

EPISTEMOLOGIAS PARA CONVIVIALIDADE OU ZUMBIFICAÇÃO*

Fernando Baldraia  


Universidade Livre de Berlim

Não trabalho com a inteligência
Nem com o pensamento
Mas também não uso a ignorância.
Stela do Patrocínio¹

Nego nego nego nego nagô
Troca língua comigo, nagô
Nego nego nego nego nagô
Corta a língua do nego nagô.
Canto de capoeira²

Mas podemos escapar à vertigem?
Quem usaria afirmar que a vertigem não assombra toda existência?
Frantz Fanon³

Chamado “giro pós/decolonial” vem ganhando ímpeto no campo acadêmico brasileiro na última década. E não apenas nele. Variados debates na esfera pública ampliada assistem à emergência de um fraseado que mobiliza noções como “colonialidade”

* Uma versão preliminar (em Inglês) do Presente Artigo se encontra disponível na série de *working papers* do Centro de Estudos Avançados Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America . Outra versão, bastante concisa, foi publicada em Luciane Scarato, Fernando Baldraia e Maya Manzi, *Convivial Constellations in Latin America - from Colonial to Contemporary Times*, London; New York: Routledge, 2020, pp. 158-172.

1 Stela do Patrocínio, *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome*, Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2009, p. 62.

2 Mestre Ananias, *Original ao vivo*, vol. I, faixa 11, 2004 (CD).

3 Frantz Fanon, *Os condenados da terra*, Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010, p. 291.

e “subalternidade” e acabam por produzir uma reconfiguração discursiva do modo de abordar aquele tal “complexo de vira-lata”.

O fenômeno acontece concomitantemente à ascensão da extrema-direita ao poder. É uma coincidência que realça o quanto as questões que esse debate traz à tona remontam a alianças subterrâneas e conexões transnacionais que vêm de longe. Sim, são passos que vêm de longe, no tempo e no espaço, e que, na medida do possível, sempre evitaram o marco da nação como fronteira do pensamento e da ação, de *pensação*. Não é de hoje que a negriada das periferias de grandes metrópoles brasileiras aponta para aquilo que tem em comum com seus pares na Cidade do Cabo, em Nova York, Dakar, Amsterdã ou... em Minneapolis. O trabalho de estabelecer e reconhecer traços semelhantes com Cáli, Montevideú, Havana ou Caiena está em curso. É um conectar do Atlântico com o “Pacífico Negro”.⁴ E são linhas inextricáveis, daquelas que permitem entrelaçar as reflexões de pensadores indígenas que atravessam todo o continente americano, de Ariruma Kowii e Benjamin Inuca, passando por Davi Kopenawa e Daniel Munduruku, chegando a Jack Forbes.⁵

A saliência da questão do conhecimento nesse vastíssimo debate é incontestável. Fosse o caso de valermos-nos de uma sempre útil metáfora oriunda da teoria política, dir-se-ia que no cerne do “giro decolonial” está uma reivindicação de “direitos epistemológicos”.⁶ Menos do que reivin-

4 Manuel Góngora Mera, Rocío Vera Santos e Sérgio Costa, *Entre el Atlántico y el Pacífico Negro: afrodescendencia y regímenes de desigualdad en Sudamérica*, Madrid: Iberoamericana, 2019.

5 Ariruma M. Kowii, “(In)visibilización del Kichwa: políticas lingüísticas en el Ecuador”, Tese (Doutorado em Estudos Culturais Latino-Americanos), Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2013 [↗](#); José Benjamin Inuca, “Llaktapura sumak kawsay / vida plena entre pueblos: un concepto emancipatorio de las nacionalidades del Ecuador”, *Mecila Working Paper Series*, n. 6 (2018) [↗](#); Daniel Munduruku, *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*, São Paulo: Global, 2009; Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, São Paulo: Companhia das Letras, 2015; Jack Forbes, *Columbus and Other Cannibals: The Wétiko Disease of Exploitation, Imperialism, and Terrorism*, Nova York: Seven Stories Press, 2008.

6 Fernando Baldráia, “Time Between Spaces: The Black Atlantic and the Recent Historiography of Slavery in Brazil”, Tese (Doutorado), Universidade Livre de Berlim, Berlim, 2017, pp. 272; 313.

dicar, o texto que segue é um (usu)fruir desse direito, inscrito e escrito no espírito de Sojourner Truth e de Mary Wollstonecraft.

Introdução: apocalipse

Este texto tenciona trançar mechas de pensamentos já entrelaçados, os quais compõem uma questão bastante específica: como manusear as categorias diferença, desigualdade e convivialidade de modo a produzir um design de isonomia analítica entre elas? Todavia, este texto mesmo deve ser lido como uma preocupação secundária, já que ele é acima de tudo uma reação – mais precisamente, uma reação psicótica.

Ao fazer isso, privilegia-se o acontecimento que desencadeou a doença, embora, aqui e ali, sejam mencionados o papel do terreno (a história psicológica, afetiva e biológica do sujeito) e do meio. Parece-nos que, nos casos apresentados aqui, o acontecimento desencadeante é principalmente a atmosfera sangrenta, impiedosa, a generalização de práticas desumanas, a impressão tenaz que as pessoas têm de assistir a um verdadeiro apocalipse.⁷

Apocalipticamente, um número excessivo de pessoas tem querido ser marcado com o sinal sem o qual ninguém pode comprar ou vender,⁸ como se o direito ao mercado, à prática da alienação (em todos os seus sentidos, incluído aquele relacionado à posse e à propriedade) fosse a conquista suprema da vida. Para a maioria delas, contudo, a adesão a esses valores importa pouco em termos mundanos. Excetuando o minúsculo

7 Fanon, *Os condenados da terra*, p. 290.

8 “E faz que a todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e servos, lhes seja posto um sinal na sua mão direita, ou nas suas testas, para que *ninguém possa comprar ou vender, senão aquele que tiver o sinal*, ou o nome da besta, ou o número do seu nome” (grifo nosso). *Apocalipse* 13:16-17.

grupo daqueles que “foram comprados da terra”,⁹ todos os outros têm sempre sido de uma maneira ou de outra alvos (alvejados) do mercado e vão compartilhar o destino dos “condenados da terra”, sendo expostos a dolorosos tormentos e muitos, por fim, a uma morte violenta.

Trinta e três mil quinhentos e noventa: escrito por extenso e, assim, lido de modo linear e lento, esse número talvez desperte o engajamento interpretativo que ele merece. Trata-se do número de jovens (entre 15 e 29 anos) assassinados no Brasil somente em 2016. Dá uma média de 92 assassinados por dia. A vasta maioria deles (71,5%) são do sexo masculino, negros ou não brancos. Dois outros dados – relacionados respectivamente à violência policial e à violência contra mulheres – ilustram com outras nuances a gravidade do problema: 76,2% das vítimas fatais de violência policial são negras; o índice de homicídios de mulheres negras é 71% mais alto do que o de mulheres brancas. Na última década, a taxa de homicídios de pessoas negras cresceu 23,1%; o indicador mostra um decréscimo de 6,1% no mesmo período, no que concerne às pessoas brancas.¹⁰

Em alguns estados, a desigualdade social expressa em termos de exposição racializada à violência letal é de tal magnitude que é possível “mensurar” que negros e brancos vivem em países bastante distintos:

[o] caso de Alagoas é especialmente interessante, pois o estado teve a terceira maior taxa de homicídios de negros (69,7%) e a menor taxa de homicídios de não negros do Brasil (4,1%). Em uma aproximação possível, é como se os não negros alagoanos vivessem nos Estados Unidos, que em 2016 registrou uma taxa de 5,3 homicídios para cada

9 “Ouvi um som do céu como o de muitas águas e de um forte trovão. Era como o de harpistas tocando suas harpas. Eles cantavam um cântico novo diante do trono, dos quatro seres viventes e dos anciãos. Ninguém podia aprender o cântico, a não ser os cento e quarenta e quatro mil que *haviam sido comprados da terra*” (grifo nosso). *Apocalipse* 14:2-3.

10 Daniel Cerqueira (coord.), *Atlas da violência 2018*, Rio de Janeiro: IPEA, FBSP, 2018, pp. 20-51.

100 mil habitantes, e os negros alagoanos vivessem em El Salvador, cuja taxa de homicídios alcançou 60,1 por 100 mil habitantes em 2017.¹¹

Estar exposto é a regra, mesmo quando a violência não é (imediatamente) letal: esses números vão achar seus congêneres nas estatísticas do sistema prisional brasileiro,¹² assim como sua efetivação em cada incursão que a polícia faz por uma favela. A favela, tal qual uma transcendente “cidade do colonizado”, permanece tida como

um lugar mal-afamado, povoado de homens [sic] mal-afamados. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens [sic] se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras.¹³

Num sentido mais prático, elas são setores sitiados, onde as pessoas são constantemente assediadas por agentes públicos de segurança, os quais nunca se absterem de ter suas armas prontas para disparar contra quem lhes aprouver. Vivendo aí, ninguém precisa ser especialmente azarado para ter uma bomba de gás lacrimogêneo explodindo em frente à sua porta, enquanto policiais brandem seus cassetetes contra uma pequena multidão de jovens que, minutos antes, em busca de uma diversão tão barata quanto acalentadora, tiravam seu lazer em um baile funk.

À luz dessa situação apocalíptica, que a reação psicótica conformada neste texto tenta dar conta, é de se esperar do leitor sensibilidade suficiente para entender a demanda por um engajamento afetivo-intelectual que não “anime a perturbadora fantasia de controlar o mundo por sua redução a um conjunto de elegantes categorias”.¹⁴

11 Cerqueira, *Atlas da violência* 2018, p. 40.

12 Juliana Borges, *Encarceramento em massa*, São Paulo: Pólen, 2019, pp. 18-21.

13 Fanon, *Os condenados da terra*, p. 55.

14 Paul Gilroy, *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* Abingdon: Routledge, 2004, p. 31.

Por isso, nesta análise, em vez de um meticuloso trabalho de produzir distinções categoriais e reiterar jurisdições teóricas, aqueles três conceitos (diferença, desigualdade e convivialidade) serão arranjados de maneira contingente e paradisciplinar. É uma posição bastante defensiva, que não teme sugerir trabalho nenhum nem da inteligência nem do pensamento. Mas é também uma postura que evita a ignorância.¹⁵ E isso não é o mesmo que dizer que a violência não terá mais lugar aqui. Não, pois ao resguardo da acadêmica Casa Verde¹⁶ não há uma tal escolha: permanece-se violento mesmo quando cuidando “dos ferimentos múltiplos e indelévels” que os efeitos combinados do racismo, do sexismo e da exploração econômica infligem às faculdades de uma pessoa se relacionar com o mundo.¹⁷

Convivialidade: experienciando experimentação conceitual

Desigualdade, diferença e convivialidade, os três conceitos aqui entrelaçados, portam cargas semântico-teóricas bastante distintas. De velha cepa na tradição do pensamento ocidental, os dois primeiros são capazes de ativar uma memória analítica que, uma vez estimulada, evoca um vasto repertório de associações conceituais, as quais alimentam a composição de esquemas explicativos já muito bem assentados. Desigualdade aciona músculos analíticos que prontamente põem tendões e esqueleto de diferentes linhas do pensamento sociológico clássico para trabalhar em seu favor. Coisa semelhante acontece com a noção de diferença, mas sua desenvoltura conceitual se dá sobretudo pela mobilização de um arsenal filosófico derivado de abordagens existencialistas, pós-estruturalistas e desconstrutivistas.

