENJAMIN, 2019).

O desenvolvimento tecnológico em nenhum momento significa necessariamente a amenização do *design* discriminatório presente nas ferramentas. Podemos citar como exemplo um caso mais complexo do que o simples sensor de infravermelho. A empresa de inteligência artificial (AI) Youth Laboratories realizou o primeiro concurso de beleza julgado por AI, que ficou conhecido como *Beauty AI*³⁴. Os participantes enviavam *selfies* para serem avaliados por robôs que utilizavam parâmetros como quantidade de rugas, simetria facial, gênero, cor da pele, faixa etária, etnicidade e tantos outros (BENJAMIN, 2019).

Houve 6000 participantes, provenientes de mais de 100 países. De 44 vencedores em diversas faixas etárias, apenas seis eram não brancos, sendo destes seis, somente um pessoa era negra. A programação (podemos dizer também socialização) do *software* foi feita através da técnica de *deep learning*, acumulando imagens pré-rotuladas e julgando os participantes a partir dos "gostos" de seus algorítmicos. O conhecimento do algoritmo é ensinado pelo usuário. Logo, ao alimentar as máquinas, os usuários codificam suas preferências para as máquinas. É desta forma que a máquina adquire a capacidade de agir de forma racista, quando sua tecnologia foi moldada desde o início para um fim de opressão racial e / ou quando nos à

³⁴ Você pode acessar o link deste concurso aqui: <http://beauty.ai/>. Acesso em 17 de Maio de 2020.

alimentamos constantemente, codificando nas máquinas nossas percepções e ações humanas, socializando-as (BENJAMIN, 2019).

Voltando ao *Beauty AI*, vemos que a máquina não apenas aprende a não ver beleza em corpos negros devido à branquitude de seu padrão. A *AI* também aprende a ver o corpo negro como doente. Além de um concurso de beleza, a *Beauty AI* é também uma política pública de saúde. Os dados e critérios de avaliação também eram programados pelos biogerontologistas da *Beauty AI*, que afirmam que se podem tirar informações valiosas sobre a saúde de alguém por meio de uma foto. Pelos algorítmicos socializados por humanos, nós somos excluídos da ideia de bonito e saudável, o que lembra bem uma eugenia e um racismo científico (BENJAMIN, 2019).

Como vimos anteriormente, os julgamentos algorítmicos como os da *Beauty AI* já são utilizados para julgamentos que vão além da saúde e da beleza, como no campo da criminalidade, como a Polaroid ID2, o *New Jim Code* e a percepção do Google sobre os nomes negros. O corpo negro vive uma contradição de ser invisibilizado e hipervisualizado ao mesmo tempo. Como uma questão de higiene e limpeza, o dispensador de sabão é incapaz de ver o corpo negro, enquanto que para limpar a vizinhança, tecnologias de vigilância e controle tendem a hipervisualizar o corpo negro, como um olhar obsessivo. A imagem como código e referência está sujeita a uma interpretação e a uma significação. O prazer imperial do olhar nos põe em posições de corpos dominados e vigiados. A contradição experimentada entre invisibilidade e hipervisibilidade ao sujeito negro exposto a uma relação entre tecnologia e racismo, demonstra que a tecnologia carrega fortemente em si questões de autoridade e hierarquia herdada de nossas eras não digitais.

Seria suicídio tomar uma postura apática e perceber a tecnologia como um mau a ser evitado devido ao seu caráter racista. Como um meio de dominação, a tecnologia deve ser apropriada e subvertida ao nosso favor. Para isso, Ruha Benjamin considera que o combate à desigualdade codificada ocorre por meio de organizações comunitárias que busquem criar contra narrativas para o *New Jim Code*. A inclusão / representatividade é uma ilusão, pois atua apenas no plano da representação visível das pessoas negras inseridas em futuros criados por outros. Benjamin sugere uma via mais eficaz e ativa. Ela aponta como caminho o abolicionismo *toolmaking*, ou seja, através de esforços para combater a desigualdade codificada por meio de comunidades que ofereçam um conjunto de contranarrativas tecnológicas contra o *New Jim Code* mediante a democratização dos dados (*design* e aplicação) (BENJAMIN, 2019).

Tornando-se um imperativo a necessidade de apropriação tecnológica por pessoas negras a fim de combater o *design* discriminatório que reforça os impactos do racismo em nossas vidas, faz-se necessário a retomada de certas premissas afrofuturistas. Refiro-me a criação de novas narrativas a partir das cosmogonias africanas visando um ato cronopolítico, ou seja, contrariar o epistemicídio e recuperar os diversos conhecimentos africanos ao nosso favor, em relação à possibilidade de criar novas realidades e tecnologias por meio de uma ação orientada a fim de perturbar a linearidade ocidental narcísica do tempo.

Um conhecimento a ser retomado é o sistema de divinação de Ifá. Divinação consiste em um ato de buscar conhecimentos de coisas futuras ou ocultas a partir de poderes provenientes de deuses. Na divinação, ocorre uma leitura de signos, presságios e coincidências possibilitam o acesso ao oculto de forma independente de eventos externos. O conhecimento da divinação de Ifá é antigo. Os deuses yorubás do oeste nigeriano já existiram como seres humanos e tinham suas próprias formas de comunicação. Antes de desaparecerem, deixaram a divinação de Ifá como um meio de comunicação com o reino externo (ALAMU, AWORINDE, ISHARUFE, 2021).

Há mais de 12.000 anos, os africanos desenvolveram a divinação do Oráculo de Ifá com base no quadrado de $16=16 \times 16=26 = 2^8$ correspondente aos vértices de um hipercubo octodimensional e à álgebra binária de Clifford $C1(8)$ de duas opções binárias relacionadas e assim por diante, como $C1(8) \times C1(8) = C1(16)$ (Fashina, 2009). Como o número de sub-hipercubos em um hipercubo 8-dimensional é $6.561=81 \times 81=3^8$, o Oráculo de Ifá possui $N=8$, estrutura ternária 3 e estrutura binária 2 (Smith Jr, 2009). (ALAMU, AWORINDE, ISHARUFE, 2021. pp. 237-238).

Segundo os autores do artigo *Estudo comparativo do sistema dominação de Ifá e Ciência da Computação* (ALAMU, AWORINDE, ISHARUFE, 2021) a divinação de Ifá tem semelhanças com a ciência da computação porque a divinação de Ifá é justamente a origem da ciência da computação. Como uma divindade da sabedoria e do desenvolvimento intelectual, Ifá opera como um ele entre o povo e Oludumarê. Orunmilá criou o sistema de codificação binária para facilitar o acesso às mensagens de Ifá.

Ifá é codificado em 256 Odu ou Corpus, cada Odu representando um escaninho esotérico, divisível em 256 sub-casas. Dentro de cada um dos 256 Odu, existem 1.680 Versos Sagrados, todos apresentados em formato de parábola. Assim, o corpo de Ifá consiste em 430.080 mensagens para a humanidade (Ajayi, 2013) (...).

Ifá é na verdade um antigo sistema binário de computador que, de alguma maneira inexplicável, vinculou com êxito a probabilidade dos números às complexidades da condição humana e ao fluxo sempre complexo de eventos. Ifá, disse Longe, é baseado no padrão de 8 bits com sua cadeia de divinação de oito peças, 16 Odu principais (capítulos) e 256 Odu ao todo (ALAMU, AWORINDE, ISHARUFE, 2021, pp. 238-239).

O corpo literário de Ifá possui 254 possibilidades (*odus*). Cada *odu* possui histórias denominadas de *eses*. Dos 256 *odus*, 16 *odus* são principais, os 240 *odus* restantes são mistos (combinação de 2 *odus* primários) ou menores. Cada *odu* é representado por um sinal específico de natureza binária. Os passos da divinação de Ifá começam com a Ifá Didá (divinação), seguido da revelação do *odu* e finalizado com o conselho (ALAMU, AWORINDE, ISHERUFE, 2021). A semelhança da divinação de Ifá e do da ciência da computação está no fato de que...

A Ciência da Computação é o estudo sistemático da viabilidade, estrutura, expressão e mecanização dos processos metódicos (ou algoritmos). Está subjacente à aquisição, representação, processamento, armazenamento, comunicação e acesso à informação, seja essa informação codificada em bits e bytes na memória do computador ou transcrita em estruturas de genes e proteínas em uma célula humana. Os bits são usados para representar, codificar e armazenar informações (Smith Jr, 2009) (ALAMU, AWORINDE, ISHERUFE, 2021, p. 241).

Creio que ao resgatar o conhecimento africano, mais do que criar novas narrativas, o potencial do afrofuturismo evidencia a urgência na apropriação tecnológica pela comunidade negra, como uma forma de reparar os danos do epistemícidio e da desumanização consequente, assim como uma forma de assegurar o mínimo de bem-estar em um futuro próximo. Este bem-estar não se refere a carros voadores, teletransportes ou qualquer coisa do gênero. O bem-estar oriundo da tecnologia busca primeiramente nos fazer resistir ou desviar da violência alienadora do racismo estrutural que nos cerca.

Apesar de ser criado pelo engenheiro branco brasileiro Bruno Dombidau, o aplicativo criado para o iPhone demonstra uma óbvia utilidade para pessoas negras. O nome é autoexplicativo. O aplicativo se chama "Ei Siri, tô tomando um enquadro". O *app* funciona com o comando de voz que dá nome ao aplicativo. Ao ouvir esse comando, o iPhone liga a câmera e registra em áudio e vídeo o enquadro (abordagem policial). Este programa tem a capacidade de inibir abusos e ainda envia os arquivos registrados para o *e-mail* do dono do celular. A comunidade negra reconhece o impacto positivo de um aplicativo como esse, já que com o registro audiovisual do enquadro "pode" assegurar que não ocorra uma hegemonia celestial e detentora da verdade do discurso policial quando a merda acontece.

Derek Chauvin não teria sido condenado por matar George Floyd após se ajoelhar por mais de 9 minutos sobre seu pescoço. Se tivéssemos imagens...
... A família de Thiago Aparecido Duarte de Souza não seria obrigada a dividir o luto com a indignação de ser obrigada a provar que o jovem era inocente. Morto nesta semana...
... Ele foi baleado na cabeça. O tiro foi disparado por um policial, quando Souza ia à padaria para comprar pão e leite. Isso...

... É o que diz a família. Já o servidor público afirma que ele reagiu. A que? Ao pedido para se deitar no chão. Acontece que Souza tinha atraso intelectual e não entendeu a ordem. Custou-lhe a vida (GOMES, 2021).

Esse aplicativo demonstra uma disparidade racial em relação ao uso da tecnologia. Alguns brancos especulam as possibilidades tecnológicas para viver a vida do desenho animado futurista dos *Jetsons*, cheios de breguenaite lúdicos etc. A comunidade negra especula as diferentes possibilidades tecnológicas para não ser enterrada como indigente, não morrer rotulado como bandido ou poder amenizar o luto com a "diminuição" da (in)justiça. Mas enfim, a apropriação tecnológica deve ser feita, esses são os caminhos para o que Ruha Benjamin chama de abolicionismo *toolmaking*. É a tecnologia ao nosso favor contra as violências raciais e suas intersecções.

2.5. Pós-humanismo negro: possibilidades decoloniais de tecnogênese do corpo / ser negro

Parte do drama negro está no fato de sua desumanização regular o acesso a recursos e direitos de autodeterminação. A escravidão estabelece a não humanidade negra como um *status* legal, tirando direito à vida, liberdade e felicidade para o sujeito negro. A experiência negra durante a modernidade tem sido como a de alienígenas. O afrofuturismo considera que a experiência afro-americana (diaspórica, logo também afro-brasileira) é como a de descendentes de alienígenas abduzidos em uma invasão distópica. Aqui a humanidade não é surpreendida e atacada por alienígenas. São aqueles que se consideram a humanidade que abduzem seu *outro*. A agressão humana torna a experiência negra um pesadelo *sci-fi*, já que o custo da não humanidade é imensuravelmente caro (WOMACK, 2019).

O que significa ser não humano? Como um não humano, sua vida não é valorizada. Você é um "estranho", "estrangeiro", "exótico", "selvagem" - um selvagem a ser conquistado ou um incômodo a ser destruído. Seus corpos não são seus próprios, aptos para sondagem e pesquisa. Você não tem uma história de valor. Você é incapaz de criar cultura em geral, mas quando o faz, é por impulso ou emoção, nunca pelo intelecto. Os humanos, bem intencionados, não podem se relacionar com um não-humano (WOMACK, 2019, pp. 33, tradução minha).

Para a filósofa cubana Sylvia Winter, a noção de humanidade é fragmentada por raças e outras diferenças, como a de gênero. Seguindo seu raciocínio, existem três diferentes tipos de humanidade: humano total, nem tanto humano e não humano. Esta tipificação da humanidade é atravessada por hierarquias raciais, coloniais e de gênero. "O Homem" aqui não

passa de uma ideia pseudo universal construída com base na antinegitude (BENJAMIN, 2019).

O tráfico transatlântico foi fundamental para a consolidação desta hierarquia humana. É através do tráfico que, como uma marca de ferro quente, o substantivo "negro" é estabelecido como a pessoa de origem africana que se encontra em estado de um mineral vivo. É deste corpo negro que se extrai o metal. Para Mbembe, este negro passa por um processo de metamorfose, em que ao cair do estado de humanidade, torna-se um homem-mineral, transformando-se em homem-metal, até alcançar o já obsoleto estágio de homem-moeda (MBEMBE, 2019a). O ser negro sujeito ao poder colonial está preso ao mundo das coisas. Esta coisa é totalmente alienígena para o humano, permitindo uma relação de violência e dominação, sina daqueles que foram forjados como propriedade e coisa do poder colonial, preso nas esferas dos objetos (MBEMBE, 2015).

O narcisismo do *eu* europeu, a fobia e o transativismo nos põe no lugar do *outro* ao negar nossa humanidade. Este fenômeno é experimentado como uma amputação, excisão e hemorragia, causada pelo trauma e pela alienação, pela dor e pela perda. O mundo branco não passa de um espaço fundador de um trauma para o sujeito negro. A diáspora africana nasce como uma identidade fraturada, presa em um passado traumático de ruptura e perda. Este choque violento ainda deixa o corpo dormente, a amputação originou uma dor fantasma. A continuidade da dor fantasma demonstra que esse trauma - separação ganha um caráter de atemporalidade (KILOMBA, 2019).

Devido ao trauma decorrente do contato com o mundo branco, o afrofuturismo rejeita o postulado humanista. Esse humanismo existe apenas ao relegar outra entidade (viva e/ou inerte). O humanismo é posto em cheque ao ser confrontado pela experiência negra, este ser coisa, objeto e ferramenta. A partir da impossibilidade de um humanismo universal, a condição humana contemporânea só pode ser definida como a de objetos humanos e humanos objetos, cujo negro deste há muito foi seu protótipo e prenúncio (MBEMBE, 2017).

O trauma, a dor e a amputação nos dão possibilidades para pensar sobre a condição cyborg mais a sério. A princípio, podemos entender a condição cyborg através da perspectiva da filósofa Donna Haraway, que define como aquele corpo / ser foi teorizado e fabricado. A condição cyborg é uma condição ontológica, forjada por meio da imaginação e da realidade material. Em especial as "mulheres de cor" sintetizam a identidade cyborg, por meio da fusão acumulada de entidades *outsiders*, sedimentadas em complexas camadas históricas e políticas (HARAWAY, 2016).

A feminista afro-americana Audre Lorde entende essa construção da mulher negra como uma *biomitografia* (apud HARAWAY, 2016). A *biomitografia* é construída por meio de poder-ver branco que mistifica o ser negro, construindo-o como uma entidade em todas as formas, da mais corpórea a mais abstrata. Uma escrita que parte desta condição se revela como uma escrita cyborg, ao pensar sobre poder por uma questão de sobrevivência, atuando como uma ferramenta para conquistar e marcar o mundo que outrora lhe marcou outra. A escrita cyborg da mulher negra está em um campo de batalha contra o falocentrismo ocidental que busca mistificar e materializá-la em condições precárias.

Mas o que é o cyborg? Haraway (2016) define o cyborg como um organismo cibernético (máquina e organismo). Esta criatura é fruto da soma entre realidade social e ficção. O resultado deste processo nos leva a relações sociais e construções políticas que nos fazem perceber nossas identidades e experiências não como realidades e naturezas intrínsecas ou pré-estabelecidas. Por serem constantemente construídas, elas se tornam fictícias. Dessa forma, considerar que existe uma barreira sólida que separa a ficção científica e a realidade social não passa de uma ilusão ótica.

Como literatura afrofuturista, o livro *Kindred: laços de sangue*, de Octavia Butler, ilustra bem a condição cyborg da mulher negra. Butler transita entre afrofuturismo e as narrativas *neo slave*, trabalhos ficcionais modernos e pós-modernos de autores contemporâneos que utilizam das narrativas de escravizados por meio da imaginação, memória, oralidade e pesquisas, para reconstruir os efeitos alienantes e traumáticos da escravidão na América (BARBER, 2016).

Não se pode afirmar que a trama de *Kindred* começa especificamente em 9 de junho de 1976, mas nós conhecemos nossa protagonista Dana nesta data, pouco tempo depois do seu aniversário de 26 anos. Mas nosso primeiro encontro é rapidamente abalado por um evento estranho, uma perturbação no espaço tempo.

Eu me abaixei para empurrar mais uma caixa cheia para ele, mas me levantei depressa quando me senti zozza, enjoada. A sala toda ficou borrada e escura. Fiquei de pé por um momento, apoiada em uma estante, tentando entender o que estava acontecendo e, por fim, caí de joelhos. Ouvi Kevin reagir sem palavras, mas com um ruído de surpresa, e depois perguntou:

- O que aconteceu?

Levantei a cabeça e descobri que não conseguia vê-lo direito.

-Tem algo errado comigo - respondi, arfando.

Ouvi quando ele se movimentou na minha direção, vi um borrão da calça verde e da camisa azul. E então, antes que me tocasse, ela desapareceu.

A casa, os livros, tudo desapareceu. De repente, eu estava ao ar livre, ajoelhada na terra à sombra de árvores. Era um lugar com muito verde. À beira de uma mata. À minha frente havia um rio largo e tranquilo, e mais para o meio dele, uma criança debatendo-se, gritando...

Afogando-se!

Reagi quando vi a crianças em apuros. Mais tarde eu poderia perguntar, tentar descobrir onde eu estava, o que havia acontecido. Naquele momento, fui ajudar a criança.

Desci correndo até o rio, entrei na água totalmente vestida e nadei depressa até ela. Quando o alcancei, ele estava inconsciente. Era um menino pequeno e ruivo, boiando de barriga para baixo. Eu o virei e segurei com força, mantendo sua cabeça fora d'água, e o puxei para a margem. Havia uma mulher ruiva esperando por nós na beira do rio. Ou melhor, ela corria de um lado a outro e gritava na beira do rio. Assim que viu meu esforço para sair da água, saiu correndo, pegou o garoto de meus braços e o carregou pelo restante do caminho, procurando tocá-lo e examiná-lo (BUTLER, 2017, pp. 22-23).

De forma involuntária, Dana passa por uma viagem do tempo. Para o seu azar, ela sai de Los Angeles em 1976 e cai em Maryland, nordeste dos Estados Unidos, no ano de 1815. Aquele menino ruivo que se afogava era o seu ancestral branco, que passou a chamá-la outras vezes, causando outras viagens. Seu nome era Rufus Weylin, que teve um filho com sua negra escravizada, Alice Greenwood. O filho chamava-se Hagar Weylin (1831-1880), avô de Dana. O pai de Rufus, Tom Weylin era um senhor de escravos em uma propriedade rural, possuindo 38 escravizados.

- Vou... contar como tem sido comigo. Não sei dizer por que as coisas estão acontecendo assim, mas posso dizer a ordem dos acontecimentos. - Hesitei, reunindo meus pensamentos. Quando encontrei você no rio, era nove de junho de mil novecentos e setenta e seis para mim. Quando cheguei em casa, ainda era o mesmo dia. Kevin me disse que eu fiquei fora por apenas alguns segundos.

- Segundos...?

- Espere. Vou contar tudo de uma vez. Depois, você poderá usar todo o tempo que precisar para digerir a informação e fazer perguntas. Mais tarde, naquele mesmo dia, voltei a você, que tinha três ou quatro anos a mais e estava ocupado tentando atear fogo à casa. Quando fui para casa, Kevin me disse que apenas alguns minutos tinham se passado. Na manhã seguinte, dez de junho, vim até você porque tinha caído de uma árvore... Kevin e eu viemos. Fiquei aqui durante quase dois meses. Mas quando fui para casa, descobri que tinha perdido apenas alguns minutos do dia dez de junho.

- Você quer dizer que depois de dois meses...

- Eu cheguei em casa no mesmo dia em que tinha saído. Não me pergunte como. Não sei. Depois de oito dias em casa, eu voltei para cá. Eu o encarei em silêncio por um tempo. - E Rufe, agora que você está seguro, quero encontrar o meu marido (BUTLER, 2019, pp. 218-219).

Dana, uma mulher negra do século XX, teoricamente livre, passa a experimentar na pele o passado presente do início do século XIX, como uma mulher negra em uma fazenda escravagista. Este passado não é aleatório, ele é especificamente seu. O que a faz voltar para este passado é justamente o seu algoz e ancestral, Rufus, um herdeiro branco da *plantation* do pai. A memória da plantação marca sua vida presente, na verdade não apenas marca, mas principalmente a constrói e a materializa, constituindo o seu ser, um ser cyborg, teorizado e fabricado pelo poder-ver branco, ficcionalizada pela mistificação branca.

Diante da experiência com o mundo branco, ocorre constantemente a reencenação do passado colonial e da realidade traumática. Ao reencenar tais experiências, o passado invade o presente. Vivencia-se o colonialismo como um imediatismo real, passado e presente atuando e estimulando o mesmo corpo (KILOMBA, 2019). Experimentar o passado colonial é doloroso ao ser negro. O estado ontológico de dor construído no passado é constantemente estimulado. Ao ser radicalmente expulso do corpo do humano, o ser negro experimenta esta *outrificação* como um processo de amputação, dor e perda. A escravidão e o colonialismo atuam como traumas que fraturam as identidades negras formadas neste processo, dando uma atemporalidade para esta ontologia da dor. Com Dana não seria diferente.

Algo mais pesado e mais forte do que a mão de Rufus prendeu meu braço, apertando, agarrando, pressionando, sem doer, a princípio, derretendo-o, esmagando-o como se, de alguma maneira, meu braço estivesse sendo absorvido para dentro de algo. Algo frio e sem vida.

Alguma coisa... Tinta, gesso, madeira... uma parede. A parede de minha casa, na minha época. Mas ainda estava presa de alguma maneira, presa à parede como se meu braço crescesse dela ou para dentro dela. Do cotovelo até as pontas dos dedos, meu braço esquerdo havia se tornado parte da parede. Olhei para o ponto onde a carne se uniu ao gesso, olhei para ela sem compreender. Era o ponto exato em que os dedos de Rufus tinham segurado.

Puxei meu braço em direção a mim, puxei com força.

E de repente, fui tomada por uma avalanche de dor, uma agonia sem insuportável. E gritei sem parar (BUTLER, 2019, pp. 417-418).

A forma como o corpo de Dana é forjado a partir de uma atemporalidade do colonialismo desmitifica qualquer ideia pura de humanidade. Como mulher negra, Dana é percebida como a quintessência da outridade, como um objeto alienígena. Dana como ser negra é forjada como uma figura mutilada, como um acúmulo de carne presa e construída a partes de máquinas, animais e humanos. O passado, o colonialismo, a supremacia branca, projetados no corpo de Rufus lhe causam um trauma, uma amputação do braço (ou outras possibilidades de ser, outras possibilidades de ocupar o universo).

Figura 9: *Non je ne regrette rien* - Wagenchi Mutu



Fonte: (MUTU *apud* BARBER, 2016, pp. 4)

Em *Non je ne regrette rien* (2007), a artista queniana Wagenchi Mutu parece ilustrar a condição cyborg e humanamente "impura" da mulher negra. Como Dana em *Kindred*, o corpo retratado por Wagenchi é mutilado, traumatizado e desmembrado de forma violenta, deixando rastros de sangue pelo espaço. O desmembramento de seu corpo e sua expulsão do campo da humanidade leva a uma relação de mutualismo entre o animal, a máquina e a humanidade. Encontrando-se em uma desfiguração transgressiva, tais corpos negros negam a corporeidade utópica e idealista cartesiana centrada na totalidade e na autopossessão (BARBER, 2016).

Reconhecendo esta condição do ser negro em mundo branco, o afrofuturismo busca fazer uma reescrita que desafie o discurso dominante, ressignificando o corpo negro. Deprendendo do humanismo ocidental, novas metafísicas são pensadas a partir da projeção de novas ontologias. Ao perturbar a ideia de o que é humano, o afrofuturismo adota a questão cyborg como uma condição experimentada pela comunidade negra. O corpo e a ideia de humano são socialmente construídos. Nosso corpo em especial, de pessoas do atlântico negro, foi construído a partir de uma violência visceral. A desumanização amputa e nos joga no plano animal, a coisificação nos transforma em máquinas, escravizados, em Anastácias e Danas. O conceito de humanidade, traduzidos em "O Homem" não nos cobre. Pensar a nossa constituição do ser nos faz refletir sobre nossa presença no universo. Reconhece-se a condição

de não humanidade imposta ao ser negro, disperso pelas coisas e animais, ao resto da natureza separado do humano.

No entanto há outra forma de pensar a condição cyborg, uma que vá além do lamento da não humanidade e coisificação. Adotando uma narrativa heroica, o afrofuturismo busca produzir o que Donna Haraway (2016) denomina de escrita cyborg, reconhecendo sua condição não humana sem paralisar-se em luto e lamentações. Abdicando de identidades naturalizadas, subvertem-se as hierarquias dualistas ocidentais, perturbando seus mitos centrais de humanidade. A escrita cyborg busca ver seu corpo como uma ferramenta de libertação, maleável de acordo com o interesse de quem o ocupa.

Há várias consequências em levar a sério as imagens dos ciborgues como outros que não nossos inimigos. Nossos corpos, nós mesmos; corpos são mapas de poder e identidade. Os ciborgues não são exceção. O corpo de um ciborgue não é inocente; não nasceu em um jardim; não busca identidade unitária e, assim, gera dualismos antagônicos sem fim (ou até o fim do mundo); leva a ironia como garantida. Um é muito pouco e dois são apenas uma possibilidade. O intenso prazer na habilidade, habilidade da máquina, deixa de ser um pecado, mas um aspecto da corporificação. A máquina não é para ser animada, adorada e dominada. A máquina somos nós, nossos processos, um aspecto de nossa corporificação. Podemos ser responsáveis pelas máquinas; eles não nos dominam nem nos ameaçam. Somos responsáveis pelos limites; nós somos eles. Até agora (era uma vez), a corporificação feminina parecia ser dada, orgânica, necessária; e a corporificação feminina parecia significar habilidade na maternidade e suas extensões metafóricas. Só estando fora do lugar poderíamos ter intenso prazer nas máquinas, e depois com desculpas de que se tratava de uma atividade orgânica, afinal, apropriada para mulheres. Os ciborgues podem considerar mais seriamente o aspecto parcial, fluido, às vezes, do sexo e da incorporação sexual. Afinal, o gênero pode não ser uma identidade global, mesmo que tenha uma profunda amplitude e profundidade históricas (HARAWAY, 2016, pp. 65-66, tradução minha).

Percebendo a maleabilidade de nosso corpo e a possibilidade de uma nova construção do ser / corpo negro, o corpo cyborg passa a ser visto como uma ferramenta decolonial que reconfigura o lugar dos corpos oprimidos, eclodindo uma subjetividade no mundo. Dessa forma, nada é considerado puro, as fronteiras rígidas entre sociedade, animais e corpos parecem desmoronar. (BUTLER, 2019). Retomando à Haraway sobre o caráter ficcionalizado do cyborg, é necessário reconhecer o caráter ficcional da própria ideia de humanidade, já que ela é fruto de estruturas e narrativas de poder. Dessa forma, para o teólogo cristão afrofuturista Philip Butler, ninguém é humano, já que esta categoria é uma terminologia pertencente à epistemologia linguística colonial cibernética e não necessariamente uma realidade em si. O seu caráter colonial evidencia-se no fato de que a designação do que é o humano coloca-se de forma oposicional à negritude. (BUTLER, 2020).

O desencantamento ao humanismo europeu, em especial a ideia de humanidade e corpo, somado com a necessidade de uma apropriação tecnológica como uma questão de sobrevivência acaba aproximando o afrofuturismo com as ideias do transumanismo. Também conhecido como *human enhancement*, este movimento intelectual cobiça meios para aliviar o sofrimento humano através do aumento das capacidades humanas. Pesquisas em genética, robótica, inteligência artificial e nanotecnologia são utilizados como ferramenta para redesenhar a mente humana e sua fisiologia. Para realizar este *enhancement* no corpo humano, as fronteiras entre animais, máquinas e humanos devem ser diluídas (ROLLINS, 2016).

Reconhecendo o ser humano / animal humano como uma criatura protética, devido a sua co-evolução com a tecnologia, o transhumanismo como um movimento filosófico e cultural afirma que a tecnologia aumenta a capacidade intelectual, física e psicológica. Nesta perspectiva, o humano é na verdade o transhumano. O corpo perde seu purismo biológico e passa a ser uma biotecnologia (BUTLER, 2020).

Partindo de uma perspectiva de investimento na transformação da condição humana, o transhumanismo objetiva um melhoramento biotecnológico do corpo humano para alcançar o futuro pós-humano, ancorado em um iluminismo de raízes biológicas. Mas o que é o pós-humano? O transhumanismo o define como “seres originalmente evoluídos”, desenvolvidos a partir de um corpo humano que ao passar por tantas modificações, obteve mudanças significativas que o impedem de classificá-lo como humano. Manipulação, instrumentalização e artificialização da vida ocorreriam por meio de uma agência que objetiva a alteração de seu estatuto especifista (SAVALESCU *apud* DIAS; VILAÇA). Butler (2020) define o pós-humano como a entidade fruto do progresso tecnológico e dos esforços coletivos para integrar organismos vivos e tecnologias, alcançando assim uma experiência tecnorgânica.

A aproximação entre afrofuturismo e pós-humanismo não acontece sem conflitos. A ideia de pós-humanismo alimenta sonhos digitais de viver além das limitações do corpo e de outras questões, como o racismo. Ao basear-se fundamentalmente na ideia do "Homem" (branco europeu), o pós-humanismo assume a ideia que todos nós tivemos a mesma chance de sermos humanos (BENJAMIN, 2019). Para o teólogo Philip Butler, expoente do transhumanismo negro, a ideia de *human enhancement* quando pensada sem o recorte racial, considera que todos os humanos podem progredir simultaneamente de forma igualitária, mesmo em antropocenos geoespecíficos e em situações de vulnerabilidade econômica. A falha transhumanista acentua-se ao fato de que sua temporalidade humana e o avanço tecnológico universal estariam atados a um *human enhancement* inevitável (BUTLER, 2018).

No entanto, esta inevitabilidade desconsidera algo fundamental, ente *enhancement* parte de um corpo biológico que não é universal, já que as experiências fenomenológicas dos corpos são diversas devidas os contextos sociais onde eles estão inseridos. (BUTLER, 2020).

A negligência com corpos negros vindo do transhumanismo não é por acaso. Idealizado por Julian Huxley, ao pensar em uma ciência aplicada para aumentar a capacidade humana, o transhumanismo desconsidera a negritude do rol da humanidade. Como um movimento cultural e intelectual, o transhumanismo advoga por uma melhora da condição humana e suas capacidades intelectuais, físicas e psicológicas a partir de uma razão aplicada. Unindo a tecnologia ao corpo humano, busca explorar a potencialidade da existência humana. Embarcando em uma disposição especulativa filosófica humanista, o transhumanismo almeja ir para a próxima fase da humanidade, o pós-humano. O pós-humano é entendido aqui como uma entidade que existe para além da atual forma de corporalidade e subjetividade humana (BUTLER, 2020).

Ao considerar o humano apenas um estágio, o transhumanismo revela-se como uma extensão do pensamento darwiniano. Ao optar por um processo evolucionário guiado, abrem-se dois caminhos ao pós-humano nesta perspectiva transhumanista:

1. Singularidade: *upload* para um plano virtual, visando alcançar uma corporalidade digital (o que revela o dualismo eurocêntrico entre corpo e mente, onde o primeiro é descartável).
2. Extensão de habilidades humanas via melhoramento tecnológico.

Em qualquer caminho, a corporalidade negra é descartada, já que o transhumanismo tem como base o pensamento iluminista, em especial as ideias de Kant e Hume. Ambos eram racistas. Enquanto o primeiro associava a negritude à ignorância, ou seja, a irracionalidade, principal atributo humano na perspectiva ocidental, o segundo acreditava na ausência das civilizações negras, conseqüentemente na ausência das artes e ciências negras, conhecimentos frutos da ação mental (BUTLER, 2020).

