

■ Racificar¹⁰⁷ a história e outros temores...

.....**María Iñigo Clavo**

Desde 2010 diversos países da América Latina têm realizado numerosos atos de celebração dos Bicentenários da Independência. Num vídeo gravado em maio de 2009 na Bienal de Mérida no México, Pedro Lasch e Miguel Rojas-Soletto realizaram um vídeo no qual seus protagonistas estão falando na língua *maya yucateca* a declaração de Mérida. O vídeo faz parte do projeto Narcochingadazo. Nele se faz uma reflexão sobre as celebrações oficiais que comemoravam os duzentos anos da Independência e, no caso do México, também o Centenário da sua Revolução: o manifesto enumera datas, acontecimentos, palavras e outras desmemórias da história oficial da América Latina. Muitos coletivos indígenas denunciaram que estas celebrações foram apenas uma manifestação mais da persistência das relações coloniais, o que se chama colonialismo interno. Tais celebrações não contemplaram sua contribuição à história latino-americana, suas próprias rebeliões, seus cronogramas, suas línguas e suas formas de insurgência. Porque esta história de vitórias e heróis latino-americanos foi escrita pelas elites, descendentes de europeus que não mudaram as estruturas coloniais nas suas formas de compreender os indígenas que continuaram sendo tratados como bens nacionais a administrar¹⁰⁸.

107 O título original deste texto era “racializar a história e outros temores...”, mas substituí o termo “racializar” por “racificar” devido à referência do primeiro à essencialização dos sujeitos por meio da raça de forma discriminatória. Esta problematização que proponho do termo começou a tomar forma a partir de uma interessante conversa com Alanna Looockan nos encontros dos Five Decolonial days no projeto And, And, And no último documento de Kassel. Queria agradecer também a Glauce Gomes seu compromisso na minuciosa correção do meu português e seu trabalho de tradução.

108 Os artistas falam de Narcochingadazo fazendo referencia a como as formas de colonialismo na atualidade, depois da guerra fria, foram tomando como argumento a luta contra o narcotráfico. Esta é uma maneira de despolitizar os movimentos latino-americanos. Chingadazo se refere ao termo mexicano “chingar” que significa transar, bater, que tem, por um lado, uma dimensão sexual violenta, e, por outro, uma explosão festiva e revolucionária, algo bom, portanto. Autores como Agambem apontaram a estreita relação de festa com guerra, ambos são momentos de desordem e de exceção muito próximos um do outro. De maneira que o Narcochingadazo parece anunciar um momento de revolta, uma possibilidade de desobediência, um rumor (<<http://www.1810-1910-2010.com/blog/>>).

Durante aquele mesmo ano os *Iconoclastas* na Argentina realizaram umasérie de cartografias coletivas produto desuas oficinas, nas quais incluíamos esquecidos eventos históricos da insurgência indo-afro-latino-americana no mapa geral da história da América Latina. Fizeram vários trabalhos, dentre os quais a muito literal trança insurgente (*trenza insurrecta*), cuja inspiração dos artistas para desenvolver sua proposta veio do *quipu*, uma forma de contabilidade usada no Império Inca, que pode ser muito complexo ou muito simples, dependendo do caso, e está baseado em nós de cordas entrelaçadas de diferentes cores. A metáfora é muito sugestiva pelo fato de que os conquistadores espanhóis destruíram muitos deles por medo de quecontivessem mensagens secretas que circulassem pelas populações. Os teóricos subalternistas da Índia dedicaram muitos dos seus escritos ao fenômeno do rumor que geralmente precedia as rebeliões camponesas. Vale lembrar que os camponeses, assim como os indígenas, também foram relegados a um lugar secundário nas histórias nacionais da Índia. Neste sentido, o rumor é a escrita ilegítima, como observa Gayatri Spivak, que carece de uma voz única, de um só autor, e que desperta as fantasias e o pânico dos colonos diante de uma possível rebelião diante daincerteza de saber que algo circula sem saber muito bem do que se trata.

Na sua fase de *work in progress* durante o ano de 2009, Narcochingadazo viajou à Ghetto Bienal no Haiti onde Pedro Lasch realizou uma intervenção, justamente sobre o assunto desta retórica cronológica. Partindo da sequência 1810-1910-2010 (datas emblemáticas das revoluções), o artista pedia aos participantes haitianos da bienal quesobrepusessem a sua data de independência (1804), como se se tratasse de uma correção historiográfica. Isso aconteceu porque, muitos intelectuais na América Latina naqueles anos aproveitaram para perguntar: o que aconteceu com a Revolução Haitiana? Por que não foi incluída como parte das celebrações oficiais? De fato, a Revolução Haitiana começou em 1791 e terminou em 1804, sendo o primeiro país a obter a independência da França. A razão fundamental é que não foi uma revolução feita por brancos ou mestiços descendentes de europeus, mas sim uma revolução africana que teve o atrevimento de autoabolir a escravidão, ao canto da Marselhesa, e pregando liberdade, igualdade e fraternidade para todos os cidadãos, também para os negros.