15 Patrocínio, *Reino dos bichos*, p. 62.

16 Machado de Assis, “O alienista”, Domínio Público .

17 Fanon, *Os condenados da terra*, p. 287.

Outro modo de conceber um enquadramento sintético dos termos desigualdade e diferença é o disposto na pergunta-fórmula “redistribuição ou reconhecimento?”, em torno da qual Nancy Fraser e Axel Honneth se digladiam com o declarado objetivo de precisamente elidir a centralidade do “ou” daquela relação. Isto é, tomada em conjunto, a empreitada acaba por produzir uma sólida fundamentação teórica para a rejeição de perspectivas economicistas que reduzem o reconhecimento a um mero epifenômeno de distribuição e, num movimento recíproco, permite vincular as causas sociais de sentimentos generalizados de injustiça aos objetivos normativos e redistributivos de movimentos emancipatórios.¹⁸

A terceira categoria, convivialidade, é menos célebre. E isso por (ao menos) dois motivos. Primeiro, porque seu aparecimento como ferramenta analítica é um fenômeno muito mais recente. Segundo Patrice Caire, o termo foi introduzido nos domínios científico e filosófico por Karl Polanyi, em 1958. Na acepção dele, convivialidade mantém muito de seu significado intuitivo, sendo “descrito como sinônimo de empatia [...] que, ao permitir que os indivíduos se identifiquem, fornece uma maneira de adquirir conhecimento pessoal experimentando os sentimentos, pensamentos e atitudes de outro indivíduo”. Uma comunidade é convivial “quando visa compartilhar conhecimento”, quando seus membros “confiam um no outro, compartilham compromissos e interesses e fazem acordos mútuos, esforços para construir o convívio e preservá-lo”.¹⁹ Mas é só na década de 1970 que o termo ganha alguma tração, com a publicação de *Tools of Conviviality*, em 1973, livro do teólogo e filósofo vienense Ivan Illich. Na interpretação de Illich, como aponta Sérgio Costa, convivialidade sofre uma torção normativa e passa a ser “sinônimo de emancipação”, a qual, por sua vez, só poderia ser alcançada

18 Nancy Fraser e Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London: Verso, 2003, p. 2 e p. 113.

19 Patrice Caire, “New Tools for Conviviality: Masks, Norms, Ontology, Requirements and Measures. Bridging the Conviviality Gap Between Policy and Informatics”, Tese (Doutorado em Informática), Universidade de Luxemburgo, Luxemburgo, 2010, p. 2 [↗](#).

“pela renúncia à racionalidade instrumental e unidimensional, intrínseca ao capitalismo industrial”.²⁰

O segundo motivo relaciona-se com o fato do termo convivialidade vir se estabelecendo através da abertura de um arco conceitual com outras ideias congêneres – convivialismo e *Konvivenz*²¹ – que, tomadas em conjunto, têm servido de abrigo para um agrupamento de consistentes e multifacetadas abordagens críticas engajadas em lubrificar certas juntas calcificadas no corpo das humanidades e das ciências sociais.

Não surpreende muito que essa tarefa tenha às vezes implicado uma reverdeciente retomada de ideias que tiveram um papel seminal no desenvolvimento dessas áreas de conhecimento. Um caso exemplar de tal esforço pode ser encontrado na reelaboração que Frank Adloff faz da célebre ontologia do social baseada na noção de dádiva concebida por Marcel Mauss.

Em seu *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism* (Dádivas da cooperação, Mauss e o pragmatismo), um livro normativamente alinhado ao convivialismo – corrente de pensamento que a própria obra apresenta como algo que “pode ser considerado como uma tradução do paradigma da dádiva para uma filosofia social e política do viver junto”²² – Adloff põe, por assim dizer, ontogênese onde em Mauss havia, àquela altura, apenas antropologia *tout court*. Essa operação intelectual se efetua da seguinte maneira: é pelo contraste com as sociedades ditas “primitivas” que Mauss deriva a ideia de “moral eterna” sintetizada no paradigma da dádiva e que serve, então, de base para sua crítica mordaz do utilitarismo.²³ Adloff, por sua vez, logra chegar em um elemento normativo similar ao da “moralidade eterna”, mas por meio de uma análise ontogenética, cujo objetivo é desenvolver alguns pontos insuficientemente teorizados,

20 Sérgio Costa, “The Neglected Nexus Between Conviviality and Inequality”, *Novos Estudos Cebrap*, v. 38, n. 1 (2019), p. 19 .

21 Costa, “*The Neglected Nexus*”, pp. 16-25.

22 Frank Adloff, *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism*, New York: Routledge, 2016, p. 11.

23 Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 299.

relativos ao que se poderia entender como “princípio de potencial transparência nas interações humanas”.²⁴ Transparência não era exatamente um problema para Mauss, mas atualmente – de maneiras distintas, mas singularmente relacionadas – ocupa uma posição central em discussões sobre democracia, desigualdade e (direito à) diferença. Singularmente, abrange este texto.

Há ainda muito espaço para estender tais teorizações em torno do termo “convivialidade” de modo a constituí-lo como um campo de trabalho em que o escolástico – e estrategicamente necessário – exercício da crítica se efetive em um espaço de criativa experimentação conceitual, que poderia ser chamado de *pragmática performativa de tradução teórica*.

Essa noção pode ser entendida como o desdobramento de possíveis pontos de entrada para fazer um uso escritural do pensamento analítico articulado nos elementos não enunciativos dos arquivos históricos da amefricanidade concebida por Lélia Gonzalez ou, de modo malungueado, daquilo que forma o que Paul Gilroy tem “chamado heurísticamente mundo atlântico negro”.²⁵ No que concerne a este texto, a capoeira e os quilombos farão esse papel. O que aqui se pretende pode ser visto como uma incipiente tentativa de elaborar a proposta de Gayatri C. Spivak, quando ela fala da

[i]mportância de reler a rejeição histórica da tradição indiana como contendo a possibilidade da filosofia moral. Em outras palavras, eu estava aprendendo sobre o uso da vertente ética performativa nas filosofias índicas, tanto as performances éticas populares quanto sua crítica racional dentro da tradição, a tradição escritural da autoridade na religião. Nós nos deparamos com uma grande resistência, porque não há problema em usar essas coisas como artefatos culturais, mesmo

24 Adloff, *Gifts of Cooperation*, p. 52.

25 Lélia Gonzalez, “A categoria político-cultural de amefricanidade”, *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 93 (1988), pp. 69-82.; Paul Gilroy, *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, São Paulo: Editora 34, 2001, p. 35.


para resistir, mas usá-las como instrumentos reais de filosofar não está na agenda.²⁶

O movimento dessa elaboração, por sua vez, dada sua matéria-prima – o repertório vernacular da junção brasileira do Atlântico afro-indígena, sobretudo a capoeira – assume a forma da oralitura de Leda Martins: “A oralitura é do âmbito da *performance*, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos vôlejos do corpo” (grifo nosso).²⁷ Nesse sentido, ela ressalta:

[e]m uma das línguas bantu do Congo, o mesmo verbo, *tanga*, designa os atos de escrever e de dançar, de cuja raiz deriva-se, ainda, o substantivo *ntangu*, uma das designações do tempo, uma correlação plurissignificativa, insinuando que a memória dos saberes inscreve-se, sem ilusórias hierarquias, tanto na letra caligrafada do papel quanto no corpo em *performance*.²⁸

A razão pela qual essa *performance* translacional deve ser lida como uma pragmática decorre, por um lado, de seu trabalhar-se dentro de uma tresdobrada noção de linguagem (entendida) como *retórica*, *lógica* e *silêncio*.²⁹ Consequentemente, ela necessariamente lida com espaços para contingência produzidos por contextos de elocução e inferência, condicionalidades de determinação da verdade e outras questões assumidas como tópicos clássicos da pragmática. Dado que esse espaço para contingência também se origina de dolorosos questionamentos sobre a sóbria alucinação de viver mediante uma sistemática negação do próprio eu,

26 Sara Danius, Stefan Jonsson e Gayatri C. Spivak, “An interview with Gayatri Chakravorty Spivak,” *Boundary2*, v. 20, n. 2 (1993), p. 28 .

27 Leda Martins, “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória”, *Letras*, n. 26 (2003), p. 77 .

28 Martins, “Performances da oralitura”, p. 77

29 Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Nova York: Routledge, 2009, p. 203 (grifo nosso).

eles apontam para um segundo e mais mundano senso do pragmático, a dizer, aquele que impele a manter no horizonte de visão os efeitos de tais teorizações sobre a apreensão prática e sobre a interação conceitual com eventos concretos que envolvem, literalmente, casos de vida ou morte e que acontecem diante de quem os vê.

Um tal esforço de tradução está, portanto, intrinsecamente preocupado com as possibilidades éticas advindas do cuidado de si³⁰ ou, mais precisamente, seguindo o desdobramento que Sueli Carneiro emprega, com a criação de uma coreografia que trata:

[n]ão apenas da construção de uma subjetividade centrada na adesão livre a um estilo que quer dar à sua própria existência, mas, sobretudo, por voltar-se à construção de sujeitos coletivos libertos dos processos de subjugação e subalternização. O cuidado de si se realiza para esses sujeitos no cuidado do outro, cuja libertação é a estética de suas existências.³¹

Zumbis

Achille Mbembe chama atenção para o fato de que “os negros relembram o potentado colonial como um *trauma* fundante” que materializa a efetividade de uma trajetória histórica na qual eles emergem continuamente como escravos.³² O *commandement* – termo que Mbembe usa para se referir à soberania do Estado na África Subsaariana durante o período

30 Michel Foucault, *História da sexualidade: v. 3: o cuidado de si*, Rio de Janeiro: Graal, 1999, pp. 43-75.

31 Sueli Carneiro, “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser”, Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 303.

32 “I have stressed that Blacks remember the colonial potentate as a founding *trauma*.” Achille Mbembe, *Critique of Black Reason*, Durham: Duke University Press, 2017, p. 120 (grifo meu). Aqui, preferi seguir a tradução em língua inglesa porque creio que “trauma” traduz melhor do que “desastre” (termo usado na edição brasileira) o sentido de “détresse”.

colonial – representa o desdobramento de uma racionalidade baseada no direito de dispor de outrem; um sistema no qual o colonizado, não tendo direitos diante do Estado, estava “vinculado à estrutura de poder como um escravo ao senhor”. As políticas sociais dos regimes pós-coloniais na África, Mbembe ressalta, herdaram esse traço distintivo da soberania de tipo colonial.³³ Os povos originários dos lugares que vieram a se tornar o território nacional brasileiro podem ter acesso à experiência de rememoração de um evento fundante cuja natureza traumática parece ser muito similar àquela que evoca o potestado colonial africano.