O humano do iluminismo limita-se ao branco ocidental pós-iluminista, o transhumanismo de Julian Huxley não difere neste sentido. A primeira menção de Huxley ao transhumanismo ocorreu em *Knowledge, Morality and Destiny* (1951). Expondo um humanismo liberal, Huxley perpetua noções de supremacia branca referente às concepções de humanos e sub-humanos, apelando assim para a eugenia (controle populacional racial) (BUTLER, 2020).

Por isso as ambições pós-humanista negligenciam as questões sociais e raciais. Primeiro, ela desconsidera uma questão econômica, tendo em vista que devido à distribuição da riqueza, um grupo específico de humano teria a possibilidade de impulsionar-se para uma existência cyborg transhumanista sofisticada, enquanto os outros ficariam para trás com sua obsoleta existência humana. Há também uma questão ontológica, por existirem aqueles que não se encaixam nas descrições normativas do humanismo. Em ambos os casos, a comunidade negra é desfavorecida (BUTLER, 2018).

Ao ambigualmente negligenciar / evidenciar o papel da raça no processo de definição do humano, o transhumanismo sustenta a branquitude como centro referencial para suas ideias. Este eurocentrismo se torna evidente em conceitos pós-humanistas como o de animal humano. Butler percebe que a diáspora africana vive um dilema ao se deparar com a condição dos outros não humanos (animais e máquinas) e com a normatividade sociogênica do "Homem" (2018).

Como uma forma de diluir as fronteiras e contrair uma perspectiva antropocêntrica, o conceito de animal humano vem para tirar o "Homem" de sua ilusão supremacista sob o universo e lembrá-lo de sua animalidade e do caráter mítico de sua humanidade. No entanto, este conceito baseia-se em uma necropolítica que requer a manutenção e a continuidade da subjugação dos corpos negros. Ao desconstruir o animal humano por meio de lentes decoloniais, torna-se evidente que na experiência afrodiáspórica, o corpo negro foi associado ao animal, enquanto o corpo branco ao humano (BUTLER, 2018).

Quando o humanismo iluminista evoca a palavra humano, ele quer significar o homem branco, as mulheres brancas são vistas como parcialmente humanas e sem o direito total da agência. Ao incluir o termo animal, o branco / europeu sabota sua perspectiva da ordem natural, na qual ele se encontra acima da natureza. Inserindo o animal ao humano, ocorre um descentramento do humano e valorização da natureza. Mas o ser negro não precisou de um ato de desencantamento para se aproximar do animal. Durante a colonização, o sinal do selvagem, do animal e do sub-humano foi marcado em seu ser / corpo, possibilitando sua objetificação. A animalização dos corpos negros leva a inexistência de uma agência, tendo em vista que por ser um animal, está rebaixado ao status de propriedade e não humanidade (BUTLER, 2018).

Buscando sabotar a falha pós-humanista, Philip Butler se apropria do conceito de entidade cunhado pelo filósofo matemático Alfred N. Whitehead. A entidade é entendida como todas as matérias que compartilham um certo parentesco, desde do sub-atômico ao

mega atômico. Logo, entidade é qualquer coisa, sendo o ser humano apenas mais uma entidade dispersa no universo. Dessa forma, ao invés de animal humano, Butler sugere a utilização do termo entidade humana, alinhando o ser humano com todo o mundo físico, abrindo possibilidades para infinitas complexidades antropocênicas sem negligenciar a experiência negra (BUTLER, 2018). Desta forma, o *transformer* pós-humano negro pode realizar uma fusão entre sua entidade humana com a natureza / máquina, alcançando assim o status de uma entidade tecnorgânica (BUTLER, 2019).

Butler (2020) ressignifica o corpo negro. Enquanto na perspectiva ocidental e transhumanista a negritude significa o não humano, Butler percebe o corpo negro, mais pelo substantivo corpo do que pelo adjetivo negro, como um conjunto tecnológico de sistemas complexos (respiratório, nervoso, central, endócrino, cardiovascular etc) que gera. Logo, o corpo negro, assim como qualquer outro corpo, é uma tecnologia cuja finalidade é produzir a vida. Corpo (negro) = vida.

Reconhecendo o caráter racista do transhumanismo, Butler (2020) se apropria de suas ambições pós-humanistas sabotando a concepção de humanidade e negritude, visando pensar em novas formas de corporalidade negra a partir do pós-humano. Primeiro ele parte da ideia de que a evolução física da entidade humana é uma questão de capacidade tecnológica, devido a co-evolução entre corpo e tecnologia. Como um teólogo cristão, Butler caminha por uma teologia da libertação negra que considera que a tecnologia se manifesta do mundo natural não como um polo binário de oposição, tão frequente no pensamento ocidental, mas como uma extensão da natureza. Tal tecnologia pode ser tanto autopoietico (autoprodutora) como alopoietico (produzida por outros). Logo, a negritude como uma entidade o pós-humana é um sistema biológico complexo auto/alopoietico.

Philip Butler (2020) constrói o que ele denomina de teologia da libertação negra transhumanista, partindo de um fisicalismo não reduutivo onde os múltiplos níveis de existência são conectados com o mundo material. Dessa forma, contraria-se a dicotomia ocidental corpo e mente. A mente faz parte do corpo, a mente **localiza-se** no corpo. A mente **é** o corpo. No fisicalismo não reduutivo, todo o corpo hospeda a mente, como um gradiente sincronizado de ativações fisiológicas.

Como uma tecnologia, o que o corpo oferece? Vitalidade. Por isso, Butler nos introduz o que ele denomina de animismo panpsíquico vitalista. Para isso, Butler discute o que se entende de vitalidade nas diferentes cosmogonias africanas. Citando o missionário belga Placide Tempels e o seu livro *Filosofia Bantu* (1945), Butler afirma que para os bantus, a

existência se manifesta através de entidades eternas infundidas com a força vital presente em realidades materiais e imateriais. Tudo que existe é uma força, podendo haver uma variedade de intensidade. O ser é uma força (TEMPELS *apud* BUTLER, 2020).

No vitalismo bantu, Deus está no topo da hierarquia da força vital, seguido pelos fundadores dos clãs, que são seguidos por ancestrais, que por sua vez são seguidos pelas pessoas comuns, até chegar ao mais básico, os animais, plantas, minerais etc. A força vital pode ser aumentada ou diminuída. Além disso, Tempels considera que existe uma dicotomia entre o *muntu* (força vital dotada com inteligência e desejo) e o *bintu* (objetos inanimados, coisas). No entanto, Butler considera que esta dicotomia interpretada por Tempels é equivocada e reforça o dualismo europeu sujeito X objeto.

O equívoco de Tempels é causada pela sua desconsideração do *ntu*. Mas o que é o *ntu*? É a força vital presente em todo tipo de existência. É através do *ntu* que se abre a possibilidade da manifestação da força e inteligência que cria o *muntu*. Ao considerar Tempels insuficiente para entender o pensamento Bantu, Butler recorre ao filósofo ruandês Alexis Kagame. Kagame elenca quatro categorias de *ntu*:

1. *muntu* (ser com desejo e inteligência): entidades vivas e ancestrais;
2. *kintu* (ser sem inteligência): objetos e coisas inanimadas;
3. *hantu* (espaço e tempo);
4. *kuntu* (qualidade e quantidade).

Tudo é força, toda força faz parte de uma multidão de outras forças, por isso a possibilidade de aumentar ou diminuir a força vital. Toda força pode ser mais fraca ou mais forte diante de outra força. O vitalismo bantu e a imensa penetrabilidade e variabilidade de possibilidades de existência presente no *ntu* leva Kagame à sua tese das sombras. Tal tese define o humano como totalmente animal, assim como totalmente inteligível, diferente do purismo ocidental. Dessa forma, a entidade humana é formada pelo seu componente humano, material e perecível (sombra) e pelo componente inteligível imortal (inteligência e coração) (KAGAME *apud* BUTLER, 2020).

Além de Tempels e Kagame, Butler nos traz as contribuições do filósofo Wifred Lajul sobre o tempo. Lajul firma que existe uma diferença entre o leste e o oeste africano acerca da ideia de personalidade. Enquanto o leste parte para uma constituição dinâmica da pessoa, o oeste foca em elementos constitutivos da pessoa humana. No leste africano, o povo Akan entende a pessoa como constituído pelo corpo (*nipaudua*), vida / entidade (*okán*) e personalidade (*sumsum*). Já para o povo Yorubá, a pessoa é constituída pelo corpo (*ora*),

coração / emoção (*okán*), elemento divino (*emi*) e cabeça (*ori*) (LAJUL *apud* BUTLER, 2020). Já o filósofo yorubá Leke Adeofe fala de uma concepção tripartite da pessoa formada pelo corpo (*ara*, criado por Obatalá), cabeça (*ori*, criado por Ajalá) e mente / alma (*emi*, criado por Oludumarê) (ADEOFE *apud* BUTLER, 2020).

De qualquer forma, seja lá qual for a concepção de pessoa presente no pensamento yorubá, o axé criado por Oludumarê é a energia / força vital que se aproxima da concepção bantu de *ntu*. É Exú que como uma força motora e energia, possibilita o movimento do axé, abrindo caminhos para uma conectividade com uma energia de origem cósmica que permeia e vive dentro de tudo (humano, animais, objetos, plantas e eventos) (BUTLER, 2020).

Essa concepção vitalista da entidade humana se encontra presente na literatura afrofuturista de Fábio Kabral. Em *A cientista guerreira do facão furioso* (2018), a protagonista Jamila cria uma tecnologia que ela denomina de Regulador Eletromagnético de Partículas Espirituais (R.E.P.E). O vitalismo africano e o animismo panpsíquico vitalista de Butler emergem no raciocínio de Jamila acerca de sua tecnologia:

Quando eu tinha uns quatro anos de idade, já tinha entendido: tudo o que existe no universo possui uma assinatura eletromagnética. De pedregulhos a montanhas, de parafusos a arranha-céus, os animais, as plantas, as pessoas, tudo. Esse padrão eletromagnético é o axé, o poder que constitui a essência da vida. Todas as coisas possuem o axé. A base da nossa tecnologia é o redirecionamento dessa energia ancestral para ativar e alimentar as máquinas. Todos os nossos dispositivos possuem pelo menos um otá, pedra que emana e guarda o axé. Pedras otá armazenam lendas, conhecimentos, sonhos e esperanças. Energia limpa, ilimitada (KABRAL, 2018. pp.76-77)

Ainda no campo do cyborg, há outras formas de se perceber a negritude dentro do afrofuturismo. O filósofo britânico-ganês Kodwo Eshun, em seu *Más brillante que el sol: incursiones en la ficción sónica* (2018) ilustra bem esta diferença, no entanto, a relação com o corpo continua a ser valorizada. Para Eshun, o futurismo do atlântico negro é pós-humano por empenhar-se em uma postura despótica em relação ao humano. O afrofuturismo pretende mergulhar em um descontínuo *alien*, negando a ideia de uma condição negra inescapável e essencialista. O estado sólido da negritude é dissolvido buscando uma separação do que ele considera um cadáver (a própria negritude, diferentemente de Butler que a percebe como a vida) por meio de uma *fluidaridad* e de atravessamentos com as máquinas.

A partir de uma agência afrofuturista, uma construção própria cyborg tem como objetivo uma materialização de si em um desejado espaço-tempo. A era pós-humana não pretende desprezar o corpo e empenhar-se em uma ação de descorporeização. O objetivo proposto é, pelo contrário, o da hipercorporeização, da utilização de todas as potencialidades

do corpo humano. As máquinas não viriam para coibir nossas sensações, mas para intensificá-las. Para o afrofuturismo desumanizar significa tornar o ser humano mais complexo, através de um investimento xenolibidinal diante do próprio corpo. O corpo não é posto abaixo da mente, como no *utamawazo* ocidental. O corpo está na mente assim como a mente está no corpo. Para Eshun, o corpo é como uma extensão cerebral que cria uma inteligência corporal. Sendo o cérebro toda a superfície corporal, o corpo cyborg cria um pensamento dérmico e corporal (ESHUN, 2018).

Dentro do cenário musical do afrofuturismo, Sun Ra é um exemplo do descontínuo *alien* do ser negro e do pós-humanismo. Jazzista tido como um dos pais do afrofuturismo, Herman Poole Blount, nasceu em 1914, em Birmingham, Alabama. Ao mudar-se para Chicaco, começou a manifestar sua produção jazzística influenciado por assuntos no campo da teosofia, numerologia, metafísica, ficção científica, estudos bíblicos e história africana. Abandonando sua identidade humana, deixou de ser Herman Blount para se tornar Sun Ra, fruto de uma revelação espiritual e de um encontro alienígena (WOMACK, 2013).

Sun Ra exerce uma ruptura com a narrativa salvacionista do gospel sulista americano, assim como com o *soul* e com o movimento dos direitos civis, alicerçados a partir de uma ética cristã do amor universal, o amor ágape sugerido por Martin Luther King. O *soul* afro-americano criava paralelos de sua experiência com a dos israelistas escravizados pelos faraós egípcios. Sun Ra despreza a esperança da salvação da alma presente no *soul*, negando a redenção cristã (ESHUN, 2018).

Ao invés de ter empatia pelos israelistas, Sun Ra se põe ao lados dos faraós, construindo-se como uma deidade pós-humana que nega a identidade negra afro-americana, tendo em vista que esses últimos são definidos por sua submissão e falta de agência, presos em um passado fabricado por outrem. O *soul* é humano e obsoleto, Sun Ra é o alien futurista. Em sua *mitociência*, os antigos africanos eram deuses que vieram de um futuro distópico. Enquanto o pan-africanista jamaicano Marcus Garvey tinha como um de seus objetivos a repatriação e o retorno a África. Sun Ra mira o céu, partindo do Egito em direção ao espaço interestelar, em especial Saturno. A política secesionista de Garvey dá espaço para o sistema mítico-científico de Sun Ra (ESHUN, 2018).

O mítico jazzista considera que a história afro-americana não passa de uma mitologia branca, devido ao seu caráter fictício, cyborg e mistificador. Desta forma, nós, negros, não existimos de fato, somos um mito.

Em *Space is the Place*, uma adolescente com tranças afro pergunta à Rá: "Como sabemos que você é real?" Rá respondeu: "Como você sabe que sou

real?" Os adolescentes acenam com a cabeça. "Eu não sou real. Sou igual a você. Você não existe nesta sociedade. Se existisse, seu povo não estaria reivindicando direitos iguais." A câmera volta a focar na adolescente, que sorri com os olhos até que sua boca reconheça o momento em que ela entendeu, entristecida. Rá continua: "Você não é real. Se você fosse, você teria algum *status* entre as nações do mundo. Você e eu somos mitos. Não venho a ti como realidade. Eu venho para você como um mito, porque isso é o que são os negros, mitos". Corta para um close do rosto de Rá, que segura um cristal e o encara. Com destaque: "Venho de um sonho que o negro sonhou há muito tempo". A câmera corta para uma tomada média que o mostra ao lado de Hórus e Anúbis. "Na verdade, eu sou uma presença, um presente enviado a você por seus ancestrais." (ESHUN, 2018, pp. 261, tradução minha).

A não existência e a condição mítica do afro-americano é uma condição afrodiaspórica. As formações discursivas sobre o Ocidente e o Resto prendem o africano e o afrodiaspórico na categoria de negro, tornando seu ser / corpo uma obra do sistema colonial racista. Essa mesma consciência ocidental do negro fetichiza o sujeito negro, expulsando-o da zona do ser. Estar na zona do não ser é estar no mundo das coisas e dos animais. A partir do momento em que o sujeito afrodiaspórico recebe em seu corpo / ser a marca do negro, o caminho para sua instrumentalização, violação e exploração está aberto.

Seja pela Grande Cadeia do Ser, seja a partir da bio-lógica ocidental, o sujeito negro representa o subhumano. Dentro do determinismo biológico nas formações discursivas da consciência ocidental do negro, o corpo físico de cor negra prende-se a negritude do corpo social, através de correntes de animalidade, desumanidade, *coisidade* e tudo aquilo que é irracional e natural. Entre as baratas que rastejam pelo chão sujo e o ser negro não há diferença. Ambos são pisados pelo humano no topo da Grande Cadeia do Ser, o mais humano dentro da bio-lógica.

Como uma tecnologia, a raça é uma importante ferramenta para consolidar e intensificar as desigualdades sociais. Esta mesma tecnologia é uma das ferramentas utilizadas nas fragmentações do humano, como dito por Sylvia Winter. É neste contexto que a tecnogênese entra em discussão, quando notamos como a tecnologia é capaz de criar o corpo negro, alicerçada na bio-lógica ocidental. Isso nos faz lembrar novamente o caráter mítico do negro apontado tanto por Fanon como por Sun Ra.

Buscando subverter a bio-lógica ocidental, como uma consciência negra do negro, parte do afrofuturismo faz uma escrita de si que ambiciona uma declosão do mundo e uma eclosão de si, como uma práxis de emergência e da criação de um novo mundo, demonstrando o desejo de entrar na zona do ser, de recuperar sua humanidade. Reescrevendo o passado para pavimentar o futuro, o afrofuturismo 1.0 luta para criar a possibilidade de um futuro negro no

mundo, no universo e no cyberspaço, criando novas metafísicas, novos mitos e novas possibilidades de futuro que não necessariamente levam a comunidade negra para um estado de extinção ou de não existência.

Pode o subalterno negro falar? O afrofuturismo 1.0 afasta-se do pensamento negativo de Spivak em relação à possibilidade de fala do subalterno. Como subalternizado negro, o afrofuturista pretende destruir essa não relação dialógica, nutrindo sua subjetividade, criando por si mesmo e não esperando o reconhecimento de um outro. Como uma ferramenta de descolonização, o afrofuturista fala de diversas formas por meio da declosão / eclosão de outros espaços-tempos e afrofuturos através de seus atos cronopolíticos e *capitais SF*.

Mas se comparado ao afrofuturismo 2.0, sua versão anterior não é apenas ingênua como também obsoleta. O afrofuturismo 1.0 ainda possui um apego ao humanismo ocidental e sua ideia de humano. Reconhecendo a condição ontológica de coisa-animal-humano, em suma, uma condição cyborg, o afrofuturismo 2.0 percebe tentativas de humanização como um exercício ineficaz e desnecessário. Para o sujeito negro, muito mais que uma condição, a humanidade foi uma mentira, uma ideia perigosa capaz de curvá-lo ao chão, rastejando entre as piores formas de existência na Grande Cadeia do Ser. Existe um pouco de Anastácia e Danas em nós, existe uma condição cyborg, ficcionalizada através da associação ao mundo das coisas e o mundo natural. A partir da criação do sujeito racial negro, a ideia de humanidade consolida-se como uma experiência não vivenciada por aqueles denominados de negro.

Encarando de fato a condição cyborg de si, o afrofuturista 2.0 busca investir em uma tecnogênese que, diferente de Anastácia, não nos domine, mas nos liberte, ou que ao menos esteja coerente com a nossa agência para lidar com as distopias presentes e futuras. Sendo por si só um pós-humano, o afrofuturista 2.0 passa a modelar seu ser / corpo para alcançar a astrognegritude, libertando-se das mentalidades coloniais e abrindo um caminho para outras possibilidades de existência neste futuro.

Apesar de o afrofuturismo reconhecer a condição cyborg e até mesmo jogar com isso ao dialogar com o transhumanismo, podemos perceber um otimismo em relação à agência negra e a capacidade de criar um novo futuro a partir da apropriação tecnológica e da construção de mitos que projetem outras metafísicas. Reconhecendo a distopia do passado reproduzida no presente, o ato cronopolítico desta escrita ainda nos leva para um afrofuturo.

Mas será que realmente saímos do estado de morte? Como um ato de descolonização, eclosão e declosão, o afrofuturismo acredita na possibilidade de se construir uma vida para o

sujeito negro, por meio da construção de outros espaços-tempos e outras formas de Ser. No entanto, há outra forma de se perceber a experiência negra, focando não no ser e tempo, mas na violência constante projetada ao corpo / ser negro. Para o afropessimismo, é impossível construir um futuro negro, devido à impossibilidade de agência do sujeito negro, ainda acorrentado a uma condição de escravo e da morte social, ilustrados pela violência gratuita do Estado através da sua política de encarceramento e genocídio da população negra. Ao invés de um afrofuturo, a alternativa apontada pelo afropessimismo é o fim do mundo, através da destruição da infraestrutura metafísica que cria o negro, o mundo e a noção de humanidade.

CAPÍTULO III - AFROPESSIMISMO: PELA MORTE DO HUMANO.

Que é que você pode fazer?

Começar!

Começar o quê?

A única coisa no mundo que vale a pena começar: o fim do mundo, porra!

Aimé Césaire - *Diário de um retorno ao país natal*

3.1. Vidas negras importam?

Seguindo os passos de Sueli Carneiro (2005), escrevo agora evidenciando meu lugar de escravo, de não cidadão. Escrevo para ti, escravizado como eu e até mesmo para ti, Eu hegemônico. Frank Wilderson (2020), pensador afropessimista, também nos faz companhia a partir de agora, expondo sua narrativa teórica como construída a partir do local do escravo. Mas qual o sentido em nos colocar em tal posição tão degradante? A escravidão acabou, certo? Bem, não vale a pena responder a essas perguntas agora. Seria um ato equivocadamente precipitado, mas te garanto que a resposta chegará em breve.

Cabem aqui outras perguntas com respostas mais imediatas. O ano é 2021, além da pandemia de covid-17 que têm matado dois mil pessoas a cada dia no Brasil, testemunhamos a rotineira violência policial contra a população negra ao redor do globo. Ano passado um assassinato covarde obteve reações internacionais de revolta e manifestações antirracistas. O assassinato do afro-americano George Floyd, asfixiado com o joelho do policial branco, Derek Chauvin, foi testemunhado, filmado e compartilhado na internet, tornando o mundo em si como uma testemunha ocular do crime que matou mais um negro.

Dos Estados Unidos para o mundo, do mundo para os Estados Unidos, inúmeras manifestações tomaram as ruas de cidades como Rio de Janeiro, Nova York, Londres, Tóquio, Joanesburgo. Todas as manifestações eram fundamentadas a partir de uma premissa: *Black Lives Matters*. Vidas negras importam. Mas de onde tiramos tal conclusão? O que fundamenta esta afirmação? Afinal, vidas negras importam? Para responder esta pergunta e para pensar a violência antinegra no mundo, o afropessimismo surge como uma ferramenta teórica fundamental.

Para o afropessimista Calvin Warren (2018), esta pergunta é uma questão intrinsecamente da infraestrutura metafísica. A frase "vidas negras importam" possui uma ambiguidade a partir conexão das palavras "vidas" e "negras". Tal afirmação toma o Ser humano como âncora para a declaração, concluindo que se a vida humana como um todo é imensurável, obviamente a vida negra também o é.

Existem duas forças filosóficas que buscam lidar com esta questão por meio da preservação do termo "negro livre" como um conceito: o humanismo negro e a pós-metafísica. O humanismo negro realiza uma apropriação de itens como esquematização, cálculo, tecnologia, probabilidade e universalidade. Tais instrumentos da metafísica são utilizados com o objetivo de levantar afirmações éticas, epistemológicas e ontológicas sobre negritude e liberdade (como uma relação possível), demonstrando uma grande confiança no Ser (WARREN, 2018).

Por outro lado, a pós-metafísica busca superar a base lógica da metafísica, acusando-a de produzir dor e sofrimento, além de restringir a liberdade do Ser humano, ao reduzi-lo a um objeto de conhecimento, destruindo sua espontaneidade e singularidade. Dessa forma, a metafísica deve passar por um processo de destruição e desconstrução, abrindo possibilidades para outras formas de Ser (WARREN, 2018).

No entanto, ambos deixam o Ser intacto. O humanismo negro confia no Ser metafísico, enquanto a pós-metafísica acredita na possibilidade de múltiplas manifestações do Ser. O afropessimismo se encarrega de uma responsabilidade niilista que opta por recusar ambas as alternativas saudosistas em relação ao que nunca fomos, este Ser (WARREN, 2018). O Ser é abandonado, jogado ao abismo, reconhecido como uma dolorosa ilusão que perpetua a violência antinegra. Agora respondendo a pergunta: vidas negras importam? A responsabilidade niilista nos obriga a responder negativamente. **Vidas negras não importam.**

O problema da negritude, a questão referente à brutalidade, tortura, fratura e desmembramento antinegro, este prazer sádico global, permanecerá até o fim do mundo (WARREN, 2018). Para Frank Wilderson (2020) a população negra se encontra em uma posição paradoxal: a de não estar no mundo e a de não haver mundo sem os negros. Esse vínculo paradoxal se concretiza a partir da violência antinegra, uma violência contra o escravo. Começamos a desenhar aqui uma separação entre o humano / mundo e o negro / escravo. A violência que atinge o Ser humano é fruto de uma transgressão cometida por este, sendo uma violência contingente. Já a violência contra o corpo negro é de uma brutalidade sem pré-requisito, constituindo-se como uma violência paradigmática e constitutiva de sua própria "existência", fundamentada por sua condição de morte social, sua condição escrava.

Desta forma, o mundo / Ser necessita do negro para destinar sua agressividade, alcançando sua renovação e evitando uma violência contra si. Portanto, a vida humana depende da morte negra, assim como a negritude não pode ser desassociada da escravidão (morte social) (WILDERSON, 2020).

Mas o que é morte social e por que o afropessimismo associa negritude à escravidão? Para responder estas perguntas, iremos mergulhar no pensamento do sociólogo jamaicano Orlando Patterson acerca da morte social e escravidão. Patterson (2008) afirma que todas as relações humanas são estruturadas e definidas pelo poder relativo presente nas interações sociais. Para dar continuidade em seu raciocínio, Patterson se apropria do conceito weberiano de poder, entendido como uma oportunidade / fundamento presente em relações sociais que permite alguém a impor sua vontade sob o outro. A intensidade deste poder pode variar entre a assimetria mínima ao poder total.

Neste sentido, a escravidão configura-se em um poder total atribuído ao senhor, enquanto o escravo lida com uma impotência total. A anatomia deste poder tem três facetas que garantem o seu funcionamento, são elas: social (uso e ameaça da violência); psicológica (influência e capacidade de persuasão em relação aos interesses do escravo); autoridade cultural (momento em que a força se torna direito e garante a obediência do dominado, através de poderes legítimos e convenções culturais que utilizam de símbolos privados e públicos, além de certos rituais que garantem a sua perpetuação) (PATTERSON, 2008).

O que vemos em Orlando Patterson é um questionamento em relação à concepção marxista que percebe a escravidão como um trabalho forçado e não como uma relação de propriedade. Não estamos falando de uma alienação total do trabalho alheio, mas de uma objetificação total do escravo, transformando-o em objeto e mercadoria a partir da mercantilização do seu "Ser", o que impossibilita a afirmação de que um escravo é um sujeito humano, tendo em vista que ao ser aprisionado na condição ontológica de objeto, coisa ou mercadoria, ele está socialmente morto.

O marxista Clóvis Moura reforça a conceituação do escravo como uma mercadoria. Para Moura (1994), a condição do ser escravo é aquela cujo corpo pertence ao senhor. O escravo é uma mercadoria por ser coisificado. Seu corpo está sujeito a uma violência sem norma limitadora no direito, logo, submetido a uma violência gratuita. O fato de pertencer ao senhor torna o escravo estruturalmente alienado de seu próprio ser, justamente por ser propriedade de um terceiro. Logo, a condição escrava é marcada por uma alienação total de si, devida a impossibilidade de posse do próprio corpo (mercadoria de outrem) (MOURA, 2019).

O escravo é uma propriedade, ou seja, é uma coisa possuída por uma pessoa ou corporação. Mas o que é posse? Para o direito civil da Europa continental, hoje universalizado, a posse é um conjunto de direitos absolutos sobre coisas tangíveis e intangíveis (PATTERSON, 2008). Para o historiador Moses Finley (*apud* PATTERSON,

2008), o escravo é uma subcategoria de objetos humanos transformados em propriedade, não podendo reivindicar ou exercer poderes e direitos sobre outra propriedade. Além disso, o escravo não se encontra em tal condição por ser um objeto de propriedade, mas justamente por não ser um sujeito que possa ter propriedades (veja bem, não é uma questão de possibilidade, mas de poder).

Para Patterson (2008), a morte social do escravo é construída a partir de três pilares:

- 1 - violência gratuita: por ser uma não pessoa, perdendo sua existência social fora dos domínios de seu senhor, a violência passa a ser constitutiva de sua não existência;
- 2 - desenraizamento (alienação natal): como algo socialmente morto, o escravo passa por uma excomunhão secular que o bane de qualquer ordem social legítima, levando-o ao isolamento genealógico que impede uma herança social e cultural;
- 3 - desonra generalizada: aspecto sociopolítico e permanente de sua não importância como "ser" (vidas negras não importam).

Estes três aspectos da morte social define a ontologia do seu "ser". Logo, para Patterson (2008), perceber a escravidão como uma relação de trabalho forçado é um reducionismo com a experiência de violência contra o escravo, tendo em vista que a escravidão em si é uma dominação violenta de pessoas desenraizadas e geralmente desonradas.

Os três fatores anteriormente citados são sintetizados nas duas definições de morte social apresentadas por Patterson. A primeira, de sua autoria, entende a morte social como um recrutamento externo e posteriormente interno (captura), em que o escravo sofre constantemente uma representação cultural intrusiva, incorporando a imagem de um inimigo permanente no interior da sociedade que o sequestrou. Logo, o escravo é visto como um inimigo doméstico, produto de uma cultura estranha e hostil, que não sendo da comunidade, esta sempre na mira da guerra que busca derrotá-lo permanentemente (PATTERSON, 2008). Outra definição de morte social apresentada por Patterson está no pensamento do antropólogo Claude Meillassoux (*apud* PATTERSON, 2008), que afirma que ao ser arrancado de seu meio, o escravo passa por um processo dessocialização e despersonalização. Dessa forma o escravo é introduzido na comunidade do senhor como um não ser.

A violência gratuita contra o escravo, pedra angular da morte social, é sustentada por essa dupla prisão na condição de inimigo doméstico e não ser. Com a navalha na carne ou não, a própria "existência" do escravo já é um atentado contra si, tendo em vista que a escravidão é construída como uma alternativa a morte violenta, onde ocorre uma permuta

condicional em que o escravo tem sua vida comprada. Logo, a morte social tem o paradoxal poder de ao mesmo tempo em que fundamenta a morte física através da violência gratuita, opera como um substituto da morte física durante o ato de tornar-se escravo (PATTERSON, 2008).

A condição de não ser do escravo se torna evidente ao pensarmos como o aspecto coercitivo da escravidão age diretamente na condição individualizada do escravo, transformando-o em uma extensão do poder de seu senhor, como um sub-rogado humano recriado por quem o possui. O sentido da existência escrava está justamente na sua posição de implemento, objeto, coisa pertencente ao seu senhor (PATTERSON, 2008).

Dessa forma, o escravo não passa daquela coisa cuja vida, propriedade e corpo são para si algo alienado. Vida e corpo são coisas externas ao escravo. Logo, o escravo existe em uma condição em que o seu corpo pode ser degradado, a vida mutilada e os seus trabalhos e recursos podem ser desperdiçados (MBEMBE, 2015).

Para pensar a questão da escravidão e as premissas afropessimistas, as subjetividades expressas nas escritas negras de si são fundamentais para tornar tais discussões mais palpáveis para a nossa leitura. Utilizando a literatura negra como recurso que irá aparecer com mais frequência a partir de agora, introduzo a história de Kehinde, personagem do livro *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2018). Além desta obra, também iremos conhecer a história de Ariel, personagem do escritor baiano Hamilton Borges dos Santos, autor de *O livro preto de Ariel* (2019). Apesar de ser um livro "teórico", *Afropessimism* (2020) é recheado de memórias narrativas de seu autor, Frank Wilderson, o que me obriga a também considerá-lo para as contribuições subjetivas.

O diálogo entre o afropessimismo e a escrita negra de si presente nesses livros será apresentado de forma não linear e cruzada. O cruzamento de tais histórias é operado devido à impossibilidade de separação entre tais experiências negras (Kehinde, Frank e Ariel). Já em relação à opção de não trabalhar estes livros seguindo a sua ordem cronológica na escrita (começo, meio e fim da história) se sustenta por dois motivos: primeiramente, é mais adequado apresentar a experiência dos personagens de acordo com a necessidade metodológica ocasionada pela apresentação teórica do afropessimismo; segundo: a linearidade cronológica, pensada como movimento constante e mudança é inadequada para se pensar o tempo e a narrativa negra. Wilderson (2020) não considera que o arco narrativo negro seja necessariamente um arco narrativo linear. Para a crítica literária Hortense Spillers (*apud* WILDERSON, 2020), a narrativa negra configura-se como uma imobilidade histórica

(*historical stillness*). Isso não significa dizer que o sujeito negro não possui agência. A imobilidade histórica apontada por Spillers busca evidenciar uma pseudo linearidade que segue o seguinte percurso: desequilíbrio ao falso equilíbrio (desequilíbrio restaurado e rearticulado).