No século XVIII a doutrina da pureza de sangue perdia cada vez mais força na Europa, enquanto que na América Latina se institucionalizava e chegava ao seu apogeu. Começava-se a fazer distinção entre brancos e mestiços. Estes últimos iam perdendo poder para desempenhar cargos públicos e eram vistos com desconfiança por questionar, com a sua existência, as fronteiras raciais que se

queriam estabelecer. A noção de pureza de sangue se fez mais forte e perdeu sua originária relação com a religião para se vincular exclusivamente à raça. Aníbal Quijano defende que estes conflitos foram fundamentais para compreender a razão das Guerras de Independência:

si bien la inicial resistencia militar de las poblaciones aborígenes fue derrotada en pocas décadas durante el siglo XVI, las rebeliones de “indios”, “negros” y “mestizos”, es decir ya con sus nuevas identidades y con un nuevo universo intersubjetivo y cultural, se hicieron frecuentes a lo largo de todo el siglo XVIII y la resistencia política y cultural se hizo masiva y generalizada. Las guerras de emancipación tuvieron su origen en esas rebeliones, aunque por determinaciones bien conocidas terminaron bajo el control y en beneficio de los dominadores. (QUIJANO, 1997)

Uma das contribuições do crítico cubano Fernando Fernández Retamar, foi justamente o reconhecimento da Revolução Haitiana como parte da história latino-americana. Com isso, a expansão colonial da França seria levada em conta no discurso de Independência e, o que é mais importante, implicaria a legitimação da presença histórica, pois isso teria significado vincular as guerras de Independência da América às reivindicações de raça.

As grandes narrativas nacionais europeias conseguem que seja possível, por exemplo, falar da história da França sem mencionar o Haiti, mas seria impossível falar da história do Haiti sem mencionar a França. Esse é um dos sintomas da ideologia colonial: isolar as narrativas, como se as colônias fossem um fenômeno paralelo da modernidade, mas não sua parte necessária. Walter Mignolo tem insistido em que a colonialidade é a outra cara da Modernidade, não se pode separar, e que uma é impossível sem a outra. Poderíamos situar aqui o interessante trabalho de Susan Buck Morss sobre Hegel e o Haiti que mostra que o filósofo estava informado tanto da Revolução Francesa quanto da Revolução Haitiana através das suas leituras de *Minerva*, um dos principais jornais alemães. O argumento de Morss é que a luta escrava foi uma das principais que inspirou a fundamental obra de Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, escrita entre 1805 e 1806. Esta contém a célebre dialética do amo e do escravo que surpreendentemente não foi interpretada como uma reflexão baseada na escravidão nas colônias. Cabe acrescentar que o trabalho de Morss também tomou certa visibilidade durante as celebrações de 2010.

Naquele mesmo ano a *Red Conceptualismos del Sur* lançou uma convocação anônima na internet inspirada no trabalho do filósofo argentino Eduardo

Gruner (2010), que tomou a forma de um novo rumor: fez circular pela rede o artigo 14 da primeira constituição Haitiana de 1804, que se tornou nesse ano de 2010 numa das consignas mais populares que inspirou numerosos trabalhos artísticos: “todos os cidadãos, daqui em diante, serão conhecidos pela denominação genérica de negros”. Como escreveu Sybylle Fisher (2004), esta foi uma frutífera operação de renomear a cidadania, criar uma nova linguagem que fizesse impossível o antigo regime de escravidão. Na esteira do comentário de Fisher, eu me pergunto: como aparece a idéia de cidadania nos processos de descolonização e como se transformam depois das independências levando em conta o fato de que essas idéias não se dão sob as premissas da sociedade igualitária? Este é um dilema que cedo ou tarde teria que voltar à Europa como veremos na última parte deste texto.

Já que segundo Retamar ou Quijano as questões de raça das independências têm sido dissimuladas, até este ponto temos visto exemplos muito lúcidos de diferentes formas do que tenho chamado aqui racificar a história ocidental, ou seja, evidenciar o colonialismo interno através da raça para incluí-lo nos relatos nacionais; esta racificação da história não é um fim em si mesmo no meu texto. Nestas obras e no caso de Morss é um meio para “alargar” a narração da modernidade ou, como teria dito Dussel, para mostrar os processos transmodernos: abrir o enquadramento desta modernidade que nos foi contada incompleta. Gostaria de pensar que algo assim é possível para a Europa e para o caso espanhol, neste último não há muitos rastros das questões da raça. Entretanto não se trataria agora de começar a apontar o racismo como um fim em si mesmo, mas como um meio para encontrar os indícios de nosso colonialismo interno e, assim, abrir um pouco mais a moldura de leitura da nossa modernidade...