Ailton Krenak é enfático em dizer que é uma “tremenda de uma mentira” a ideia do senso comum – ainda muito em voga – segundo a qual o empreendimento colonial português teria precisado traficar africanos para o Brasil porque não conseguira escravizar os povos indígenas. Ele salienta: “os índios foram escravizados à exaustão, foram mortos aos milhares, sendo explorados pelo trabalho escravo”.³⁴ Uma peça concreta de informação histórica pode ajudar a consubstanciar o ponto: em 1831, o governo do Império ainda estava expedindo leis que visavam a abolir a escravização dos indígenas.³⁵

A condição de ser “como um escravo para o senhor”, ou, usando a famosa expressão de Orlando Patterson, de viver em um estado de “morte social”, tem sido experienciada por uma miríade de grupos humanos ao longo da história. Mas é somente com a emergência da chamada modernidade ocidental que uma raça é tomada a *priori* – é dizer, antes da contingência histórica de cometer qualquer ato transgressivo – como socialmente morta para o restante da humanidade. É isso que permite estabelecer uma distinção entre a escravização, condição à qual inúmeras pessoas e grupos humanos já foram submetidos, e a ontologia da escravidão,

33 Achille Mbembe, *On the postcolony*, Berkeley: University of California Press, 2001, p. 31.

34 Ailton Krenak, Entrevista in Luiz Bolognesi (dir.), *As Guerras do Brasil. doc*, Rio de Janeiro: Curta!, 2019 (documentário para televisão).

35 Carlos Frederico Marés de Souza Filho, “O Direito envergonhado (o Direito e os índios no Brasil)”, *Revista IIDH*, n. 15 (1992), pp. 145-164 [↗](#).

que no contexto daquela modernidade se tornou o escopo singular da raça negra. Longe de ser um mero evento histórico entre outros, a escravidão tornou-se o “acesso à ontologia ou, mais corretamente, o banimento da possibilidade dela”.³⁶

“Banimento” oferece também a forma paradigmática da posição de sujeito dos chamados povos originários. Porém, no que diz respeito a eles, banimento não significa uma negação das faculdades ontológicas do ser, mas de ser como tal. Sem rodeios, genocídio: “Como Churchill ressalta, muitos, de armênios a judeus, foram submetidos a genocídio, mas a posição indígena é aquela para a qual o genocídio é um elemento constitutivo [...] sem o qual os índios, paradoxalmente, ‘não existiriam’”³⁷.

Eles têm existido, portanto, como “em breve mortos” ou, usando uma vez mais as palavras de Ailton Krenak, como pessoas numa “contagem regressiva” para a extinção, sobre as quais a narrativa politicamente naturalizada pela ação do Estado e assimilada sem dificuldade pela esfera pública hegemônica dizia: “Os índios vão se aculturando, vão se integrando... e vão se acabando”.³⁸

O devir como sujeito tanto do índio “em breve morto” quanto do negro já “socialmente morto” decorre irremediavelmente de sua sujeição ao que Mbembe – retificando a noção foucaultiana de biopoder a fim de considerar o efeito combinado do racismo e do colonialismo no exercício da soberania – conceitualiza como necropoder e necropolítica.³⁹ “Genocídio” e “escravidão” são, pois, como marcas ontológicas, propriedades dessas formas únicas de existência social; no que determinam as possibilidades de registrar historicamente a posição de sujeito desses grupos, acabam,

36 Frank B. Wilderson, *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*, Durham: Duke University Press, 2010, p. 18.

37 Wilderson, *Red, White & Black*, p. 10.

38 Nexo Jornal, “Enquanto tiver gente no Brasil, vai ter presença indígena (Entrevista com Ailton Krenak)”, *YouTube* .

39 Achille Mbembe, *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*, São Paulo: n-1 Edições, 2018.

por sua vez, sendo sujeitas a um constante, mas nem sempre consciente, investimento enquanto “máquina de produção do desejo”.⁴⁰

O inquérito do produto experiencial de um tal investimento poderia ser chamado, de modo farsesco, *fenomenologia do espírito*. Dessa vez, em vez do movimento metafísico hegeliano em direção àquela trágica razão transcendental e incorpórea, o “espírito” seria uma trajetória de ser sem nenhuma razão de ser além de sua própria absoluta imediatez; visaria a desdobrar a imanência irreduzível daqueles inexoravelmente ônticos “mortos-vivos”.

Se submetida a uma virada subjetiva à maneira de Axel Honneth, essa fenomenologia se aproximaria daquela célebre construção de Fanon que, tomando a dialética do senhor e do escravo de Hegel mais como uma folha de contraste do que como um modelo, preconiza uma radical falta de reciprocidade na dialética intersubjetiva do reconhecimento.⁴¹ Nesse caso, retomando a tríade de Honneth, as erupções de sofrimento a serem esperadas daqueles fundamentalmente desrespeitados,⁴² devido ao fato de viverem sob o encanto da negatividade ontológica, mal levariam à “perda de autorrespeito”, pois tais vidas são constituídas pela própria “privação de direitos”, mesmo em contextos nos quais o escopo deles é amplo e

40 Achille Mbembe, *Crítica da razão negra*, São Paulo: n-1 Edições, 2018, p. 213. “Determinação” carrega aqui o sentido dado ao termo por Raymond Williams, isto é, não é pensado como as “leis de todo um processo”, mas como “o estabelecimento de limites” e “o exercício de pressões”. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 83-89.

41 Mariana Teixeira, “Master-Slave Dialectics (in the Colonies)”, *Krisis*, n. 2 (2018), p. 108.

42 “A ideia de desrespeito é [...] central para a perspectiva desenvolvida em Luta pelo reconhecimento. Honneth elaborou o conceito de reconhecimento em três níveis (amor, direitos e solidariedade), que correspondem a três relações positivas do indivíduo consigo mesmo (autoconfiança, respeito próprio e autoestima), as quais, por sua vez, são afetadas por três formas de desrespeito ou falta de reconhecimento (violação do corpo na esfera primária dos relacionamentos pessoais, exclusão e negação de direitos na esfera jurídica e degradação na comunidade social de valores). Cada uma dessas formas de desrespeito é sentida pelos indivíduos como um tipo específico de sofrimento”. Mariana Teixeira, “The Sociological Roots and Deficits of Axel Honneth’s Theory of Recognition” in Michael J. Thompson (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory, Political Philosophy and Public Purpose* (Nova York: Palgrave Macmillan, 2017), p. 594.

institucionalmente garantido. Do mesmo modo, é um sofrimento que também não provocaria substantiva “perda de autoconfiança”, pois os “mortos-vivos” nunca haviam confiado “na fidedignidade do mundo social”. E, por fim, certamente não implicaria na “perda de autoestima”, pois tais entes são, via de regra, mantidos reféns de “propriedades coletivas”, tendo assim o traço da individualidade dificilmente atribuída a eles.⁴³

Assim, a prodigiosa aventura do espírito dos mortos-vivos marcharia com toda abnegação em direção a lugar nenhum. Ou, dito de outro modo e nas palavras de Ailton Krenak, seriam espíritos que de si diriam: “A gente tem a pretensão em primeiro lugar, de achar que estamos aqui pra fazer nada”.⁴⁴

Quando mortos-vivos adotam essa postura, eles quase automaticamente reforçam, ou melhor, ativam e efetivam o que Frantz Fanon define como falta de resistência ontológica: “sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência” acabam por ser ou abolidos ou, no melhor dos casos, pragmaticamente reconfigurados de modo a equipá-los para “enfrentar o olhar branco” sem medo de sentir um “peso inusitado” cair sobre eles, sem medo de ver o “mundo verdadeiro” lhes invadir, sem medo das dificuldades encontradas na “elaboração de seu próprio esquema corporal”.⁴⁵

Para fazer com que uma interação tão violenta funcione ontologicamente, ou seja, para transformar a atribuição de falta de resistência ontológica em uma ontologia da falta ontológica, esses sujeitos devem viver à altura de seu posicionamento como “mortos-vivos”, ou seja, como zumbis.

43 Axel Honneth, *Luta por conhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, São Paulo: Editora 34, 2002, pp. 214-218.

44 Sérgio Cohn, *Encontros: Ailton Krenak*, Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 48.

45 Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, Salvador: Edufba, 2008, p. 104.


Zumbificação


Quando Zumbi chegar
O que vai acontecer?
Jorge Ben Jor⁴⁶

Lorand Matory ressalta que “praticamente nenhum outro conceito religioso tem sido mais prolífico em suas interpelações da hierarquia do que o termo *zombi*”.⁴⁷ Ele usa o termo conceitualmente quando define como “zumbificação” o tratamento dado por Marx ao “escravo negro” em *O capital*, assim como por Freud ao “selvagem” em *Totem e tabu*. Ele argumenta que, similarmente ao que acontece nas religiões afro-atlânticas, existiram “coisas físicas que Marx e Freud parecem ter animado e que também animaram suas ideias, como o piano de Marx e o casaco que penhorou repetidamente e, de Freud, os anéis entalhados e os charutos”.⁴⁸

Achille Mbembe também empreende uma exploração conceitual do termo. Ele usa-o para descrever regimes de dominação em que o grotesco e o obsceno constituem um aspecto essencial tanto do poder do Estado como da resposta do povo a ele. Nesse contexto, o Estado faz uso desses expedientes para espetacularizar sua própria magnificência e, assim, legitimar um exercício de poder que, ainda guiado por uma racionalidade colonial fundada em diferentes tipos de violência, é aplicado de uma maneira fundamentalmente arbitrária e autoritária. A resposta do povo poderia consistir em atos de resistência nos quais a obscenidade e a zombaria fossem paródias que minassem o poder do Estado, tornando-o objeto de ridicularização. Não foi o que ocorreu. Como resultado, Mbembe conclui, ambos os polos, dos dominadores e dos dominados, roubam-se

46 Jorge Ben Jor, “Zumbi”, *A tábua de esmeralda*, faixa 8, Rio de Janeiro: Philips Records, 1974 (LP).

47 J. Lorand Matory, “Free to Be a Slave: Slavery as Metaphor in the Afro-Atlantic Religions”, *Journal of Religion in Africa*, n. 37 (2007), p. 410 .