Para pensar a alienação natal presente na experiência escrava, a história de Kehinde nos traz um bom exemplo. Primeiramente: quem é Kehinde? Nascida em Savalu, Reino de Daomé, no ano de 1810, pertencente ao povo yorubá, teve este nome por ser uma *ibêji* (gêmea) e ter nascido por último. Sua irmã nasceu primeira, por isso se chamava Taiwo. Kehinde tinha um irmão mais velho chamado Kokumo, que significa "não morrerás mais, os deuses te segurarão". Ele tinha este nome por ser um *abiku*, que são espíritos que possuem uma gigantesca amizade antes de nascer, ao ponto de combinarem uma rápida morte, diminuindo consideravelmente o tempo de vida no *ayê* (terra) para se encontrarem novamente no *Orum* (morada espiritual). O nome de sua mãe era Dúróorîke, que significa "fica, tu serás mimada". Já a sua avó se chamava Dúrójaiyé. Seu nome significa "fica para gozar a vida, nós imploramos". Como os significados de seus nomes deixam explícito, elas também eram *abiku*.

Um dia qualquer, cinco homens de Adandozan³⁵ aparecem na casa delas com o objetivo de levar galinhas em nome do rei. No entanto, um tapete da avó de Kehinde se torna um sério problema, por possuir um símbolo de Dan, tal símbolo era a cobra que engole o próprio rabo. Os guerreiros se exaltam, acusam Dúrójaiyé de ser feiticeira, falam sobre pragas e afirmam que ela tinha vínculos com Agontimé, uma das rainhas do Daomé, acusada de feitiçaria por Adadonzan, vendida como escrava e enviada para o Brasil. Agontimé era umas das principais sacerdotisas ao culto de Dan (serpente sagrada) e a Elegbatá (orixá das varíolas e pestes).

Este conflito termina de forma trágica. Kokumo recebe uma lança no peito e morre. Dúróorîke é morta após ser estuprada. Kehinde e Taiowo são estupradas, enquanto além de ser agredida, Dúrójaiyé é obrigada a assistir tudo. Tais acontecimentos obrigam Dúrójaiyé e as *ibêjis* a fugirem em direção a Uidá, importante cidade em Daomé. Mas o episódio em Savalu é só o início de uma jornada de terror. Em Uidá, o pesadelo toma outros rumos, em direção à costa brasileira através do sequestro e objetificação total dos corpos das *ibêjis*.

³⁵ Nono rei de Daomé. Reinou entre os anos de 1797-1812. Vendeu sua madраста Nã Agontimé para traficantes de escravos, que por sua vez foi enviada para o Brasil, mais especificamente para o Maranhão, onde fundou a Casa das Minas em São Luís.

O mercado estava quase vazio, porque as pessoas tinham ido para perto do forte português depois de ouvirem que um navio acabara de chegar do estrangeiro. Eu e a Taiwo também fomos até lá, mas ela queria voltar para casa, com medo de que nos perdêssemos ou fôssemos capturadas, pois havia muita gente ao nosso redor, inclusive alguns brancos. (...)

Depois que se cumprimentaram, protegidos pela sombra do pára-sol, o Chachá e os brancos caminhavam para o forte quando eu disse à Taiwo que queria chegar mais perto para vê-los melhor. Eu deveria ter ouvido a Taiwo, que não queria ir, mas peguei a mão dela e fui puxando, abrindo caminho por entre as pernas dos que estavam de pé e por cima dos ombros dos que estavam ajoelhados, até chegarmos bem perto do cortejo. Foi então que um dos brancos parou de caminhar e olhou para nós, e logo todos ao redor fizeram o mesmo. Ele apontou para nós e falou qualquer coisa ao ouvido do Chachá, e imediatamente um dos seus pretos já estava nos segurando pelos braços, antes mesmo de pensarmos em sair correndo. Eu e a Taiwo gritamos e tentamos fugir, mas ele era muito mais forte do que qualquer tentativa, e ninguém nos defendeu. Fomos então levadas para o forte e colocadas dentro de um barracão muito grande, onde já havia várias pessoas sentadas ou deitadas pelo chão. Quando entramos, quase ninguém olhou para nós, demonstrando pouco interesse pelo que estava acontecendo, como se aquela situação fosse normal. O guarda nos empurrou para dentro e ficou parado na porta com a lança em posição que poderia ser tanto de ataque como de defesa, e apontou um canto onde estavam as mulheres. Antes de sair, disse a elas para cuidarem muito bem de nós duas porque éramos ibêjis, para presente (GONÇALVES, 2018, pp. 36-38).

Deixemos a travessia para outra hora, aceleramos nossa abdução atlântica entre Uidá e Salvador. Kehinde é comprada pelo senhor José Carlos de Almeida Carvalho Gama, esposo da sinhá Ana Felipa Dusseldorf Albuquerque de Almeida Carvalho Gama. Na ilha de Itaparica, onde José Gama era dono da Fazenda do Amparo, Kehinde (ainda criança) trabalhava na casa grande, até que devido uma punição dada pela Ana Felipa, é obrigada a trabalhar na fundição, onde conheceu Felicidade, um exemplo de alienação natal devido sua condição escrava.

(...) Foi assim que ganhei a confiança e a consideração da Felicidade, que tinha treze anos e era nascida na fazenda mesmo, não sabia quem era seu pai e sua mãe tinha morrido quando ela estava com sete anos, a mesma idade com que perdi a minha. Desde então a Rosa Mina cuidava dela na qualidade de tia, pois era irmã de santo da sua falecida mãe. A Felicidade disse que todos respeitavam muito isso, a irmandade nos santos, já que, por vários motivos, os parentes de verdade quase nunca conseguiam ficar juntos. Ou por alguns terem ficado em África, ou por terem sido comprados separados quando chegaram ao Brasil, ou por terem sido revendidos para outros donos ou deixados em herança para pessoas diferentes (GONÇALVES, 2018, pp. 118).

Voltando ao afropessimismo, podemos afirmar que este pensamento se apropria da conceituação do escravo realizada por Patterson e afirma que, ao experimentar cotidianamente a morte social através da violência gratuita, alienação natal e a desonra, o sujeito racial negro

ainda é um escravo. Mas e a abolição? Ela não acabou com o sistema escravagista? Não. Para o afropessimismo, a abolição é um não evento de emancipação, em que ocorreu uma reorganização da dominação racial, nada tendo a ver com uma libertação de escravizados negros. A abolição nos faz o grande favor de nos "tirar" da condição de escravo e nos colocar na posição de sujeito racionalizado negro. O sujeito negro ainda lida com uma violência estrutural escravagista, que permanece intacta através da violência policial (EDITORS, 2007). Abdias Nascimento (2016) demonstra uma afinidade com esta premissa afropessimista, ao afirmar que a não alteração das estruturas das relações sociais dos tempos coloniais até o presente, os africanos ontem escravizados hoje são os negros discriminados.

Foi por ainda ser tido como um inimigo doméstico, um não ser, que George Floyd foi morto. Morto fisicamente por já estar morto socialmente. Morto por ter sido um escravo sujeito a violência gratuita que banaliza a sua morte. Morto por estar sujeito à violência estrutural escravagista. Poderia ser qualquer outro negro, poderia ser eu, poderia ser meu pai, poderiam ser meus amigos. Não há nada de especial em Floyd a não ser sua condição negra - escrava. É impossível olhar para Floyd e não sentir um joelho em meu pescoço, da mesma forma que é impossível pensar no seu velório e não imaginar o corpo do meu pai em seu lugar no caixão. Além de fenotipicamente, os corpos afetivamente são semelhantes (seja para aversão de uns ou para o saudosismo de outros).

As palavras afropessimistas são duras, mas devem ser ditas:

Dado o acúmulo contínuo de morte negra nas mãos da polícia - mesmo apesar do aumento da visibilidade nos últimos anos - torna-se aparente que um negro na rua hoje enfrenta uma vulnerabilidade aberta à violência assim como o escravo na plantação (EDITORS, 2017, p. 9, tradução minha).

Essa violência gratuita que permanece da *plantation* para cá não surge como uma anomalia do tempo presente. Para Saidiya Hartman, pensadora afropessimista, nós estamos presos em um tempo de escravidão. Nesse tempo sem ruptura, ocorre uma relação contínua entre passado e presente, onde sujeitos negros são escravos e vice-versa. O tempo de escravidão pavimenta um horizonte de perda, criando uma antinomia entre redenção e irreparabilidade, impossibilitando uma libertação de fato (HARTMAN, 2002).

O tempo da escravidão nos aprisiona em uma situação cronológica de eterna espera pela liberdade e dissolução do passado, ironicamente, experimentando uma temporalidade de *no longer* (não mais) e *not yet* (ainda não). Não mais escravo, ainda não livre. Como legado dos tempos antigos, encarceramento, empobrecimento e a cidadania de segunda classe sempre são (re)produzidas para nos tirar de qualquer possibilidade cronológica futura desvencilhada

do que já aconteceu, prendendo nosso presente ao passado e dessa forma, destruindo outras possibilidades de futuro para dar lugar a um futuro acorrentado no tempo de escravidão. Não estamos falando de uma cronologia linear de movimento e mudança, mas de uma cronologia cíclica e viciosa que sempre volta ao mesmo lugar, a escravidão (HARTMAN, 2002).

Em *O Genocídio do Negro Brasileiro* (2016), Abdias do Nascimento ilustra bem como a abolição e a manumissão atuou como um não evento de consequências maléficas para o sujeito negro. Primeiramente, Nascimento aborda sobre o mito dos "africanos livres", escravizados que a depois de sete anos de trabalho inimaginavelmente exaustivos, já velhos, doentes e mutilados, eram jogados na rua como lixo humano. Era dessa forma que a manumissão era bondosamente concedida aos escravizados idosos, inválidos e enfermos. Já a abolição em si performada pela Lei Áurea (1888) não passou de um assassinio coletivo, tendo em vista que despejou a população negra para fora das responsabilidades e domínios de seus senhores, desamparada por um Estado que nada fez para mudar sua situação econômica e política, não integrando esta população de fato a sociedade.

Atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o estado, e a Igreja. Tudo cessou, extinguiu-se todo o humanismo, qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem. "Africanos livres" se tornavam também aqueles escravos utilizados como soldados para fazer as guerras de destruição dos dirigentes brancos. Obtinham soldados prometendo a liberdade para os escravos que se alistassem no serviço militar. Para se tornarem, mesmo precariamente livres, muitos se inscreveram: buscaram a liberdade de morrer nas guerras dos colonizadores escravocratas. A covardia de tal processo de conscrição se demonstrava revoltante através do comportamento dos filhos do senhor branco: quando convocados para servir o exército, enviavam em seu lugar o escravo, preferindo arriscar a vida negra antes que a sua própria vida branca (NASCIMENTO, 2016, pp. 79-80).

O drama dos "africanos livres" é sucintamente ilustrado em *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2018), expresso nos pensamentos de Kehinde sobre os negros jogados pelas ruas de Salvador.

Desde que eu tinha começado a correr as ruas com o padre Heinz falando sobre a escola, percebi o grande número de velhos nas ruas. A maioria estava doente e não servia para trabalho algum, e seus senhores, fingindo que faziam uma grande caridade, davam a alforria e mandavam todos para as ruas, para morrerem por lá. Um gasto a menos com roupa e comida. Os velhos disputavam o espaço e a parca esmola com os inválidos, os doentes, os aleijados, as crianças mandadas mendigar por seus pais ou senhores e os vagabundos que não queriam saber de trabalho, pretos ou brancos (GONÇALVES, 2018, p. 301).

A abolição de 1888 está muito mais relacionada às novas necessidades de um mercado consumidor após a revolução industrial na Inglaterra do que um espírito humanista e emancipatório das elites brasileiras. Mas além de criar um mercado consumidor, este simulacro de simulação veio com outro lado da moeda, a imigração maciça branca europeia. Este preterimento da mão de obra africana antecede a abolição. Em 1882, a força de trabalho negra "livre" já era preterida, o que expõe um plano de liquidação da população negra por parte das elites brancas. Estatísticas referentes aos estados de São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Ceará e Rio de Janeiro demonstram que os trabalhadores livres totalizavam 1.433.170 de indivíduos, de trabalhadores escravos contavam 656.540. Já os desocupados (desempregados) contabilizavam 2.822.583, o que superavam a soma do trabalhador livre e do escravo. Como Abdias Nascimento (2019) nos recorda, o desocupado ganha outro termo na gíria policial, ele é o vadio. O africano "livre" preterido pela classe dirigente torna-se um desocupado, um vadio para a força repressiva do Estado.

Na lógica desse processo, o número de escravos diminui na proporção do aumento dos *desocupados*, ou seja, daqueles que devem morrer à míngua de qualquer recurso. Realmente não havia escapatória para o africano: da escravidão legal, atiraram-no à escravidão de fato (NASCIMENTO, 2019, p. 223).

Após a abolição, a política imigratória europeia caiu como uma luva nas mãos das elites que almejava o branqueamento do país. Por isso após o evento de 1888, o incentivo a imigração europeia foi a política central nacional do século XX. As leis imigratórias pós-abolição tinham como seu objetivo erradicar a "mancha negra" do Brasil. Isso fica explícito em um decreto de 1890, que criava obstáculos para a vinda de pessoas originária da África e Ásia.

Existe um evento na história brasileira que demonstra bem o caráter de simulacro da abolição no Brasil. O sociólogo Matheus Gato nos traz a tona o massacre de 17 de novembro de 1889, ocorrido em São Luís, capital do Maranhão. Neste dia, negros em marcha protestavam contra os republicanos do jornal *O Globo*, especialmente contra o seu editor Paula Duarte. A população negra de São Luís se revoltou contra este jornal, pois ele tinha exigido que a província se alinhasse ao golpe que derrubou o império. A proclamação da república ocorreu dois dias antes do massacre e o apoio do jornal a queda do império ocasionou a revolta em São Luís. Para Gato (2020), este massacre é um marco na formação da cidadania negra no Brasil, pois demonstra que para os cidadãos do 13 de maio (Lei Áurea), a liberdade era um direito precário.

Para Gato (2020), o cenário do pós-abolição no Maranhão e a luta social pela liberdade em paralelo com a categorização racial, demonstram como a racialização na periferia do Brasil expressas na junção de outras categorias sociais e com a categoria de cor criam uma situação paradoxal, onde surge um novo tipo de sujeito, os "libertos". A situação paradoxal dos "libertos" demonstra como os negros no Brasil vivem uma cidadania de segunda classe. Mas antes de seguir no relato do massacre, preciso expor uma discordância com o Gato. Se você já entendeu as premissas afropessimistas, deve ter percebido que o afropessimismo não considera a negritude como uma cidadania de segunda classe ou como uma categoria social com um direito precário (liberdade). A questão não é gradativa, é qualitativa. Não é uma questão de mais ou menos, mas é um binarismo. O drama negro não está no fato de ser menos cidadão que o branco. O drama está no fato de que a cidadania não cobre os sujeitos negros. O próprio massacre elucidado por Gato demonstra isso.

Começaram a circular boatos em São Luís que a república iria trazer de volta a escravidão. Isso causou um temor que resultou em uma marcha em direção à sede do jornal *O Globo*. Esse medo não era localizado e muito menos irracional. Não era localizado porque no Rio de Janeiro existia a Guarda Negra, organizado pelos "libertos" Hygino, Manoel Antônio, Aprígio e Gaspar de Teócritos, em 9 de julho de 1888. Formado como um grupo paramilitar e composto por capoeiras, abolicionistas e trabalhadores urbanos, a Guarda Negra tinha como pauta a defesa da liberdade e apoiar o terceiro reinado da princesa Isabel (GATO, 2020).

O massacre de 17 de novembro em especial revelou mais um medo de retorno da escravidão do que a defesa da monarquia. Para Gato (2020), o medo da escravidão era uma constante aos negros livres durante o século XIX, já que a liberdade seria um direito precário para a população negra livre. Esse é um dos motivos pelo temor não ser irracional. A própria desconfiança em relação à república tinha bons motivos, especialmente pensando no contexto do Maranhão. Após a Lei Áurea, ocorre uma rearticulação dos interesses escravagistas. Nacionalmente se destaca o Partido Conservador, que pautava contra a libertação na Câmara e pela indenização dos senhores no Senado.

No Maranhão, destaca-se o Augusto Olímpio Gomes de Castro, líder dos conservadores no estado. Como deputado na Assembleia Geral, buscou novos aliados pela indenização e combateu todas as reformas "emancipatórias" propostas pelo império. Como presidente da Câmara dos Deputados em 1887, passou a ser um núcleo estratégico contra o movimento abolicionista (GATO, 2020).

Pela indenização aos senhores, houve uma frente no Maranhão composto por comerciantes membros da Associação Comercial do Maranhão e da Sociedade Auxiliadora da Lavoura e da Indústria, além de vereadores e deputados. Não é a toa que a campanha pela indenização foi acompanhada por casos de escravidão ilegal no pós-abolição no Maranhão e no Brasil. Em 18 de fevereiro de 1889, a Assembleia Legislativa Provincial aprovou por dezoito votos contra dois, o requerimento do deputado Viriato Lemos que exigia a indenização dos ex-senhores. O grande número de votos a favor demonstra que havia um consenso entre o Partido Conservador e o Partido Liberal. O Governo da Província também promoveu a imigração estrangeira ao estado (branqueamento e indenização, uma boa vitória das elites maranhenses).

Por isso, muito ironicamente Gato (2020) afirma que o republicanismo do Maranhão é um republicanismo de 14 de maio, fruto da reação senhorial à abolição. As pautas antinegras do Partido Conservador e o republicanismo no Maranhão mantinham relações estreitas.

A criação do jornal republicano na capital maranhense coincidiu com a intensa mobilização do Partido Conservador, em prol da indenização aos ex-senhores na província. Alguns republicanos surfaram nessa onda. No mês seguinte à fundação de *O Novo Brazil*, publica-se um artigo intitulado "Verdade e Franqueza: A Lei de 13 de Maio e etc", assinada por "Um republicano", que afirmava: "a lei que declarou libertos todos os escravos do Brasil é anticonstitucional, e por tanto uma de duas; ou o governo há de reparar o agravo que ele produziu, isto é, há de indenizar aos senhores de escravos; ou ele há de sujeitar-se as consequências do primeiro abalo que ele, [...], acaba de dar a Constituição" (GATO, 2020, p. 87).

É nesta relação de proximidade entre os senhores de escravo e o republicanismo que o jornal *O Globo* entra na história. Lançado no segundo semestre de 1889, o jornal esbanjava racismo científico em suas notícias, relacionando a criminalidade ao corpo negro. Além disso, o jornal elogiou a eleição de Gomes de Castro para a Assembleia dos Deputados. A massa negra também tinha motivos para detestar a figura de Paula Duarte, editor do jornal. Ele foi o advogado de defesa da senhora Ana Rosa Viana Ribeiro, a baronesa de Grajaú. Essa mulher foi a assassina do menino escravo Inocência, que tinha apenas 8 anos. A situação foi mais polêmica devido ao fato de que ela era esposa do chefe do Partido Liberal no Maranhão, Carlos Fernandes Ribeiro. O garoto tinha lesões na cabeça, mas a agressão fatal foi decorrente da introdução de um garfo em seu ânus. Obviamente ela foi absolvida (GATO, 2020).

O número aproximado de 500 pessoas tinham bons motivos para marchar com sangue nos olhos contra o jornal republicano. Protegendo o jornal, havia 12 soldados do 5º Batalhão Militar. Seguindo ordens do capitão republicano Silva Milanez, eles fuzilaram a multidão. Referente àqueles que foram encaminhados ao Hospital da Santa Casa da Misericórdia, 9 dos

14 mortos ou feridos receberam tiros na parte superior do corpo (braço e antebraço), o que demonstra a intenção de matar. A república não recebeu os libertos de braços abertos. A recepção foi com tiros de fuzil e indenização aos senhores de escravos.

Em depoimento ao jornalista César Teixeira, nos anos 1970, o cantador do boi da Madre de Deus, Zé Igarapé, contou que seu pai era monarquista e esteve entre os manifestantes do 17 de Novembro, razão pela qual não tinha um braço. “Foi cortado pela República”, afirmou na ocasião brincando popular. No hospital da Santa Casa, o médico responsável pelas operações teria dito: “Em barulho de branco, preto não se mete!”.

Antônio Marques reconstrói precisamente essa cena em seu livro de 1913, numa passagem em que narra o conflito entre os médicos da Santa Casa e o barbeiro Macedo, que se revoltou contra a execução de amputações sumárias. Para Macedo, era “atirar-se à cidade cerca de duas dezenas de aleijados, o que, pela própria cirurgia podia ser evitado. [...] o que se estava a praticar ali era uma carnificina, uma barbaridade sem nome”. O chefe do serviço hospitalar reagiu às censuras, humilhando o barbeiro: “Olá meu petulante, isso aqui não é açougue, onde a gente da tua laia rejeita os ossos! Faça apenas o teu serviço e não te atreva a meter o bedelho onde não se te chamou. Quem se mete em coisas de branco, tem a mesma tristíssima sorte aqui desses teus companheiros” (GATO, 2020, p. 124).

Esse é o preço da liberdade dos “libertos”. Exclusão e balas de fuzil. Entrando na máquina do tempo da escravidão, saímos do século XIX e somos projetados para o século XXI, exatamente no ano de 2015. Na narrativa referente ao Ariel, percebemos como ele é projetado como um inimigo doméstico para a sociedade branca de Salvador, ou a Cidade Túmulo, como Hamilton denomina a capital baiana. Sobre a cabeça de Ariel e tantos outros pretos e pretos das periferias de Salvador, a violência estrutural escravagista e gratuita flutua, pronta para degolar suas cabeças com as próprias mãos.

No Nordeste de Amaralina, periferia soteropolitana, um pelotão da RONDESP (Rondas Especiais da PM) e do Choque, totalizando 200 homens, desce a Ladeira das Ubaranas com um ritmo e guerra, deixando um cheiro metálico de morte no ar. Usam fuzis, máscaras pretas e pinturas de guerra na selva. São cinco da manhã. Estão lá para matar sujeitos perigosos (SANTOS, 2019).

Morreram Marcos de dezesseis anos que estava com um fone de ouvido e nem correu. Jorge, que era surdo estava chapado de vinho, tropeçou tinha vinte e três anos. Orlando, de dezoito, morreu na porta da própria casa. Ítalo, de dezessete, correu para o lado da polícia na esperança que eles não o matassem. Sua mãe o orientava a falar baixo com a polícia, não usar boné, sair sempre com um documento. Não adiantou, ele foi atingido no peito, no ombro e no rosto. Caiu duro com o sangue grosso benzendo aquele chão já encharcado. Isabel, que todos chamavam de Bel, morreu abraçando a namorada. Ela estava com uma bermuda da Centauros, um chinelo de marca e chapéu. Abraçava Patrícia que chorava. Ela morreu protegendo seu amor, Bel tinha vinte e um anos, sua namorada, dezessete. Eis os sujeitos perigosos.

De longe, a jovem Camélia via o policial tirar de uma mochila verde, armas e sacos com drogas. Distribuiu os pacotes entre os bolsos dos meninos, colocou uma arma na mão deles. Não se importavam com as testemunhas, ninguém ali tinha valor. Deu em nada, a televisão do bispo chegou naquela hora. No outro dia, o Balanço geral noticiou a mesma versão da polícia e um cortejo de mães foi enterrar seus mortos no cemitério de Periperi. Era passado (SANTOS, 2019, pp. 42-43).

Como Kehinde em Uidá, Ariel é sequestrado na blitz da RONDESP em Salvador. Além de ser um negro / escravo, Ariel teve o azar de cruzar o caminho da RONDESP, o terror dos pretos.

(...) Não importa se você é envolvido ou não, se você faz malabares na ONG, se você votou no candidato da esquerda ou direita, comunista, cirandeiro, liberal ou fascista ou se você é calouro da UFBA. Se você se bater com a RONDESP em qualquer hora do dia e você for preto e ainda mais se for paloso, com aquele andar no pulinho, corte de cabelo na régua, estiloso, cara de maconheiro do olho esticado, você no mínimo toma um esquentado, umas tapas e, a depender do dia, eles te jogam no fundo da viatura, rodam, rodam, te matam e desaparecem com seu corpo em qualquer matagal por aí. Cavam, jogam cal, cimento e já era... Sua alma fica presa no buraco. As preces de sua mãe não chegam até ela (SANTOS, 2019, pp. 62).

Ariel não foi jogado no vale das sombras da morte onde as almas não ouvem suas mães. Mas também não levou apenas um esquentado. No vale das sombras da morte onde Ariel foi jogado, as preces das mães chegam, talvez umas 4.000 preces. Ariel foi jogado no Complexo Penitenciário da Mata Escura. Na Mata Escura cabiam 1.200 pessoas, mas ali eram aprisionados 4.000 corpos, na maioria corpos pretos. Sintetiza bem o holocausto africano e o terror racial que transforma confinamento em lucro (já vimos isso antes?).

Ariel olhava para o lado, para todos os cantos daquele espaço. Seus olhos giravam. Sua mente registrava cada pedaço do lugar, cada movimento, jeito, voz e olhar das pessoas. Viu as paredes de bloco de cimento, blocos gigantes, de frente. Atrás da mesa do chefe de segurança e ao lado das fotos de Lula e Jaques Wagner, via-se um crucifixo com um Jesus branco, ensanguentado, crucificado e com uma cara de orgasmo, olhando para o céu. Aquele Jesus prisioneiro protegia os carrascos dos habitantes daquele lugar. Sentiu um cheiro de mofo ou de morte, um certo cheiro de cemitério. Foi sendo guiado para dentro, empurrado. Estava algemado a Celso, que gemia e chorava antes mesmo de chegar ao pátio. A cada portão que batia atrás da dupla, o rapaz, sem documento nem coragem, tremia e chorava (SANTOS, 2019, pp. 79).

Entra em cena um personagem importante no livro de Hamilton. Vamos rapidamente apresentá-lo e depois voltamos para o tempo de escravidão na Mata Escura, tempo queacorrenta Kehinde e Ariel com as mesmas correntes. Eu me refiro ao Soldado Ribeiro, um homem exemplar, pardo, acreditava no respeito à vida, no direito e no uso controlado da força

policial. Na marcha sangrenta da RONDESP pelo Amaralina, os sujeitos perigosos anteriormente citados não foram os únicos abatidos.

Ribeiro se manteve congelado e em silêncio. Sentia-se pesaroso e culpado por não reunir forças para repelir uma atitude desonrosa daquela. O medo falou mais alto. Arrastaram Amauri pelo campo de terra, apontaram uma arma para a cabeça dos dois jovens que vieram com ele e perguntaram novamente onde estavam as drogas e as armas. Os garotos começaram a chorar. Eles não sabiam de nada. O soldado olhou para o tenente e com um ato já planejado, atirou no garoto de quatorze anos já baleado na perna. O tiro pegou na cabeça. Do jeito que ele ficou, ele permaneceu.

Ribeiro suava frio, não sabia o que fazer. Viu os colegas pegando armas e drogas na sacola. Viu a desenvoltura de Pacheco. Viu Amauri acordando e implorando pela vida, negando qualquer envolvimento e ouviu os disparos nos rostos dos outros dois garotos. Vários disparos. Não eram disparos das armas oficiais, agora eram as armas plantadas, disparos covardes. Os dois rapazes morreram abraçados e os executores riram. Todos os policiais cercaram Amauri no chão, sujo e implorando pela vida. O tenente falou:

- Esse laranja não tem porra nenhuma, não. Quem vai passar ele é o novato.

Chamaram Ribeiro para o círculo de morte que se armava ali e se atualizava com sangue. Ribeiro, cabisbaixo, andou trôpego até o seu comandante. Os outros o olhavam de forma severa e desconfiada. O tenente envolveu Ribeiro pelos ombros, falou baixo com muita calma:

- Maninho, você é foda, sujeito homem. Primeira vez na batalha e já faz parte da elite, você viu muita coisa, não pode sair assim batido. Você sabe que nós somos a vassourinha da sociedade, a gente varre o mal e o governador dá entrevista. Esse fila da puta aqui é matador de polícia, estuprador, traficante e o troféu é seu.

- Pelo amor de Deus, senhor. Pelo amor de Deus. Eu tenho filho pra criar, tenho família. - Amauri gritava pela vida.

- O tenente tirou a arma de Ribeiro do coldre, destravou, entregou na mão do aspirante e todos saíram de perto. Amauri não conseguia se mexer no chão com tanto machucado, tanta porrada que levou. Ribeiro viu passar todas as suas teses e convicções pela cabeça. Olhava nos olhos do rapaz todo sujo e ferido e via apenas o que era a visão da sociedade para pessoas daquele tipo. Ninguém ia se importar (SANTOS, 2019, pp. 70 - 71).

Click, cleck, bum. O corpo de Amauri endurece, o sangue escorre. *Aí sim porra, agora tu é sujeito homem!*

Voltando a Mata Escura. Lá os presidiários podiam "trabalhar" fabricando bolas de futebol com materiais inadequados. Um trabalho perigoso que lhes davam 50 centavos por bola. Cada uma delas era vendida por 350 reais no Shopping Iguatemi. Outra forma de "trabalho" era ser um farda azul, que "trabalhava" de graça tendo como pagamento a possibilidade de ficar na área livre do presídio, limpando a fossa e os carros dos funcionários.

Nas histórias cruzadas de Kehinde e Ariel, além das questões específicas da morte social que os ligam ao tempo da escravidão, existe uma cena extremamente semelhante entre ambas experiências, evidenciando como não pensar a condição de Ariel como um escravo, assim como o resto da população negra, é um ato de ilusão ou covardia. Chega a hora do banho inaugural em Mata Escura:

Neste momento, chamaram a Companhia de Guarda da Polícia Militar. Eram homens mascarados que tinham armas com munição de borracha. Uns dois portavam gás lacrimogêneo. Mandaram também uns três cachorros que latiam desesperados e atacavam, mirando suas presas e babas, para as grades. Pareciam treinados para odiar presos e pretos, o que parecia dar no mesmo.

Gritavam ao fundo do pelotão de policiais, para os homens tirarem as roupas e jogarem para fora da cela. Em seguida, lançaram um jato de água que derrubou alguns dentro da jaula molhada e apodrecida. Um senhor com uns setenta e cinco anos quase se afogou. Mesmo em risco, alguns detidos o ajudaram a levantar. Eles chamavam isso de banho, sem sabonete, sem toalha. O sistema não tinha colchão ou roupas para entregar aos presos, assim, eles deviam entrar no pátio e se virar, se resolver. Ordenaram que se levantassem e dessem as mãos. Abriram as celas, miraram as armas. Os policiais ataçavam os cães contra os homens, unidos, assustados, sofridos. Abriram um grande portão e um clarão cegou a maioria. O barulho do pátio se fez presente de forma nítida e assustadora. Do outro lado da grade, no pátio interno, os presos gritavam palavras de ordem:

- Covardia!

- Para que fazer isso com o cara?

-Entra aqui, polícia pau no cu.

Largaram todos os homens de cueca, abaixados num cimento quente nesse espaço entre a grade maior e o portão. Deixaram-nos ali sem explicação, sem comando, sem nada. Ariel se sentia um lixo. As roupas deles foram jogadas em seguida e amontoadas num canto, depois cada um que encontrasse a sua (SANTOS, 2019, pp. 81 - 82).

Durante a travessia atlântica, o banho de Kehinde no tumbeiro após semanas vivendo num porão, sem ver o sol, sem banho, com água e comida escassa, não foi muito diferente. O tratamento de desonra é o mesmo, demonstrando que o sistema carcerário brasileiro exerce uma fiel repetição da lógica escravista dois séculos depois.

A Jamila e a Aja não queriam tirar as roupas, mas foram obrigadas pelos guardas e ficaram o tempo todo agachadas a um canto do navio, uma tentando proteger a outra. Os muçurumins, que também protestaram mas não precisaram ser obrigados, não levantaram os olhos do chão e não tiraram as mãos da frente do membro, exceto quando começaram a rezar e precisaram erguê-las na direção de Meca ou do céu. Todos nós estávamos contentes com aquela liberdade. Tenho certeza de que não era este o objetivo dos donos do tumbeiro, nos deixar felizes, mas sim salvar a carga de algum tipo de doença

contagiosa que poderia pôr a perder a viagem. Foi só à luz do dia que percebi como parecíamos mesmo bichos, sujos e feios. Não sei se carneiros, acho que mais os lagartos com que eu costumava brincar em Savalu. Ficamos deitados ou sentados no chão do navio, alguns levantando a cabeça em direção ao céu, como se assim fosse mais fácil armazenar dentro do corpo todo o ar puro de que necessitaríamos durante o resto da viagem. Mas o melhor mesmo foi o banho. Ordenaram que fizéssemos fila e, um a um, despejaram água de imensos baldes sobre as nossas cabeças. Era água do mar, mas de tão precisados que estávamos de qualquer tipo de água, mesmo que nos tivessem dito que não era para beber, seria a água mais fresca do mundo. Era difícil dar a vez ao próximo, mas, para nossa imensa alegria, a água foi formando poças pelo chão do navio, nas quais nos deitávamos para brincar, feito crianças. A Taiwo não teve forças para se manter de pé sozinha e tomou banho nos braços da Tanisha, quase sem se mover, mas eu senti que ela estava contente. Não tinha como não estar, e se naquele momento tivessem nos cobrado qualquer coisa para termos o direito de permanecer ali em cima durante o resto da travessia, tenho certeza de que teríamos concordado. Só a Aja e a Jamila, envergonhadas, depois do banho tinham voltado para o canto onde estiveram antes, chorando muito, abraçadas. (...)