Seguindo essa linha de raciocínio, contagiar-nos das estratégias críticas que têm sido desenvolvidas na América Latina nas últimas décadas para pensar em nossa história pode ser produtivo. Vamos continuar, então, com o que para mim seriam? esses rastros que possam nos conectar com esses lugares trans..., indo além das fronteiras nacionais (que nos conectem com o transnacional).

Com a secularização do poder desde o século XVIII-XIX para exercer o domínio foi necessária a criação de novas estratégias, já não baseadas na figura divina do soberano e sua lei (como na Idade Média), mas sim em “dados objetivos”, científicos, para poder legitimar o poder e as suas estratégias. E é aqui que Foucault adverte a aparição do racismo na Europa, um racismo baseado em argumentos biológicos. Embora o filósofo não mencione, este era um racismo

herdado das colônias, aonde, como vimos, já se tinha separado o vínculo entre a raça e a religião. Essas ciências vão legitimar a colonização da África e da Ásia e, na América Latina, continuarão sendo cruciais como argumento para justificar a escravidão. Depois da Revolução Haitiana, Cuba se enriqueceu substituindo a produção antes explorada pela França no Haiti. Para os antropólogos e médicos do século XIX as plantations eram uma mina de ouro para realizar seus estudos já que poderiam aprender dos povos e das culturas sem ter que viajar ao “coração das trevas”. O médico francês Henry Dumont tirou muitas fotografias de escravos em Cuba por volta dos anos sessenta no século XIX para ilustrar seus estudos de doenças nas plantations. Ele foi lembrado como polêmico com relação à sua posição antiescravista a favor da inteligência de escravos a quem classificou não só pelas suas características físicas, mas também intelectuais. Em contrapartida, me parece mais que seus relatórios seguramente ajudaram a escolher os escravos mais produtivos e menos problemáticos para as fazendas.

Aquela escolha teve suas consequências já que Cuba foi uma das ilhas com os escravos mais fortes do Caribe, o que foi diretamente proporcional ao medo dos *criollos*¹⁰⁹ por uma possível rebelião ou matança de brancos como a que aconteceu no Haiti. Se as pseudociências racistas (frenologia, fisiognomia, caracterologia, antropometria, antropologia criminal, evolucionismo) seguiam sendo atrativas para os latino-americanos bem no final do século XIX era porque os *criollos* temiam que os antigos escravos tivessem uma ascensão rápida demais e que, depois de prosperarem, exerceriam represálias. Era mais conveniente continuar considerando-os objetos de estudo¹¹⁰. O texto de Dumont foi publicado somente anos 30 do século XX (quase cinquenta anos depois) por Fernando Ortiz quem, como veremos, começou a se interessar pela frenologia quando cursava seu doutorado em Madri, mas ainda sem estas imagens, talvez porque nesse momento eram testemunhas de uma memória próxima demais e vergonhosa para ser transformada tão logo em História¹¹¹. A memória é um espaço de negociação,

109 Nascido na América descendente de pais europeus

110 Quando na Europa ou nos Estados Unidos estas teorias começavam a ser questionadas (por meio de Boas, nos EUA) no parte sul do continente cobravam mais força, sintoma do medo dos *criollos* (por exemplo, no Brasil e em Cuba) que muitas vezes eram inferiores em número aos negros. Sem dúvida nesse contexto o medo também provinha das notícias que chegavam do Haiti sobre a matança de brancos e o governo de uma república de negros que ainda hoje é vista como uma barbárie descontrolada.

111 Poucos anos antes ocorreu o Massacre do Partido dos Independentes de Cor, em Santiago de Cuba, no qual morreram cerca de 3000 cubanos negros que apoiavam o partido.

que no caso de Cuba ainda estava em pugna, ao passo que a História tem mais a ver com a institucionalização do passado, um relato que deixa poucos espaços.

A Revolução Cubana de Fidel não quis enfrentar o racismo latente em sua sociedade e, para isso, preferiu redirecionar o assunto da afro-cubanidade à questão histórica. Sob a retórica revolucionária, a melhor maneira encontrada foi incluir os afriicanos em uma genealogia da luta cubana da independência do século XIX, em outras palavras, reconhecia-se o papel dos ex-escravos nas guerras, também revolucionárias e também antiimperialistas, claro. Muitos desses antigos escravos foram presos em cárceres de Melilla, onde um médico espanhol a quem tem se chamado de “Lombroso espanhol” esteve pesquisando, o doutor Rafael Salillas. No cárcere pesquisou sobre uma sociedade secreta afro-cubana denominada *Ñañigos*. Quando a frenologia na Espanha já não tinha quase crédito nos debates do *Ateneo* de Madri, o jovem Fernando Ortiz se aproximou dos estudos de Salillas e desta disciplina. Pouco tempo depois foi à Itália para estudar com Lombroso e quando retornou a Cuba continuou os trabalhos que Salillas nunca chegou a publicar sobre os *Ñañigos*. Existem rumores que afirmam que seguramente Ortiz viu objetos desta sociedade no museu de *Ultramar* de Madri (o antigo Museu de Antropologia), onde, se isso é verdade, deveriam permanecer guardados.