48 J. Lorand Matory, “Marx, Freud e os deuses que os negros fazem: a teoria social europeia e o fetiche da vida real”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 33, n. 97 (2018), p. 4 .

mutuamente de sua vitalidade e se tornam reciprocamente impotentes: eis o que ele chama “zumbificação”.⁴⁹

Tanto na acepção de Matory como na de Mbembe, a transfiguração analítica do termo “zumbi” em um processo, isto é, em “zumbificação”, compartilha a característica comum de apontar para o que em teoria social seria genericamente chamado de “alienação”. Em uma dessas ironias que nem mesmo o destino explica,⁵⁰ a palavra “zumbi” refere-se também a um dos grandes símbolos da luta por emancipação na junção brasileira de um Atlântico afro-indígena: Zumbi foi o último líder do Quilombo de Palmares.

É ponto pacífico na historiografia que “a rigor, sabe-se verdadeiramente muito pouco” sobre Palmares.⁵¹ Estudos arqueológicos têm produzido avanços, porém, como aponta Pedro Paulo de Abreu Funari, não trazem dados suficientes que permitam dar conta da organização política de Palmares. O panorama é algo mais alentador no que diz respeito ao universo cultural, mas mesmo aí, Funari alerta, “os desafios à interpretação da cultura material do quilombo e à sua apropriação pelos grupos sociais são imensos”.⁵² Diante da patente dificuldade – talvez mesmo impossibilidade – de vir a conhecer Palmares, é gritante que uma das poucas coisas que sabemos ao certo é que, em 1696, foi enviada

a cabeça do Zumbi que determinara se pusesse em um pau no lugar mais público daquela praça, a satisfazer os ofendidos e justamente queixosos, e atemorizar os negros que supersticiosamente julgavam

49 Mbembe, *On the Postcolony*, p. 104.

50 Matory já havia chamado atenção para o fato. Diz ele: “A propósito, surpreende-me o fato de que o heroico chefe de Palmares se chame Zumbi. Talvez vocês possam me ajudar a entender isso”. Matory, “Marx, Freud e os deuses que os negros fazem”, p. 8. Este texto não explica o fato, mas ainda assim talvez ajude a entendê-lo.

51 João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 14.

52 Pedro Paulo de Abreu Funari, “A arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana” in Reis e Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio*, pp. 46-47.

este quase imortal; pelo que se entendia que nesta empresa se acabara de todo com Palmares, [posto] haver conseguido a morte do negro Zumbi, entendendo que por este meio se poderão reduzir os mais dos Palmares por ser este o cabeça principal de todas as inquietações e movimentos de guerra [...].⁵³

Um tal exercício pedagógico de terror racial não deixa margem para dúvidas: vejam-se como Zumbi e temam por suas vidas! Zumbi não é imortal. Não, não era. Ninguém é. O caso é que, como escreveu Carolina Maria de Jesus, “temos só um jeito de nascer e muitos de morrer”.⁵⁴ É precisamente o modo como Zumbi morreu que nos autoriza a dizer que ele, *de fato*, representava⁵⁵ todos os habitantes de Palmares, pessoas que conheciam bem – e por dentro – aquele quilombo: zumbis de Palmares. Esses “zumbis de Palmares”, pelo mesmo tipo de metaforicidade política que permite falar de “jacobinos negros”,⁵⁶ forneceriam uma espécie de apelido analítico para todos os habitantes de quilombos.

E se, como diz Richard Price, “*sabemos realmente pouco sobre Palmares*, comparado com o que gostaríamos de saber” (grifo do original), um caminho “do como poderia ter sido”, que se afasta bastante de seu descomplicado “sonho de antropólogo”,⁵⁷ é dolorosamente

53 Flávio dos Santos Gomes, *De olho em Zumbi dos Palmares: história, símbolos e memória social*, São Paulo: Claro Enigma, 2011, pp. 70-71.

54 Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, São Paulo: Ática, 2019, p. 183.

55 A ideia aqui é agrupar os dois sentidos do termo “representação”: a representação como “falar por”, como ocorre na política, e a representação como “re-presentation”, como aparece na arte ou na filosofia (Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 31). Spivak observa que Deleuze e Foucault fizeram essa mesma operação de uma maneira “apressada e descuidada”. Alguma pressa, no sentido da urgência, há aqui também, admito.

56 C. L. R. James. *Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*, São Paulo: Boitempo, 2000.


57 “Então meu sonho é o seguinte: eu, entrando hoje em Palmares – com suas roças de mandioca, batata-doce e banana –, me dirijo em saramakano à primeira pessoa que vejo. E ela me responde e nos entendemos – uma e outra língua quilombola, cruzando florestas, atravessando o tempo”. Richard Price, “Palmares como poderia ter sido” in Reis e Gomes, *Liberdade por um fio*, pp. 58-59.


vislumbrado naquilo que Saidiya Hartman chama de “fabulação crítica”. Parafrazeando-a, o método emula um achatamento “dos níveis do discurso narrativo, confundindo narrador e oradores”, de modo “a iluminar o caráter contestado da história, narrativa, evento e fato” e, assim, desestabilizar a “hierarquia do discurso pelo envolver da fala autorizada no choque de vozes”. O objetivo da manobra é resultar “em uma ‘narrativa recombinante’, que ‘interliga os fios’ de relatos incomensuráveis e que tece presente, passado e futuro ao recontar a história”⁵⁸ dos zumbis do tempo de Palmares como nosso presente.

Fabulando criticamente, pode-se imaginar que aqueles zumbis foram para as engrenagens do sistema global da escravidão o que os capoeiras da “cidade gingada” foram para a cultura eurocêntrica da “cidade letrada”:⁵⁹ seu engenho é mover para lá e para cá, para cima e para baixo, para dentro e para fora, de jeito a poder tecer uma coreografia por entre os fios hegemônicos do tecido social. Assim, mais do que uma analogia, os zumbis – assim como o capoeirista – tornam-se “personagens conceituais melanodérmicas” para pensar sobre o escopo da agência em condições restritas.⁶⁰ Esses personagens criam, protegem e, sempre que possível, expandem territórios nos quais liberdade e igualdade são relações instáveis e precárias, exigindo sempre movimentos cada vez mais hábeis e ininterruptos, preferencialmente propensos a manobras evasivas.

Talvez a principal característica dessa zumbificada posição de sujeito seja sua leveza e destreza em não fazer de nenhuma síntese articulada daqueles elementos (liberdade e igualdade) uma fórmula de autossuficiência que impede a construção do conceito de humanidade como “simultaneamente uma epifania e uma gesto ecumênico” que, em primeiro lugar, abole o mundo dos infra-humanos e, como consequência,

58 Saidiya Hartman, “Venus in Two Acts”, *Small Axe*, v. 12, n. 2 (2008), p. 12 .

59 Jorge Mauricio Herrera Acuña, “Maestrias de Mestre Pastinha: um intelectual da cidade gingada”, Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, 2017, p. 32 .

60 Renato Nogueira, “Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas”, *Griot*, v. 4, n. 2 (2011), p. 2 .

torna o mundo dos seres humanos e o mundo dos não humanos não mais reciprocamente externos uns aos outros.⁶¹ Do navio da humanidade, declararia uma tal ontologia do ser, ninguém será lançado ao mar.

Esse tipo de abertura lembra o multinaturalismo perspectivista de Viveiros de Castro, que também é fundamentalmente baseado na ideia de que “*humanidade* é o nome da forma geral do Sujeito” (grifo do original).⁶² Mas, enquanto a análise de Viveiros de Castro deságua em um plácido prognóstico filosófico,⁶³ esta incita ao perturbador gesto epistemológico que José Steban Muñoz chama de “desidentificação”.⁶⁴


O termo é uma figuração que significa identidade desaforada,⁶⁵ e abarca pelo menos três sentidos. O primeiro é o de estar especialmente interessado em fortalecer a ideia de que se identificar é o tipo de fenômeno que, em vez de esgotar, prolifera recursos subjetivos de maneira a torná-las (as identidades) projeções abertas ou, nas palavras mesmas de Muñoz, “ficções”.⁶⁶ Nesse sentido, desidentificar-se é, segundo, estar

61 Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 310.

62 Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo: Ubu, 2017, p. 325.

63 “Talvez venhamos a descobrir, um dia, que a mesma lógica opera no pensamento mítico e no pensamento científico, e que o homem sempre pensou igualmente bem”. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, p. 346.

64 José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.


65 O termo implica uma ampliação translacional da expressão “dissing identity”. A gíria “dis/diss” significa “desrespeitar, xingar, insultar, falar mal”. É uma abreviação do verbo “disrespect” (desrespeitar). Preferi o “desaforar”, por um lado, devido aos seus ecos jurídicos. Enquanto no linguajar cotidiano o substantivo e o adjetivo transmitem uma ideia ligada ao ato de ser tomado como malcriado, insolente, zombeteiro, desrespeitoso, o verbo, de uso muito mais restrito, significa “renunciar aos privilégios do foro” e, também, em sentido afim, mas figurado, “privar-se de algo”. Um dos sentidos da ação que ele nega, “aforar”, é, de fato: “conceder certos direitos, privilégios ou honrarias a alguém ou a si próprio”. “Aforar” in *Michaelis On-line* . Na mesma linha, pode-se entender a “identidade desaforada” como aquela destituída de foro, aqui entendido como o lugar onde se discute assuntos de ordem pública ou o espaço discursivo privilegiado de debate na esfera pública. Por outro lado, lido de forma poeticamente literal, “desaforar” soa como um contraintuitivo sinônimo de “internalizar”, “interiorizar”: é o “pôr para dentro” o que estava fora. A identidade desaforada quer articular (pelo menos) todas essas instâncias de sentido.

66 Muñoz, *Disidentifications*, p. 5.

preocupado em evitar que se evacue os “elementos politicamente dúbios ou vergonhosos de um determinado lócus identificatório. Pelo contrário, é o retrabalho de energias que não elidem os componentes ‘danosos’ ou contraditórios de qualquer identidade”.⁶⁷ O propósito de tais medidas analíticas é, por fim, minimizar o risco de manter desimpedido o caminho que faz a diferença ser consumida como uma mercadoria ou como um ativo conceitual agradável, embalado para um rápido consumo acadêmico, pois essa seria a melhor maneira de escapar dos problemas de poder, conhecimento e reprodução das desigualdades que ela mesma é capaz de levantar.⁶⁸ Ser ou não ser um zumbi é, portanto, uma postura distanciada de qualquer busca de autenticidade, pureza ou natividade. Em vez disso, instaura-se através do manejar de códigos hegemônicos como matéria-prima para representar uma política ou posicionalidade despossuída, que se tornou impensável pela cultura dominante.⁶⁹

Como prática desidentificadora, a zumbificação deve estar, pois, atenta e pronta para performar a atitude conceitual que preconiza. Isso implica, por exemplo, começar já aqui a dar conta de “um Fanon [...] que não seja higienizado”: sua homofobia e misoginia devem ser denunciadas enquanto seu discurso anticolonialista é tratado como uma possibilidade de afirmação “ainda valiosa, mas mediada.”⁷⁰

67 Muñoz, *Disidentifications*, p. 12.

68 Nancy N. Chen, “‘Speaking nearby’: a conversation with Trinh T. Minh-Ha”, *Visual Anthropology Review*, v. 8, n. 1 (1992), p. 83 .