Todos ficaram bravos quando jogaram nossas roupas no mar, e a Aja e a Jamila choraram ainda mais. A Taiwo nem reclamou de ter perdido o vestido novo. A noite foi muito fria e tivemos que passá-la ao relento, nus, todos o mais junto possível, porque tinham jogado remédio no porão e precisaríamos esperar até o dia seguinte para podermos descer. (GONÇALVES, 2018, pp. 57 - 59).

A violência gratuita demonstra como Ariel ainda se encontra em uma situação de escravo, assim como Kehinde. Ariel é tratado como um não-ser, sujeito à uma violência gratuita que o percebe como um inimigo doméstico que sempre deve ser combatido. A violência policial e o sistema prisional que atravessam a experiência de Ariel demonstram a farsa da abolição, a evidenciando como um não evento.

Por trás da violência antinegra contra Ariel, existe um prazer sádico generalizado e constitutivo da vida comunal não negra. Dessa forma, não existe outra possibilidade de perceber a negritude a não ser como limítrofe com a escravidão. Para o afropessimismo, negritude significa a escravidão, da mesma forma como significa a morte social. Então não há um momento de vida social, equilíbrio e plenitude na vida das pessoas negras, por ocuparem uma posição paradigmática elaborada pela escravidão (WILDERSON, 2020)

Partindo dessas premissas, o afropessimismo propõe um movimento de saída do binarismo negro / branco, propondo um binarismo entre negro / não negro, tirando a ênfase no *status* da branquitude e centralizando a análise nas fundações antinegras da raça e modernidade. Dessa forma, o afropessimismo conclui que a negritude e a antinegritude oferecem coerência para diferentes categorias no polo não negro, logo, humana (EDITORS, 2017).

Assumindo que a escravidão não consegue ser desassociado da negritude e vice-versa, obviamente identificando a condição escrava no sujeito negro, o afropessimismo vai mais além ao apontar seus algozes. Na dicotomia entre senhores e escravos, o afropessimismo aponta polemicamente os brancos e não negros no geral como senhores neste regime de violência antinegra. Polêmico, porque Frank Wilderson também põe neste grupo de senhores diferentes grupos étnicos e raciais para além dos já previsíveis brancos, como árabes, asiáticos e indígenas nativos americanos. Estes grupos anteriormente citados entram em uma contraposição ao branco como sujeitos em um conflito intra-humano no qual há uma degradação em relação ao exemplo máximo de humanidade, os brancos. Ou seja, dentro da dicotomia presente entre brancos e não negros, os não negros sofrem um processo de degradação como seres humanos, tendo sua humanidade rebaixada, mas não ao ponto de sua total negação, como ocorre com o sujeito negro (WILDERSON, 2017).

Wilderson (2020) define os não negros como humanos que não fazem parte da categoria homem branco heterossexual, como as mulheres brancas e *pocs* (*peoples of color* / pessoas de cor). Apesar dos não negros sofrerem com a supremacia branca e o patriarcado, ainda assim atuam como agentes e beneficiários da antinegritude. Portanto a antinegritude é percebida como um genoma de suas posições paradigmáticas, sofrendo uma violência contingente que os afastam da violência constitutiva e gratuita e da morte social destinada aos sujeitos negros.

Pensando sobre a categoria dos mestres no regime de violência antinegra, a heterogeneidade branca nem precisa entrar em discussão aqui. Diferentemente dos povos não brancos, que merecem uma consideração especial em sua possível parceria na violência antinegra. Vamos começar pelo ponto fraco de Wilderson, os indígenas. Em *Afropessimism* (2020), Wilderson coloca os indígenas como mestres no regime de violência antinegra baseado apenas em suas experiências e memórias, não apresentando qualquer argumento histórico que fortaleça sua afirmação.

No ano de 1968 o *American Indian Movement* (AIM) é fundado em Minneapolis, construindo uma tentativa de diálogo com a Universidade de Minnesota sobre questões acerca da soberania nativa americana e outras demandas do AIM. O pai de Frank, Frank Wilderson Jr, que trabalhava como professor na universidade estava coordenando um programa sobre a criação de reservas indígenas, participando de encontros com líderes indígenas de reservas e indígenas urbanos. Encontros que Frank Wilderson III, então com 12, marcava presença acompanhando seu pai em seu trabalho.

Em um destes encontros, os conflitos de interesses entre a universidade e AIM fez com que um indígena se levantasse e falasse em alto e bom som: *We don't want you, a nigger man, telling us what to do*³⁶! (WILDERSON, 2020, pp. 45). Ver um indígena desprezando seu pai como um *nigger* fez com que Wilderson chegasse à conclusão que os indígenas precarizados nas periferias e adjacências de Minneapolis compartilhavam o mesmo espaço psíquico com os brancos ricos de Kenwood (um dos bairros mais ricos da cidade de Minneapolis), uma posição antagônica em relação ao negro. Para o autor, ambos os mundos (indígenas e brancos) eram sustentados por uma *alien embodiment* (personificação alienígena / estrangeira) no corpo negro, fundamentados por uma economia libidinal³⁷ que os levavam para uma negrofobia como um processo de afirmação e reconhecimento de si.

Existe a possibilidade de que na subjetividade destes indígenas, a economia libidinal direcione uma negrofobia sob os corpos negros, os percebendo com um objeto fobógeno em que deva haver um exercício de violência e afastamento. Suponho que as causas dessa possibilidade podem ser encontradas no próprio poder hegemônico do discurso ocidental sob os negros. Mas acredito que tal experiência não valida a tentativa de posicioná-los em uma posição de mestres em um regime de violência antinegra, devido a ausência histórica de uma violência sistemática antinegra praticada pelos nativos americanos. Então, aqui neste escrito, tal afirmação de Wilderson é descartada, mas apresentada ao leitor por uma questão de honestidade tanto com Frank Wilderson quanto para com você que está lendo, abrindo espaço para críticas e não ocultando pontos fracos ou desinteressantes para a construção teórica deste texto³⁸.

³⁶ "Não queremos você, um negro, nos dizendo o que fazer". A palavra *nigger*, traduzida aqui como negro, é um insulto racial com um forte peso negativo nos Estados Unidos.

³⁷ Distribuição de desejos e identificações humanas referentes a energias, ansiedades, prazeres, ojerizas e fobias, dando corpo a uma estrutura total da vida emocional e da realidade psíquica dos sujeitos sociais (EDITORS, 2017). Interage diretamente com a sexualidade e o inconsciente, direcionando diferentes comportamentos sociais, como atração, afeição, aliança, agressões e destruição violenta de consumo letal (SEXTON *apud* WILDERSON, 2020).

³⁸ Existe uma pesquisa que demonstra que não é exatamente assim. Refiro-me ao livro *Negros e índios: Un Estamento Social Ignorando del Peru Colonial* (1973) de Emílio Harth-Terré sobre indígenas peruanos dos estratos superiores da sociedade colonial que traficaram e compraram escravos negros por mais de três séculos. Na América do Norte, a situação também demonstra uma tensão entre a relação entre indígenas e negros: "(...) Eugene Genovese escreve: 'os contratos entre negros índios incluíam a posse de escravos, por estes últimos, bem como a miscigenação. Durante as décadas de 1820 e 1830, os índios figuravam entre os maiores senhores de escravos da Geórgia e, subsequentemente, Greenwood Leflore, o chefe Choctaw mestiço de branco, notabilizou-se como um dos maiores fazendeiros do Mississípi, com quatrocentos escravos. John Ross, o famoso Cherokee, possuía cerca de cem escravos em 1860. Por volta dessa data os escravos negros representavam 12,5% da população do território indígena, apesar de a maioria viver em pequenas fazendas. Alguns índios,

No caso asiático, Frank Wilderson igualmente falha em negligenciar questões históricas para incluir a população asiática na posição de mestres no regime de violência antinegra. Mas aqui tenho que concordar com Wilderson e reparar a sua falha, dando um pequeno exemplo da violência antinegra no contexto histórico asiático.

A presença negro-africana no continente asiático é bastante antiga, podendo ser rastreada desde a Antiguidade. Elisa Larkin Nascimento (2008) cita Sumer como a primeira presença política e cultural negra na Ásia. Localizado entre os rios Tigres e Eufrates, surgiu durante o terceiro milênio antes de Cristo como uma colonização de Cush (Antiga Etiópia). Denominavam-se "cabeças pretas" e foram responsáveis pela construção da cidade-Estado de Ur, além das pirâmides em estilo núbio.

O jornalista indiano V. T. Rasjshekar afirma que a população autóctone da Índia é de origem negro-africana, denominados de dravidianos e responsáveis pela criação da civilização no Vale do Indo (*apud* LIMA; RODRIGUES, 2019). Também é interessante apontar que segundo o antropólogo senegalês Cheikh Anta Diop, o sistema de castas foi originalmente uma instituição cushita, sendo um conceito totalmente alienígena para arianos e semitas. A posterior adoção ariana do sistema de castas é consequência de uma assimilação cultural ariana do povo cushita, que os precederam nas bacias dos rios Indo e Ganges (*apud* LIMA; RODRIGUES, 2019).

Em 800 a.C, os povos dravidianos sofreram uma série de invasões de tribos nômades indo-arianas, que levou a conquista da Índia setentrional e a denominaram de *Aryavarta* (Terra Ariana) (RASHIDI *apud* LIMA; RODRIGUES, 2019). Tais conflitos estão registrados na narrativa do hinduísmo e estão presentes no Rig-Veda, o mais antigo da trilogia dos livros sagrados indianos. Neste livro ocorre uma constante evocação da raça negra em um contexto maléfico e de conflito (MOORE, 2012).

Escrito entre 1000-500 a.C, o Rig-Veda possui relatos épicos da invasão da Índia por tribos arianas desde 1500 a.C e a destruição da civilização harappana do Vale do Indo (Mohenjo-daro, Chanhu-daro e Harappa). Neste livro, testemunhamos a invasão das tribos leucodérmicas autodenominadas *arri* e *ária* (gente de pele nobre), provenientes do sul do Irã, contra os negros dravidianos, denominados pelos arianos de *daysu* (negros) e *anasha* (gente de nariz chato), protagonizada por Indra, líder e semideus ariano, encarregado de destruir os dravidianos e "eliminar a pele negra da face da Terra" (MOORE, 2012).

sobretudo os Chicasaw, passavam por senhores impiedosos, mas a maior parte deles gozava entre brancos negros de uma reputação de generosidade' (MOURA, 2019, pp. 316-317)".

- a) *Rig-Veda* VIII 87.6: “Você, Indra, é o destruidor das cidades, o matador dos *dasyu*, aquele que fez o homem prosperar, o Senhor dos céus”; (...)
- c) o hino a Indra 1.9.3 o descreve como “o Senhor de todos os homens de face branca”; (...)
- e) *Rig-Veda* III 34.9 louva o deus ariano que “destruiu os *dasyu* e protegeu a cor ariana”; (...)
- i) o hino a Indra 4.16.13 louva-o da seguinte maneira: “Você apagou os cinquenta mil peles negras, destruindo seus castelos como se o fogo consumisse o tecido”; (...)
- k) *Rig-Veda* II 20.6: “Você, Indra, matador de Vrittra, destruidor das cidades, tem dispersado os *dasyu* gestados por um ventre negro”; (...)
- m) *Rig-Veda* II.20.7 e II 12.4: agradece a Deus por ter “dispersado os bandos escravos de ascendência negra” e por ter eliminado “a cor vil dos *dasyu*”; (...)
- n) *Rig-Veda* IX,73 e 73.5 descreve os deuses arianos como “deuses tumultuosos que avançam como touros furiosos para dispersar a pele negra” e anuncia que “a pele negra, tão odiada por Indra” será eliminada dos céus (MOORE, 2012, pp. 42)

O sistema de castas presentes na Índia pré-ariana não tinha um caráter racial, atuando como um forma de restrição econômica de ocupações a partir de uma fonte cosmológica. Os invasores arianos forjaram uma ideologia religiosa para fundamentar sua dominação racial, inserindo a questão da cor (*varna*) na estratificação de castas, estabelecendo um sistema de castas hierarquicamente constituídas a partir do fenótipo, posicionando a cor negra nos estratos mais baixos. Hoje os dravidianos, também conhecidos como *dalits* (intocáveis) ainda se encontram em uma situação de extrema precariedade, sofrendo com analfabetismo, misoginia, terrorismo, ocupando as favelas e constituindo uma grande massa de trabalhadores rurais sem terra. A violência antinegra contra dravidianos atravessou milênios e ainda se mantém no século XXI, ao ponto de ter sido criado o *Dalit Panthers* em 1978, um movimento socialista anticastas inspirado nos Panteras Negras afro-americano (RASJSHEKAR *apud* LIMA; RODRIGUES, 2019).

Em relação aos árabes, posicioná-los como mestres no regime de violência antinegra é uma tarefa consideravelmente fácil. Primeiramente, vamos pelas memórias de Wilderson, para depois abordar questões históricas sobre o relacionamento entre negros e árabes. Wilderson retorna ao ano de 1987. Nesta época, ele trabalhava como guarda no Walker Art Center, museu de arte contemporânea de Minneapolis. Lá fez amizade com Sameer Bishara,

palestino e revolucionário, fatores que faziam Wilderson acreditar que ambos tinham semelhanças como o posicionamento político e a subalternidade racial.

Mas em umas de suas conversas, ficou evidente para Wilderson que talvez não houvesse tanta semelhança existencial com o seu amigo. Bishara falou sobre a humilhação ao ser inspecionado nos postos de controle israelense, "*But the shame and humiliation runs ever deeper if the Israeli soldier is an Ethiopian Jew*"³⁹ (WILDERSON, 2020, p. 11).

Para um palestino é humilhante ser inspecionado no posto israelense, mas ser revistado por um judeu etíope já é humilhação demais. O judeu etíope, o negro, não passa de um implemento para a loucura imperialista israelense. No entanto, no antagonismo racial, os palestinos, e os brancos israelenses e americanos posicionam o negro em um lugar de total desonra em suas mentes (WILDWERTSON, 2020).

No inconsciente coletivo palestino, da mesma forma para a sociedade civil israelense, a negritude é fixada no local de abjeção e instrumentalização. Paradoxalmente, apesar de desfigurado pelo olhar branco, o sujeito palestino desfigura o negro como um fenômeno fóbico, mesmo que este último não passe de um implemento senciente para razões e agendas que nada tem a ver com a libertação negra. Por mais curioso que seja, a negrofobogênese sustenta a narrativa de ambos (palestinos e brancos israelenses, consolidando a negritude como contra base para a construção da ideia de humanidade, seja uma humanidade degradada (palestino), seja para uma humanidade exaltada (judeu ashkenazi) (WILDWERTSON, 2020).

O problema aqui não é a identidade nacional especificamente, como o palestino e o israelense, mas a identidade racial como árabes e judeus brancos que alimentam a violência antinegra no processo de construção humana de si. Para pensar a localização árabe na categoria de mestre no regime de violência antinegra, revisar os processos de escravidão pelo mundo é uma ferramenta interessante para compreender a relação violenta entre árabes e negros.

Carlos Moore (2012) divide a escravidão na história humana em três tipos. A escravidão doméstica - serviçal tinha um caráter familiar e um número limitado de escravos, apontada como possivelmente a única que tenha um caráter universal. Essa escravidão ocorreu na Ásia antiga e medieval (China, Japão, Coreia, Índia e Indonésia), no Oriente Médio semita pré-islâmico, na América pré-colonial (Olmeca - Sih, Inca, Maia e Asteca) e no continente africano.

³⁹ "Mas a vergonha e a humilhação são cada vez mais profundas se o soldado israelense for um judeu etíope".

A escravidão econômica generalizada surgiu na civilização greco-romana e permaneceu no continente europeu até o século XV. Essa escravidão estabelecia uma dicotomia entre a sociedade livre e a classe de escravos, tidos como jurídica e moralmente como coisas. Por último, temos a escravidão racial que utiliza mão de obra especificamente negra, fruto da visão raciológica árabe e dos regimes de *plantations* no Oriente Médio (século IX) durante o período abássida. Com a ascensão e a colonização europeia, se estabeleceu no continente americano entre os séculos XV e XIX (MOORE, 2012).

O tráfico racial imposto pelos árabes tem como seu antecessor o tráfico no Oceano Índico, apesar deste não possuir uma seletividade racial. Durante a 18^o dinastia (1580 a.C), navios partiam do Egito para Punt Setentrional (Somalilândia) especificamente para vender escravos. No século II d.C, a África oriental era uma importante fonte escravagista para alimentar a necessidade de escravos em Alexandria. A grande presença de escravizados negros no golfo Pérsico atesta um tráfico que antecede a ascensão do Islã, intensificando-se ao passo do avanço do Islã no continente africano e conseqüentemente o estabelecimento de comerciantes (traficantes) árabes, estabelecendo portos na costa africana oriental até o sul africano em Zanzibar já no século IX, além da implantação dos sistemas árabes de *plantation* (PATTERSON, 2008).

Entre 800-1800, Patterson (2008) estima que 3 milhões de negros-africanos foram traficados nas rotas orientais africanas. O historiador R. W. Beachey estima que cerca de 2,1 milhões de escravos negro-africanos foram traficados na costa oriental africana apenas no século XIX, tendo como principal destino as regiões do Oriente Médio e Próximo, especialmente as cidades de Meca e Medina (*apud* PATTERSON, 2020).

Moore dá ênfase ao período entre os séculos VII-XIV no mundo árabe, focando na prática escravagista a dinâmica racial no mundo árabe-islâmico. É neste período em especial a ascensão do tráfico escravagista árabe onde nós vemos a falência da escravidão multirracial, dando espaço para a consolidação de uma escravidão racial estritamente negra (MOORE, 2012).

O tráfico árabe também se consolidou nas rotas transaarianas, atravessando o Saara e chegando à África ocidental por meios de comerciantes, juntamente com o Islã. A partir do século IX, ocorreu o estabelecimento de uma diáspora altamente lucrativa na África ocidental, respondendo a altas demandas de mercadores e trabalhadores escravos africanos requisitados pelos Estados norte africanos e mediterrâneos. As principais rotas comerciais eram: Timbuktu

para o Marrocos; Kano para Air e Ghadanes; Bornu para Fezzan; Wadai para Benghazi (PATTERSON, 2020).

Pensando especialmente o tráfico transaariano árabe, o historiador Ralph A. Austen estima que entre 650-900, 450 mil pessoas foram traficadas. Entre 900-1400 os números sobem substancialmente para 2,8 milhões de pessoas traficadas. Os 4 séculos entre 1400-1800 apresentam uma certa estabilidade com 2,4 milhões de pessoas traficadas. Já o curto século XIX demonstra um considerável número, alcançando a marca de 1,2 milhões de pessoas consumidas pelo tráfico (*apud* PATTERSON, 2020).

A visão raciológica árabe foi construída historicamente com o fim de sustentar as percepções ideológicas e práticas sociais no mundo imperial árabe, justificando a prática socioeconômica e jurídica - religiosa da escravidão especificamente racial iniciada no mundo árabe-muçulmano no século IX, durante o Califado Abássida. Um dos processos para a consolidação desta visão raciológica antinegra está na tradução ao árabe dos escritos de Cláudio Galeno, médico grego do século II, que afirmava que havia um determinismo ambiental em características morais, físicas e intelectuais humanas (MOORE, 2012).

A partir da construção raciológica com base na ciência, o pensamento árabe começa a se construir objetivando pavimentar uma condição ideológica para a escravidão negra. Al - Masudi (século X), pensador árabe, profere que os negros possuem um cheiro da pele forte, desenvolvimento excessivo da parte genital e petulância excessiva, fruto de uma formação imperfeita do cérebro. Dois séculos mais tarde, o pensador árabe Maqdisî afirma que os Zanj (escravizados negros) sofrem de uma falta de inteligência (MOORE, 2012).

Tais afirmações, associadas ao escravismo árabe racial, exemplificam a consolidação de uma supremacia racial árabe tanto no plano material como no plano psicológico, além de uma antinegitude violenta. Originada no sul do Iraque, o escravismo negro sustentando no racismo dos pensadores árabes produziu um vasto corpo teórico sobre a "inferioridade dos africanos negros e sua tendência natural para a escravidão". Tal corpo teórico árabe é ramificado na Península Ibérica durante o período Omayade, fruto da conquista e ocupação árabe-muçulmana na Europa (711-1492) (MOORE, 2012).

Entre os séculos VII e XV, ocorreu uma expansão e consolidação do Império Islâmico, tendo como mercadoria principal deste Império o escravo, usando a África do norte como centro fornecedor para o mundo árabe. Tais conquistas avançaram pelo Egito, seguindo para Cirenaica e Trípoli (643), avançando para a conquista do Magreb (Marrocos, Tunísia e

Argélia em 697-707), enfim se direcionando para a Península Ibérica, tendo seu avanço detido na França no ano de 732 (MOORE, 2012).

A conquista árabe ocasionou uma desestruturação das bases sociopolíticas e econômicas africanas com o peso do mercado externo escravocrata. Consolidou-se uma troca desequilibrada entre os Estados africanos tributários de impostos com o Império árabe-muçulmano com seu domínio das rotas comerciais em que para evitar a invasão militar do Império árabe, os Estados africanos forneciam escravos (MOORE, 2012).

Como exemplo deste comércio desigual, podemos citar o *baqt*, acordo estabelecido entre a Núbia e o Egito durante o período dos séculos VII e XII. Neste acordo, os núbios deviam assegurar a segurança de qualquer muçulmano em seus territórios, proteger suas mesquitas, proibir a residência núbia no Império árabe-muçulmano, rechaçar qualquer escravo fugido do Império que estivesse em território núbio, além de fornecer anualmente no mínimo 360 para o Egito. O *baqt* fez com que a Núbia investisse em expedições e captura em Estados vizinhos, se tornando um Estado raptor para o Império árabe-muçulmano. Em troca, o Egito fornecia cavalos, cereais, tecidos e a garantia de não invasão (MOORE, 2012).

Como uma reação afro-árabe ao escravismo árabe, ocorreu a Revolução Zanj (869-883) durante o Califado Abássida (750-1258), sendo o maior levante negro dentro do mundo árabe. Como uma rebelião de negros escravizados, a Revolução Zanj teve duas fases. A primeira fase ocorreu entre 869-879, momento de instauração e expansão. Entre 879-883, a revolução passa por uma fase de declínio e derrota (MOORE, 2012).

Liderado por Ali B. Muhamad, que se via como um escolhido por Deus, a revolução objetivava a libertação escrava e inverter a posição aos senhores de escravo e proprietários de terra, tornando os Zanj (negros escravizados) livres e escravizando os senhores e proprietários. O estopim da revolução foi o projeto de regeneração do Governo Abássida das *amwât* (terras mortas) da Baixa Mesopotâmia, condenada com camadas de sódio cristalizado (natron) cobrindo suas terras, prejudicando a produtividade. Isso levou a um aumento da mão de obra escrava e intensificação de conflitos entre *wakîl* (capatazes) e maculâ (homens livres) contra os escravos (MOORE, 2012).

A Revolução Zanj causou uma série de saques, libertações de escravos e castigos físicos aos senhores. A revolução teve a capacidade da construção de cidades (al - Manî'a, al - Mansûra e al - Mukhtâra), com palácios, mesquitas, prisões e mercados. Também teve sua moeda própria e coleta de impostas. Apesar de seu declínio, conseguiu levar ao desaparecimento temporário dos grandes campos rurais escravistas (MOORE, 2012).

Deixando de lado as questões históricas do regime de violência antinegra oriunda dos povos não brancos, vamos voltar às questões propriamente afropessimistas. Se o negro não é um humano, o que é negro? O negro não passa de um adereço inerte, um implemento para a execução das fantasias e prazeres sadomasoquistas brancos e não negros. É justamente por meio da utilização do negro como um implemento que a subjetividade humana é alcançada (WILDERSON, 2020).

Dessa forma, a capacidade humana está no poder de ser um sujeito de relações constituídas através de um parasitismo violento sobre a carne negra. O ser humano não é nada mais que um construto que exige um outro para se tornar legível. Este outro é o sujeito negro. Portanto, o negro sofre como um hospedeiro para o parasitismo humano (WILDERSON, 2020).

Ao pensar sobre a relação entre o senhor e o escravo, Hegel demonstra como um poder total que levado ao extremo acaba sendo uma autocontradição para a própria existência do senhor, tendo em vista que a dominação total ocasiona a extrema dependência do objeto de poder, o escravo, preso em uma impotência total que paradoxalmente na perspectiva hegeliana, é a via secreta para controlar o sujeito que exerce o poder total. É exatamente a dependência total do senhor que faz com que Orlando Patterson redefina a escravidão, sendo uma relação de dominação como uma simbiose assimétrica (interação próxima e prolongada entre indivíduos de espécies diferentes). Logo, escravidão é parasitismo humano, em que o dominador se torna um parasita, enquanto o dominado é o hospedeiro. O parasitismo sistêmico escravista é reproduzido diretamente como uma manifestação de parasitismo pessoal, prendendo o escravo a um parasitismo tanto interpessoal como institucional (PATTERSON, 2020).

3.2. A invenção do humano (branco)

A humanidade não é um dado natural e universal a todos que são *Homo Sapiens Sapiens*, até porque há uma distinção entre o humano e o *Homo Sapiens Sapiens*. Enquanto o último denota uma espécie animal, na qual nós nos encontramos, o primeiro é uma fruto de uma relação de poder que constrói um sujeito parasita e narcísico a partir de um conjunto de formações discursivas, metafísicas e ontológicas.

A cisão entre o humano e seus outros nos leva ao ponto da filósofa jamaicana Sylvia Wynter (2003) afirmar que a luta do nosso milênio é entre Homens e a espécie humana em si. O que está em jogo nesta luta? Por um lado, o Homem (auto-representação como o humano

em si) busca assegurar o bem estar da concepção de uma humanidade construída a partir de uma etnoclasse específica, o burguês ocidental, enquanto a humanidade de fato busca pelo seu bem estar, mais a autonomia comportamental e cognitiva.

Partindo da perspectiva afropessimista, podemos classificar tal afirmação de Sylvia Wynter no pensamento pós-metafísico por acreditar em outras formas de Ser (humano) a partir da superação da metafísica. Não é o nosso caso. Para o afropessimismo o problema se encontra na ideia do humano e não de uma usurpação que fazem desta ideia. O parasitismo não está na concepção de humano hospedando a branquitude parasita. Para o afropessimismo, a concepção de humanidade é o parasita, sendo a branquitude o agente maléfico na simbiose desequilibrada entre os não humanos (negros) e parcialmente humanos (não negros). Mas se subvertemos a lógica de Sylvia Wynter e transformar o Homem em humano, suas reflexões se tornam poderosas para compreender a concepção parasita e excludente de humanidade.

Wynter (2003) considera que a super-representação narcísica do Homem é sustentada a partir de um complexo aglomerado de colonialidade do Ser / Poder / Verdade / Liberdade. Qualquer tentativa de derrubar o complexo da colonialidade deve objetivar derrubar a super-representação do Homem. Para o seu auto parto, o Homem constituiu uma relação entre racismo e etnocídio que atuou como base da modernidade, surgida entre os séculos XV-XVI, usando diferença colonial como uma de suas armas fundamentais.

Para o sociólogo Anibal Quijano, a hierarquização dos povos neste processo é consolidada a partir da ideia de raça, tecendo uma colonialidade do poder que normatiza o ideal de humanidade a partir de aspectos culturais, econômicos, religiosos e epistêmicos, projetando no Ser branco a sua manifestação máxima de humanidade (QUIJANO *apud* DANTAS, 2018).

No humanismo europeu, o humano é projetado distanciado do animalesco e de outros "grupos humanos". Como aponta Giorgio Agambem, o projeto europeu ontológico de antropogênese se fundamenta a partir de dicotomias entre humano x animal, história x natureza e vida x morte (*apud* DANTAS, 2018).

O que Agamben denomina de antropogênese, Wynter chama de *Big Bang* do Ocidente, uma reinvenção de afirmações descritivas cristãs sobre o homem em duas formas: a do Renascimento até o século XVIII e as afirmações biológicas posteriores ao século XVIII até o tempo presente, recheado de causalidades naturais de uma natureza autônoma com leis próprias (*cursus solitus naturae*) (WYNTER, 2003).

A religiosidade judaico-cristã estabeleceu uma ordem geral da existência que passa por um caminho de doença, cura e finalmente salvação. Mas a doença possui uma seletividade, criando um Verdadeiro Eu Cristão (*True Christian Self*) dicotomizado por um Outro Falso (*Untrue Other*), composto por hereges, infiéis, idolatras e inimigos de Cristo. No entanto, ocorreu uma reinvenção deste Verdadeiro Eu Cristão, transformando-se no Homem Racional (*Rational Self Man*). Coube aos indígenas e negros o fardo da alteridade, da falta de razão, da selvageria e do animalesco, representando o Outro "humano", a antítese extrema do Homem (WYNTER, 2003).

A reinvenção do Homem em termos biológicos taxou os negros e indígenas, anteriormente como idólatras negadores de Cristo, agora como biologicamente irracionais. Para Wynter (2003), a negação da humanidade em si em prol do Homem lhe serve para a subordinação do mundo e para o seu próprio bem estar.

Dentro da esfera ocidental, a reinvenção do Homem não ocorreu de forma amistosa. Duas narrativas de origem disputaram a descrição hegemônica do humano, polarizado entre a missão evangelizadora da Igreja (cristã) de um lado, e a missão imperialista de expansão territorial e conquista (clássica). Tal disputa pode ser ilustrada no embate entre frade Bartolomeu de las Casas e o jurista Juan Ginés de Sepúlveda. Em Las Casas, a percepção da identidade era baseada no teocentrismo cristão, vendo a escravidão como uma doença, legado do pecado original adâmico, mas ainda sim com uma salvação que possibilita alcançar o *Civitas Dei* (Cidade de Deus) (WYNTER, 2003).

Já Sepúlveda via a identidade especialmente humana, a identidade do Homem racional como a de um sujeito político do Estado, sendo a escravidão um fruto natural da irracionalidade. O *Civitas Dei* cede espaço para os objetivos políticos do Estado de ordem, estabilidade e expansão territorial, construindo o caminho para o *Civitas Saecularis* (Cidade Secular) (WYNTER, 2003).

Vitorioso, o Homem da *Civitas Saecularis* é uma síntese do pensamento clássico com a secularização da estrutura judaico-cristã. A fusão entre o classicismo e o cristianismo é bem exemplificada em Pico della Mirandola, que via o homem como um sujeito natural e ainda assim como a imagem de Deus, somada com a influência platônica que busca fazer a escolha certa entre a vida sensual e animalesca ou a vida filosófica dos deuses (WYNTER, 2003).

A invenção do humano no sentido biológico manifesta-se nos textos científicos que tinham como projeto buscar a verdade do Homem, considerando a mente como um objeto da razão. Denise da Silva (2007) divide estes textos em dois, a ciência da vida e a ciência do

homem. A ciência da vida projeta o homem como uma coisa natural, submetido ao nomos produtivo (poder regulador produtivo). A ciência da vida introduz o nomos produtivo como um novo tipo de razão, retratando-a como uma externalização das ferramentas do nomos universal (leis da natureza) que constroem o eu transcendental, o *homo scientificus*.

Ao desenhar a razão como um ato do nomos produtivo, a ciência da vida apega-se a lei de condições de existência e o princípio da seleção natural, logo, a regulação torna-se um instrumento da representação que percebe o tempo como uma coisa do espaço estendido (exterior - afetável). Portanto, a natureza passa a ser vista como um palco da realização de uma força produtiva reguladora, o nomos produtivo (SILVA, 2007).

Como estratégias de intervenção da ciência da vida, a lei de condições de existência (Cuvier) e o princípio da seleção natural (Darwin) produz um corpo humano associado a configurações sociais entendidas como expressões da natureza. Em *The Animal Kingdom* (1863), Cuvier afirma que a lei das condições de existência divide o mundo das coisas em dois: os corpos móveis (objetos da física em geral) e os corpos automotores (objetos da ciência da vida) (*apud* SILVA, 2007).