A história é fascinante, já que no final do século XIX a Espanha viveu a perda da sua última colônia, Cuba, como um grande “desastre”. Nossa literatura espanhola estava cheia de estudos sobre a psicologia do povo espanhol, a *picaresca*, os ciganos, a delinquência, o galego (como escrevia Ortiz)¹¹²... que tem sido interpretado exatamente como um sintoma da crise identitária dessa nação, ao ter a última evidência da sua perda de hegemonia. No meio deste ambiente de derrota, começava-se a admitir as carências intelectuais da Espanha e o relevo tomado pela literatura latino-americana. Anos depois se consolida o conceito de *Hispanoamérica* numa tentativa de manter o discurso de pertencimento: por exemplo, tanto Clarín quanto Unamuno, trataram de “reforçar no (autor de *Ariel*, José Enrique) Rodó um sentimento de *Hispanidad/españolidad* que potenciase a imagem deliderança intelectual da Espanha no Novo Mundo” (MARTÍNEZ, 2008, p. 48). Será esta mesmo a operação que realiza nestes momentos a acade-

112 “Como reconocía Unamuno en el prólogo a la edición de 1902 en *En torno al clasicismo*: junto al *Idearium* de Ganiwet, aparecieron *El problema nacional*, de Macías Picabea, la más de las investigación de Joaquín Costa, *la moral de la derrota*, de Luis Morote, *El alma castellana*, de Martínez Ruiz; *Hampa*, de Rafael Salillas, *Hacia otra España* de Ramiro de Maeztu, o la *Psicología del pueblo español*, de Rafael Altamira”. Josebe Martinez, “Post/colonialismo e/invisibilidad cultural: Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica” (2008, p. 49).

mia inglesa com respeito à teoria pós-colonial anglo-saxã? Reconhecer o valor da diferença colonial com espaço de teorização, mas sem deixar de ostentar uma liderança que ajude a manter sua posse hegemônica? Se for assim, quanto de isso se pode transpassar à teorização pós/descolonial na América Latina? Em 1958, com Franco, se institucionaliza o dia da *Hispanidad* sob a proteção dapadroeira saragoçana, a Virgem do Pilar, no dia 12 de outubro, dia da chegada de Colombo à América. O dia da *Hispanidad* vem substituir o que se conhecia como o dia da raça espanhola, mais uma vez, uma operação de ignorar as questões relativas à raça da história política da Espanha¹¹³.

A ideia de *Hispanidad* foi por tanto uma peça fundamental para incluir a Espanha empobrecida no mapa político e intelectual, “um lamento”, segundo o escritor Luis Araquistáin em 1916, num artigo publicado na revista *España Semanario de la vida nacional* (há apenas 18 anos depois do “desastre”, a perda de Cuba em 1898). Araquistáin considerou que a ideia de Hispano-americanismo era só um movimento espiritual que não solucionava o problema político. Num Congresso de todas as associações espanholas na Argentina, alguns anos antes, o político e jornalista residente na Argentina, Justo López de Gomara propôs a obtenção dos direitos nacionais argentinos (para os imigrantes espanhóis) sem ter que passar pela violência e humilhação de ter que solicitar a cidadania, mas que se concederia de forma automática depois de dois anos de residência. É o que se chamou de *ciudadania alternativa* (que não a dupla cidadania, a qual significaria colocá-las duas no mesmo nível). Araquistáin diz:

“Esta es, en forma muy sintética, la forma de este nuevo movimiento hispano-americano. Todo español que tenga conciencia del destino reservado a España se sentirá animado a alentar por todos los medios a esos heroicos españoles de ultramar que luchan sin desmayo por la perpetuación del espíritu hispano” en América Latina.

De modo que transformavam a humilhação de reconhecer sua perda de hegemonia e a suposta traição do imigrante à Espanha no orgulho de quem mantém o pertencimento político e racial das antigas colônias. Ao mesmo tempo Araquistáin e Gomara começam a esboçar a ideia de *extensión de la ciudadanía*, que foi crucial nas lutas dos indocumentados na Espanha desde 2001 (SUÁREZ NAVAZ, MARCIÀ e MORENO GARCÍA, 2007).

113 Esta estratégia também foi mantida no discurso franquista que, como indica Josebe Martínez, “por falta de verdade terrenal na qual fundamentarse, assentou-se mediante uma hermenéutica milagrosa de santoral e tecnologia, na Virgem do Pilar” MARTÍNEZ, 2008, p. 63

A ideia de cidadania como conceito, definitivamente, poderia ser um bom espaço de reflexão, um índice do colonialismo interno, já que acarreta umasérie de f(r)icções e contradições que também poderia nos ajudar a encontrar mais elos perdidos de nossa história espanhola.