69 Muñoz, *Disidentifications*, p. 31.

70 “Mencionemos rapidamente que não nos foi dado constatar a presença manifesta da pederastia na Martinica. Isto é devido, sem dúvida, à ausência do complexo de Édipo nas Antilhas. Conhecemos o esquema da homossexualidade. Lembremo-nos, todavia, da existência do que lá se chama ‘homens vestidos de mulher’ ou ‘minha comadre’. Em geral eles usam um casaco e uma saia. Mas estamos convencidos de que têm uma vida sexual normal”. Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 154. “Para qualquer leitor anti-homofóbico contemporâneo”, como Muñoz bem observa, essa passagem de *Pele Negra, Máscaras Brancas* é “uma declaração inflamatória”. Muñoz, *Disidentifications*, p. 9.

Zumbificado


Zumbi valeu
Hoje a Vila é kizomba.
Luiz Carlos da Vila⁷¹

Paradoxalmente, abordagens *zumbificantes* são vitais para a ecologia conceitual da convivialidade. O desdobramento de pontos de vista epistemológicos constituídos pela combinação de negatividades ontológicas originadas de categorias abstratas sofridas em vida – enquanto concebidas como teoria, mas não necessariamente de forma escrita – é um tesouro analítico, no que diz respeito a lidar relacionalmente com problemas conceituais complexos envolvendo, por exemplo, normatividade, como os levantados por José Rodrigo Rodriguez em suas discussões sobre democracia multinormativa, ou desigualdade, cuja envergadura analítica ganha contornos holísticos se pensada nos termos propostos por Sérgio Costa.⁷²

Uma maneira sensível de lidar com essas questões pode exigir abordagens cuja constituição lhes permita não apenas admitir ou conceder, mas também emular a possibilidade de não ser capaz de respondê-las. Em outras palavras, para elaborar essas respostas, deve-se dar vazão ao desejo de não ter o poder de respondê-las. Isso não é o mesmo que fugir da responsabilidade de ter que fazê-lo. Antes, é uma postura que enfrenta essas questões nas mesmas condições arriscadas e compulsórias que Arjun Appadurai atribui aos moradores de favelas de Mumbai, que, a esse respeito, como ele observa, são em grande parte muito parecidos com os da América Latina.⁷³

71 Luiz Carlos da Vila, “Kizomba a festa da raça”, *Um cantar a vontade*, faixa 1, Fraiburgo: Musart, 2016 (CD).

72 José Rodrigo Rodriguez, *Direito das lutas: democracia, diversidade e multinormatividade*, São Paulo: LiberArs, 2019; Costa, “The Neglected Nexus Between Conviviality and Inequality”, pp. 15-32.

73 Arjun Appadurai, “The Risks of Dialogue”, *Mecila Working Paper Series*, n. 5 (2018), p. 5 .

De fato, um aspecto inextricável do argumento desenvolvido neste texto é o desejo de ser uma encenação escrita de experiências compartilhadas e angústias e reflexões trançadas em viva-voz com e por Kelly Cristina dos Santos, Cláudio P. Leite Júnior e Cíntia Fernanda Marques, pensadoras/es das favelas, herdeiras/os de Carolina Maria de Jesus e de Antonio Candeia Filho.⁷⁴ O assunto em pauta: “vida apocalíptica” e suas possibilidades de ser.

Assim, no que diz respeito ao argumento deste texto, voltando a Appadurai, “maior do que o risco de mal-entendidos [...] é o risco de excesso de entendimento”, pois este último é “a maneira pela qual os falsos universalismos podem apagar as verdadeiras diferenças”.⁷⁵ Dadas as graves tensões e assimetrias de poder dentro das quais se dá o diálogo aqui conduzido, é fácil adivinhar quais elementos estão expostos ao perigo real de serem epistemologicamente apagados.

Em sentido distinto – e ao mesmo tempo estranhamente familiar – o que se quer aqui é suscitar o “como” que, diria Marcos Nobre, faz nascer o novo.⁷⁶ Esse novo recém-nascido – parido por zumbis através de seus movimentos desidentificantes – aspira ter a incrível habilidade de perseguir uma “situação de descompasso entre uma consciência que ainda não está à altura da real novidade de seu tempo [...] e aquela forma de consciência [...] que alcançou uma compreensão de seu tempo em todos

74 Para este texto, Kelly, Júnior e Cíntia se apresentaram assim: “Assim apresento essa coisa emprestada que sou eu, me chamo Kelly, mulher negra fruto de uma periferia de revides. Me foi emprestada oportunidade de viver e reviver muitas histórias através da minha história, por tanto eu insisto em pensar, pensar sobre minha gente nessa terra, pensar sobre mim mesma”; “Nesse mundo contemporâneo é assim que me vejo: ouvindo certas histórias fundir com a minha história hoje. As descobertas que a escrita e o estudo me trazem é de saber que tem uma Cíntia dentro de mim que sonha, e que quer lutar”; “Cláudio Pereira Leite Junior: negro, morador da cidade de Osasco-SP”.

75 Appadurai, “The Risks of Dialogue”, p. 7.

76 Marcos Nobre, *Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo: Todavia, 2018.

os seus potenciais”.⁷⁷ Por isso, e para usar a terna metáfora de Francis Nyamnjoh, como todo “bebê”, este é incompleto e inadequado.⁷⁸

Como dito anteriormente, para zumbis é matéria extremamente perigosa se expor – tanto mais como um bebê – ante o olhar branco. Sarah Ahmed efetivamente observa “que as pessoas escravizadas e colonizadas foram posicionadas como crianças, como aquelas para quem a disciplina era instrução moral, como aquelas que não deveriam ter vontade própria; que deveriam estar dispostas a obedecer”.⁷⁹ É nesse sentido que todas elas são ao mesmo tempo infantilizadas e feminizadas.

É nesse sentido que voluntariedade, palavra que, como Sarah Ahmed ressalta, é frequentemente usada para julgar uma garota que está se tornando feminista, pode também ser usada para adivinhar porque posicionamentos de sujeitos zumbificados acabam sendo facilmente “diagnosticados como um sintoma de subjetividades fracassadas, assumidas como consequência de uma vontade imatura, uma vontade que ainda precisa ser disciplinada ou corrigida [...]. Estar cheio de vontade é estar esvaziado de pensamento”.⁸⁰

Após esse diagnóstico, nada que esse alguém diga permanece digno de crédito. Por isso, paradoxalmente, reclamar voluntariedade torna-se uma maneira razoável – se não (novamente) uma escolha compulsória – de afirmar que a própria voluntariedade é, acima de tudo, relutância: quando mulheres negras lutam para não participar de uma cultura sexista e racista, são voluntárias; quando zumbis lutam para *não* adotar uma postura produtivista/utilitarista, são voluntariosos. Uma vez reclamada, a voluntariedade, afinal, transforma um diagnóstico patologizante, que, como de praxe, é sistematicamente empregado como uma técnica de

77 Nobre, *Como nasce o novo*, p. 18.

78 Francis B. Nyamnjoh, “Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality”, *Journal of Asian and African Studies*, v. 52, n. 3 (2017), pp. 253-270 .

79 Sarah Ahmed, *Living a Feminist Life*, Durham: Duke University Press, 2017, p. 80.

80 Ahmed, *Living a Feminist Life*, p. 71.

estigmatização, em uma autodescrição normativa acerca de “como é justo não se ajustar ao que é injusto”.⁸¹

Mas há um preço a ser pago por isso, que é o de viver a vida à beira do distúrbio mental ou, nas palavras de Shayda Kafai, apresentar-se como um corpo de fronteira da loucura.

Eu agora habito e reivindico um corpo de fronteira da loucura como uma posicionalidade que questiona as implicações de desfazer ideologias e estereótipos sociais, particularmente aqueles que constroem a loucura como categoricamente distinta da sanidade. Se a cultura dominante começar a reconhecer que existem estes corpos da fronteira da loucura, que indivíduos podem existir simultaneamente em estados de sanidade e loucura, deve então também questionar a crença de que a sanidade é estável.⁸²

A partir da próxima palavra *eu* quero agora duplicar minha posicionalidade (habitando a proposta por Kafai) e brevemente rephrasear meu argumento, como fosse isso uma tentativa de assumir o controle sobre minhas próprias palavras, de modo a normalizá-las.

Eu não estava jogando com as palavras quando escrevi que este texto é uma “reação psicótica”. Ao longo dos meses que passei trabalhando nele, atravessei vários momentos de insanidade. Em um processo que correu paralelo à ascensão da extrema-direita ao poder no Brasil, depois do assassinato de mestre Moa do Katendê, comecei mesmo a ouvir vozes: “A invasão do Brasil não acabou, nós estamos sendo invadidos neste exato momento”.⁸³ E os princípios dos poderes invasores são sempre e ainda conspicuamente brancos, orgulhosamente masculinistas e misóginos,

81 Ahmed, *Living a Feminist Life*, pp. 77-84.

82 Shayda Kafai, “The Mad Border Body: A Typical In-Betweenness”, *Disability Studies Quartier*, v. 33, n. 1 (2013) [↗](#).




83 Ailton Krenak, *Entrevista*.

assim como heteronormativos e homofóbicos, “terrivelmente cristãos”⁸⁴ e, por fim, apocalipticamente capitalistas. Combinados, eles afirmam que tudo quanto disso se afastar será no máximo tolerado, mas não reconhecido e, claro, de jeito nenhum ganhará alguma chance de mudar substantivamente o panorama ora desenhado.

O efeito desse estado de coisas superou largamente a perplexidade petrificante. Negras e negros, pessoas de sexualidade dissidente, tudo foi gente que começou a falar mais e mais sobre transtornos mentais. Houve quem tenha pensado em dar fim à própria vida ou tentado. Alguns tiveram êxito. A sensação era de estarmos apenas começando a reposicionar o sentido político de um tal ato, pois, se assim não fizermos, como poderemos lidar com os índices de suicídios desproporcionalmente altos entre populações indígenas ou com o significado da prática por pessoas negras escravizadas, libertas e livres, nos tempos do regime escravocrata?⁸⁵

Desde aquela época, quando pessoas negras escravizadas precisavam de uma licença para transitar em espaços públicos, o estado de direito e os códigos de urbanidade têm sido projetados de modo a codificar como “normal” que essas pessoas sejam vistas como uma ameaça em

84 São palavras da ministra Damares Silva, que em seu discurso de posse afirmou que o estado é laico, mas essa ministra é “terrivelmente cristã”. Dando os créditos do plágio, o presidente Jair Bolsonaro retomou a expressão, deixando-a, porém, mais precisa: “Nós somos terrivelmente cristãos. E esse espírito deve estar presente em todos os Poderes. Por isso meu compromisso. Poderei indicar dois ministros para o Supremo Tribunal Federal. Um deles será terrivelmente evangélico”. De minha parte, os créditos vão para a Shisleni de Oliveira Macedo, que sugeriu este advérbio “terrivelmente” adequado à presente conjuntura.