Os métodos da ciência da vida durante o século XVIII consistia em uma anatomia comparativa do reino animal, focando em especificações como estratégias de particularização. Esta observação que gerava tal conhecimento da natureza visava determinar o grau de diferenciação, complexidade e especialização dos movimentos / partes do organismo. Dessa forma, estabelecia-se uma classificação da posição do animal em uma classe e subdivisão de acordo com a universalidade e autodeterminação destes (SILVA, 2007).

No livro *Lectures on comparative anatomy* (1802), ao observar a especificidade dos órgãos, Cuvier estabelece que um órgão de primeiro *rank* seja aquele que se modifica de tal forma que pode oferecer novas funções. A lei das condições de existência é observada por meio de uma análise dos órgãos (partes) e seus movimentos (funções), privilegiando a associação capaz de realizar uma manutenção / crescimento e reprodução dos corpos viventes (*apud* SILVA, 2007).

Cuvier considera que é justamente o movimento de todas as partes (união do corpo) que configuram a essência da vida. Parte separada do corpo vivente tende a direcionar-se a morte. Dessa forma, seguindo a lógica de um nomos produtivo, a exteriorização da vida ocorre por meio de uma racionalidade em sua particularização, através de uma união reguladora entre os órgãos e seus movimentos.

A **regulação** (ordem) da vida manifesta-se como uma razão (nomos produtiva) onde a ideia de vida é cientificamente produzida como um corpo vivo mais a afetabilidade por suas ações que independem de afinidades químicas. Logo, a vida em si é um significante científico que privilegia o corpo automotor. O corpo vivente é uma coisa da natureza estendida e autoprodutora capaz de exteriorização. Nesta perspectiva, como uma organização particular (órgão + movimento) o corpo humano torna-se o significante privilegiado do nomos produtivo, visto como a melhor expressão da razão universal devido ao seu suposto mais alto grau de diferenciação / especialização e à complexidade de seus órgãos vitais e funções, além dos processos mentais que não priorizam apenas as emergências e preservações de seu corpo, somada com ações mentais sofisticadas (memória, associação de ideias, abstrações, raciocínio e imaginação) (SILVA, 2007).

No pensamento de Cuvier, o homem é alçado para o posto de animal perfeito, por ser um sujeito à / da regulação produtiva. Ele possui um atributo mental exclusivo que colabora para esta posição, o auto-aperfeiçoamento. Mas este homem não é universal, como o próprio termo *homem* já demonstra, tendo em vista que marginaliza as mulheres nesta superioridade humana da vida. Cuvier considera que o homem como uma coisa vivente com as funções mentais mais desenvolvidas é o homem civilizado europeu pós-iluminista. Fundamentado a partir de uma ideia de hereditariedade racial, o homem europeu passa a ser o significante mais adequado não apenas para a humanidade em si, para a própria ideia de vida. É o homem branco que é capaz de incorporar o *homo historicus*, com a sua capacidade inata de vida e civilização. Já os "mongolóides" (asiáticos) estariam em um estado de civilização estacionária, mas ainda assim intermediário. Já os negros ocupam a condição de barbarismo puro, o oposto do homem branco, o oposto da vida (SILVA, 2007).

Outra estratégia de intervenção, a seleção natural é visto como algo que emprega a temporalidade para produzir o estágio de realização da poesis universal, ou seja, um espírito na natureza que busca a evolução por meio da diversidade e perfeição. Em *A origem das espécies* (1859), Darwin considera a natureza vivente como uma totalidade autorreguladora e auto-produtiva. Como uma manifestação da luta pela existência, a seleção natural opera como um fenômeno que leva para a sobrevivência dos mais favoráveis e a destruição dos injuriados. (*apud* SILVA, 2007).

Esta versão da ciência da vida projeta a sobrevivência do mais apto como uma forma de engolfamento. A seleção natural configura-se como a modificação do órgão mais questões beleza e harmonia, resultando em uma acumulação benéfica de diferenças (diversidade). Esta

equação tende a direcionar a seleção natural em direção à perfeição. Denise da Silva nota que se manifesta em Darwin o princípio da transcendentalidade, ou seja, uma autodeterminação que põe a coisa interior / temporal para além da seleção natural. É justamente o homem a coisa vivente por excelência considerada como a coisa auto-produtora que se move para além da seleção natural.

Em *The descent of man* (1871), Darwin considera que a singularidade do homem se expressa nas configurações sociais (arte, indústria e política), ou seja, na civilização em si. Como Denise da Silva comenta, ela se manifesta nesta que é a expressão do nomos produtivo. Portanto, o homem civilizado possui vantagens adaptativas sobre todas as outras coisas viventes, incluindo as raças selvagens. Pra variar, novamente o homem branco europeu é retratado como a melhor manifestação da vida (*apud* SILVA, 2007).

Para Denise Ferreira da Silva, Darwin projeta um cenário em que ocorre um embate entre o eu transparente, o *homo historicus* encarnado no europeu pós-iluminista, este que é vencedor na luta pela vida, contra as raças selvagens, projetados como corpos duplamente afetáveis, os perdedores. Tais raças são duplamente afetáveis por estarem submetidas às vontades do ser humano e as regulações do nomos produtivo.

Já a ciência do homem manifestada na antropologia categoriza a mente (assim como raça) como uma coisa do nomos produtivo. Localizada no primeiro momento da racialidade (século XVIII), a ciência do homem operou como uma razão científica que obviamente privilegia o nomos produtivo na particularidade da Europa pós-iluminista. Aqui a raça é construída como uma estratégia de engolfamento que percebe o corpo humano como a exteriorização do nomos produtivo. Ao considerar o corpo como um significante do nomos produtivo, este é interpretado como o espaço da exteriorização da mente, dentro dos parâmetros da lei das condições de existência e o princípio da seleção natural.

Como uma exteriorização do nomos produtivo, o duo corpo e mente é categorizado em dois tipos. Um é o eu transparente, emergente na Europa pós-iluminista, possuidor dos poderes de conhecer, emular e controlar os poderes da razão universal. Outro é o eu afetável, disperso nas outras regiões globais, sujeito à lei da natural e aos caprichos do eu transcendental, ou seja, sujeito á mente europeia. Revendo as ideias da modernidade, vemos que a associação entre região e corpo / mente não é nova. Durante o século XVII, naturalistas e filósofos usam a raça para compreender a diferença humana, a percebendo como uma força reguladora produtiva fundamental na relação entre região, corpo e mente.

No século XVIII, o empirista Hume acreditava que as diferenças observáveis de todos os outros "ramos de homens" sugerem que eles são naturalmente inferiores aos brancos, não tendo civilização, nem arte e ciência. Já para Kant, as diferenças humanas eram associadas a habilidades humanas pré-determinadas (disposição natural), ocasionadas pela circunstância divina do clima. Logo, as diferenças entre negros e brancos eram de ordem fenotípica e mental. A poesis transcendental de Hegel desconsiderava os africanos, já que ele considerava que estes não tinham a capacidade mental da universalidade. Hegel também afirmava que os africanos não tinham noção de um poder superior, o que reduziria suas dimensões espirituais no mundo dos fenômenos apenas por meio de imagens. Para Hegel, justiça, moralidade e organização políticas eram coisas estranhas aos africanos, o que levariam a não ter respeito pela autoridade e humanidade, por isso caíam no canibalismo e na escravidão interna.

No século XIX, a ciência do homem de Paul Broca (1879) preocupava-se em estabelecer técnicas e estratégias da antropologia, como pesquisa de campo e de laboratório, mais a coleta, manuseio e medidas de artefatos, com o objetivo de sistematizar a antropologia e aumentar quantidade e qualidade de material coletado sobre os não europeus. A preservação de esqueletos e cérebros como objetos de primários de pesquisa (para a medida do crânio e a mensuração do volume e tamanho do cérebro) pavimentou o caminho para o que conhecemos hoje como craniologia (BROCA *apud* SILVA, 2007).

Broca considerava que a medida dos membros dos corpos e preservação de pedaços (amostras) de pele e cabelo visava estabelecer uma classificação de acordo com a tabela de cor. Para Broca, o principal traço morfológico usado para distinguir as "raças humanas" (caucasiano, mongol e etíope) era o cérebro. Para Denise da Silva (2007), Broca escolhe o corpo branco do eu transparente como aquele que está no topo do reino animal, devido os seus altos poderes mentais determinados pelo exterior.

No livro *Race and Peoples* (1890) de Daniel Brinton, o etnólogo buscou arquitetar uma pesquisa antropológica para a estruturação dos órgãos internos, buscando evidenciar as diferenças físicas e mentais entre os humanos. Para Brinton (*apud* SILVA, 2007), a mente manifesta o seu grau de complexidade a partir da sua especialização e diferenciação das cabeças (que manifestariam o desenvolvimento das funções mentais) e das configurações sociais. Nesses critérios, a raça mais desenvolvida revelaria o verdadeiro tipo da espécie. Obviamente a cor de pele estava envolvida neste processo de diferenciação humana, manifestando a presença da racialidade em seu pensamento, ou seja, a produção de corpos e

configurações sociais como significantes de determinantes exteriores (lei das condições de existência, princípio da seleção natural) mais o significante interior (consciência).

No século posterior, no século XX emerge a era da historicidade, onde o cultural passar a ser visto como um projeto científico da antropologia, considerando a união de homens e configurações sociais como um objeto de conhecimento. Denise Ferreira da Silva afirma que para o sociólogo Émile Durkheim, a consciência coletiva (representação, ação e instituição) é uma manifestação do nomos interiorizado (lei moral) e da poesis interiorizada (tradição). Em *As formas elementares da vida religiosa* (1912), Denise da Silva aponta as influências de Herder (nas fases do desenvolvimento moral humano), Hegel (narrativa da poesis transcendental) e Kant (nomos interiorizada). O plano social é interpretado como a mais alta representação da natureza. Questões como morfologia, religião, moral, instituição econômica etc condicionam a representação coletiva. Nesta representação coletiva, o homem é visto como um ser social, devido a manifestação da mais alta realidade intelectual e moral, a sociedade (DURKHEIM *apud* SILVA, 2007).

A racialidade manifesta-se no *Da divisão social do trabalho* (1893), onde o laço social é efeito da coerção de costumes e leis, ou seja, efeito do nomos interiorizado. A regulação social ocorre como um fenômeno de autoconsciência. A racialidade fica evidente em sua conclusão que a diferença entre as sociedades primitivas e civilizadas encontra-se na força da consciência coletiva sobre a consciência individual, consciência coletiva mais aguçada na civilização devido à dependência interna e a solidariedade orgânica consequente da alta divisão do trabalho (DURKHEIM *apud* SILVA, 2007).

São nestes processos de formações discursivas nas diferentes etapas do colonialismo europeu que a noção da branquitude é construída. Através de um longo processo que na modernidade, vai desde as narrativas cristãs dos séculos XV-XVIII com a ideia teológica monogenista, ou seja, origem única para a humanidade descendente de Adão, onde a diferença era explicada como uma variedade da perfeição do Edén no sentido de degeneração, até a ciência moderna (da vida e do homem) do século XIX, onde a biologia toma o lugar da teologia e apresenta a ideia poligenista (vários pontos de origem) que explica a diferença humana racial a partir das diversas origens das humanidades (SCHUCMAN, 2020).

Desta forma, a branquitude é um longo processo de construção identitária que através da colonização, da escravidão / tráfico e da emergência de novas realidades, é estruturada como um construto ideológico de poder que configura a norma e o padrão da humanidade,

garantindo acesso às posições privilegiadas de acesso aos recursos materiais e simbólicos graças as estruturas fundamentadas pelo colonialismo e o imperialismo (SHUCMAN, 2020).

O discurso humanista europeu tem como fundamento um antropocentrismo que delimita o *anthropós* a um tipo de Homem totalmente distante da animalidade. Mas para Martin Heidegger isso não é o suficiente, criando um projeto anti-humanista em *Ser e Tempo* que faz uma crítica ao humanismo, por acreditar que este não dignificou suficientemente o humano. A obsessão heideggeriana de isolamento metafísico do Homem causa o que Mudimbe chamou de consequência etnoecocida, um distanciamento que leva a violência contra o mundo em si (natureza) e a outros povos fora do Ocidente (DANTAS, 2018).

O etnoecocídio de Heidegger é perceptível nas suas ponderações sobre os negros. Ao estabelecer a especificação sobre o Ser humano, Heidegger consolida uma normatização da história que exclui os povos não europeus do processo histórico e consequentemente do Ser, ao ponto de afirmar que os negros em especial são seres a-históricos. Como entes não históricos, estão na esfera da natureza e não possuem consciência e cultura (DANTAS, 2018).

Em seu artigo *Que é isto - a Filosofia?*, Heidegger (1996a) demonstra sua posição antinegra ao afirmar que a filosofia vinca sua existência no mundo grego, assim como determina a história ocidental-europeia. Logo, a expressão "filosofia ocidental" seria uma tautologia. Tal filosofia que por si é racional, operando como a guarda do *ratio* (razão).

Heidegger acredita que a filosofia é grega em sua essência. Logo, o Ocidente e a Europa seriam os originais filósofos, levando um domínio das ciências que marcam a história da humanidade. Portanto, o que é a filosofia? Para Heidegger (1996a), é a própria questão histórica da existência ocidental-europeia.

A alucinação narcísica típica da branquitude ocidental reproduz o que Boaventura Santos (*apud* CARNEIRO, 2005) denomina de epistemocídio, uma negação das legitimidades dos conhecimentos produzidos por grupos dominados, além de desconsiderar os seus membros como sujeitos de conhecimento. Mas este narcisismo não é gratuito, ele é fundamental para a constituição do Ser ocidental. Como minuciosamente expresso no título da tese de Sueli Carneiro, *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (2006), o Ser constrói o não-ser por meio da subtração das características que lhe definem como Ser, como o auto-controle, a cultura, o progresso e a civilização. No caso de Heidegger, o que se tira do outro é especificamente a razão, monopolizando tal aspecto para a Europa, jogando o resto do mundo no buraco da irracionalidade.

O epistemícidio de Heidegger é fundamental para sua tentativa de posicionar o Ser e o não-ser no mundo. Em seu especismo humanista na sua projeção da tríade entre entes e mundo, Heidegger considera que a pedra (como qualquer outro mineral) é um sem-mundo. O animal estaria alguns passos à frente, sendo pobre de mundo. Já o Homem tem o privilégio de ser um formador de mundo. O negro, como um sujeito a-histórico, seria um Ser-aí primitivo, movido por seus impulsos animais. Fadado com a pobreza no mundo, seria um sendo-no-mundo incapaz de atribuir significado para o mundo. Para ele, é isto que prende o sujeito negro a posição de não-ser, ou no máximo o Ser aí primitivo: a não humanidade animal e a sua incapacidade de significar o mundo, resultando na ausência de historicidade (DANTAS, 2018).

O narcisismo ridículo do humanismo europeu já denota a farsa do Ser humano. Mas não é o suficiente, eles precisam de um trauma na própria carne para duvidarem dessa concepção de humanidade, o que muitas vezes ainda não é o suficiente. Aimé Césaire sabe disso. Césaire é fundamental para colocar a Babilônia em chamas, queimando a farsa do humanismo europeu no seu livro *Discurso sobre o colonialismo* (1978).

A primeira tarefa de Césaire (1978) é definir o colonialismo. Para o autor, o colonialismo tipicamente um gesto do aventureiro, do pirata, do comerciante que tem por trás de si a sombra projetada maléfica do Ocidente. Em suma, a colonização é o expansionismo ocidental sem nenhum nobre valor por trás. A segunda tarefa de Césaire é de desmitificar a humanidade do colonizador, o lembrando de que ele entrou em um empreendimento que o embrutece, causando um *asselvajamento* de si.

Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral, e mostra que, sempre que uma cabeça degolada e um olho esvaziado de no Vietname e que em França se aceita, uma rapariguinha violada e que em França se aceita, um Malgaxe supliciado e que em França se aceita, há uma aquisição da civilização que pesa com seu peso morto, uma regressão universal que se opera, uma gangrena que se instala, um foco de infecção que se alastra e que no fim de todos estes tratados violados, de todas estas mentiras propaladas, de todos estes prisioneiros manietados e «interrogados» de todos estes patriotas torturados, no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente (CÉSAIRE, 1978, p. 17).

O terror nazista no século XX que assombrou a Europa contou com o silêncio e cumplicidade quando este era aplicado aos povos não europeus. Cumplicidade que durou até

se tornarem as vítimas, quando o nazismo bateu em suas portas como uma praga, levando o terror outrora destinado à colônia para os seus lares no centro da "civilização".

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu *demónio*, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime em si*, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os «coolies» da Índia e os negros de África estavam subordinados (CÉSAIRE, 1978, p. 18).

Como uma ação desumanizadora de ambas as vias, o colonialismo possibilita a relação entre colonizador e colonizado apenas em termos de trabalho forçado, policiamento, roubo, violação e alienação cultural. Longe de ser um contato humano, o que se estabelece aqui é uma relação de dominação e submissão. O homem colonizador não é um homem, é um chicote. O homem colonizado não é um homem, é um instrumento de produção da colonização, fruto de um processo de coisificação (CÉSAIRE, 1978).

Quanto a mim, se recordei uns tantos detalhes dessas hediondas matanças, não foi por deleitação morosa, foi porque penso que estas cabeças humanas, estas colheitas de orelhas, estas casas queimadas, estas invasões góticas, este sangue que fumeja, estas cidades que se evaporem à lâmina do gládio, não é tão baixo preço que nos desembaraçaremos dela. Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a acção colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o *animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*, tende objectivamente a transformar-se, ele próprio em *animal*. É esta acção, este ricochete da colonização que importa assinalar (CÉSAIRE, 1978, pp. 23-24)

As palavras de Césaire são o suficiente para desmorrionar o narcisismo europeu em sua autoconstrução como suprassumo da humanidade. A relação colonial evidencia que o humanismo europeu não é incapaz de dignificar suficientemente o humano devido o isolamento metafísico ineficiente do Homem. O cerne da questão está na hipocrisia presente no ato produtivo violento que gera esta humanidade: o asselvajamento de si. A humanidade se ver no espelho como algo perfeito e belo, mas a feia violência selvagem é constitutiva de si.

3.3. A invenção do negro como não-ser

Para o afropessimista Calvin Warren (2018), o negro é inventado na modernidade através do holocausto metafísico (na não temporalidade tráfico transatlântico) que destruiu as

suas coordenadas africanas. Como fruto deste holocausto, o negro não é humano, mas um *ser*⁴⁰, um equipamento disponível para dar suporte a jornada existencial do Ser.

Desposseção e abjeção operaram como um fórceps no nascimento do negro, caracterizando o seu parto como um onticídio, ou seja, um assassinato ontológico onde se consolida a execração do Ser, separando bruscamente o elo entre o *ser* (ôntico) e o Ser (ontológico) (WARREN, 2018). Para a feminista negra Hortense Spillers, o tráfico projetou o negro como um *altered human factor*, encarnando no negro a alteridade radical para o si europeu. Dessa forma, o tráfico "matou" o africano, transformando-o em um outro, metamorfoseando violentamente da condição africana para a condição negra, assegurando as fronteiras do si europeu (SPILLERS *apud* WARREN, 2018).

O ser negro, então, é inventado não apenas para atender às necessidades de interesse econômico e avareza, mas também para atender às necessidades ontológicas do ser humano. (WARREN, 2018, p. 45).

Referente ao seu onticídio na travessia atlântica, Kehinde relata suas experiências de morte e alteridade racial, ao vivenciar a morte como um estado ontológico e ao ter o seu corpo negro perdido sua individualidade, transforma-se em uma massa negra amorfa nojenta e assustadora para o si europeu e seus parceiros de crime.

Retiraram o corpo do Benevides e a noite foi tranquila, dormimos quase agradecendo o favor que tinham feito ao nos darem comida. Mas, na manhã seguinte, três outros homens apareceram mortos, tinham se enforcado durante a noite. Ao retirarem os corpos, os guardas avisaram que se mais alguém se matasse, o corpo ia ficar ali mesmo, até o fim da viagem que mal tinha começado, como um castigo para todos os outros. A partir daquele aviso, quase ninguém dormiu direito para vigiar os companheiros, porque não queria ter ao lado um cadáver apodrecendo. Talvez mais pelo incômodo de sabê-lo morto e de vê-lo sendo devorado por fora, porque por dentro já nos sentíamos um pouco mortos. Quanto ao cheiro do possível cadáver, provavelmente seria apenas mais um cheiro misturado aos outros, que nos esforçávamos em vão para ignorar. Ao entrar no porão, os guardas tinham panos amarrados sobre o nariz e ficavam apenas o tempo suficiente para fazerem o que tinham ido fazer, distribuir comida ou chicotear quem gritava ou reclamava das condições de viagem. Às vezes alguém puxava um canto triste, um ou outro tentava acompanhar durante alguns versos, mas não ia além disso. A dor cantada era própria demais, única demais para ter acompanhamento, e dividir a dor alheia parecia falta de respeito. Pelo menos era o que eu sentia, pois ficava com vergonha de cantar junto alguma música que conhecia, mesmo que ninguém mais ouvisse, mesmo que fosse só para mim. Eu esperava a pessoa terminar e então recomeçava, sozinha. (...)

⁴⁰ Considerando o caráter ontológico nadificante do sujeito negro, Calvin Warren utiliza o termo *ser* negro da mesma forma como o não-ser presente nos texto de Sueli Carneiro, sendo apenas uma expressão alternativa para o mesmo significado.

No dia em que morreram mais duas pessoas, um homem e uma mulher, apareceram alguns brancos para ver o que estava acontecendo, mas não chegaram a entrar no porão. Olharam pela portinhola aberta no teto e logo mandaram fechar. Voltaram mais tarde, com os rostos cobertos por panos que cheiravam muito bem, ainda melhor que os cheiros das ervas que a minha mãe costumava passar no corpo, em Savalu, antes de ir dançar no mercado. Somente os olhos deles estavam de fora, e percebi que tinham um olhar de nojo e medo. Não nos tocavam, e quando queriam que um de nós se virasse de frente, ou de costas, ou de lado, cutucavam de longe com bastões de madeira. Escolheram alguns homens fortes e fizeram com que eles tirassem dali mais de dez pessoas, todas muito doentes, que depois soubemos terem sido jogadas ao mar. Os homens que tinham ajudado a carregar os doentes para fora do porão não queriam contar nada, pois tinham sido avisados de que seriam punidos se contassem. Mas um deles não se amedrontou e, em um tom de voz bastante baixo, contou o que foi repassado de ouvido em ouvido, quase um sussurro, como se o ar abafado pudesse grudar nas palavras e carregá-las para fora do porão até os ouvidos dos homens que eram capazes de jogar pessoas vivas ao mar, para alimentar os peixes. E nem eram todos brancos, os guardas. Alguns eram até mais pretos do que eu, ou a minha avó e a Taiwo, mas agiam como se não fossem, como se trabalhar ao lado de brancos mudasse a cor da pele deles e os fizesse melhores do que nós (GONÇALVES, 2018, pp. 51-53).

O holocausto metafísico buscou esmagar os aspectos da existência africana que se manifesta como uma identidade, ou seja, como um conjunto de discursos simbólicos de humanidade que atribuem sentido ao seu sujeito. O que surge neste holocausto é o negro como uma posição estrutural de instrumentalidade (WARREN, 2018).

Para aprofundar nossa reflexão sobre a execração do Ser presente neste holocausto, é válido pensarmos sobre a dicotomia entre corpo e carne exposto por Hortense Spillers. Para Spillers (*apud* WARREN, 2018), a carne (africana) é o grau zero de conceitualização (externa), como uma narrativa primária de si. Por outro lado, o que dá lugar a carne destruída é o corpo (negro), um ser cativo reduzido a um valor de mercado. Warren (2008) reflete sobre a dicotomia entre corpo e carne, percebendo-a como uma metáfora para a execração do Ser. Para Warren, o carne é a base para a existência africana, enquanto o corpo emerge das cinzas do holocausto. Logo, o corpo negro é fruto da violência *onticida* sob a carne negra. O corpo não passa de uma metáfora para a instrumentalidade.

Pensar a questão do ontícidio na América pode nos levar para outras leituras sobre a noção de humanidade, o mundo e o sistema capitalista. Para Yussuff (2018), a negritude emerge como uma deformação historicamente construída por meio de uma categorização de um corpo inumano e de uma terra inumada, abrindo caminho para a extração de propriedades e personalidades (exploração corpórea, natural e ontícidio).

A categorização racial da negritude divide sua natalidade com a mineração colonial na América. O discurso colonizador europeu buscou (re)definir a relação entre o humano e o inumano e justificar as práticas de extração material no continente americano. Dessa forma, a racialização andou ao lado da categorização da matéria corporal e minerológica em ativo e inerte (lembre-se de Cuvier). Aquilo que é inerte é matéria extraível por ser passiva e aberta a possibilidade de dominação (afetabilidade) do homem branco. Logo, como um minério, como uma coisa que não representa a vida, como um corpo móvel, a negritude passa a ser vista da mesma forma que ouro, um corpo / minério, passível de ter suas propriedades extraídas pelo homem branco. (YUSSOFF, 2018).

A categorização racial da vida (vida x não vida) na América ocorre como uma série de eventos fundamentais para a antropogênese ocidental, onde o humano é arquitetado como o mítico *anthropos*, caracterizado por ser um produtor / destruidor do mundo (YUSSOFF, 2018). Devido às restrições inerentes ao conceito de humano, no caso aqui analisado, especialmente racial, torna-se nítido que a ideia de humanidade produzida pelo Ocidente é problemática não por apenas ser excludente, mas por ela ter uma relação parasitária com outros corpos racializados (africanos, oceânicos, americanos e asiáticos) e com o próprio mundo em si.

Essa reformulação do mundo feita pela geologia branca como uma práxis de despossessão possibilitou uma extração colonial em um duplo sentido: o colonialismo extrativista (sede por terra e minerais) e criação do inumano (transformação das pessoas em coisa). Portanto, a captura de escravos atada à mineração aurífera na América abriu margens para que os escravizados, a terra e ecologias inteiras fossem codificados como propriedades inumanas passíveis de serem exploradas. É neste contexto que se evidencia a diferença entre a negritude e a branquitude. A negritude é a corporificação da possibilidade de ser uma propriedade. Você não é explorado por não possuir os meios de produção, você é o meio de produção, a propriedade.

Essa humanidade parasita que se manifesta na colonização ocidental torna-se latente na relação exploratória entre a Europa, a África e a América que por sua vez concretiza a condição do surgimento do capitalismo. O pensador marxista Eric Williams em seu clássico *Capitalismo e escravidão* (1975) demonstra como a conquista de outros continentes foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo industrial europeu dos séculos XVII-XVIII. A expropriação (força de trabalho, riqueza e matéria prima) do continente africano foi um dos eventos que possibilitou a Revolução Industrial. Williams demonstra como uma tríade

entre a produção de *commodities* na Europa para a exportação, o tráfico negreiro e a produção de riquezas nas colônias americanas foram eventos fundamentais para a condição econômica do surgimento do capitalismo (WILLIAMS *apud* MOORE, 2012).

Voltemos à experiência do corpo negro a partir do holocausto metafísico e nas travessias atlânticas apocalípticas refletidas anteriormente aqui. Podemos notar que o onticídio, a execração do Ser e a transformação da carne em corpo são ilustrados no momento em que Kehinde narra os batismos que ocorreram antes da travessia nos navios tumbeiros. No batismo branco e cristão, homens eram colocados em fila e falavam seus nomes africanos e onde tinham nascido. Tais informações eram anotadas em um livro, onde acrescentavam um nome branco ao lado. Os escravos falavam seus nomes ao padre, que jogava água em suas cabeças e pronunciava coisas incompreensíveis, lembrando que eles deviam abandonar a fé em seus deuses africanos.

Além de um onticídio, o batismo atua como um instrumento simbólico da escravidão. Patterson afirma que tais instrumentos operam como correspondentes simbólicos dos instrumentos físicos para controlar o corpo do escravo. Dessa forma, o batismo seria um açoitamento simbólico na carne africana, metamorfoseando-a em corpo negro. O batismo não deve ser visto de forma desimportante, tendo em vista que o nome é um sinal verbal da identidade, posicionando o estar-no-mundo e estabelecendo relações parentais. O batismo escravagista despe a pessoa de sua identidade anterior e busca quebrar vínculos parentais, estabelecendo outros fictícios (PATTERSON, 2008).

Os caminhos das existências se tornam cada vez mais distantes no processo contínuo do holocausto metafísico. A existência humana é experimentada como um ser para si (*to be for itself*), o que possibilita uma estrutura de cuidado para o Ser. Por outro lado, a existência do corpo negro é experimentada como uma coisa, um *ser* para o sequestrador (*being for the captor*). A finalidade do corpo negro é estar no mundo como um equipamento para o humano (WARREN, 2018). O negro é um *ser*, um equipamento que funciona como uma âncora para a humanidade. Podemos fazer uma pequena alteração no título da tese de Sueli Carneiro é afirmar que o que ocorre é a construção do negro como não-ser como fundamento do Ser.

As identidades fornecem uma cobertura simbólica para o ser humano e diferenciam sua existência, ou modo de ser, de outros seres humanos. Uma posição estrutural, por outro lado, rompe a lógica da identidade simbólica e constitui função ou instrumentalidade. O ser negro é uma posição estrutural e não uma identidade porque existe, ou é inventado, precisamente como âncora para a identidade humana (auto-adequação humana); a âncora é uma exclusão inclusiva e subtende a identidade humana, mas não é incorporada a ela. Estar posicionado estruturalmente e não simbolicamente significa que a existência estrutural é um instrumento pré-condicionado para a manutenção

do simbólico - o simbólico aqui significando os signos, símbolos e relacionalidades do próprio mundo. Uma posição estrutural é puro valor de uso (ou função) e carece de valor fora de sua utilidade e do simbólico antinegro que determina a matriz de valor (axiologia). Isso, é claro, está em contradição com o ser humano, cujo valor último reside fora da matriz do simbolismo e no esotérico ou horizonte do Ser-como-evento. Ser negro é o grau zero (WARREN, 2018, pp. 39-40, tradução minha).

Devido à complexidade da condição do ser, Calvin Warren (2018) acredita que a questão do negro é a questão do Ser. O que não significa que Warren os iguala, mas aponta que ao se construir um, se constrói o seu oposto, tendo em vista que o Ser não é universal por não se aplicar aos negros. O negro se encontra em uma posição paradoxal de suportar o fado da insustentável leveza do *ser*, encarnando o nada que o mundo metafísico tenta erradicar a qualquer custo. *Ser* = nada e é justamente este o trabalho ontológico do negro em um mundo antinegro.

Heidegger (1996b) entende o nada como fonte de horror e fantasmagoria. O nada é o que não existe. O *é* do nada revela-o como um ente, mas este ente surge como uma negação da totalidade do ente, logo, o nada *é* o não ente. O nada se revela na angústia, mas não enquanto um ente. A angústia em que o nada se revela é uma impotência do ente em sua totalidade. Entretanto, o nada possui sua importância para a condução do ser-aí ao ente. O nada na angústia funciona como uma abertura originária, como uma revelação do ente, conduzindo-o ao Ser-aí. A nadificação do nada anda de mãos dadas com a revelação do Ser ao ente.

O negro é um nada ontológico. Heidegger estabelece uma dicotomia entre o *ôntico* e o ontológico que Sueli Carneiro (2005) interpreta para entender a condição de não-ser do negro. Para Heidegger, o *ôntico* se limita a entes particulares e determinações do Ser (características e condições). Já o ontológico se preocupa com o Ser enquanto o tal. O Homem (o Ser, o branco e a humanidade) ainda assim é um ente, porém, o Homem como um ente é um Ser-aí que convive entre outras coisas-ente no mundo. Em sua existência, o Homem carrega o *ôntico* e o ontológico. O racismo reduz o negro a uma condição *ôntica*, negando sua condição ontológica. O negro é um negro (*ôntico*), o negro não é um Ser (ontológico).

Essa negação ontológica se manifesta em Hegel (*apud* SILVA, 2019) quando este diz que os africanos são objetos sem valor, ou seja, são apenas coisas. Hegel define a coisa a partir de três princípios:

- a) universalidade passiva e indiferente (pode ser moldado a ser tudo, justamente por ser o nada);
- b) negação / exclusão do Um (o sujeito, aquele que é);

c) possibilidades de muitas propriedades em si (maleabilidade passiva).

Por estar aberto a todas as possibilidades, esta coisa / objeto é nomeada pelo Um. A questão fundamental que separa um do outro é a incapacidade de autodeterminação atribuída à coisa.