Segundo escreve Rosseau em *Émile* em 1761, “as boas instituições sociais são aquelas que sabem como melhor desnaturalizar o homem” (ROUSSEAU, 1991, p. 212). Surpreende-me a atualidade do dilema de Rousseau, quem considerava absolutamente incompatíveis os conceitos de cidadão e homem, embora os ideólogos nacionalistas franceses do século XIX tentassem superá-lo sem sucesso inclinando em suas teorias ora para uma ou ora para outra figura. Tzvetan Todorov explica assim:

la verdadera moral, la verdadera justicia, la verdadera virtud presupone la universalidad y, en consecuencia, la igualdad de los derechos. Sin embargo para poder gozar de los derechos es preciso pertenecer a un Estado, por ende, ser ciudadano: (...) Así, pues, las expresiones “derechos del hombre” y “ciudadano del mundo” encierran, una y otra, una contradicción interna: para poder gozar de derechos es preciso ser, no hombre, sino ciudadano (TODOROV, 1991, p. 215-216)¹¹⁴.

Para superar esta contradição foram sendo criadas posições intermediárias legais, entre o estatuto de estrangeiro e o de cidadão. O que muitos autores coincidem em destacar, justamente, é como a imigração irregular tem posto em crise a noção mesma de cidadania que antigamente estava baseada numa identificação ou num pertencimento a um Estado, ou, o que é igual, está questionando a união do Estado-Nação-Cidadania. Pois, claro, com a globalização e o neoliberalismo vem a mobilidade de mercadorias e pessoas e, com estaimportância dos fluxos econômicos, dá-se a crise do Estado-nação, e esta, por sua vez, também traz consigo a crise da antiga noção de cidadania. O racismo europeu atual provém também dessa crise, dessa incerteza de pertencimento. Como mostra Balibar: “se constituye como múltiples reacciones identitarias que ocupan el lugar de un nacionalismo imposible (y que así, imitan obsesivamente los símbolos de ese nacionalismo imposible en diferentes niveles)” (BALIBAR, 2005).

Outro perigo é que essas zonas de indefinição beneficiam que se consolidem estruturas de desigualdade social, por exemplo, as baseadas na *colonialidade*

114 Finalmente com base em recomendações de Rousseau seria preciso “aspirar a modificar as leis da nação em nome das da humanidade, sem esquecer, que se continua sendo o cidadão de um Estado particular, por isso é preciso se submeter às suas leis”.

arraigadas a nosso “senso comum”. Conforme adverte Sandro Mezzadra (2005, p. 31), “el desafío es también preguntarse si estas formas de ciudadanía de frontera, en referencia a los migrantes, tienen resonancia con otras formas de ciudadanía”. Seria um interessante estudo desta questão, uma vez que mostraria como a imigração, as consequências de nossa colonização, exploração e sistema de bem estar social estão criando mudanças estruturais em nossa forma de compreender a identidade nacional.

A cidadania de fronteira

Poucas vezes tenho visto se relacionar o uso excessivo do termo “biopolítica” com o racismo e as suas ciências no século XIX, quando este foi o passo seguinte do argumento de Foucault (em “Defender a Sociedade”). No século XVIII e no XIX (mais do que substituir) se completa o velho direito de soberania sobre a vida (fazer morrer ou deixar viver), com a necessidade de administrar, não mais os corpos, mas sim a população em um momento de concentração de trabalhadores na cidade (em tempos da Revolução Industrial), havia que controlar a demografia, possíveis epidemias, a urbanidade, a produção, avelhice: administrar a vida. Por isso, as ciências e seus estudos vão ser tão importantes naquele momento, pois proteger a vida era proteger a produção e, também, impedir qualquer processo que a pudesse interromper. O fim último da biopolítica, portanto, é equilibrar, compensar os processos sociais, regular a vida, e “um novo direito que não apagaria o primeiro, mas o penetraria, o atravessaria, o modificaria e seria um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de fazer viver e deixar morrer”¹¹⁵. Então, se a ideia era administrar a vida, *fazer viver*, o que pode justificar senão a morte? O racismo. Dessa forma, vemos que o racismo de Estado desenvolve uma relação “não militar, guerreira ou política, mas sim biológica”, uma separação de raças, e o racismo, como indicava Hannah Arendt, é a política da morte. Entretanto, nas colônias o regime de terror, guerra e morte se manteve durante o século XIX e o XX, de fato, argumenta Achille Mbembe (2011), aqui “a distinção entre a guerra e a paz não é pertinente. As guerras coloniais são concebidas como