85 Cleane S. de Oliveira e Francisco Lotufo Neto, “Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro”, *Revista de Psiquiatria Clínica*, v. 30, n. 1 (2003), pp. 4-10 ; Maximiliano Loiola Ponte de Souza e Jesem Douglas Yamall Orellana, “Suicide mortality in São Gabriel da Cachoeira, a predominantly indigenous Brazilian municipality”, *Revista Brasileira de Psiquiatria*, v. 34, n. 1 (2012), pp. 34-37 ; Saulo Veiga Oliveira e Ana Maria Galdini Raimundo Oda, “O suicídio de escravos em São Paulo nas últimas duas décadas da escravidão”, *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*, v. 15, n. 2 (2008), pp. 371-388 .

potencial.⁸⁶ Como tal, elas precisam ser “pacificadas”.⁸⁷ Isso é verdade para as favelas do Rio de Janeiro, como mostra Marielle Franco, assim como para o lugar de onde escrevo agora, na periferia de Osasco. Talvez haja lugares até demais, no Brasil e em todo o mundo, onde pessoas negras e “enegrecidas” se certificam todos os dias de que essa verdade é tão certa quanto a morte. Marielle foi uma delas.

Embora essa situação nos instigue a perguntar como ocorreu de termos nos acostumado à ideia de que existe uma indiscutível dignidade em morrer como recusa a ser morto; ou que é uma escolha muito melhor “viver pouco como um rei” do que “muito como um Zé”,⁸⁸ o que queremos, afinal, é viver, não sobreviver. Quando ando pela minha própria rua, tendo que achar “normal” que policiais se sintam agora ainda mais autorizados do que antes a cometer todo tipo de abuso, quando penso que essa “normalidade” não é nem sombra do que acontece diariamente nas prisões brasileiras, cuja imensa população conta com amigos, e amigos de amigos, e parentes amigos meus. Quando estou, então, aí imerso, refletindo, declarar – pelo menos temporariamente – minha insanidade é nada menos que um dos meus melhores acessos a uma realidade inteligível.

O clima político no Brasil tem feito com que grupos cada vez maiores de pessoas “pacificadas” reúnam-se para falar *explicitamente* sobre essas coisas. É duro, porque acaba por se mostrar demasiado fácil ver como fracasso unicamente nosso as vidas perdidas de muitas pessoas queridas que morreram de pobreza e tristeza ou que foram sistematicamente mortas

86 O controle das pessoas africanas era ainda mais estrito. “Ao sair [à noite] para as ruas da Bahia o liberto africano, segundo a postura nº 87, precisava levar consigo ‘bilhetes de qualquer cidadão Brasileiro’, do contrário pagava multa de cinco mil réis ou, se preferisse (ou não pudesse pagar), mofava oito dias numa prisão. Portanto, para sair de casa durante a noite, o liberto africano tinha de sujeitar-se à boa vontade de um brasileiro, porventura branco e abonado, de quem se tornaria um dependente em troca de favor e proteção”. João José Reis, *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 27.

87 Marielle Franco, UPP: *A redução da favela a três letras*, São Paulo: n-1 Edições, 2018

88 Racionais MC’s, “Vida Loka Pt. 2”, *Nada como um dia após o outro dia*, faixa 7 (disco 2), São Paulo: Cosa Nostra, 2002 (CD).

nas ruas, prisões... e parques (ao Paulo, *in memoriam*). Obviamente, seria ultrajante estar feliz ou satisfeito apenas por não ter sido um deles. Na verdade, não deixamos nunca de pensar: poderei ter ainda esse destino? Somos ainda “um deles” e é apenas a nossa (in)sanidade que nos impede de ver isso?

Meu tempo de vida tem sido maciçamente investido na leitura e na reflexão sobre essas questões, as quais posteriormente elaboro em forma escrita e submeto à apreciação de meus pares. Uma vida acadêmica bastante “normal”. Talvez por isso, ao interagir na academia, esse lugar que me é tão familiar, muitas vezes sinto a integridade do meu ser cognitivo e intelectual ser tão ameaçada quanto a integridade do meu ser corpóreo quando, na minha rua, esse lugar que me é tão familiar, uma viatura de polícia vem à noite em minha direção.⁸⁹

Ao longo dessa caminhada, tive oportunidade de transitar em meios onde gente muito douta faz caso de “incentivar a introversão e enfatizar o fundamentalismo excludente das fronteiras disciplinares” e das hierarquias de título apenas para mobilizar estrategicamente certos argumentos cujo propósito considero não menos do que escusos.⁹⁰

Lembro-me de um evento na Alemanha, na qual uma renomada socióloga, depois de iniciar sua fala relembrando-nos de suas credenciais acadêmicas, protestou contra a designação do sistema de escravidão “brasileiro” como um regime de terror racial. Me pareceu uma atitude típica de certa elite branca brasileira, tanto mais saliente quando no exterior: usar estrategicamente a escravidão para reproduzir uma imagem positiva de si mesma como grande responsável por uma espécie de “superioridade moral”⁹¹ do Brasil em relação a outros países escravistas,

89 À noite, como sugere Marcus Carvalho para o Recife, todos os negros são rebeldes. João José Reis acrescenta: “O mesmo valia para Salvador”. Marcus J. M. de Carvalho, *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*, Recife: Editora UFPE, 2010, p. 242; Reis, *Ganhadores*, p. 26.

90 Nyamnjoh, “Incompleteness”, p. 266.

91 Ou, nas palavras de Sueli Carneiro: “uma reserva moral frente aos países civilizados; uma nova capacidade civilizatória imprevista, a oferta de um novo paradigma para

os Estados Unidos sendo o ponto implícito de comparação.⁹² Interpelada, ela argumentou que este termo, “terror”, devido às suas raízes históricas na Revolução Francesa, não se aplica bem ao Brasil. Objetei perguntando se poderíamos pensar em terror em outra acepção, uma fanoniana talvez.⁹³ De pronto, foi-me dito que Frantz Fanon foi mais um ativista do que um teórico. Se entendi bem aquele ponto de vista, a noção de “terror” fica bem aplicada quando referida àquele período de intensa violência durante a Revolução Francesa, mas perde repentinamente toda sua veracidade quando incumbida de descrever séculos e séculos de violência sistêmica e sistemática exercida contra milhões de pessoas escravizadas no Brasil. Além disso, enquanto zela-se por manter o “terror” da Revolução Francesa cuidadosamente atado à sua conjuntura histórica específica, liberta-se, sem preocupação conceitual digna de nota, seu famoso lema tríplice para ser vendido como princípio universal de institucionalização política. Quanto a Fanon “como” um teórico, não pude deixar de perguntar por que o critério do ativismo não se aplicava com tamanha potência exclusionária a Marx, Sartre ou Foucault.

Coisa semelhante ocorre quando se aponta Fanon para Hegel em círculos onde estudiosos leem os escritos deste último sobre filosofia da história totalmente inebriados em experimentar a riqueza de suas categorias

o mundo, para o equacionamento do problema da diversidade humana”. Carneiro, “A construção do outro”, p. 68.

92 Adilson Moreira, *Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica*, São Paulo: Contracorrente, 2019, p. 102.

93 O que chamo aqui de acepção fanoniana é a fusão de dois momentos: da negatividade ontológica, sobre a qual este texto versa, com a da política que a institui e efetiva, a necropolítica. O primeiro momento pode ser imaginado nos termos que Mbembe usa para falar sobre o que significa ser africano no mundo, a saber, uma “luta e ingenuidade surgida da adversidade, da sombra de antigos sonhos, becos sem saída, da angústia da existência privada de poder, paz e descanso”. Mbembe, *On the postcolony*, p. 12. Essas palavras poderiam bem compor uma descrição de *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus. Por essas razões, eis o segundo momento, “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica”. Mbembe, *Necropolítica*, p. 27.

abstratas, enquanto alimentam uma objeção tenaz contra relacioná-las com tópicos acerca de questões como racismo e colonialismo.

E veja que aqui se trata do Hegel dos anos de Berlim, aquele cujas aulas postumamente editadas e publicadas versaram sobre o que ele chamava de “povos históricos do mundo”. No que diz respeito aos povos históricos da África negra, ele ensinava que:

[o] negro representa o homem natural em toda a sua selvageria e inconstância; é preciso abstrair de toda reverência e moralidade, do que é chamado sentimento, se se quiser entendê-lo corretamente: nele, nada se pode encontrar que ressoe ao humano. É a indomabilidade que distingue o caráter do negro. [...] Esta condição não está apta nem ao desenvolvimento nem à educação; como os vemos hoje, assim foram desde sempre.⁹⁴

Não admira, pois, que Hegel afirmasse ainda que “o único vínculo importante que os negros tiveram e ainda têm com os europeus é o da escravidão” e que nela “os negros não veem nada de inapropriado”. A escravidão, aliás, concluía, havia “despertado mais do humano entre os negros”.⁹⁵ Hegel dedicou palavras não menos ásperas aos “povos históricos” nativos da América: “a inferioridade desses indivíduos em todos os aspectos, mesmo no que diz respeito à estatura, é evidente para todos”, registrou. Levaria ainda bastante tempo, ele supunha, “até que os europeus pudessem inculcar neles algum senso de autoestima”.⁹⁶

A espetacular habilidade de Hegel no desdobrar desvãos de incerteza e contingência na reflexão filosófica é inconteste. Não obstante, a obtusidade das palavras supracitadas sinaliza de forma também evidente o espectro das certezas que pavimentaram o logro de sua filosofia.

94 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015, p. 122, p. 128 (tradução minha).

95 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pp. 128-129.

96 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 108.

Não sejamos anacrônicos. Abordar esses pontos quando do estudo de pensadores como Hegel,⁹⁷ como escreve Mariana Teixeira, “não significa ‘adicionar cor’ (literalmente, nesse caso) a uma estrutura intocada. Significa, antes, ser capaz de ver que a cor desempenhou, desde o início, um papel fundamental na própria composição dessa estrutura”.⁹⁸ Não obstante, o que muitas vezes testemunhei foi um esforço enorme para tornar esse quadro intocado.