Como assim? O conhecimento sócio-científico povoou o palco da diferença desenhado por Hegel com objetos de necessitas, isto é, com as ferramentas políticas/simbólicas que inscrevem em corpos e territórios com abstrações formais, as quais resistem até mesmo à resolução hegeliana da diferença como um momento temporário na trajetória do Espírito. Desde então, a necessitas habita as categorias usadas no conhecimento sobre o humano mas sem dissolver a tese de que a autodeterminação é o atributo ontoepistemológico de alguns seres humanos – isto é, àqueles que a branquidade situa suas origens nas regiões do espaço europeu onde Hegel encontrou as marcas do Espírito realizado. No entanto, por sua própria natureza, ou seja, enquanto resultados da comparação, mensuração e classificação, as categorias sociais necessariamente atrelam sujeitos autodeterminados e afetáveis (determinados na exterioridade). Mas, ao fazê-lo, elas não esvaziam as promessas da Coisa. Porque as categorias sociais atribuem a violência inerente a aparatos biopolíticos e disciplinares aos sujeitos afetáveis que estes produzem: o outro-negro, a outro-mulher, o outro-sexual, nos quais outras possibilidades também se escondem (SILVA, 2019, p. 59).

A constatação afropessimista sobre o peso do nada encarnado no negro não é original, tendo em vista que Sueli Carneiro já tinha apontado tal direção em 2005 aqui no Brasil. Em sua orientação pan-africanista, Abdias do Nascimento, em seu livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* (2016) demonstra um entendimento sobre o processo de nadificação do negro, ao apontar a significação do verbete "zero" no dicionário *New Appleton Dictionary the English and Portuguese Languages*. Este dicionário define zero nos seguintes termos: negro (black), luto, lúgubre, sinistro, mau, hostil e mortal.

O que Abdias do Nascimento percebe neste dicionário é o que o afropessimismo entende como antinegritude, um conjunto de práticas, sistemas de conhecimentos e instituições designadas para impor o nada a negritude, somada a uma infinita dominação e a uma erradicação da presença negra como um nada encarnado. A antinegritude é o antinada. O nada para o negro é uma fonte de terror, violência e dominação contra seu corpo. Dessa forma, a antinegritude também se manifesta como uma forma sistemática e global de tratar os corpos negros como equipamentos (coisa e $\text{se}\bar{\text{r}}$) (WARREN, 2018).

Para nos aprofundarmos sobre a questão do $\text{se}\bar{\text{r}}$, é interessante seguirmos no empreendimento de Calvin Warren em pensar contra e através de Heidegger, especialmente acerca da sua destruição da metafísica, o que Warren considera útil para os estudos negros na tarefa de pensar o Ser e a negritude. O pensamento de Heidegger acerca da violência

metafísica, além das questões como disponibilidade e equipamento possui um elemento perdido que Warren aponta como o negro.

O *dasein* (Ser-aí) heideggeriano usa ferramentas para experimentar seu lançamento no mundo, estabelecendo uma facticidade de sua existência e uma projetabilidade ao futuro. O negro em suas diversas facetas, como mercadoria, objeto, prisioneiro, refugiado, escravo e cadáver é o equipamento quintessencial para o uso do *dasein*. Ao confrontar e engajar com Heidegger, Calvin Warren pretende explicitar o elo entre o sofrimento negro (escravidão, objetificação, antinegitude) e a metafísica (WARREN, 2018).

Pensando contra e através Heidegger, devemos fazer uma pequena imersão em seu pensamento. Primeiramente, perguntamo-nos (eu, você e Heidegger), o que é metafísica? Para Heidegger, a metafísica é o ato de perguntar além do ente para recuperá-lo em sua totalidade, ou seja, é pensar o ente enquanto ente, como uma *lógos* (enunciação) sobre o ón (ente). A superação da metafísica está no ato de pensar o Ser, fazendo um avanço em relação a preocupação metafísica no ente. Pensando o Ser, Heidegger afirma que a revelação do Ser como essência do Homem ocorre como uma abertura do Homem, tornando-se um Ser-aí. Logo, a essência do Ser-aí caracteriza a existência do Ser-do-Homem (HEIDEGGER, 1996b).

No diálogo controverso com Heidegger, Warren nos recorda a releitura heideggeriana de filosofia grega. Para Heidegger, Ser significa constância em um duplo sentido:

1. *phusis* (surgimento / emergência e ascensão);
2. *ousia* (constância).

O não-ser é uma existência que está fora do processo de constância. Paradoxalmente, para a metafísica ocidental, a existência negra é a do não-ser, tendo em vista como o mundo antinegro oblitera a emergência do ~~ser~~ negro, por meio de um holocausto metafísico que força a queda (a não emergência e anulações da possibilidade do Ser) através de tecnologias de violência, terror e abjeção. O existir como negro é uma queda permanente. É uma forma de existir para não existir, uma forma de estar preso em uma condição que impossibilita a *phusis* e a *ousia* como um evento, o Ser heideggeriano emerge como tal. A existência negra situa-se no não-ser por habitar o mundo em um estado de encobrimento e não movimento, assim como um objeto (WARREN, 2018).

Em seu livro *On the Postcolony* (2015), Mbembe toma rumos diferentes em relação ao ser, mas que pode ser usada para pensar a inexistência do sujeito colonial (também mencionado como nativo), sua preocupação analítica em questão. Segundo o autor, o princípio colonial estabelece uma separação entre ser e existir, enclausurando o sujeito

colonial em seu corpo. O existir está restrito ao humano, capaz de auto-representação como ente existente e consciente de sua representação. Para o pensamento colonial, por não ter razão, o colonizado não consegue existir como pessoa ou sujeito, o que impossibilita o definir como um si. Portanto, ele pertence ao universo das coisas imediatas como uma antítese ao existente.

A “coisa” é, em termos heideggerianos, “um algo e não nada”, mas não é neste nível que o colonialismo define o colonizado como vazio absoluto. Pois o ser-coisa do colonizado não impede que sejam, em algumas circunstâncias, “coisa de valor”. Esse "valor" é para ser utilizável, e essa utilidade os torna objetos, ferramentas. O seu ser de valor reside precisamente nesta função de instrumentos e nesta utilidade. O afastamento do nativo do existente historicamente ocorre quando o colonizador opta - e tem como objetivo - não olhar, ver ou ouvir - não, isto é, reconhecer qualquer atributo humano nele. A partir desse instante, o nativo só está na medida em que é algo negado, só está em como algo negável. Em suma, do ponto de vista de um "eu" próprio, ele não é nada. No princípio colonial da racionalidade, o nativo é assim aquilo que é, mas apenas na medida em que não é nada. E é nesse ponto que a coisidade e o seu nada encontram a identidade desse nativo. O trabalho do colonizador consistirá doravante em auto-representar aquela coisidade e o nada, o que são e como são. Quanto ao nativo, só será possível representá-lo dentro dessas duas categorias fora das quais ele não constituiu mais posição de não valor, mas, paradoxalmente, é muito valioso porque habilita o próprio sistema que o exclui (é valorizado por causa de sua absoluta falta de valor) (MBEMBE, 2015, 187, tradução minha).

A violência colonial tem o poder de produzir o nada através da negação e da aniquilação doméstica. Como uma criação do colonizador e objeto de sua imaginação, o nativo carrega o fardo do nada, da coisa e do animal. O colonizado é definido como um objeto e uma entidade negativa, como um animal. Pensando na animalidade, Mbembe se apropria do pensamento de George Bataille sobre a questão da imanência animal. Para Bataille, o mundo animal não possui a habilidade para transcender (capacidade humana). A animalidade então é definida como a ausência da transcendência, pois este é incapaz de se distinguir da coisa e do objeto. A existência humana é um ato de transcendência fundamentado na autoconsciência e na consciência do mundo externo (*apud* MBEMBE, 2015).

Para Merleau-Ponty (*apud* MBEMBE, 2015), a existência de outros povos gera uma dificuldade para o "pensamento objetivo" ocidental. Neste universo mental, existem duas formas de ser: o ser em si (*being-in-itself*) e o ser para si (*being-for-himself*). Enquanto o primeiro ser é um objeto disposto no espaço, o segundo ser é um objeto para si que lhe possibilita a auto-consciência. Desta forma, o "pensamento objetivo" exige um movimento do

ser em si em direção ao ser para si, destacando os outros do si e colocando-os no mundo dos objetos. Consequentemente, a racionalidade ocidental desenha o eu como um sujeito de soberania unilateral, enquanto os povos não brancos são projetados como um não-eu, um objeto, uma coisa sujeita a posse e destruição.

Para Heidegger, a existência autêntica do homem ocorre quando este encaminha-se para a direção do Ser (CHAUÍ, 1998). Mas o que Heidegger entende por existência? Para ele, existência é um modo de Ser, especialmente do Ser do ente que estar apto para a abertura do Ser enquanto a sustenta (a existência). Esta sustentação da existência opera como uma preocupação em insistir no "fora" e no "aí" no desvelamento do ente, possibilitando o acontecer do Ser (HEIDEGGER, 1996b).

O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: "Somente o homem existe" de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irrealis e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: "O homem existe" significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem represente o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado. Toda consciência pressupõe a existência pensada ekstáticamente como a *essentia* do homem, significando então *essentia* aquilo que é o modo próprio de o homem ser (*west*) na medida em que é homem. A consciência, pelo contrário, nem é a primeira a criar a abertura do ente, nem a primeira que dá ao homem o estar aberto para o ente. Pois, qual seria a meta, o lugar de origem e a dimensão livre para o movimento de toda a intencionalidade da consciência se o homem já não tivesse sua essência na in-sistência? Meditada como seriedade, que outra coisa pode designar a palavra "-ser" ("-sein") na palavra consciência (*Bewusstsein* = ser consciente) e autoconsciência (*Selbstbewusstsein* = ser-autoconsciente) a não ser a essência existencial daquele que é quando ente existe? Ser um si-mesmo caracteriza, sem dúvida, a essência daquele que ente que existe, mas a existência não consiste nem no ser-si-mesmo, nem a partir dele se determina. Pelo fato, porém, de o pensamento metafísico determinar o ser-si-mesmo do homem a partir da substância ou, o que no fundo é o mesmo, a partir do sujeito, o primeiro caminho que leva da metafísica para a essência ekstático-existencial do homem, deve passar através da determinação metafísica do ser-si-mesmo do homem (HEIDEGGER, 1996b, pp 82-83).

Heidegger (1996b) no ápice de seu eurocentrismo, condena o mundo fora das fronteiras europeias ao estado de coisa, de não-ser e inexistência ao afirmar que o começo da história e desvelamento do Ser ocorre especialmente no pensamento grego. Tendo exercido o empreendimento contra e através Heidegger, voltamos à questão negra. Este diálogo nos

mostra como para a metafísica ocidental, o termo "negro livre" citado anteriormente sobre o questionamento da importância das vidas negras se demonstra uma contradição e uma catástrofe ontológica (WARREN, 2018).

Como o elemento perdido de Heidegger, o negro é uma invenção metafísica, condenado a existência sem a manifestação do Ser. Logo, o negro é um equipamento não humano. A liberdade é possível apenas para o ente que passa pela manifestação do Ser, sendo esta a condição para a obtenção do cuidado. No entanto, o corpo negro é o local de encontro de forças destrutivas que projetam uma violência sem fim constitutiva no mundo metafísico. O holocausto metafísico que esmaga o corpo negro oblitera qualquer possibilidade de desvelamento de um Ser na metafísica ocidental, que o aprisiona em um ente inexistente, um *señ*, um equipamento sujeito a qualquer violência necessária para garantir a existência do Ser (WARREN, 2018).

3.4. Terror ontológico

A morte social em que o *señ* se encontra é experimentada como um terror ontológico, ou seja, uma (não) relação entre negritude e Ser. O *señ* encarna o nada, carregando o fardo do terror da metafísica em um mundo antinegro. Neste mundo, a função da antinegritude é a de dar forma ao nada (*formlessness*). A metafísica ocidental não pode fornecer liberdade e nem humanidade ao *señ*, ao invés disso, ela possibilita apenas objetificação, dominação e extermínio contra a população negra. É justamente a violência antinegra (antinada) que mantém o mundo metafísico intacto (WARREN, 2018).

No mundo antinegro, a metafísica ocidental usa a negritude para manter a sensação de segurança e a fantasia do triunfo sobre o nada (negro). Como o terror ontológico é necessário para a vida do mundo, a única possibilidade de liberdade negra vem através da destruição deste. O único caminho é fim do mundo. Enquanto o mundo for mundo, o negro será apenas um equipamento em forma humana, uma ilusão óptica (WARREN, 2018).

Em relação ao que Calvin Warren chama de execração do Ser, Saidiya Hartman (2017) afirma que o navio negreiro é um útero no processo de gestação do negro, enquanto o sistema de *plantation* seria o ventre do mundo. Para Hartman, a escravidão dominou o útero, construindo um destino para os ainda não nascidos no processo de produção da propriedade escrava. O nascido de um útero dominado está sentenciado à morte. O canal vaginal é metamorfoseado em uma passagem (atlântica) doméstica. Nascer (como negro) é morrer.

Ao ter consciência de sua gravidez (fruto de um estupro de seu senhor), Kehinde nos fala de mulheres negras que tinham consciência da sentença de morte, ao ponto de algumas optarem por não levar a gravidez adiante, evitando a morte social de seus filhos.

De todo o resto que aconteceu depois, só tomei consciência quatro ou cinco meses mais tarde, quando meu filho começou a se mexer dentro da minha barriga. Foi só na hora em que ele se mexeu que entendi que estava viva e queria continuar viva. Se não por mim, pelo menos por ele, a quem imediatamente comecei a chamar de Banjokô, "sente-se e fique comigo", para prevenir, caso fosse um abiku, como eu já pressentia. Pelo menos consegui prolongar um pouco o tempo que ele passou comigo, embora nem sempre eu tenha querido isso. Sei de muitas mulheres que, ao se saberem pejudadas e conscientes de que a única vida que poderiam dar aos filhos era a que elas próprias tinham, na escravidão, preferiam que não nascessem. Acho que a Esméria chegou a falar comigo sobre uma beberagem, mas não tive condições ou força para decidir, como se não fosse comigo. E quando o tempo passou e eu senti o meu filho se mexendo, já não tinha mais coragem de negar a ele a possibilidade de pelo menos tentar fazer a própria vida ser melhor do que a minha (GONÇALVES, 2018, p. 173).

Calvin Warren (2018) faz referência a um caso patológico exposto no artigo *Remarkable Case of Mental Alienation* no periódico *Boston Medical of Mental and Surgical Journal* (1846). W. T. Wragg, médico autor do artigo, relata o caso de um paciente chamado Joe. Tal paciente era negro e tinha 20 anos. Joe afirmava que estava morto. Wragg diagnosticou Joe com alienação mental (fratura entre a realidade em si e a percepção fantástica da realidade). Mas o que Wragg foi incapaz de perceber é que a morte que se apossava de Joe não era um perecimento heideggeriano (corrosão do corpo). Joe sabia que era um ser e reconhecia que sua vida, assim como a de outros seres, era uma ilusão ôntica, tendo em vista que o corpo negro é fruto da morte primordial, a destruição da carne. Talvez o que Joe sentia era o que Abdias do Nascimento (2016) denominou de banzo, uma forma não violenta e pacifista de manifestação da inconformidade contra o sistema escravagista, o que resulta em uma paralisação da vontade de "viver".

A condição patológica de Joe, o seu sentimento de banzo, não é uma anormalidade para os seres negros. Segundo Frank Wilderson (2020), a violência estrutural e paradigmática constrói a psique negra em um cenário de uma guerra eterna contra si, fruto da usurpação do olhar branco, que com sua imago negrofóbica, detesta a imagem da negritude e busca destruí-la, o que transforma o corpo negro em um espaço de abjeção. O si negro é arquitetado em uma mescla de discursos de ódio à negritude e amor ao ideal branco, causando um estado de guerra contra si.

Como a psique negra é construída nesta forma, a nossa temporalidade de escravo é conflitante com a temporalidade da sanidade humana. Como diz Wilderson (2020), o

desespero humano possui três pontos de progressão: o equilíbrio (mente sem o trauma psíquico); desequilíbrio (trauma) e equilíbrio restaurado, renovado e reimaginado (cura). Por outro lado, como fruto de um olhar negrófobo, a psique negra prende-se em um desespero em que falta a etapa do equilíbrio. A psique do corpo negro já é formada no desequilíbrio (trauma), seguindo para um falso equilíbrio sem restauração e cura do trauma. Logo, a loucura é o *status quo* da psique negra, mesmo que seja em baixo grau ou inexpressiva.

Hamilton Borges expressa a loucura negra ao cruzar a experiência de quatro personagens. Em uma das passagens de sua narrativa, Ariel compra um livro do Miguel do Viaduto. Paga 4 reais em um livro sujo. Qual livro? *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, de Lima Barreto. Como nos lembra Borges, Lima Barreto era "preto e perturbado das ideias" e perdeu o pai para a loucura. O que enlouqueceu Lima Barreto foi essa "vida destrambelhada dos pretos". Automaticamente Ariel lembrou de seu pai, sujo e catando latinha no Rio Vermelho. Poeta, alcoólatra, batia na mulher, viciado em cocaína e em pedra.

Lima Barreto, pelo que lera, não suportava o peso da sociedade branca, ele bebia e adoecia porque toda aquela hipocrisia lembrava sempre que ele era preto. Foi o que pensou Ariel, fechando o livro, olhando o louco drogado do viaduto (Miguel) e notando em si mesmo uma dor que não curava. Naquele momento, o destino fazia uma trança na vida daquelas três almas que adoravam livros: todos os pretos, todos loucos, que adoram livros (BORGES, 2019, p. 28)!

Parte do desvio existencial negro imposto pela sociedade branca se encontra na capacidade da pele branca de transformar o seu desejo em arma. No mundo antinegro, a feminilidade e a masculinidade branca estão na mesma posição contra pessoas negras. Ambos possuem a capacidade de gozo (*jouissance*) sobre corpos negros. A palavra gozo não é usada de forma descuidada, já que ela tem a capacidade de se referir tanto ao direto de propriedade quanto ao prazer libidinal. Dessa forma, o gozo branco é inseparável da morte social (WILDSEON, 2020). Ana Maria Gonçalves nos oferece três exemplos da capacidade do gozo sobre corpos negros. O primeiro caso é o da Verenciana, uma mulher linda, alta, corpo cheios de curvas, pele castanha e lisa, cabelo escuro, longo e cacheado. Era muito mais jovem e bonita que a sua sinhá (Ana Felipa). A sinhá estava ajoelhada no oratório, rezando enquanto esperava os seus homens aparecerem com a Verenciana, que "se deitava com o sinhô" José Carlos. Verenciana estava grávida, a sinhá sabia disso. Era necessário um ato libidinal para reparar esta dor que a sinhá sentia. Ela pega uma faca que estava escondida em sua bota e aí...

Ninguém tinha coragem de se aproximar, pois, sem tirar os olhos da Verenciana, a sinhá apontava a faca para qualquer um que se mexesse, dizendo que o assunto era entre as duas, que não era para nos intrometermos,

pois ali quem mandava era ela. Começou a passar a faca na barriga da Verenciana, dizendo que era muito triste para uma mulher não ver o filho entre os braços, e que Verenciana ia sentir isto na pele. Quando percebeu que o filho estava ameaçado, a Verenciana se transformou e, apavorada, começou a pedir clemência, pedir que a sinhá não matasse o filho ainda dentro da barriga dela, que o inocente não tinha culpa, que, se a sinhá deixasse, ela sumiria dali naquele instante mesmo e nunca mais voltaria para perturbar a vida de ninguém, e muito menos para se deitar com o sinhô José Carlos. A sinhá disse que sabia que a criança não tinha culpa e que apenas comentara que a mãe nunca veria o filho, e era isso que ia acontecer. Mandou que os homens segurassem a Verenciana com toda a força, arrancou o lenço da cabeça dela, agarrou firme nos cabelos e enfiou a faca perto de um dos olhos. Enquanto o sangue espirrava longe, a sinhá dizia que olhos daquela cor, esverdeados, não combinavam com preto, e fazia a faca rasgar a carne até contornar por completo o olho, quando então enfiou os dedos por dentro do corte, agarrou a bola que formava o olho e puxou, deixando um buraco no lugar.

A Verenciana, que primeiro tinha urrado de dor, desmaiou nos braços dos que a seguravam, e a sinhá deu ordem para que eles não a soltassem, mantivessem em pé. Examinou o olho arrancado, limpou o sangue no vestido e disse que era bonito, mas que só funcionava se tivesse um par. Fez a mesma coisa com o outro olho, guardando os dois no bolso, quando então disse aos homens que podiam levá-la e que não a deixassem morrer de jeito nenhum, porque ela tinha que saber o que significava sentir um filho crescendo dentro da barriga e depois não poder vê-lo, e também porque queria saber se o senhor seu marido ainda ia querer se deitar com uma preta sem olhos. Terminou ordenando que nenhuma palavra fosse dita ao sinhô José Carlos sobre aquilo, que ela mesma se encarregaria de contar. Então, como se nada tivesse acontecido, como se tivesse acabado de dar a mais simples das ordens, entrou em casa e se trancou no quarto (GONÇALVES, 2018, pp. 106-107).

Outro exemplo do gozo branco como arma está no caso de Lourenço. Parceiro de Kehinde, Lourenço entrou em conflito com o sinhô José Carlos, pois este queria estuprar Kehinde, como um exercício de seu direito de posse em tirar a virgindade de suas peças. Em uma das tentativas do sinhô, Lourenço evita o estupro, bate em José Carlos e foge em seguida. Os capatazes vão atrás desse "preto fujão e perigoso" e o capturam. A "justiça" antinegra libidinal teria de agir. Kehinde é levada para um quarto em uma cabana na fazenda, onde também estava Lourenço...

Quando percebeu a minha presença, o Lourenço ergueu os olhos, e o que pude ver foi a sombra dele, os olhos vazios mostrando o que tinha por dentro: nada; Enquanto que, por fora, tinha a pele preta toda nua e coberta por crostas de sangue e cortes feitos pelo fio da chibata. Senti vontade de pegar o Lourenço no colo e cantar para ele a noite inteira, como a minha avó tinha feito com a minha mãe e com o Kokumo. Eles estavam mortos, tal como os olhos do Lourenço, observando a raiva com que o sinhô José Carlos me derrubou na esteira, com um tapa no rosto, e depois pulou em cima de mim com o membro já duro e escapando pela abertura da calça, que ele nem se deu ao trabalho de tirar. Eu encarava os olhos mortos do Lourenço

enquanto o sinhô levantava a minha saia e me abria as pernas com todo o peso do seu corpo, para depois se enfiar dentro da minha racha como se estivesse sangrando um carneiro. Não me lembro se doeu, pois eu estava mais preocupada com o riozinho de sangue que escorria do corte na minha boca, provocado pelo tapa, e me lembrava da minha mãe debaixo do guerreiro, em Savalu, desejando que ela, o Kokumo e seus amigos aparecessem naquele momento e nos levassem, a mim e ao Lourenço, para brincar com eles, mesmo sem sermos abikus. Mas eles não apareceram, e nem mesmo consegui ter uma visão dos olhos da Taiwo sorrindo para mim. Havia apenas os olhos do Lourenço, que não choravam o que eu também não conseguia chorar. O único movimento que ele conseguia fazer era o do peito subindo e descendo no esforço da respiração, dificultada pelo pesado colar de ferro que tinha preso ao redor do pescoço, de onde saíam várias estacas pontudas de mais ou menos vinte polegadas de comprimento e que, mesmo com ele deitado, mantinham a cabeça e metade do tronco afastados do chão, em uma postura bastante desconfortável, na qual ele era obrigado a ficar olhando para nós.

Eu queria morrer, mas continuava mais viva que nunca, sentindo a dor do corte na boca, o peso do corpo do sinhô José Carlos sobre o meu e os movimentos do membro dele dentro da minha racha, que mais pareciam chibatadas. Eu queria morrer e sair sorrindo, dançando e cantando, como a minha mãe havia feito. Era assim que eu imaginava os minutos seguintes e, pode ser por isso, por causa desse delírio, que durante muito tempo duvidei do que os meus olhos viram em seguida. Só acreditei de verdade alguns anos depois, quando reencontrei o Lourenço e, de certo modo, como podia, ele confirmou tudo. O Lourenço tinha conseguido chorar e, ao perceber isso, o sinhô José Carlos o chamou de maricas e perguntou se estava chorando porque também queria deitar com um macho como o que estava se deitando com a noivinha dele. Foi então que tirou o membro ainda duro de dentro de mim, mesmo já tendo acabado, chegou perto do Lourenço e foi virando o corpo dele até que ficasse de costas, em uma posição bastante incômoda por causa do colar de ferro. Passou cuspe no membro e possuiu o Lourenço também, sem que ele conseguisse esboçar qualquer reação ou mesmo gritar de dor, pois tinha a garganta apertada pelo colar.

Eu olhava aquilo e não conseguia acreditar que estava acontecendo de verdade, que o Lourenço, o meu Lourenço, o meu noivo, também tinha as entranhas rasgadas pelo membro do nosso dono, que parecia sentir mais prazer à medida que nos causava dor. O monstro se acabou novamente dentro do Lourenço, uivando e dizendo que aquilo era para terminar com a macheza dele, e que o remédio para a rebeldia ainda seria dado, que ele não pensasse que tudo terminava ali. O sinhô José Carlos então se vestiu e gritou para o Cipriano, perguntando se o castrador de porcos já tinha chegado. O Cipriano respondeu que sim, que já estava tudo preparado. Um velho que eu nunca tinha visto na ilha, que talvez fosse da capital, entrou carregando uma faca com a lâmina muito vermelha, como se tivesse acabado de ser forjada, virou o Lourenço de frente, pediu que dois homens do Cipriano o segurassem e cortou fora o membro dele. Eu olhava e via tudo como num sonho. Se o sentido da visão não era o mais confiável, os que captavam os sons e os cheiros eram, e durante muito tempo a lembrança que tive do Lourenço foi a de um grito abafado e agoniado, seguido de um chiado e o cheiro de carne queimada. A última coisa que ouvi antes de sumir de mim foi o sinhô comentando que aquilo não era nada, que o Lourenço ia

sobreviver e que no tempo do pai dele era muito comum ter escravos capados, que os próprios pretos faziam isso em África, onde alguns homens eram capados para que ficassem mais dóceis e delicados para as tarefas de casa. E o pior é que sei que isso é verdade, pois muitas vezes em África, principalmente em Abomé, vi e ouvi os tais capados, os únicos homens que podiam entrar nas dependências destinadas às esposas de um rei (GONÇALVES, 2018, pp. 171-172).

Assim como Fanon afirma em *Peles negras máscaras brancas*, Wilderson (2020) reconhece que a família branca estabelece estreitos vínculos com o Estado. Em especial para Wilderson, ambos agem como estupradores que projetam suas fantasias de vulnerabilidade nos outros, criando um universo paralelo em que Estados e brancos são performados como vítimas. O vínculo entre família branca e Estado chega ao ponto de possibilitar a construção de uma subjetividade branca constituída com um tecido de policiamento sobre pessoas negras. Existem dois casos em *Um defeito de cor* em que a relação entre branquitude vigilante e Estado se tornam evidente. No livro de Ana Maria Gonçalves, após a Revolta dos Malês⁴¹, a branquitude soteropolitana nutria um terror negro, um pavor que possibilitava a violência branca e o policiamento do corpo negro por meio do aval do Estado.

O doutor José Manoel contou que, no dia seguinte à rebelião, os comerciantes da cidade baixa fecharam as portas por causa de um boato de uma nova rebelião montada pelos pretos que não tinham conseguido sair na noite anterior. Policiais e civis armados ocuparam as ruas e atiraram em todos os pretos que passavam, assassinando muitos inocentes, e alguns senhores exigiram que o chefe da polícia parasse com aquilo, pois punha em risco suas propriedades, seus escravos. As autoridades então chamaram o povo para agir em conjunto, de modo que pudessem controlar todas as ações, e foi criada uma nova lei que não só convocava voluntários, mas também obrigava todos os civis a colaborar com a polícia sempre que fosse necessário, a qualquer hora e em qualquer lugar, sob o risco de serem presos por omissão. Qualquer um, policial ou não, poderia prender os pretos que saíssem às ruas depois das oito horas da noite ou que estivessem reunidos em número de quatro ou mais, a não ser que provassem estar trabalhando. Com isso, os escravos saíram lucrando em relação aos libertos, pois havia uma exceção para os portadores de passes dados pelos donos, com o motivo e a hora da saída e do regresso. O escravo pego sem esse passe receberia cinquenta chibatadas e só seria devolvido ao dono depois de pagas as despesas da punição. Quanto aos libertos, além das chibatadas ainda poderiam ficar presos, ir a julgamento e, se condenados, podiam ser deportados.

De acordo com o doutor José Manoel, as rondas formadas por inspetores de quarteirão, guardas nacionais, soldados e civis podiam invadir qualquer casa a qualquer hora, e geralmente começavam por cercar uma rua ou um quarteirão inteiro para que ninguém escapasse, e depois entravam nas casas

⁴¹ Revolta de escravizados nagôs muçulmanos que ocorreu em 1835 na cidade de Salvador, Bahia. Foi uma insurgência negra contra a escravidão e a imposição do cristianismo. Teve a participação de 600 pessoas, sendo umas delas a Luísa Mahin, conhecida aqui como Kehinde.

em grupos de cinco a sete. Nestes grupos sempre havia um juiz e um escrivão, que revistavam a casa toda, interrogavam os moradores e, se fosse o caso, confiscavam provas e prendiam os donos. Às vezes nem precisava haver prova, bastava o preto não responder direito às perguntas feitas pelo juiz, por estar nervoso ou por não falar direito o português. Os que estavam feridos também eram presos, porque isso poderia indicar a participação nos enfrentamentos, e depois se apurava o que tinha acontecido de verdade. Depois de presos, todos podiam contratar advogados, por conta própria, no caso dos libertos, ou pagos pelos senhores, no caso dos escravos. Mas mesmo se tivessem dinheiro ou se os senhores pagassem pela defesa deles, era difícil encontrar advogados, pois a população insultava os que se dispunham a defendê-los. Um amigo do doutor José Manoel tinha recebido ameaça de morte, ele e a família, e por isso foi bom que a sinhazinha e as filhas estivessem em Cairu, em segurança. O inglês para quem ele trabalhava estava defendendo três escravos, mas alguns dos ingleses tinham quase todos os escravos envolvidos. Para não perdê-los, dificultavam a entrada das patrulhas em suas casas, alegando benefícios de estrangeiros e atraindo a antipatia das autoridades baianas. Eu ouvia todos os relatos com grande interesse, pensando que talvez pudesse reconhecer a descrição de alguém ou um nome qualquer, mas só depois que retornamos a São Salvador foi que consegui saber de alguns dos meus amigos (GONÇALVES, 2018, pp 539-540).

A economia libidinal negrofóbica somada com a violência estrutural do Estado resulta no encarceramento negro, evidenciando o paradigma permanente do tempo escravagista na atual contenção negra. A soma anterior consolida a vulnerabilidade estrutural como uma condição paradigmática da existência negra. Devido à diferença ontológica entre negro e humano, o primeiro não experimenta a sociedade civil como um sistema de leis, códigos e valores que despejam violência contra quem transgride suas leis e códigos comportamentais. Para o negro, a sociedade é uma força destrutiva (*juggernaut*) de violência assassina, uma violência gratuita, *sine qua non* da negritude. (WILDERSON, 2020).

Aproximando as reflexões afropessimistas da história brasileira, vemos que a morte social / terror ontológico sempre foi a base para a emergência do Brasil. Como uma sociedade, o Brasil sustenta-se na objetificação e violência gratuita antinegra, assegurando a liberdade e a humanidade para o sujeito nacional (branco). É a economia libidinal e a violência estrutural do Estado que possibilita a existência da sociedade brasileira antinegra.

Como afirma Abdias Nascimento (2016), o escravo foi (é) a base da estrutura econômica do Brasil, através da mutilação de sua espinha dorsal para ser a espinha dorsal da sociedade brasileira. O escravo foi (é) os mãos e pés das classes dirigentes. No Brasil, a história, a estrutura econômica, a sociocultural, a política e a militar foram construídas pela e para uma elite minoritária branca. Desde o início da aventura colonial branca no Brasil, o escravo se tornou a coisa fundamental para o seu empreendimento, como no pós "descoberta",

onde os negros escravizados foram utilizados no plantio de cana-de-açúcar. Foram dois séculos (XVI-XVII) de colonização em que o açúcar era o principal produto da economia colonial, graças ao escravo negro no nordeste brasileiro (costa da Bahia e do Pernambuco). Esta economia era unidimensional e de monocultura, voltado totalmente para o mercado metropolitano europeu (NASCIMENTO, 2019).

Como o ciclo econômico posterior, a exploração de minas de ouro e diamante no século XVII forçou um fluxo de escravos do nordeste em direção a Minas Gerais. Com a revolução industrial no século XVIII, a massa escrava foi direcionada ao nordeste novamente, desta vez para o Maranhão, encarregada de colher algodão para suprir a necessidade da indústria têxtil. Já no século XIX, o ciclo do café causa um fluxo de escravos para o sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo). Como podemos notar mesmos em diferentes ciclos econômicos no Brasil e com o passar de séculos, as classes dirigentes brancas sempre exploraram a população negra como escrava, tirando o máximo de seu trabalho. Não é um absurdo dizer que o capitalismo brasileiro é escravista, por passar séculos de formação utilizando apenas da mão de obra escrava (NASCIMENTO, 2019).