115 “¿Qué decir de los *sin papeles*?- Se pregunta Marta Malo y Dévora Ávila, del ferrocarril clandestino- Desde el punto de vista de la chantajeabilidad, su situación laboral es extrema: sin permiso de residencia ni trabajo, están abocados bien a actividades de la economía ilegal, alegal o informal (...) a la irregularidad de la condición de *sin papeles* se suma la ilegalidad o informalidad de la actividad, que habitualmente supone cierta exposición pública y, con ella, el riesgo de detención y deportación, constituyendo un bucle que se retroalimenta y del que no es fácil salir”, eu me pergunto, é isso deixar morrer? (MALO e ÁVILA, 2007, p. 550).

a expressão de uma hostilidade absoluta, que coloca ao conquistador frente a um inimigo absoluto” (p. 41).

Cabe ressaltar, no entanto, que é claro que Foucault está falando da Europa e não das colônias do século XIX, como foi criticado extensamente, por isso Mbembe considera insuficiente a ideia de biopolítica e prefere falar de necropolítica para o caso Sul-africano (que, porém, mantém o antigo “fazer morrer ou deixar viver” do princípio), também se refere ao capitalismo qual, como antigamente nas colônias, as guerras e a morte continuam estando justificadas em defesa da produção. No entanto, isso parece só acontecer além das fronteiras europeias, nesse caso, o melhor será cruzar essas fronteiras, por isso Sandro Mezzadra fala do direito de fuga:

Os artistas sul-africanos Stephen Hobbs e Marcus Neustetter apresentaram um pôster na cidade de Las Palmas de Gran Canarias para a exposição *Travesía* que refletia sobre a imigração africana no Centro Atlântico de Arte Contemporâneo fim de 2008. Os artistas repartiram estes cartazes usando as plataformas públicas da cidade onde se podia ler *Black Out*, em letras grandes sobre fundo preto com umas linhas menores na parte inferior do cartaz no qual se convocava os cidadãos das ilhas Canárias a apagarem as luzes à noite durante todo o tempo que durasse a exposição. Dessa forma, evitariam a chegada das balsas cheias de imigrantes ao litoral espanhol. *Black Out* pode ser entendido como uma ordem contra a chegada de negros à Espanha, mas também como desmaio, censura ou apagão. O *Black out*, também é uma conhecida técnica militar que se usava para desorientar o inimigo que se aproximava do litoral apagando os faróis e as luzes dos povos. Mais uma vez, a tática desta obra é o rumor, dotado de grandes doses de ambiguidade. De fato, deixa o leitor numa posição incômoda pela ausência de posicionamento ideológico do cartaz. Não se sabe se se trata de uma maneira fascista de rejeitar a imigração ou uma forma de proteger os imigrantes que deixarão de fazer esta perigosa *travesía*¹¹⁶. Também não ficou claro se é uma forma de protestar contra a situação dos africanos ou se é uma declaração aberta contra a migração e, principalmente, se reflete, de alguma forma, uma consciência social politicamente incorreta, mas, não por isso, menos latente.

Étienne Balibar (2005) nos lembra de que a fronteira não é a mesma para um emigrante pobre de um país pobre que para um acadêmico, um turista ou um homem de negócios. Para esses outros, especialmente os que não estão regulari-

116 A exposição se chamou *travesía* e teve lugar no Centro Atlântico de Arte Moderno. En las Palmas de Gran Canaria. 2008-2009

zados (mas também para muitos dos queestão), a fronteira não é um formalismo, nemmesmo um simples

“obstáculo muy difícil de superar; sino que es un lugar contra el que se vuelve a chocar una y otra vez, que se pasa y se vuelve a pasar según lo disponen expulsiones y reagrupamientos de familias, en el que por último uno mora. la frontera es una zona espacio-temporal extraordinariamente viscosa, casi un lugar donde se vive una vida que es una detención del vivir, una no-vida” (BALIBAR, 2005, p. 84)

Por exemplo, uma vez dentro da Espanha, os imigrantes, especialmente os africanos, são submetidos a constantes controles raciais de identidade, em ocasiões, massivos, na *Plaza de Lavapiés*. Uma de suas características, então, será sua ubiquidade: há uma instituição da fronteira, mas também, diz Balibar, uma infinidade de instituições cuja condição é a fronteira. O coletivo *El ferrocarril clandestino* oferece em sua página web “guías y manuales de libertad de movimiento” onde são dadas indicações acerca de como conseguir cartão sanitárias, autorizações para trabalhar, “papeles por arraigo” ou como reagir em caso de detenção ou propostas de expulsão, quer dizer como conhecer todas essas fronteiras. Malo e Ávila falam das fronteiras interiores (o que é, definitivamente, a condição do colonialismo interno), que estão em todas as partes e em nenhuma e que criam hierarquias, e que terminam por se incorporar e se interiorizar nos imigrantes na sua condição de semilegalidade e desterritorialização: Os imigrantes africanos precisam estar na Espanha durante 10 anos para obter a cidadania; efetivamente 10 anos são muitas fronteiras que cruzar para poder se desprender delas alguma vez¹¹⁷.