Se eu não tivesse tido o enorme privilégio de ouvir a fala *O que significa ser um intelectual negro?*, de Felipe Alves de Oliveira, provavelmente muito mais tempo teria se passado até que eu começasse a acreditar que narrar tais passagens de minha vida acadêmica poderiam ter algum valor em um sentido mais estritamente epistemológico.⁹⁹ A empreitada de Adilson José Moreira em *Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica*, de 2019, deu ainda mais impulso ao

97 Voltaire é um deles. Vivenciei o mesmo em discussões sobre sua obra, cujas palavras nada ficam a dever ao colega alemão. Em seu tratado de metafísica, depois de anunciar que irá se despojar “de todos os preconceitos de educação, de pátria e, sobretudo, dos preconceitos de filósofo”, o vemos argumentar que se a humanidade se circunscrevesse ao negro, a primeira “espécie” que ele analisa, poder-se-ia dizer que “o homem é um animal preto que possui lâ sobre a cabeça, caminha sobre duas patas, é quase tão destro quanto um símio, é menos forte do que outros animais de seu tamanho, provido de um pouco mais de ideias do que eles e dotado de maior facilidade de expressão”, François Marie A. de Voltaire, *Os pensadores: Voltaire*, São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 72. Adiante, depois de examinar as demais “espécies” humanas, ele conclui: “Vejo homens que me parecem superiores aos negros, como estes o são em relação aos símios, e como estes, comparados aos outros animais dessa espécie”. Voltaire, *Os pensadores: Voltaire*, p. 72. No que concerne à escravidão, Sala-Molins distingue três posições ideológicas iluministas: 1) a racista escravista; 2) a não racista escravista; 3) a racista antiescravista. Voltaire, a exemplo de Abraham Lincoln, pertence ao terceiro grupo; Hegel, ao primeiro. Robert Stam e Ella Shohat, *Race in Translation: Culture Wars Around the Postcolonial Atlantic*, New York: New York University Press, 2012, p. 18.

98 Teixeira, “Master-Slave Dialectics”, p. 109.

99 Felipe Alves de Oliveira, “O que significa ser um intelectual negro?”, *X Seminário Brasileiro de Teoria e História da Historiografia: emergências: desafios contemporâneos à historiografia* (Mariana, 2018).

incipiente deslocamento intelectual provocado por Felipe. Agora sei que contar essas histórias importa; e que elas contam muito.¹⁰⁰

Mas o que elas contam? Elas dão conta de certas relações de poder difíceis de perscrutar quando ideias são apresentadas como entes abstratos sempre a transcender o contexto específico e a posição particular assumida por quem as enuncia. Narrar esses acontecimentos visa, portanto, enfatizar o caráter político da própria operação de abstrair. Às abstrações, pois.

Zumbificando

Enquanto a vanguarda negra e a vã
Filosofia são
“Fundão”, meu divã
Inédito em avant-première
Não durma no baruío, né?
*Mano Brown*¹⁰¹

Os episódios narrados anteriormente expõem argumentos impregnados pelo que Gloria Wekker chama de “inocência branca”, a saber, “uma maneira importante e aparentemente satisfatória de estar no mundo” derivada de um reservatório não reconhecido de conhecimentos e afetos desenvolvidos ao longo de séculos e séculos de dominação imperial.¹⁰² Escusado dizer que a escravidão colonial foi elemento central nesse

100 Ambos os autores empreendem análises na qual a escrita autobiográfica funciona como ferramenta analítica para uma inquirição conceitual de seus campos de atuação intelectual, História e Direito, respectivamente. bell hooks, Grada Kilomba e Audre Lorde são as referências intelectuais de Felipe. Quanto a Adílson Moreira, ele salienta que encontrou grande inspiração para seu trabalho na obra clássica de Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights: Diary of a Law Professor*, “um dos primeiros textos a utilizar a técnica do *storytelling* nas ciências jurídicas”. Moreira, *Pensando como um negro*, p. 18.

101 Racionais MC’s, “Mente do vilão”, *Coletânea 25 anos*, faixa 1, São Paulo: Boogie Naípe, 2013 (CD).


102 Gloria Wekker, *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham: Duke University Press, 2016, p. 2.


processo e que seus efeitos se estendem, a depender a configuração em questão, com intensidade maior ou menor, até esta exata linha que agora escrevo. Essa “inocência” encapsula um modo de pensar que, sem o menor constrangimento, se apresenta como personificação do bom, do belo e do justo e, como tal, “inerentemente o ponto alto moral e ético, sendo assim uma luz orientadora para os outros povos e nações.”¹⁰³

São por demais conhecidas as relações entre esse modo de se colocar no mundo e a aspiração de objetividade na ciência, de imparcialidade na justiça, de laicidade do Estado, enfim, dos vários modos através dos quais se apresenta o paradigma da neutralidade no pensamento ocidental. No Brasil, a ideia de *neutralidade racial*, a saber, o princípio segundo o qual qualquer noção de raça deva ser tomada como irrelevante em ações que visem a promoção da igualdade, tem sido um instrumento usado de forma estratégica para aperfeiçoar e, assim, perpetuar mecanismos sociais de reprodução da desigualdade.¹⁰⁴ É nessa “neutralidade” que se assenta, ademais, a “presunção de idoneidade dos agentes estatais” e permite que juízes argumentem – mesmo diante de casos de flagrante racismo – que “policiais sempre operam de forma neutra no exercício de suas funções”.¹⁰⁵

Temos aqui o mesmo esforço de subtrair a “cor” de modo a *tornar* intocado um cenário na qual ela desempenhara, desde o início, um papel fundamental. Desponta, pois, que os escritos de Hegel (e de Voltaire),

103 Wekker, *White Innocence*, p. 2.

104 Adilson Moreira, “Cidadania racial”, *Quaestio Iuris*, v. 10, n. 2 (2017), pp. 1052-1089 ; Moreira, *Pensando como um negro*, pp. 98-99.

105 A mesma atitude é reclamada por profissionais da área de recursos humanos, os quais, via de regra, relutam em admitir que a ação de estereótipos negativos é decisiva em processos de recrutamento e, portanto, tem um efeito decisivo no acesso diferencial ao emprego. Uma vez dentro do mercado de trabalho, processos discriminatórios seguem operativos e vão ser uma das variáveis a determinar a desigualdade salarial tanto em termos de raça como de gênero. Moreira, *Pensando como um negro*, pp. 100-105; Natalia Augusto, José Eduardo Roselino e Andrea Rodrigues Ferro, “A evolução recente da desigualdade entre negros e brancos no mercado de trabalho das regiões metropolitanas do Brasil”, *Revista Pesquisa & Debate*, v. 26, n. 48 (2015), pp. 105-127 .

a ação da polícia nas favelas e quebradas, assim como o empenho da renomada socióloga em negar o terror da escravidão participam de uma mesma configuração geral da dominação. Refraseando, pode-se dizer que o caminho que leva da mão do escriba iluminista à do policial quando atira passa também, senão sobretudo, por posturas intelectuais como aquela.

Como se vê, trata-se de coisa potente e pervasiva. Difícil de neutralizar. Argumentos como o deste texto – qual seja, *um exercício intelectual que toma a noção de convivialidade como um espaço de experimentação conceitual onde arquivos afro-indígenas de uma América Ladina*¹⁰⁶ *são explorados com o propósito de trançar de modo conceitualmente isonômico tópicos centrais em estudos sobre desigualdade (pobreza, segregação espacial, exposição à violência etc.) e tópicos caros aos estudos focados na diferença (razão, intersubjetividade e identidade)* – estão aí, entre outras coisas, pra realizar essa tarefa.

Geralmente, eles suscitam três tipos de posicionamento. O primeiro diz respeito ao daqueles que confessam não entender nada do exposto, mas, estranhamente, não têm problemas em chegar à conclusão de que (por isso?) deve se tratar de algo inútil, que ninguém entenderia. O segundo, na extremidade oposta, consiste na posição daqueles que afirmam entender perfeitamente tudo do exposto e (por isso?) têm ainda menos problemas para chegar à conclusão de que a coisa é, de fato, ociosa. “Mera repetição”, repetem:¹⁰⁷ tudo isso foi já escrito por alguma outra pessoa em algum momento da tradição do pensamento ocidental.

É sintomático que ambas as posições costumem vir acompanhados de perguntas tão bem-intencionadas quanto paternalistas sobre por que não escrevemos outra coisa qualquer. No meu caso, elas já foram da ideia de redigir um manifesto (para me posicionar definitivamente como “ativista”?), passando por uma etnografia da capoeira, indo até um estudo

106 Lélia Gonzalez, “A categoria político-cultural de amefricanidade”, p. 69.

107 Aqui, eles conspicuamente evitam alojar-se nos interstícios daquela “voz sem nome” que os “precedia há muito tempo” e que Michel Foucault chama de “*a ordem do discurso*”. Michel Foucault, *A ordem do discurso*, São Paulo: Loyola, 2006, p. 5.

empírico do meu bairro. Crucial, em todo caso, é afastar-se do desejo vão – para não dizer narcísico – de ficar “teorizando” e, diligentemente, produzir algo mais didático e, mormente, menos pretensioso.

Nenhuma dessas sugestões e desses questionamentos é em si despropositado. Seu único defeito é que, em vez de cuidar das ideias ora esboçadas, eles davam vazão ao gesto ostensivo de passar ao largo delas. E, com isso, introduzo o terceiro e último posicionamento, que consiste no exercício mais competente do efeito tencionado pelos dois primeiros: o silêncio. Nada mais silenciador do que ele. Um silêncio ressentido, quando para si benevolente. E um silêncio hostil, quando ardiloso.

Vale ressaltar que essas formas de reagir a uma abordagem são muito comuns na academia. Circunstancialmente, mas com uma constância e sistematicidade formidáveis, elas são articuladas em relação a argumentos similares ou congêneres a que este texto articula e habita.

Charles Mills tem palavras certas para isso: “epistemologia da ignorância”. Parafrazeando-o, dir-se-ia que os signatários do “contrato intelectual”¹⁰⁸ – cuja ética defende uma consideração cuidadosa das ideias uns dos outros – tão logo confrontadas com posições epistemológicas que os deslocam de sua posição essencial,¹⁰⁹ ativam um modelo cognitivo disfuncional que os afasta da própria *vontade de entender* as realidades sociais que poderiam ser assim vislumbradas. O irônico resultado da

108 Inspirado no *Contrato sexual*, obra precursora de Carole Pateman, Charles Mills argumenta que o contrato social, pensado como a metamorfose humana crucial “do ser residente em estado de natureza ao cidadão da sociedade civil”, tem como premissa um contrato racial que ostensivamente proporciona um privilégio diferencial para o elemento tomado como “branco” (e seu grupo) em prejuízo do “não branco”, também tomado como grupo. Charles W. Mills, *The racial contract*, Ithaca: Cornell University Press, 2011, pp. 11-12. Estes dois contratos, o sexual e o racial, estruturam o próprio contrato social e, assim, exercem uma força normativa muito maior do que a do último no funcionamento da sociedade.