Esta relação contínua entre negritude, escravidão e capitalismo cobra um arranjo de Estado que desde o colonial, passando pelo império e alcançando a república, manifesta-se como um estado de terror organizado. O Estado brasileiro é ilegítimo por ser a cristalização dos interesses de uma elite minoritária branca que se sustenta por meio da espoliação da população negra (NASCIMENTO, 2019). O terror ontológico (carregar o fardo do nada, da coisa e do não humano) sobre o corpo é fundamental para a existência da sociedade e do Estado brasileiro, que por meio de uma forma economicamente parasitária, é capaz de conceder apenas mais terror (violência gratuita e coisificação) para os negros no país. Terror ontológico e terrorismo de Estado andam de mãos dadas.

Para nos aprofundarmos em relação ao peso da escravidão no Brasil, vale a pena recorrermos à periodização feita por Clóvis Moura acerca das fases do escravismo e da sociedade brasileira. Moura (1994) afirma que existiram duas fases distintas da escravidão no Brasil: escravismo pleno de 1550-1850 (fase ascendente finalizada com a extinção do tráfico internacional de escravos através Lei Eusébio de Queiros) e o escravismo tardio de 1551-1888 (fase descendente)⁴². Para além das fases escravistas, Moura também afirma que no geral existem apenas duas grandes fases na periodicidade brasileira: a sociedade escravista e a sociedade de capitalismo dependente. Apesar de concordar com Clóvis Moura acerca da

⁴² Moura estabelece uma divisão periódica que permite o cruzamento entre ambas as fases.

precisão dessas duas fases distintas do capitalismo, percebo uma ausência temporal em seu raciocínio. Para Moura, a escravidão termina em 1888, fechando o seu ciclo com o escravismo tardio. No entanto, se partimos da premissa do afropessimismo de que o negro ainda encara uma morte social, assim como um escravo do passado, é necessário alargar o período do escravismo até o presente. Afinal, existe escravo sem escravidão? Como considerar que um determinado grupo social ainda é um escravo, sem considerar um regime escravista que lhe seja contemporâneo? Se a condição escrava definida por Moura é a alienação de si e sua coisificação, somado ao raciocínio afropessimista de que o escravo está sujeito à morte social (violência gratuita), cabe a pergunta: houve uma diferença radical na experiência de vida entre Kehinde e Ariel? A resposta como vimos é não. O que há é uma repetição de violências que subvertem o espaço-tempo, mas permanece intacto em relação ao corpo vitimizado, o corpo negro. Outra coisa a se questionar é, existe um sistema escravista não capitalista e um capitalismo dependente não escravista? Como vemos com Eric Willams, o capitalismo tem como base o sistema escravista, não como uma simples acumulação primitiva, mas como uma estrutura óssea oculta que sustenta o corpo do sistema capitalista, o capitalismo racial se manifesta tanto no trabalho livre como no trabalho produzido pela coisa (escravo), este fez parte da produção e produz um lucro até os dias de hoje. Não é por acaso que a dicotomia classista no Brasil mantém as mesmas cores do período do escravismo explícito e essa perpetuação da supremacia racial capitalista demonstra a continuidade do lucro escravista. O pulso do escravismo ainda pulsa.

O período do escravismo pleno vai de 1550 até 1850, com o fim do tráfico internacional de escravos através da Lei Eusébio de Queiros. Abarca todo o período colonial, o reinado de D. João VI e o império de D. Pedro I e D. Pedro II. No período colonial, toda a administração estabelecia governadores gerais e vice-reis subordinados a Portugal. As maiores preocupações desta esfera administrativa eram assegurar a obediência à lei, a defesa e a distribuição de sesmarias. Toda sua produção era escoada ao exterior (Portugal) devido a o seu monopólio comercial até 1850. Das várias características elencos por Clóvis Moura (1994) sobre este período, elenco as seguintes:

- a) Monopólio comercial da metrópole (Portugal);
- b) Produção exclusiva de artigos de exportação;
- c) Latifúndio escravista como forma de propriedade fundamental;
- d) Tráfico internacional e acumulação na Metrópole;
- e) Legislação repressora.

É necessário fazer uma fusão entre as reflexões afropessimistas acerca da antinegitude e escravidão, já que como nos recorda Clóvis Moura, o Brasil foi o grande bastião do escravismo colonial. O Brasil recebeu 40 % (de 9,5 milhões) do total de africanos traficados para a América. Os Estados Unidos recebeu 6%, a América espanhola 18%, o Caribe inglês 17% e o Caribe francês 17% (CURTIN *apud* MOURA, 1994). A proximidade com a costa africana e com as rotas do tráfico escravista privilegiou o Brasil, o possibilitando a comprar “peças” por um preço inferior se comparada a outros países. Desta forma, tornava-se mais econômico comprar um escravo do que cuidar de um, o que levava ao descarte dos considerados imprestáveis e a violência excessiva contra a massa escrava (NASCIMENTO, 2016).

Desde o início, o aparelho administrativo da Colônia organizava-se para defender os interesses da Coroa e garantir a segurança dos senhores contra a insurgência negra, algo constante durante o escravismo pleno. A organização terrorista do Estado ocorre paralelamente à delimitação das fronteiras da humanidade pelo governo português. Durante a fase colonial, Portugal estabeleceu uma classificação dos elementos da nação brasileira de acordo com o seu grau de civilização, demonstrando uma dicotomia estrutural entre a humanidade branca e a desumanidade negra e indígena. O grau foi estabelecido da seguinte forma:

1. Português da Europa / legítimo / filho do reino;
2. Português nascido no Brasil / brasileiro;
3. Mulato (mestiço de branco com negro);
4. Mameluco (mestiço de branco e indígena);
5. Índio puro / habitante primitivo;
6. Índio civilizado / caboclo / índio manso;
7. Índio selvagem / gentio / tapuia / bugre
8. Negro da África
9. Negro nascido no Brasil / crioulo
10. Bode / cabra: mestiço de negro com mulato
11. Curiboca: mestiço de negro com índio.

A união entre a negrofobia e a violência estrutural do Estado se torna visível já no sistema de *plantation*, como uma instituição onde o vínculo social de exploração não havia sido estabelecido de forma definitiva. Portanto, a *plantation* se constituiu como uma

instituição paranoica, estabelecendo um regime de medo e conseqüentemente de violência (MBEMBE, 2019a).

Esta vulnerabilidade estrutural presente na morte social do *sef* torna o genocídio essencial para a sociedade. Abdias do Nascimento define o genocídio como medidas sistemáticas que visam o extermínio de um grupo racial e a recusa do direito de existência de grupos humanos (2016). O genocídio levantado por Nascimento é possibilitado pela (não) relação entre o *sef* negro, a lei e a ontologia, tendo em vista que as leis (re)produzem o terror ontológico através do holocausto metafísico (WARREN, 2018).

A primeira fase é marcada por uma relação triangular entre a legislação repressora, a insurgência negra e a síndrome do medo branco. No escravismo pleno, o medo da classe senhorial de uma insurgência negra era patente. Este medo da revolta dos escravos tinha como consequência o estabelecimento de um aparelho repressor que para garantir a coerção extra econômica, investe em uma repressão disposta como uma normalidade das relações entre senhor / Estado e escravos (MOURA, 2019).

Esta síndrome não tinha nada de irracional, tendo em vista que o quilombismo era um obstáculo sério para a efetividade e segurança da supremacia branca colonial no Brasil. Pensando a partir dos ciclos econômicos, a República de Palmares na fase colonial do açúcar e o Quilombo de Ambrósio em Minas Gerais (ouro) ocasionaram um desgaste político, econômico e psicológico considerável na estrutura terrorista brasileira (MOURA, 2019).

A República de Palmares localizava-se na região mais fértil da capitania de Pernambuco (hoje Alagoas). Era uma região montanhosa e possuía 230 quilômetros de faixa litorânea. Seu território compreendia uma extensão de 27 mil quilômetros quadrados, um pouco menos de um terço do território de Portugal. Através das pesquisas de Edison Carneiro, Clóvis Moura nos detalha sua extensão com mais exatidão.

Assim, segundo documento aproveitado por Edison Carneiro e que já usamos antes, era a seguinte a distribuição territorial dos principais quilombos que constituíam a República: a cinco léguas de Porto Calvo ficava o quilombo de Zumbi; a cinco léguas mais ao norte, o mocambo de Acotirene; a leste destes, dois mocambos chamados das Tabocas; a quatorze léguas a noroeste desses mocambos, o de Dambrabanga; a oito léguas mais ao norte, a “cerca Real” do Macaco; a cinco léguas a oeste, o mocambo de Osenga; a nove léguas de Sarinharém, para o nordeste, a “cerca” de Amaro; a 25 léguas das Alagoas, para noroeste, o “palmar” de Andalaquituche, irmão de Zumbi; a 25 léguas de Porto Calvo e o mocambo de Aqualtuna, mãe do rei, afora outros menores, espalhados no seu território. Sabendo-se que a *légua* é uma velha medida portuguesa que corresponde a aproximadamente seis quilômetros, podemos calcular a extensão geográfica da República. Edison Carneiro avalia em 27 mil

quilômetros quadrados a superfície de Palmares (MOURA, 2019, pp. 198-197).

A ocupação holandesa no Pernambuco desarticulou as estruturas portuguesas, o que favoreceu a fuga de escravos para a formação do quilombo. Á eles também se juntaram segmentos marginais, indígenas, “mamelucos”, fugitivos da justiça e pessoas brancas oprimidas, como prostitutas, pobres etc. A população da Palmares chegou a ter de 20 a 30 mil habitantes (MOURA, 2019).

A economia palmarina era diversa. Inicialmente era recoleitora, usando da caça e pesca para pesca, tendo um acesso a uma abundância de animais, além de uma boa colheita de frutas. Seu artesanato estava voltando para a metalurgia, para a produção de objetos de uso cotidiano, de instrumentos musicais e de cachimbos para o fumo da maconha. Com o aumento da população e conseqüentemente da estratificação e da diversificação social, a agricultura intensiva diversificada se tornou a atividade econômica base, mas a caça e a pesca ainda atuavam como de forma subsidiária. Palmares tinha a capacidade de ter uma economia agrícola com excedente econômico para a redistribuição interna e externa. Sua base era policultura intensiva comunitária, produzindo milho, feijão, banana, batata doce, cana de açúcar e mandioca. Como uma economia de abundância e de propriedade coletiva da terra, era a antítese da apropriação monopolista dos senhores, marcada pelo latifúndio escravista monocultor da *plantation*, o que levava a miséria alimentar do litoral (MOURA, 2019).

A necessidade de produção agrícola levava para a criação de um Estado e um governo palmarino. A insegurança devido aos ataques do aparelho repressor branco cobrava a existência de uma força militar, que possuía um exército, fortificações e contava com uma metalurgia bélica de armas de fogo e com a produção de arcos, flechas e lanças (MOURA, 2019). Isso explica a explosão agressiva na voz e no instrumental na faixa *África Brasil* (Zumbi) de Jorge Ben Jor, no álbum *África Brasil*. Zumbi é o senhor das guerras, Zumbi é o senhor das demandas. Quando Zumbi chega, é Zumbi que manda. A quilombagem no escravismo pleno é subversiva e destrutiva, uma ameaça ao mundo colonial branco.

A paranoia branca e sua síndrome do medo contra a revolta negra exige que um aparato repressor caísse sobre o corpo negro, buscando cortar o mal pela raiz. Como um aparato de repressão brutal e legal, o Estado investe em violências terroristas como marcação a ferro a escravos fugidos, pena de morte, açoites, execuções sumárias etc.

Em contrapartida, é exatamente nos momentos em que os escravos se revoltam que as leis repressivas são aprovadas e executadas. Ainda no ciclo de Palmares surge o Alvará de março de 1741, mandando que fosse ferrado com um *F* em sua espádua todo escravo fujão encontrado em quilombo. No

ciclo mineiro de revoltas encontramos, além do bando de Gomes Freire de Andrade, recomendando o cumprimento do alvará daquele ano, a Carta Regia de 24 de fevereiro de 1731, que autorizava o governador de Minas Gerais a aplicar a pena de morte aos escravos.

Finalmente, vem o ciclo das insurreições baianas. Em consequência, surge, em primeiro lugar, a criação no Código Criminal do Império, em 7 de janeiro de 1831, da figura jurídica de *insurreição* em relação às revoltas dos escravos. Para os cidadãos livres, que conspiravam contra a tranquilidade pública, a denominação seria de *conspiração* ou *rebelião*. No artigo 113 do Código, era considerada insurreição a reunião de "vinte ou mais escravos para haverem a liberdade pela força" (MOURA, 2019, pp. 269).

Podemos relacionar as leis terroristas do escravismo pleno com as reflexões afropessimistas. Warren (2018) estabelece uma dicotomia entre lei e Lei. O autor considera que a Lei é a dimensão ontológica que tem como essência a própria antinegitude e a diferença ontológica⁴³. Já a lei (legislação) é a encarnação metafísica da primeira, e como consequência da diferença ontológica da Lei, tem como essência a manifestação do Ser por meio de uma distorção ôntica entre humanos e negros. Tanto a Lei como a lei bane o negro da sociedade. A diferença ontológica que garante a liberdade e cidadania para os humanos oferece ao negro apenas a condição de coisa e equipamento, negando a possibilidade de futuro e liberdade. O que sobra para o negro é a emancipação.

O banimento como manutenção do ontícido projetado pela antinegitude da Lei do Ser e performado pela lei evidenciam a diferença entre emancipação e liberdade. Como a falsa abolição mencionada por Abdias do Nascimento, a emancipação apenas jogou os negros em um abismo de terror. Como um fundamento do Ser, a liberdade é impossível em um mundo antinegro. Como uma passagem da posição de escravo para o negro (morto socialmente, logo, um escravo), a emancipação (abolição) não passou de um instrumento da lei, uma estratégia ôntica de distorção que, ao invés de reunir corpo e carne, reparando a execração, solidificou a fissura, consolidando o negro no mundo (WARREN, 2018).

Desta forma, o termo "negro livre" é uma catacrese ontológica devido à falta de um referente próprio que dê conta de capturar o ser sem lugar no mundo. A diferença ontológica que fundamenta a Lei torna impossível uma ação da lei que torne a mercadoria / equipamento em um humano de fato. Logo, a emancipação (falsa abolição) não passou de uma tecnologia legal de terror, uma distorção ôntica que possibilita a reprodução do holocausto metafísico e material (WARREN, 2018).

⁴³ Heidegger (1996a) considera que a diferença ontológica entre o Ser e o ente está na capacidade *dasein* (Ser-ái) de transcender. Como uma ultrapassagem, a transcendência é peculiar a um ente próprio, o Ser-ái humano. O ato de transcender em direção ao mundo é a constituição fundamental deste ente, como uma essência deste sujeito que estrutura a sua subjetividade.

A emancipação não resolve o problema ontológico que o ser negro apresenta ao mundo. É por isso que a condição de escravidão continua após a emancipação. As distinções legais entre escravo e livre importam apenas dentro de uma narrativa romântica em que a emancipação é sinônimo de liberdade e a liberdade é reduzida à aquisição de direitos. O que o negro livre, como paradigma, revela é que nenhum direito restaurará o ser negro - tal restauração é uma fraude. Os escassos direitos dados aos negros livres - como voto, propriedade e assembleia - eram ineficazes para garantir a humanidade (resolução do nada em um mundo antinegro). Esses direitos, ao invés de incorporar os negros à comunidade política, serviram para distorcer a continuidade do holocausto metafísico, uma vez que conecta direitos à restauração (WARREN, 2018, pp. 90-91).

Em seu livro *Race, Law, and Resistance*⁴⁴, Patricia Tuitt afirma que o escravo é uma das causas para a criação da lei moderna. A escravidão, juntamente com os animais e os objetos torna necessária a criação de leis para o estabelecimento de relações contratuais e de controle sobre tais coisas. O escravo seria o agente humano entre tais coisas (*apud* WARREN, 2018). A relação entre a criação de lei e o escravo reflete-se no que Mbembe (2019a) denomina de estrutura negra do mundo. Fruto da consolidação de uma instituição econômica, disciplinar e penal, a estrutura fabricou sujeitos raciais por meio de um trabalho legislativo que projetou a destituição cívica e a incapacidade jurídica negra, legalmente consolidando-os como uma não pessoa. Para Patterson (2008), a autoridade escravagista se fundamenta a partir de uma institucionalização da relação escravagista, alicerçando-a como uma ordem normatizada. Com a institucionalização através da lei, o parasitismo que era apenas uma relação de poder (*gewaltverhältnis*) adquire a forma de uma relação de direito (*rechtsverhältnis*).

A estrutura negra do mundo solidifica a divisão entre os sujeitos humanos (*dasein*) e as coisas. Enquanto os primeiros são dignos de proteção, os segundos são apenas equipamentos indignos desta proteção. A divisão se traduz na dicotomia entre Ser (o si foco do direito) e o *sef* (equipamento). O banimento que o *sef* experimenta o joga em um não lugar que produz um terror ontológico na falta de proteção. Este terror ontológico é a condição permanente do *sef* negro no mundo antinegro (WARREN, 2018).

A relação entre Lei e lei se torna evidente na legislação repressora do escravismo pleno brasileiro. A Lei que busca a afirmação do Ser (humano) ocorre através de uma diferença ontológica que despreza a negritude e a joga no campo da não humanidade, como uma coisa qualquer entre outras coisas. O primeiro recebe a liberdade e a cidadania, o

⁴⁴ Raça, Lei e Resistência.

segundo e violência e a emancipação. Se recordarmos o massacre dos libertos, vemos que emancipação não se iguala a liberdade. A emancipação não livrou o corpo negro da violência projetada às coisas. Na verdade, o massacre demonstrou que ser "liberto" é uma forma de continuar a receber a violência antinegra assim como um escravo, mesmo que exista uma manobra legal que "conceda" a liberdade aos negros.

Liberdade = Ser.

Livre ≠ liberto.

Liberto = **escravo** emancipado.

A estrutura negra brasileira estabelece bem a divisão entre coisas e humanas, visando justamente assegurar o controle dos humanos sobre suas coisas, ou seja, das classes senhoriais sobre a massa escrava. Logo, lei no Brasil é uma manifestação de terror antinegro, o terror ontológico. O que ela faz é possibilitar a passagem da relação de poder (dominação e exploração econômica) para uma relação de direito (posse).

Denise Ferreira da Silva (2019) vai mais além de apontar a antinegitude presente na relação Lei / lei. Como a racialidade possibilita a violência total colonial através da expropriação (monetária e simbólica) da capacidade produtiva de terras e corpos não europeus. Isso estabelece uma relação impossível entre a negritude e a justiça, pois o que resta é a violência. Para os corpos vítimas da racialidade, em especial o corpo negro, a execução da justiça é justamente o ato de violência. Para exemplificar da forma mais possível, basta imaginar a corporalidade do personagem na seguinte frase, muito comum na boca do cidadão de bem, "bandido bom é bandido morto". Para a pessoa categorizada como "bandida" a única justiça possível é a sua própria morte.

A violência antinegra produzida pelo Estado foi recorrente desde sua formação. Foi assim no Estado colonial e continuou assim em outras formações. Abdias Nascimento (2016) nos lembra que a independência do Brasil em 1822 não alterou a vida dos africanos escravizados. Logo após se tornar independente, o Brasil reforçou sua posição colonial diante do mundo. Em 1825, o Brasil assinou um tratado com Portugal renunciando qualquer política de aliança com as forças separatistas de Angola, preferindo se aliar as políticas imperialistas portuguesas.

Essa posição colonial e supremacista branca do Brasil não é nada surpreendente, afinal, após 1830, o Brasil fez questão de ser um protetor e mantenedor do comércio escravista. Clóvis Moura (2019) nos revela que os juízes recebiam uma comissão para liberar a carga, 10,8% do valor total. Além do judiciário, a Marinha também participou no regime

escravista, ao ponto de um certo capitão Vasques, comandante da fortaleza de São João (Rio de Janeiro), transformar este espaço em um depósito de escravos. Moura também nos recorda que Manoel Pinto da Rosa, um traficante, foi elevado a Cavaleiro da Ordem da Rosa Brasileira, concedida por D. Pedro II.

Este Estado tinha como objetivo defender os interesses dos senhores de escravos. Dessa forma, a população negra tinha contra ela o Estado, o judiciário e os militares. Este Estado escravista monárquico / constitucional era altamente centralizado, tendo como espinha dorsal o Conselho do Estado e o Senado, visando justamente reprimir a luta dos escravos contra os senhores (MOURA, 2019).

Agora nos aproximamos do que Clóvis Moura (1994) considera a segunda e última fase do escravismo brasileiro, o escravismo tardio. Moura afirma que esse período representou uma modernização sem mudança, onde ocorreu progresso econômico, tecnológico e cultural sem a modificação nas relações de produção. Moura considera que a infraestrutura, ou seja, a relação entre os homens continua em um processo contínuo do estágio inferior. Isso revelaria uma desarmonia com a modernização, já que o moderno serviria ao arcaico. Aqui é necessário destacar uma discordância com o pensamento de Clóvis Moura. Apesar de me apropriar de sua periodização sobre o escravismo, não considero que a passagem de um para o outro signifique a mudança de um estágio inferior para o superior, pois isso nos faz crer que após o escravismo tardio, a relação escravista tende a se desfazer. Pelos motivos já apresentados aqui sobre a experiência negra como a de morte social, ou seja, a de escravo, nossas posições se chocam neste sentido. Não há escravo sem escravismo, da mesma forma que não há escravismo sem escravo. Mais adiante voltaremos a esta questão.

Voltando a modernização sem mudanças, o que define essa modificação? Moura elenca a primeira mudança a vinda de D. João VI para o Brasil (1808), juntamente com sua corte (magistrados, intelectuais, corpo diplomático, clero e políticos), trazendo pra cá um número aproximado de 10 mil pessoas. Isso ocasionou mudanças no Rio de Janeiro, como a abertura dos postos para todas as nações e consequentemente o comércio internacional livre (que privilegiou especialmente a Inglaterra) e a urbanização do Rio (MOURA, 2019). A chegada de D. João e a proclamação da independência não alteraram a estrutura econômica da sociedade brasileira, na verdade, como mostra Moura, o escravismo se consolidou e tornou-se mais dinâmico.

Em 1798, dez anos antes da chegada de D. João VI ao Brasil, a sua população escrava era 1.582.000, perfazendo 47,9% do seu total. Em 1818, três anos antes de seu regresso (26 de abril de 1821) tinham entrado 350.000

escravos africanos, elevando, com isto para 52,5% o seu percentual na total da população brasileiro.

Durante o reinado de D. Pedro I o tráfico dinamizou-se ainda mais e os traficantes tornaram-se personalidades importantes no Rio de Janeiro. José Honório Rodrigues escreve a respeito que "(...) Maria Graham obteve dados de mais 21.000 e quase 30.000 negros importados entre 1821 e 1822. O oficial alemão Schlichthorst fez o mesmo cálculo: 20 a 30 mil escravos eram importados e vendidos no Rio de Janeiro e cercanias. Era um negócio muito animado, no qual os traficantes investiam grandes capitais, especialmente por estarem temerosos de que a Grã-Bretanha acabasse por impor o fim da importação. Disse ele que quando chegava um negro bronco entre 15 e 20 anos era comprado por 150 mil réis; uma rapariga valia menos. Um ano depois, o mesmo negro valia 200 mil réis.

O alemão chegou em abril de 1824 e em 1825 já a importação devia ter subido a níveis mais altos. Os traficantes eram os negociantes mais ricos da cidade, e muitas de suas casas podiam ser considerados verdadeiros palácios" (MOURA, 1994, p. 47).

A vinda de D. João VI e a proclamação da independência transformou o sistema colonial em uma economia mercantil escravista, consolidando este modo de produção e a classe senhorial. Em 1830, o Estado atuava como regular e controlador deste sistema de economia mercantil escravista, o que possibilitou o Brasil a ser o maior produtor de café na época (MOURA, 1994).

Para Clóvis Moura (1944), da Lei Eusébio de Queiros de 1850 (proibição do tráfico internacional) surgiu o embrião da burguesia nacional. Uma burguesia auxiliar, dependente e colaborado e dependente com a Inglaterra. É necessário apontar que a ascensão desta burguesia ocorre em um período em que manobras estavam sendo realizadas para a decomposição do escravismo e preparação do trabalho livre. Veja só, e emergência desta burguesia de capitalismo dependente, os antigos senhores de escravos, ocorre paralelamente com a "valorização" do trabalho livre e exclusão da mão de obra negro do trabalho livre. A massa negra que trabalhava em quase todas as esferas da sociedade no período escravista e preterida em favorecimento da mão de obra branca.

A primeira manobra é a Tarifa Alves Branco (1844), que gerou um protecionismo do setor industrial e a absorção da mão de obra estrangeira (branca). Com a abertura de novos mercados e a criação de novas indústrias, surgiu a necessidade da criação de um setor de trabalhadores livres. Porém, esta necessidade vem com uma desvalorização do trabalhador nacional (negro e não branco) e o estímulo a vinda de trabalhadores estrangeiros com o intuito de branquear a população brasileira (MOURA, 1994).

A Lei de Terras de 1850 também foi fundamental para a marginalização negra. Antes de 1850, a lei vigente considerava o Estado como único proprietário das terras e seriam

através de doações do Estado que as terras poderiam adquiridas. Com a Lei de Terras, as terras passam ao mercado para a venda e o Estado passa a ser um vendedor, não mais um distribuidor. Isso prejudicou a população negra, já que sem uma quantia de dinheiro para comprar a terra, também não poderia exigí-la como uma reparação da escravidão (MOURA, 2019).

Segundo podemos concluir do pensamento da historiadora Emília Viotti da Costa, a médio e curto prazos, quando os escravos fossem libertados, não haveria mais nenhuma possibilidade de um decreto abolicionista radical que incluísse no seu texto a doação, por parte do governo imperial das terras capazes de fixa-los nas terras pertencentes à Nação. Pelo contrário, Dado o seu grau de descapitalização (quase absoluto, por sinal) no momento em que fossem libertados, as terras lhes seriam mercadoria de aquisição impossível. Com este mecanismo jurídico a terra entrou no mercado tendo o Estado como vendedor. Aqueles que possuíam possibilidades monetárias ou de crédito privilegiado para adquiri-la seriam os novos proprietários (MOURA, 2019, pp. 70-71).

A Guerra do Paraguai (1865-1870) também foi instrumentalizada com fins antinegros. O Governo comprou milhares de negros escravos para lutarem na guerra. Voltaram 20.000 com vida, entre 60.000 a 140.000 morreram na guerra. A participação de escravos na guerra ocorreu de diferentes formas. Alguns se recrutaram voluntariamente em busca de liberdade, outros foram recrutados compulsoriamente e outros foram enviados no lugar de seus senhores, que ao serem convocados para a guerra, enviavam 1, 2, 5 ou mais escravos em seu lugar. (MOURA, 1994). A Lei 1.101 (20 de setembro de 1860) e o Decreto 3.513 (12 de setembro de 1865) permitiram que houvesse a substituição dos convocados com o envio de outra pessoa e os senhores patrióticos lidaram bem com essa possibilidade, mandando negros morrerem em suas guerras brancas, mandando mais de um dependendo de sua generosidade e patriotismo (MOURA, 2019).

A guerra e o patriotismo foram argumentos fundamentais para barrar o progresso das ideias abolicionistas, vistas como antipatrióticas. O patriotismo de antes matavam os considerados desocupados, escravos e forros, recrutados para serem os voluntários da pátria e morrerem em uma guerra que não eram suas. Essa manobra de assassino coletivo foi uma ferramenta eficaz de branqueamento da população brasileira.

Os senhores, por outro lado, para fugirem ao dever de se incorporarem às tropas do Exército, enviaram em seu lugar escravos de sua propriedade em números de um, dois, cinco e até mais. Com a deserção quase total da classe senhorial e seus associados dos seus deveres militares, o Exército será engrossado substancialmente por escravos negros (alguns engajados voluntariamente, mas a maioria esmagadora de forma compulsória), capoeiras, negros forros, mulatos, desocupados etc, caçados arbitrariamente e violentamente para serem *voluntários da pátria*. Verdadeiras razias eram

feitos no interior e nas cidades prendendo, coagindo ou obrigando os membros da plebe a serem incorporados ao Exército. Milhares de cidadãos tiveram de seguir contra a vontade, enquanto os membros das classes senhoriais, seus protegidos e de políticos influentes na Corte permaneciam assistindo à guerra. Por isto, o viajante alemão Max von Versen, quando passou no Rio de Janeiro com destino ao Paraguai, à época da guerra, escreveu: "não tem produzindo impressão favorável o que tenho visto agora no exército deste país. Nas fileiras estão alistados somente negros, mulatos e a escória da população branca" (MOURA, 1994, pp. 94-95).

O patriotismo no Brasil costuma ser pago com a vida da população negra e outros segmentos marginalizados de nossa sociedade. Hoje, mesmo com duas mil mortes por dia e beirando os 500.000 mortos, o Brasil ainda não pode parar. Teremos que investigar a gestão bolsonarista da pandemia no Brasil de forma semelhante ao evento da guerra, pensando na utilidade dela para a nossa elite branca genocida.

A Lei de Terras, a Lei Eusébio de Queiros, a guerra e a política de branqueamento já discutida anteriormente, pavimentam o caminho para o que Clóvis Moura denomina de escravismo tardio. Das diversas características apontadas por Moura (1994), destaco as seguintes:

- a) Diversificação da produção escravista;
- b) Relação de trabalho capitalista livre escravista;
- c) Subordinação ao capital inglês (dependência econômica);
- d) Tráfico interprovincial (aumento do preço);
- e) Legislação protetora.

A legislação protetora ocorre devido ao aumento do preço do escravo. Por isso, leis como a Lei do Ventre Livre (1871), Lei dos Sexagenários (1885), a lei que extingue a pena de açoite (1886) e a lei que proíbe a venda separada de escravos casados (1869) não tinham como finalidade proteger o escravo como humano. Na verdade, essa proteção buscava assegurar a proteção do escravo como uma mercadoria encarecida após a Eusébio de Queiros. No entanto, a situação do escravo permanece igual em ambas as fases do escravismo. Entre tais condições, Moura destaca a destituição dos grupos familiares e mutilação da ancestralidade (alienação parental), a impossibilidade do direito a posse da terra, ausência de direitos (desonra) e submissão ao direito punitivo do senhor e do Estado (violência gratuita / constitutiva).

Dentro de termos mbembianos, podemos pensar a antinegitude presente na lei e a reprodução do terror ontológico a partir de mais dois conceitos associados ao de estrutura negra do mundo: democracia e pós-colônia. Estabelecendo uma relação triangular entre estes

três termos, somados às reflexões afropessimistas sobre diferença ontológica, lei e terror, podemos chegar a conclusões interessantes sobre tais questões em território brasileiro.

Mbembe (2017) nos lembra que o discurso tradicional acerca da democracia a define como própria de sociedades pacíficas por meio da monopolização da força pelo Estado e da coerção de indivíduos através da regulação comportamental, do governo de condutas e da preservação da ordem e da violência. No entanto, W.E.B Du Bois já nos oferece pistas ao evidenciar que a democracia talvez não seja isso, ao apontar o Estados Unidos como uma democracia de escravos em que ocorre uma bifurcação em duas ordens: a comunidade dos semelhantes (onde impera a lei de igualdade) e a comunidade dos não semelhantes / sem lugar (onde impera a lei da desigualdade). Paradoxalmente, os Estados Unidos seria uma comunidade de separação. No Brasil não seria diferente, tendo em vista que a nossa "democracia" é sustentada nos pilares do *plantation* e da colônia.

Logo, para Mbembe, a *plantation*, a colônia e a democracia são indissociáveis, pois a última é construída justamente a partir do regime de violência presente no colonialismo, dos Estados escravagistas, nas *plantations* e nas prisões. Portanto, a crença de que não existe democracia com racismo não se fundamenta, já que a partir das intuições mbembianas e afropessimistas, a democracia / mundo antinegro / sociedade é construída justamente na violência paranoica da *plantations*, violência gratuita fundamentada pela diferença ontológica. Colonialismo e escravismo são o corpo noturno da democracia, não só fazem parte dela mas são fundamentais para a sua constituição. Quando um negro é brutalmente assassinado, quando um território negro vive o terror ontológico do belicismo do Estado, a democracia não está em crise. Está tudo *ok*. A democracia estaria em crise se essa diferença ontológica fosse anulada e a carne voltasse ao corpo, destruindo o ~~ser~~ como hospedeiro e conseqüentemente o seu parasita o Ser (humano) branco.