Tomando como ponto de partida a relação entre o sintoma e a exceção de que falava Slavoj Žizek (1997, p. 28-29), podemos dizer que a Revolução Haitiana, não é uma exceção na história ocidental das revoluções e seus valores de progresso e civilização¹¹⁸. Teríamos que vê-la antes como seu sintoma. Não existe processo sem exploração, não há riqueza sem pobreza. Rebelar-se diante de tudo

117 Dizem Marta Malo e Debora Ávila no seu relatório) para o Observatório metropolitano “las categorías sobre las que se construyen todos los dispositivos de frontera—«nosotros/ellos», los que «habitan este lugar legítimamente» y los «otros», los «diferentes»— han quedado incorporadas, interiorizadas, como esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y articulan la experiencia social” (MALO e ÁVILA 2007, p. 555).

118 Na introdução do seu livro Fisher (2004, P. 9) explica como Hannah Arendt excluiu a Revolução Haitiana de seu célebre recorrido histórico *On Revolution* de 1963 . FISHER, Sibylle. *Modernity Disavowed*. Duke University Press. Durham. 2004. p 9

isso é seu sintoma e ao mesmo tempo seu questionamento. O mesmo acontece com a imigração, que não é a exceção de nosso sistema, mas sim seu sintoma. Em alguns casos os veranistas se encontram com os imigrantes que chegam às balsas: nessas imagens se apresenta, mais perto que nunca, a regra e seu sintoma, as férias, o lazer, o descanso e as consequências de nosso sistema de bem estar social.

La fiambarrera obrera, em colaboração com CCPP (*Contra el capital pasándolo pipa*), realizou entre 2002 e 2004 uma revista chamada *Mundos Sonhados* que poderia passar despercebida numa agência de viagens, onde se fazia conviver a estética do turismo (precisamente vinculada a este sonho exótico da viagem) com as experiências desesperadas dos migrantes. Com o modo de dizer próprio da venda de uma experiência de fantasia mostram, por exemplo, que os *Paradores Nacionales* na realidade não são mais que uma lista de *Centros de Internamiento para Extranjeros* (CIE), prisões ilegais onde estes esperam para ser deportados:

“la Red de Paradores de Internamiento le ofrece las mejores condiciones para no disfrutar de su estancia entre nosotros. Contamos con la infraestructura necesaria para que, sea cual sea su procedencia, encuentre todo aquello que pensó había dejado atrás; una vez más, le demostraremos que al entrar en el país, no sabían ustedes en que berenjena se metían” (MUNDOS SONHADOS, 2004-2006, p. 5).

A revista também dava informação sobre a situação da imigração irregular, além de encontros europeus sobre migrações durante aquela primeira metade da década de 2000. O interessante da expressão utilizada por Mezzadra para se referir à imigração como cidadãos da fronteira é que não se trata da sublimação das possibilidades epistemológicas do pensamento fronteiro, da hibridação, do multiculturalismo ou da mestiçagem, mas sim de um estado de precariedade jurídica edespertencimento crônico.

O medo

O multiculturalismo tem criado um dispositivo para anular uma muito temida alteridade política, tanto africana quanto de qualquer outro lugar do mundo. Por meio do consumo, esse Outro será reduzido a uma série de imagens estereotipadas e do folclore. Já é famosa a citação de Žižek, segundo a qual

“la tolerancia liberal excusa al Otro folclórico por haber sido privado de su sustancia pero al mismo tiempo denuncia al Otro ‘real’ por su fundamentalismo, dado que el núcleo de la Otredad está en la regularización de su goce: el ‘Otro real’

es por definición 'patriarcal', 'violento', jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras" (ZIZEK, 1997, p. 157-159).