109 Uma das principais características do intelectual colonizado, diz Fanon, “é sua inaptidão para o diálogo, pois ele não sabe fazer-se inessencial diante do objeto ou da ideia”, Fanon, *Os condenados da terra*, p. 66.

epistemologia da ignorância é que seus praticantes “ficam, em geral, incapazes de entender o mundo que eles mesmos criaram”.¹¹⁰

A obra nefasta que assim se realiza, digo, a produção de inferioridade intelectual pelo ataque às capacidades cognitivas de outrem, é a constante encenação da aporia¹¹¹ dos saberes subalternizados: o poder de instituir as abas de sua *Weltanschauung* dependerá cada vez mais da demonstração de domínio da língua e do código de conduta hegemônico, *dito erudito*, e isso precisamente onde o trabalho em curso não é apenas o exercício de expor dele a impropriedade – o seu *negar* –, mas também dele se apropriar para aí alocar palavras outras, que conjurem modos sapientemente infelizes de saber:¹¹² é *negacear*, o dizer no qual eu “nego [o] dito” e desdigo tanto *erro dito*.¹¹³

Negacear, por um lado, assume que sua aposta não é a “de tornar a teoria popular, senão a de fazer com que o popular se torne teórico. Basta de *petit-nègre*, como se não fôssemos capazes de entender Kant... [ou Hegel]”.¹¹⁴ Mas, na moral (Kant adoraria essa!), só não vamos dormir

110 Mills, *The Racial Contract*, p. 18.

111 O termo é de Sueli Carneiro, “A construção do outro”, pp. 117-124.

112 Aqui, portanto, como aponta Paul Gilroy, o esforço é de o seguir contribuindo para a “formação de uma variedade vernacular de *consciência infeliz* que demanda repensarmos os significados de racionalidade, autonomia, reflexão, subjetividade e poder à luz de uma meditação prolongada, tanto sobre a condição dos escravos quanto sobre a sugestão de que o terror racial não é meramente compatível com a racionalidade ocidental mas voluntariamente cúmplice dela”. Gilroy, *O Atlântico negro*, p. 127. Em sentido mais estritamente hegeliano, a *consciência infeliz* é o estágio em que a *consciência*, movendo-se através do estoicismo e ceticismo, torna um [*in Eines eingekehrt*] aquilo que antes era dividido entre o senhor e o escravo. “E assim está presente a duplicação da *consciência-de-si* em si mesma, que é essencial no conceito do espírito. Mas não está ainda presente a sua unidade [*ihre Einheit*], e a *consciência infeliz* é a *consciência* de si como essência duplicada e somente contraditória”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Köln: Anaconda, 2010, p. 160; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia do espírito: parte 1*, Petrópolis: Vozes, 1988, p. 140.

113 Leia *Quem me apresenta sou eu*, que fecha este texto. Cante o canto de capoeira da epígrafe que abre este texto e repare que uma tênue inflexão de voz pode levar da celebração à negação (do *nagô*). Por fim, para sentir o drama da coisa, ouça *Nego Dito*, de Itamar Assumpção, na voz de (ah, que ironia!) Branca di Neve!

114 “*Petit-nègre* é um modo supostamente cordial e redutor da subjetividade do indivíduo negro analisado por Fanon, que faz uma ampla crítica da linguagem por parte dos

no barulho dessa vã filosofia.¹¹⁵ É preciso reconhecer que dominá-la implica enorme risco de reproduzir com vigor ainda maior as pressões das quais ela é força inercial. O exercício é, então, descompensá-la, girá-la sobre si, movendo-a em círculos, de jeito a desvirtuar a direcionalidade de seu poder e, assim, suspender sua propensão ao engendrar de hierarquizações sórdidas e de formas de exploração das mais atrozes. Por isso – e por outro lado – para emprestar finalmente alguma coerência ao ideal da “paz perpétua”,¹¹⁶ cabe executar a manobra coeva de adotar “uma atitude anti-intelectual como tática de evitação à realização da profecia autorrealizadora” que reifica o hegemônico.¹¹⁷

Tomado em conjunto, o movimento implica que, a cada momento, está posta a possibilidade de desenvolver a argúcia de evitar a duvidosa tarefa de ver o exercício da consciência – tanto a própria quanto a do outro – em termos de um repositório que deva ser trazido repetidamente a uma série de despertares recursivos. Ou, dito de outro modo, mais incisivo e quiçá mais interessante, *é o ato de frustrar sucessivamente a tentativa de constituição de uma instância cognoscente presciente que atue como metaposição relativamente a outra.*

Num sentido programático, essa tarefa implica entender que se o exercício da reflexão intelectual é algo urgente na construção de saberes insurgentes, essa tarefa precisa prescindir da “do herói solitário, do exilado combativo e do gênio isolado – o intelectual como estrela, celebridade e produto de consumo”.¹¹⁸ Antes, requer o “trabalho individual coletivo

colonizadores que inconscientemente utilizam diminutivos, gírias e mutações na própria maneira de falar para tornarem-se inteligíveis ao negro. [...] ao invés de se pôr alheio à linguagem da metrópole, ou do Império – fugas em gírias e particularismos locais – Fanon se lança ao cerne dessa linguagem para demonstrar os mecanismos de dominação existentes nas teorias e ao demonstrá-los expor sua limitação e a subversão possível que daí advém”. Douglas R. Barros, *Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial*, São Paulo: Hedra, 2019, p. 42.

115 Mano Brown, “A mente do vilão”, *Racionais TV* .

116 Immanuel Kant, *A paz perpétua*, Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

117 Sueli Carneiro, “A construção do outro”, p. 118.

118 bell hooks e Cornel West, *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*, New York: Routledge, 2017, p. 158.

que contribui para a resistência e a luta comunais”,¹¹⁹ ou, nas palavras-ato de Sueli Carneiro, “uma estratégia de combate que articula a produção individual de conhecimento, com as lutas comunitárias e uma estratégia de visibilização na esfera pública”.¹²⁰

Levada nessa levada, negação é postura epistemológica zumbi: nela nega-se a negação de si. Um tremendo fluxo de labor zumbificante pode ser gerado e liberado por essas estratégias de “falar arrodado”, o termo que escolhi para traduzir o *speaking nearby* de Trinh T. Minh-Ha.¹²¹

Uma fala que não objetifica, não aponta para um objeto como se estivesse distante do sujeito falante ou ausente do local falante. Uma fala que reflete sobre si mesma e pode se aproximar muito de um assunto sem, contudo, apreender ou reivindicá-lo. Um discurso breve, cujos fechamentos são apenas momentos de transição que se abrem para outros possíveis momentos de transição – são formas de indireto bem entendidas por qualquer pessoa em sintonia com a linguagem poética.¹²²

Muito poucos estariam dispostos a admitir que Gayatri C. Spivak é uma poeta, mas gostaria de sugerir que ela se vale de um certo “falar arrodado”, quando, evocando uma posicionalidade incômoda, pergunta Pode o subalterno falar?... E, enquanto destaca a precariedade daquela sua posição, dela se desembaraça.¹²³ Todo esse arroteio em torno do conceito de convivialidade é um trançado afim.

119 Cornell West, “The Dilemma of the Black Intellectual”, *Critical Quarterly*, v. 29, n. 4 (1987), p. 50.

120 Carneiro, “A construção do outro”, p. 120

121 A tradução remete, obviamente, à roda de capoeira, ou melhor, à dinâmica do jogo que ela é capaz de encerrar.

122 Trinh T. Minh-Ha, “Speaking Nearby”, p. 87.

123 “Invoquei meu posicionamento dessa maneira incômoda para ressaltar o fato de questionar o lugar do investigador permanece sendo uma crença sem sentido em muitas das críticas recentes ao sujeito soberano. Assim, embora eu procure destacar a precariedade da minha posição ao longo do texto, sei que esses gestos nunca são o bastante”. Spivak, *Pode o subalterno falar?*, p. 19.

Não por acaso, ele tomou a forma de um diagnóstico de tempo presente, cuja conjuntura mais recente tem dado realce a acontecimentos que há tempos dão motivos para estarmos um tanto pessimistas. Gostaria de finalizar, porém, me vestindo com a roupa das palavras de James Baldwin: “Não posso ser pessimista, porque estou vivo. Ser pessimista significa que você concordou que a vida humana é uma questão acadêmica”.¹²⁴ Não é: viva zumbi!

Não sendo, e *zumbi ficando*, peço então licença para fechar este mui acadêmico escrito com as poéticas palavras de Kelly Cristina dos Santos:

Quem me apresenta sou eu

Como apresentar essa coisa emprestada que sou eu?

Emprestada a mim mesma, pessoa que caminha para dentro de um vale de insuficientes interpretações.

O que dizer de mim que já não tenham dito? Que já não tenham escrito? Que já não tenham estudado ou se apropriado muitas vezes. Provavelmente tudo isso.

Como manter ou adquirir a fina habilidade de perceber coisas simples como o amor, ou coisas delicadas como o conceito de alienação.


Pensando agora, eu não sei escrever, que dirá sobre mim, eu não sei escrever sobre a angustiante escravidão que nos esmaga, que nos maltrata.

Eu não sei escrever sobre as pessoas que passamos por cima todos os dias nas ruas, e principalmente eu não sei escrever sobre as flores que perfuram o asfalto.

Recebido em 24 jun. 2020

Aprovado em 8 fev. 2021

doi: 10.9771/aa.v0i63.37490

124 Entrevista de James Baldwin com Kenneth Clark (1963) in Raoul Peck, *I Am Not Your Negro*, Bélgica, Suíça, Estados Unidos, 2016. Um pequeno trecho pode ser visto em [YouTube](#) .

Inspirado no pensamento de Frantz Fanon, este texto é um diagnóstico do tempo presente encenado como uma “reação psicótica”, cujo esperado efeito colateral é fazer avançar a noção de convivialidade como um espaço de experimentação analítica, onde desigualdade e diferença compartilham a condição de isonomia conceitual. O experimento específico aqui realizado tenta atingir esse objetivo fundindo diferentes registros escriturais e explorando o repertório vernacular da junção brasileira de um Atlântico afro-indígena. Sua aposta analítica, a ideia de zumbificação, é o esboço de uma posição epistemológica cujo trabalho consiste em uma cinética de (pelo menos) três movimentos: 1) a posicionalidade necessária para fazer exigências políticas; 2) o decentramento necessário para atenuar os efeitos prejudiciais tanto do essencialismo (mesmo estratégico) como da inevitável reprodução de padrões hegemônicos excludentes; 3) o voluntarismo necessário para amplificar abordagens epistemológicas subalternizadas de modo que elas possam se tornar mais pervasivas.

Capoeira | Convivialidade | Epistemologia | Teoria pós-colonial | Zumbi

EPISTEMOLOGIES FOR CONVIVIALITY OR “ZUMBIFICATION”

Inspired by Frantz Fanon’s thought, this paper is a diagnostic of the present time, enacted as a “psychotic reaction” that melts together different scriptural registers to advance the notion of conviviality as a space of analytical experimentation, where inequality and difference share the condition of conceptual isonomy. The experiment performed in this article tries to accomplish this goal by exploring the vernacular repertoire of the Brazilian junction of an afro-indigenous Atlantic. Its analytical idea, zumbification, is the sketch of an epistemological subject-position, whose labor consists in a kinesics of (at least) three movements: 1) the situatedness needed for making political demands; 2) the decenteredness necessary for attenuating the harmful effects of (even strategic) essentialism and the unavoidable reproduction of hegemonic exclusionary patterns; 3) the willfulness required for amplifying subalternized epistemological approaches, so that they may become more pervasive.

Capoeira | Conviviality | Epistemology | Post-colonial theory | Zumbi