Podemos enquadrar o Brasil no que Mbembe (2015) denomina de pós-colônia, ou seja, sociedades emergentes da colonização e violência que constroem um específico sistema de signos ao fabricar simulacros e reforçar estereótipos através de instituições e de um maquinário político que constituem um regime de violência em busca da sujeição e da disciplina de certos indivíduos. Na pós-colônia, o poder estatal cria seu próprio mundo de significados através de práticas burocráticas e administrativas em sua tentativa de institucionalizar o seu projeto de ordem. A ordem estabelecida pelo Estado opera através de uma cosmologia e de um fetiche (aplicação de um senso comum que pretende ser sagrado, ou seja, inquestionável), somada a uma sistemática aplicação da dor que resultam em dominação

e subordinação. A pós-colônia tem como fruto de seu poder o processo de encantamento para a produção de certas fábulas, o que possibilita o estabelecimento de vulgaridades (de violência) através de delírios que levam os seus alvos ao campo da fantasia e da alucinação.

O corpo noturno da democracia brasileira deixa explícita sua construção e sustentação a partir de uma violência antinegra operadas pelo colonialismo e o sistema escravista. Como uma pós-colônia, o regime de violência e o fetiche encontram no direito nacional a sua possibilidade de execração do Ser e de terror ontológico que condenam os negros a sofrerem uma aplicação de dor sistemática e gratuita. Em seu artigo *O relho enquanto metáfora: elementos para a construção de uma teoria do direito brasileiro a partir da desumanização escravagista* (2018), Guilherme dos Santos aponta como no contexto brasileiro a teoria do direito apresenta uma concentração de produção sobre a raça especialmente nas áreas de criminologia e direito penal, o que não seria de se estranhar devido a agenda genocida de controle racial presente no direito brasileiro, em especial no direito penal, que atua como uma forma de desumanização e destituição de direitos dos negros.

Santos (2018) afirma que a construção teórica do direito brasileiro funcionou como um exercício de poder e governança através da exclusão e matabilidade, buscando criar uma sociedade com classes, cor, raça e gênero bem definidas. O direito brasileiro é metaforizado por Santos como um relho (instrumento de tortura), como um poder construído sobre corpos racializados, operando a desumanização como uma política de governança fundamental para a edificação das fundações jurídicas nacionais e favorecimento dos brancos.

Como afirma o professor Luciano Goés (2018), a liberdade negra possui uma relação antagônica com a hegemonia branca, o que torna impossível que as duas questões duais como essas ocupem o mesmo corpo como um fato. Goés nos lembra que no Brasil, a prisão é construída como uma forma de docilizar e domesticar os corpos negros após a abolição, o que garantiu a exclusão do corpo negro do mundo branco, contraditoriamente inserindo-o apenas como uma coisa.

O genocídio negro funciona como uma condição primária da edificação e manutenção do mundo branco brasileiro, que se manifesta também na seletividade racial do direito penal (aprisionamento negro em massa) que possibilita a sobrevivência da branquitude. A "guerra às drogas" hoje atua como uma ferramenta fundamental da neutralização da população negra, pavimentando o caminho para o genocídio e encarceramento (GOÉS, 2018).

Para Goés (2018), ocorreu no Brasil uma remontagem do sistema escravagista após a Lei Áurea, mediante a favelização e ao encarceramento da massa negra, remontando espaços

negros como uma senzala, assim como a experiência negra brasileira atual como a de um escravo. Logo, a favela dos dias de hoje é o primeiro lugar do negro, espaço por excelência do direito penal paralelo através da política de extermínio promovida por um Estado de exceção permanente. Já o cárcere é uma modernização da senzala, sendo um segundo lugar do negro, que tende a tornar a condição negra mais dramática com a privatização do sistema carcerário e o conseqüente aumento da população carcerária.

O antagonismo entre a liberdade negra e a hegemonia branca encontra uma elucidação explicitamente afropessimista nas palavras de João Costa Vargas. Para Vargas (2017), o negro não faz parte da construção do Estado-império brasileiro. Ser negro significa ser excluído das esferas da cidadania e do pertencimento político. A díade negro x não negro é a base para o Brasil como uma construção imaginada territorial, estrutural, cognitiva e politicamente. Considerando a antinegitude como condição estrutural para a sociedade e o Estado brasileiro, o fim da antinegitude neste Estado-império só se torna viável com a destruição do próprio Estado-império.

O encarceramento em massa e a violência estrutural do Estado sugerem que diferentemente da legislação protetora escravismo tardio, voltamos a viver a partir de uma legislação repressora. Esse movimento ambivalente do presente reforça a necessidade de pensarmos em uma nova periodicidade, em um escravismo de nossa época presente, um escravismo dos libertos. Os corpos violentados são os mesmos, as classes dirigentes são as mesmas, o Estado repressor é o mesmo, a cor da classe mais explorada é a mesma. A partir de tantas "coincidências" com o passado, colocar o escravismo tardio como o ponto final da história da escravidão do Brasil é equivocado. A comunidade negra no Brasil, submetida a uma violência estatal como o massacre de Jacarezinho⁴⁵ com 28 mortos, 27 bandidos mortos na narrativa policial e a rotineira violência de pessoas que se consideram em seu direito de matar e violentar corpos negros, como o segurança do supermercado Carrefour que mataram João Alberto Silveira Freitas⁴⁶ e os seguranças criminosos do mercado Atakarejo⁴⁷ que promoveram um tribunal do crime contra Yan e Bruno.

⁴⁵ Massacre no Jacarezinho: pai relata horror depois de polícia matar uma pessoa no quarto de sua filha. <https://theintercept.com/2021/05/07/massacre-jacarezinho-pai-relata-horror/>. Acesso em: 21 de maio de 2021.

⁴⁶ Homem negro é espancado até a morte por seguranças em supermercado. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/homem-negro-espancado-ate-morte-por-segurancas-de-supermercado-24757405.html>. Acesso em: 21 de maio de 2021.

⁴⁷ Execução sádica de tio e sobrinho em Salvador atrela, outra vez, um hipermercado a racismo que mata. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-01/execucao-sadica-de-tio-e-sobrinho->

Para pensarmos em um tempo do escravismo atual, torna-se necessário recorrermos mais uma vez ao pensamento de Denise Ferreira dos Santos (2019). Ela faz uma crítica ao materialismo histórico que considera a escravidão como uma pré-história do capital (acumulação primitiva). Mas se pensarmos na racialidade como um arsenal ético mais arquiteturas jurídicas - econômicas do Estado - capital, vemos que as sua classificação da humanidade e da não humanidade operam a todo vapor, estabelecendo que ela denomina de dialética racial. Esta dialética continuar a operar através do simbólico (humano), do jurídico (Estado) e econômico (capitalismo), fazendo que o valor total da extração escrava continue a sustentar o capital global. A negritude então não se liga a escravidão apenas pela sua morte social, mas pela sua contínua capacidade de produzir excedentes (como uma mercadoria). O capital global ainda se sustenta por meio do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras indígenas.

Privilegiando a violência, numa violação das separações impostas pelos pilares ontoepistemológicos modernos, esta leitura das cenas de valor, a econômica e a ética, sustenta o argumento de que o capital global vive do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras indígenas. Mais especificamente, este exercício apresenta o procedimento do pensamento que sustenta a (mais alongada) formulação da figura que me guia: *a Dívida impagável relembra a expropriação, o modo de extração econômico característico da colônia moderna, justamente o momento da matriz jurídico- econômica moderna, no qual o uso da violência total permite a apropriação de valor total que entra diretamente na acumulação do capital* (SILVA, 2019, pp. 155-156).

No tempo do escravismo dos libertos, os (ex)-escravos carregam o fardo da acumulação da expropriação. A expropriação do passado que persiste no presente faz com que ela se manifesta como uma acumulação negativa. Para explicar essa definição de acumulação negativa, Denise da Silva recorre a algumas equações de valor. A equação do valor no trabalho livre é da seguinte forma: C (valor dos meios de produção) + V (valor do trabalho / salário) + SP (valor produzido pelo trabalho menos o valor dos trabalhadores / mais valia) = valor da mercadoria. Já a equação do valor escravista ocorre da seguinte forma: $C + V$ (valor do **trabalhador**) + S (valor produzido pelo trabalho) = valor da mercadoria.

Nesta equação, a mais valia é descartada e o trabalhador tem seu próprio valor como uma mercadoria / meio de produção. Isso garante um excesso retirado pelo proprietário que fundamenta a sua riqueza atual, da mesma forma que estrutura a defasagem econômica herdada pelos descendentes dos escravizados. Dessa forma se manifesta acumulação negativa,

em-salvador-atrela-outra-vez-um-hipermercado-a-racismo-que-mata.html. Acesso em: 21 de maio de 2021.

como um excedente retirado na escravidão que continua até o presente como uma acumulação negativa e defasagem econômica da população negra atual.

O Atlas da Violência de 2020 revela que num período de dez anos (2008-2018), o homicídio de pessoas negras (pessoas pretas e pardas) cresceu 11,5%, demonstrando uma taxa de 37,8 para cada 100.000 habitantes. Já para pessoas não negras (brancas, amarelas e indígenas), houve uma queda na quantidade de assassinatos de 12,9% e uma taxa de 13,9 para cada 100.000 habitantes. Para cada um não negro assassinado, tombaram 2,7 negros. Dos assassinados entre 2008-2018, corpos negros representam um número de 75,7% das vítimas. Fazendo um recorte de gênero, percebemos que o número de mulheres não negras caiu 11,7%, enquanto para as mulheres negras subiu 12,4% (ATLAS DA VIOLÊNCIA 2020 *apud* SAMPAIO, 2020). Para Samira Bueno, diretora executiva do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP).

Todas essas ações [do poder público] que, de algum modo, atuam na prevenção à violência têm sido capazes, apesar da magnitude do fenômeno [da violência], de prevenir a morte de pessoas não negras, de proteger as vidas de não negros. Porém, quando a gente olha especificamente para a taxa de homicídio da população negra, no mesmo período, no mesmo país, cresceu 11,5%. É como se a gente estivesse falando de países diferentes, territórios diferentes, tamanha a disparidade quando a gente olha para o fenômeno da violência, segmentando entre negros e não negros (BUENO *apud* SAMPAIO, 2020).

Como não lembrar de Fanon (2001) quando ele fez que o mundo colonial é dividido em dois, dividido para duas espécies onde a vida é uma fronteira fundamental?

O artigo *Social inequalities and Covid-19 mortality in the city of São Paulo, Brazil*⁴⁸, de autoria da epidemiologista Karina Braga Ribeiro (2021), publicado na *International Journal of Epidemiology*⁴⁹ indicam que na cidade de São Paulo, a população negra é a mais vulnerável diante da ameaça mortal da pandemia de coronavírus. O risco relativo dos negros de morrerem é 77,7% maior se comparado aos brancos, enquanto que os pardos possuem 42% mais chances de morrerem. Isso ocorre devido ao maior grau de exposição à doença, devido à desigualdade racial e econômica no país. Logo, quando contarmos os nossos mortos, perceberemos que a pandemia de covid-19 será um evento tão estratégico para a elite branca brasileira como foi a Guerra no Paraguai, dessa vez, com um sucesso quantitativo muito maior. "O Brasil não pode parar", diz o genocida Jair Bolsonaro.

⁴⁸ Desigualdade social e mortalidade de covid-19 na cidade de São Paulo, Brasil.

⁴⁹ Jornal Internacional de Epidemiologia.

No Brasil a defasagem econômica da população negra é evidente e sua causa se encontra na própria origem escravista do capitalismo brasileiro. A violência do Estado se assemelha a legislação repressora do primeiro escravismo e as pessoas negras continuam a serem violentadas por outros agentes sociais, como indivíduos e empresa. Esses indícios demonstram que existe uma continuação do terror racial (ontológico) que se origina no início do projeto do Estado brasileiro e persiste até a atualidade, indicando a existência de um escravismo de nosso tempo, que vai além de 1888. Este é o escravismo dos libertos.

CONCLUSÃO

Se nos atentarmos a racialidade presente no discurso do Ocidente x Resto, vemos que a ideia do humano é bem limitada. Ser humano é ser homem branco europeu, racional e autodeterminado. Na bio-lógica ocidental, a negritude ocupa o total oposto do humano, é o corpo natural determinado exteriormente (pela natureza e pela humanidade), é o irracional. As formações discursivas que geram esta humanidade são acompanhadas da colonização, do processo europeu de dominação e extração das propriedades e valores de corpos e terras não europeias. Longe de ser apenas uma narrativa, a humanidade ocidental é imposta como uma materialidade histórica, através das operações do colonialismo, do Estado e do capitalismo.

O humano, este soberano diante do mundo e da negritude (assim como dos não brancos no geral) se limitam ao corpo branco europeu, supostamente mais evoluído, o que lhe possibilita gozar da autoconsciência graças à razão inerente em seu corpo, em sua interioridade, a poesis universal. Resta ao não humano padecer diante do nomos universal (natureza), correndo o risco de ser transformado na coisa mineral, no braço do senhor, no foco de violência catártica que poupa o humano.

A noção mbembiana de alterocídio parece insuficiente para dar conta da violência colonial. Não é o fato de ser subjulgado e excluído das ideias ocidentais de humanidade que possibilita a violência. Essa noção transfere a violência ao encontro com o diferente e o choque a partir de perspectivas eurocêntricas. O problema não sou eu, não é necessariamente a construção do outro como uma ameaça. O problema é o humano. As fronteiras são estabelecidas por desejos interiores e não por ameaças externas. As fronteiras humanas são restritas, restando àqueles que ficaram fora o engolfamento e o aniquilamento. Não há humanidade sem a negação do outro e o seu conseqüentemente aniquilamento. Sylvia Winter é muito feliz ao usar o termo de etnoclasse ocidental para definir o que ela denomina como a super-representação do Homem como o significante da humanidade. Esta relação restrita do Homem com o humano faz desta ideia de humanidade um gesto violento, parasitário e genocida. Sim, genocida. Parece exagero? Parece. Mas considerando que a Europa colonizou todos os continentes e especialmente tornou coisa pessoas africanas ao construir um robusto sistema escravista no século XVI, e no século XX ainda lutava para manter suas colônias ao redor do mundo. Vemos que durante quatro séculos o mundo foi dominado pela Europa através de um sistema colonial capitalista que o via como propriedades extraíveis na natureza, como não humanos ou não tão humanos, como pessoas passíveis aos prazeres e violências praticadas pela humanidade ocidental.

Diante destas circunstâncias, a posição tomada aqui é a de que perceber o afrofuturismo apenas como uma narrativa que cria um ato cronopolítico capaz de pavimentar um futuro alternativo, é uma forma de não aproveitar suas capacidades. Não que as narrativas não sejam importantes, mas as narrativas que são incapazes de alterar a materialidade de nossa experiência diante da desigualdade racial, da violência do Estado, nossa mortandade na pandemia, são no geral, boas narrativas, necessárias, mas limitadas. As narrativas afrofuturistas por si só não são capazes de levar a desordem do sistema colonial e nem devolver de fato os valores retirados aos corpos e terras não brancas.

Acredito que a potencialidade do afrofuturismo está na sensação de urgência de apropriação de tecnológicas, de ferramentas abolicionistas capazes que contrariar o *design* discriminatório das tecnologias e sua distribuição desigual. Há tecnologias que contribuem para a nossa morte e nosso encarceramento, há tecnologias que, se fossem apropriadas, poderiam assegurar a nossa vida. Além do abolicionismo tecnológico proposta por Ruha Benjamin, o afrofuturismo também tem como potencial desencantar o humano e apontar para uma tecnogênese de si e a destruição do conceito fronteiriço de humanidade.

A contribuição teórica do afropessimismo se fortalece na medida em que nós voltamos os nossos olhos à experiência negra no Brasil. Evidencia-se de que o Estado brasileiro em suas diversas facetas têm sido um patrocinador do terror ontológico experimentado pelas pessoas negras. O massacre de São Luís demonstra com facilidade que a condição do liberto não é muito diferente do escravo de dias antes da abolição. A violência constitutiva que fazia da pessoa negra um escravo permaneceu presente com o passar dos tempos. Kehinde, Ariel, os massacrados, todas essas pessoas experimentaram uma violência inescapável a condição negra no Brasil. Esta é a posição do liberto, o ex-escravizado ainda marginalizado e violentado.

A abolição do 13 de maio não tornou os libertos livres de fato. Por mais que existam resistências negras na história brasileira e especialmente em nossa atualidade, ainda estamos fadados a sofrer uma violência destinada àqueles que não são considerados humanos. A Lei nos exclui, a lei nos executa. A dívida impagável, ou seja, a nossa defasagem econômica, é uma herança dos escravismos plenos e tardios no Brasil. Morremos de tiros, morremos de covid-19, morremos de fome. Morremos. Evidenciar o escravo pelo afropessimismo não é um fetiche na dor em vão. Essa exposição da situação de morte social que encaramos vem nos lembrar de que algumas coisas ainda estão intactas, coisas que deveriam ser ruínas, cinzas, escombros, ainda são estruturas rígidas de violência e de exploração. Perceber o escravismo

dos libertos, momento de nossa contemporaneidade, tem como finalidade lembrar que o Brasil e suas classes dirigentes brancas e (ex) escravocratas são ilegítimas e devem deixar de existir, assim como o mundo e o humano. O escravismo dos libertos e a violência antinegra no Brasil devem ser investigados justamente a partir destes termos. É isso o que pretendo fazer em outras ocasiões.

Referências bibliográficas:

ALAMU, Femi Ololade; AWORINDE, Halleluyah O; ISHARUFE, Walter. Estudo comparativo do sistema de dominação de Ifá e Ciência da Computação. : **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiáspóricos** / Organização e edição : Tarcízio Silva ; Tradução : Vinícius Silva , Tarcízio Silva ; LiteraRUA – São Paulo, 2021. pp. 235-248.

ANI, Marimba. **Yurugu: An African-centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. Trenton: African World Press, 1994.

ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles E. Introduction: The Rise of Astro-blackness. In: **Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness** / ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles (org.). Lanham: Lexington Books, 2016. pp. 7 - 18.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora** / Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro Edições, 2009. p.93-110.

BARBER, Tiffany E. Cyborg grammar?: Reading Wangechi Mutu's *Non je ne regrette rien* through *Kindred*. In: **Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness** / ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles (org.). Lanham: Lexington Books, 2016. pp. 3-25.

BENJAMIN, Ruha. **Race after technology : abolitionist tools for the New Jim Code** / Ruha Benjamin. Medford: Polity Press, 2019.

_____. Retomando nosso fôlego: Estudos de Ciência e Tecnologia, Teoria Racial Crítica e a imaginação carcerária. In: **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiáspóricos** / Organização e edição : Tarcízio Silva ; Tradução : Vinícius Silva , Tarcízio Silva ; LiteraRUA – São Paulo, 2021. pp. 13-26.

BERRY, Steven Torriano. Prólogo: em busca do sentimento de equilíbrio. In: COLEMAN, Robin R. Means. **Horror noire: a representação negra no cinema de terror** / Robin R. Means Coleman; tradução de Jim Anotsu. - Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2019. pp. 21 – 26

BIRHANE, Abeba. Colonização algorítmica da África. In: **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiáspóricos** / Organização e edição : Tarcízio Silva ; Tradução : Vinícius Silva , Tarcízio Silva ; LiteraRUA – São Paulo, 2021. pp. 167-180.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura** / Homi K. Bhabha ; tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. – 2. ed. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2013.

BOAHEN, Albert Adu. A África diante do desafio colonial. In: **África sob dominação colonial, 1880-1935** / editor Albert Adu Boahen; [tradução MEC - Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. 3. ed. - São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011. pp. 1-20. - (Coleção história geral da África; vol. 7).

BUCK - MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2017.

BUTLER, Philip. *Black Transhuman Liberation Theology*. - London: Bloomsbury Academic, 2020.

_____. The Black Posthuman Transformer: A Secularized Technorganic. In: **Journal of Futures Studies**, December 2019, 24(2): 63–66.

_____. Making Enhancement Equitable: A Racial Analysis of the Term “Human Animal” and the Inclusion of Black Bodies in Human Enhancement. In: **Journal of Posthuman Studies**. Vol. 2, No. 1, Journal of Posthuman Studies (2018), pp. 106-121

BUTLER, Octavia E. **Kindred: laços de sangue** / Octavia Butler; Tradução: Carolina Caires Coelho. - São Paulo: Editora Morro Branco, 2017.

BROCK, André. Análise crítica tecnocultural do discurso. In: **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos** / Organização e edição : Tarcízio Silva ; Tradução : Vinícius Silva , Tarcízio Silva ; LiteraRUA – São Paulo, 2021. pp. 67-90.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARRERA, Fernando. Racismo e sexismo em bancos de imagens digitais: análise de resultados de busca e atribuição de relevância na dimensão financeira/profissional. In: **Comunidades, algoritmos e ativismos digitais: Olhares afrodiaspóricos** / Organização e edição : Tarcízio Silva ; Tradução : Vinícius Silva , Tarcízio Silva ; LiteraRUA – São Paulo, 2021. pp. 147-166.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá de Costa Editora, 1978.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Vida e Obra. In: **Os Pensadores**. . Editora Nova Cultural Ltda: São Paulo, 1996, 5-22.

CLARKE, John Henrik. Prefácio. In: ANI, Marimba. **Yurugu: An African-centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. Trenton: African World Press, 1994. pp. XV - XVII.

COLEMAN, Robin R. Means. **Horror noire: a representação negra no cinema de terror** / Robin R. Means Coleman; tradução de Jim Anotsu. - Rio de Janeiro: DarkSide Books, 2019

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento** / Patricia Hill Collins ; tradução Jamille Pinheiro Dias. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2019.

DANTAS, Luis Thiago Freire. **Filosofia desde África: perspectivas descoloniais** / Luis Thiago Freire Dantas - Curitiba, 2018.

DIAS, Maria Clara Marques; VILAÇA, Murilo Mariano. Transumanismo e o futuro (pós-) humano. In: **Physys Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 24 |2|: 341-362, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. **Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology**. 1ª.ed. Chicago: Lawrence Hill Books, 1991.

_____. **Precolonial Black Africa: A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa, from Antiquity to the Formations of Modern States.** 1ª. ed. Chicago: Lawrence Hill Books, 1987.

EDITORS. Editors' Introduction. In: **Afro-pessimism: An introduction.** - Minneapolis: racked & dispatched, 2017. pp. 8 - 14.

ESHUN, Kodwo. Further Considerations on Afrofuturism. In: **The New Centennial Review**, Volume 3, Number 2, Summer 2003, pp. 287-302.

_____. **Más brillante que el Sol: incursiones en la ficción sónica.** Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

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

_____. **The Wretched of the Earth.** London: Penguin Books, 2001.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano: mitos da África** / Clyde W. Ford; [tradução: Carlos Mendes Rosa]. - São Paulo: Summus, 1999.

FREITAS, Kênia; MESSIAS, José. **O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente.** In: *Imagofagia: Revista de La Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual*, Argentina, v. 1, n. 17, p. 402-424, abr. 2018.

GASKINS, Nettrice R. Afrofuturism on Web 3.0: Vernacular Cartography and Augmented Space. In: **Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness** / ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles (org.). Lanham: Lexington Books, 2016. pp. 27-44.

GATO, Matheus. **O massacre dos libertos: sobre raça e república no Brasil (1888-1889)** / Matheus Gato. - 1. ed. - São Paulo : Perspectiva, 2020.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência.** Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2017.

GOÉS, Luciano. Entre a abolição e o abolicionismo penal: insurgência marginal crítica por uma sociologia do sistema de controle racial brasileiro. In: 130 anos de (des)ilusão: **A farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados** -- GÓES, Luciano [Org.] - Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018, pp. 313 - 340.

GOMES, Helton Simões. “Ei, Siri, tô tomando um enquadro” é a tecnologia trabalhando para você. In: **Portal Geledés**. 25 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/ei-siri-to-tomando-um-enquadro-e-a-tecnologia-trabalhando-para-voce/>. Acesso em 11 de maio de 2021.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor** / Ana Maria Gonçalves . - 17ª ed. - Rio de Janeiro: Record, 2018.

GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008. pp. 11-17.

HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. (Eds.). **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader**. New York: Columbia University Press, 1994. p. 392-403.

_____. **Cultura e representação** / Stuart Hall; Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu; Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. - Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio: Apicuri, 2016.

_____. **Da diáspora: Identidade e mediações culturais** / Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... et al. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. O Ocidente e o Resto: discurso e poder. In: **Projeto História**. São Paulo, n. 56, pp. 314-361, Mai.-Ago. 2016.

HARAWAY, Donna. **A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist - feminism in the late twentieth century**. University of Minnesota Press, 2016. ProQuest Ebook Central, Disponível em: <http://ebookcentral.proquest.com/lib/warw/detail.action?docID=4392065>.

HARTMAN, Saidiya. The Time of Slavery. In: **South Atlantic Quarterly** (2002) 101 (4): 757-777.

_____. The Belly of the World: A Note on Black Women's Labors. In: **Afro-pessimism: An introduction**. - Minneapolis: racked & dispatched, 2017, pp. 91-122.

HEIDEGGER, Martin. Que é isto - a Filosofia? In: **Os Pensadores**. . Editora Nova Cultural Ltda: São Paulo, 1996a. pp. 23-42.

_____. Que é Metafísica? In: **Os Pensadores**. . Editora Nova Cultural Ltda: São Paulo, 1996b, pp. 43-88.

HEGEL, Friedrich. Introdução à História da Filosofia. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996. pp. 373-459.

HOOKS, bell. **Black looks: race and representation**. Boston: South End Press, 1992.

HRBEK, Ivan. A África setentrional e o chifre da África. In: História geral da África, VIII: **África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília : UNESCO, 2010. pp. 151-190.

KELLNER, Douglas. **A Cultura da Mídia - estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. - Bauru: EDUSC, 2001.

KABRAL, Fábio. A cientista guerreira do facão furioso / Fábio Kabral. - Rio de Janeiro: Malê, 2018.

_____. AFROFUTURISMO: Ensaio sobre narrativas, definições, mitologia e heroísmo. In: **Medium**, 16 de jul. de 2018. Disponível em: <https://medium.com/@ka_bral/afrofuturismo-ensaios-sobre-narrativas-defini%C3%A7%C3%B5es-mitologia-e-hero%C3%ADsmo-1c28967c2485>. Acesso em 25 de abr. de 2020.

_____. **O caçador cibernético da rua 13** / Fábio Kabral. - Rio de Janeiro: Malê, 2017.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

_____. Fanon, existência, ausência. In: **Pele negra, máscaras brancas** / Frantz Fanon; traduzido por Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. - 1ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

LAROUI, Abdallah. Iniciativas e resistência africanas no norte da África e no Saara. In: : **África sob dominação colonial, 1880-1935** / editor Albert Adu Boahen; [tradução MEC - Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. 3. ed. - São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011. pp. 99-129. - (Coleção história geral da África; vol. 7).

LAWLER, Steph. Stories and the Social World. In: **Research Methods for Cultural Studies** / Edited by Michael Pickering. Edinburgh: Edinburgh Press Ltd: 2008, pp. 32-52.

LIMA, Marcelo de J.; RODRIGUES, Poliana R.S. Revisitando a origem do racismo sob novas bases epistemológicas. In: **Racismo - O machado afiado em Angola** / Domingos da Cruz (org.). 1ed.Cascais: Exclusivo Edições, 2019, v. , p. 119-137.

LIPPOLD, Walter. O pensamento anticolonial de Frantz Fanon e a Guerra de Independência da Argélia. In: *Monographia*, Porto Alegre, n. 1, 2005

MAYER, Ruth. "Africa As and Alien Future": The Middle Passage, Afrofuturism, and Postcolonial Waterworlds. In: **Amerikastudien / American Studies**, Vol. 45, No. 4, Time and the African-American Experience (2000), pp. 555-566.

MAZRUI, Ali. A. Introdução. In: História geral da África, VIII: **África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília : UNESCO, 2010a. pp. 1-30.

_____. "Procurai primeiramente o reino político..." In: História geral da África, VIII: **África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. – Brasília : UNESCO, 2010b. pp. 125-150.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019a.

_____. **Políticas da inimizade**. 1º ed. Lisboa.: Antígona, 2017.

_____. **On the Postcolony**. Johannesburg: Wits University Press, 2015.

_____. **Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada**. Petrópolis: Vozes, 2019b.

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo** / Carlos Moore. 2ª edição - Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro** / Clóvis Moura. -- São Paulo: Editora Anita, 1994.

_____. **Sociologia do negro brasileiro** / Clóvis Moura. -- 2. ed. -- São Paulo : Perspectiva, 2019.

MUDIMBE, V.Y. **A Idéia de África**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2013.

_____. **The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge.** London: James Currey: 1988.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado.** 3. ed. Perspectiva: São Paulo: 2016.

_____. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista.** -- 3.ed. rev. -- São Paulo : Editora Perspectiva ; Rio de Janeiro : Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: significado e intenções. In: **A matriz africana no mundo** / Elisa Larkin do Nascimento, (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008. pp. 29-54.

NELSON, Alondra. Introduction: Future Texts. In: **"Afrofuturism", Social Text 20** / Nelson, Alondra (org.). no. 2, 2002. pp. 1-15.

OKORAFOR, Nnedi. Africanfuturism Defined. In: **Nnedi's Wahala Zone Blog**, 19 de outubro de 2019. Disponível em: <http://nnedi.blogspot.com/2019/10/africanfuturism-defined.html>. Acesso em 5 de maio de 2021.

OYĚWUMÍ, Oyèrónké. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.** Bogotá: en la frontera, 2017.

PATTERSON, Orlando. **Escravidão e Morte social: Um Estudo Comparativo** / Orlando Patterson; tradução de Fábio Duarte Joly. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: **Epistemologias do Sul** / org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. Coimbra: Almedina, 2009.

RANGER, Terence O. Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista. In: **África sob dominação colonial, 1880-1935** / editor Albert Adu Boahen; [tradução MEC - Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. - 3. ed. - São Paulo : Cortez ; Brasília : UNESCO, 2011. - (Coleção história geral da África ; vol. 7) .. pp. 51-72.

RANGEL, Edson. Afrofuturismo e questões políticas do negro na ficção científica. In: **Revista do Audiovisual Sala 206**, Vitória, n. 5, jan./jul. 2016. pp. 129-148.

RIBEIRO, K. B. et al. Social inequalities and Covid-19 mortality in the city of São Paulo, Brazil. **International Journal of Epidemiology**. 28 fev. 2021.

ROBINSON, Cedric J. **Black marxism: the making of the black radical tradition.** London: University of North Carolina Press, 1983.

ROLLINS, Andrew. Afrofuturism and Our Old Ship of Zion: The Black Church in Post-Modernity. In: **Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness** / ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles (org.). Lanham: Lexington Books, 2016, pp. 127-147.

SAMPAIO, Kleber. Atlas da Violência: assassinatos de negros crescem 11,5% em 10 anos. In: Agência Brasil, 27 de agosto de 2020. Disponível em:

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-08/atlas-da-violencia-assassinatos-de-negros-crescem-115-em-10-anos>. Acesso em: 23 de maio de 2021.

SANTOS, Guilherme Andrade dos. O relho enquanto metáfora: elementos para a construção de uma teoria do direito brasileiro a partir da desumanização escravagista. In: 130 anos de (des)ilusão: **A farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados** -- GÓES, Luciano [Org.] - Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018, pp. 185-204.

SANTOS, Hamilton Borges dos. **O livro preto de Ariel**. Salvador: Editora Reaja, 2019.

SARTRE, Jean – Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. London: Penguin Books, 2001.

SHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: brantuidade, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. 2ª ed. - São Paulo: Veneta, 2020.

SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável**. São Paulo: Casa do povo, 2019.
_____. **Toward a global idea of race**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e a conquista da África: apanhado geral. **África sob dominação colonial, 1880-1935** / editor Albert Adu Boahen; [tradução MEC - Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. 3. ed. - São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011. pp. 21-50. - (Coleção história geral da África; vol. 7)

VAN VEEN, tobias c. The Armageddon Effect: Afrofuturism and the Chronopolitics of Alien Nation. In: **Afrofuturism 2.0: The rise of astro-blackness** / ANDERSON, Reynaldo; JONES, Charles (org.). Lanham: Lexington Books, 2016. pp. 63-90.

VARGAS, João Costa. Por uma Mudança de Paradigma: Antinegitude e Antagonismo Estrutural. In: **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza, v.48, n. 2, p.83-105, jul./dez., 2017

YUSSOFF, Kathryn. **A Billion Black Anthropocenes or None**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

WARREN, Calvin L. **Ontological Terror: Blackness, Nihilism, and Emancipation**. Durham; London: Duke University Press, 2018.

WILDERSON, Frank B. III. **Afropessimism**. New York: Liveright Publishing Corporation, 2020.

_____. Blacks and the master/slave relation. [Interviewed by C.S. Soong]. In: **Afropessimism: An introduction**. - Minneapolis: racked & dispatched, 2017. pp. 15 -30.

WOMACK, Ytasha L. **Afrofuturism: the world of black sci-fi and fantasy culture**. 1. ed. Chicaco: Lawrence Hill Books, 2013.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument. In: **CR The New Centennial Review** 3(3):257-337 · September 2003.