Este é um processo que o artista haitiano residente na Alemanha, Jean-Ulrick Désert, compreendeu bem quando decidiu se vestir com as roupas folclóricas alemãs para passear pelas ruas de Berlim e pedir aos transeuntes que tirassem fotos dele. Desta forma criou um conjunto de imagens usando a estética do cartão postal turístico. Em sua mimese defeituosa, como denominaria Bhabha, esse “menos que um e duplo”, “quase igual, mas não exatamente”. A operação realizada por Désert é complexa, visto que usa antiquados modelos nacionais de folclore para falar da integração, em lugar de apelar ao multiculturalismo transnacional pós-moderno. Entretanto, interessa-me aqui a maneira como ele utiliza as imagens estereotipadas culturais para apresentar uma alteridade benigna, não politicamente agressiva, questionando de que forma o folclore tem setransformado numa peça fundamental para mediar entre culturas, mas também pode ser uma ferramenta de despolitização, uma mureta de proteção. Ao mesmo tempo, com esta operação satírica Désert nomeia o impossível, representa o inominável. Quando os brasileiros Wilson das Neves e Paulo César Pinheiro em sua canção *O dia que o morro descer e não for carnaval* advertiram do que poderia acontecer, estão falando do que ocorreria se a alteridade fosse desfolclorizada, se a cidade do Rio de Janeiro fosse tomada pelos subalternos sem que o acontecimento seja mediado pelo popular, quer dizer, pelo carnaval e o samba. Esse também foi o movimento de Hélio Oiticica quando apresentou seus parangolés na porta do MAM, acompanhado de passistas da Mangueira em 1965. Mostrar o encontro entre dois mundos sem a mediação do folclore para fazer evidente essa confrontação. A canção fala do medo ao Outro, da possibilidade de que os subalternos manifestem suas aspirações de fazer parte de uma sociedade que lhes nega essa possibilidade e os transforma em subcidadãos (para usar o conceito de Darcy Ribeiro). No Brasil, onde a pobreza não pode ser disfarçada como uma exceção, mas sim como pura regra, existe um constante dispositivo de contenção destas aspirações e neste contexto a *colonialidad* como ideologia e discurso jerarquizador tem um papel fundamental.

Para dizê-lo nos termos de Zizek, tenho assinalado na minha proposta um conjunto de sintomas mais ou menos conectados para falar do colonialismo interno na Espanha: as fotos de Dumont em Cuba, os *Nãñigos* de Salillas, a cidadania alternativa de Justo López de Gomara, a substituição do dia da Raça pelo dia da *Hispanidad* com Franco, as travessias dos migrantes, a cidadania da fronteira, as batidas policiais raciais e aubiquidade da fronteira, a crise da cidadania, a folclorização da diferença. Tudo isso faz parte de uma tentativa de criar conexões

entre a história da descolonização, a história africana e as atuais problemáticas raciais às quais nos enfrentamos agora na Espanha e na Europa. Racificar a história como se tentou a partir de diversos coletivos e artistas em 2010, ao marcar o silenciamento da Revolução do Haiti e as insurgências indígenas, seria uma forma mais de alargar um pouco mais a história da América Latina, mostrar seu colonialismo interno, não criando narrações outras ou paralelas separadas entre si, mas sim reenquadrando a modernidade para falar de nós mesmos, a fim de abrir enquadre de leitura como propôs Susan Buck Morss em seu trabalho sobre Hegel e Haiti. Dessa forma, procurei criar áreas metodológicas de contágio a partir destas ferramentas criadas na América Latina para realizar uma leitura da história e do presente na Espanha, uma possibilidade estratégica para a Europa. Parti da ideia de que as metodologias tanto pós-coloniais quanto artísticas têm feito importantes contribuições que podem ajudar a ver pontos cegos da história espanhola que faz resistência a revisar a sua história e presente colonial. Se aceitarmos a já célebre proposta transmoderna de Dussel, esta racificação seria uma forma frutífera de compreender também a própria desmemória espanhola.

Referências

- BALIBAR, Étienne. ¿Qué es la frontera? In: *Violencia, identidades y civilidad. Para una cultura global*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- FISHER, Sibylle. *Modernity Disavowed*. Durham: Duke University Press, 2004
- GRUNER, Eduardo. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa ensayo, 2010.
- MALO Marta e ÁVILA Déborah, “¿Quién puede habitar la ciudad? Fronteras, gobierno y transnacionalidad en los barrios de Lavapiés y San Cristóbal” In: *Madrid: ¿la suma de todos? Globalización. Territorio. Desigualdad*. Madri: Traficantes de Sueños, 2007.
- MARTINEZ Josebe, “Post/colonialismo e in/visibilidad cultural: Madrid, meridiano intelectual de Hispanoamérica” (2008, p. 49). In: MARTÍNEZ J. e RODRÍGUEZ, I. *Postcolonialidades históricas: (in)visibilidades hispanoamericanas/colonialismos ibéricos*. Madri: Antropos, 2008
- MBEMBE, Ashille. *Necropolítica*. Melusina, 2011.
- MEZZADRA, Sandro. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madri: Traficantes de sueños, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. *Anuario Mariateguiano* vol IX n. 9, 1997.

REVISTA MUNDOS SOÑADOS. 2004-2006

ROUSSEAU J.-J. 1761. *Émile* vol. IV. p.247. In: TODOROV, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. Madri. Siglo XXI Editores, 1991 [1ª. ed. 1989].

SUÁREZ NAVAZ, Liliana; MARCIÀ, Raquel; MORENO GARCÍA, Ángela. *Lucha de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía*. Madri: Traficantes de Sueños, 2007.

ZIZEK, Slavoj. *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Buenos Aires: Paidós, 2003.