

## ABOLIR VISIBILIDADES ANTI-NEGRAS: TRANSTORNANDO O OLHAR-ESPECTADOR E A EMANCIPAÇÃO COLONIAL

José Juliano Gadelha

*Escritor e pesquisador em Artes, Cultura Visual e Teoria Racial Crítica. Mestre em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Ceará, Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade*

**RESUMO:** Este artigo convoca o olhar anticolonial em sua multiplicidade de mundos possíveis para abolição das visibilidades anti-*negras*, transtornando as expectativas hegemônicas de captura e emancipação conjuntamente efetivadas às custas de vidas matizadas pela raça e pelo racismo. Os horizontes *negros* da imaginação radical e da fábula crítica compõem as linhas discursivas e fabulativas da argumentação teórica, sendo a metodologia tramada pelas filosofias da fugitividade com o fim de anunciar novos olhares sobre o visível e o invisível.

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonialidade; Fugitividade; Visibilidade; Raça; Racismo.

**ABSTRACT:** This article summons the anti-colonial gaze in its multiplicity of possible worlds to abolish anti-black visibilities, upsetting the hegemonic expectations of capture and emancipation jointly effected at the cost of lives tinted by race and racism. The black horizons of radical imagination and critical fable make up the discursive and fabulist lines of theoretical argumentation, and the methodology is plotted by philosophies of fugitivity in order to announce new visions of the visible and the invisible.

**KEYWORDS:** Coloniality; Fugitivity; Visibility; Race; Racism

## INTRODUÇÃO: COMPOR ALÉM DO TEMPO

A imaginação, então, oferece a promessa de libertação da tirania temporal, uma empresa que contraria as condições da razão, o conhecimento, as formas e, de fato, o próprio possível. A potencial “transgressão” – para usar um termo banal nos Estudos Americanos – da imaginação é diminuída, no entanto, quando está ligada à democracia. A democracia amarra a imaginação ao tempo, já que a democracia é uma esquematização, instrumentalização e defesa do tempo. Durante qualquer momento de crise política e social, somos importunados a reimaginar democracia, como imaginar o futuro. (WARREN, 2021, p. 247, tradução própria).

Em momentos que somos importunados e importunadas a imaginar futuros, inventar possíveis e a tramar alianças como se esta tríplice faceta criativa fosse por si mesma o disparo para mudanças e revoluções urgentes têm obliquado o fato de que as estruturas de poder-dominância se reinventam por meio de urgências de determinados compartilhamentos e de certas reelaborações que, conjuntamente, reencenam em múltiplas manobras a Ordem das Coisas.

As bases de sustentação da colonialidade que correspondem exatamente as matrizes de forma, espaço e tempo com suas respectivas contingências permanecem atuantes em estudos cuja responsabilidade crítica se perde nos repertórios das invenções que supostamente colocariam em xeque os regimes cognoscíveis e sensíveis de poder, quando na verdade tais repertórios continuam presos ao roteiro colonial que se atualiza por linhas cada vez mais criativas e visíveis.

Destarte, este artigo atravessa as fronteiras do tempo colonial e trama rotas contra as transparências da formalidade, da espacialidade e da própria temporalidade para compreender outros jeitos de manifestação do visível e do invisível de vidas matizadas pela raça. Busco ativar a imaginação para abolição dos regimes de visibilidade que reencenam violências ontoepistemológicas e promovem racismos. Para tanto, instauro um texto em duas composições que se seguem a esta introdução.

A primeira composição, a partir de uma crítica aos modos de emancipação e observação, abre a imaginação para um campo de contingência não refém das invenções de possíveis e das proposições de comuns já ordenadas pelo mundo tal como o conhecemos. A segunda se trata de uma abertura marcada pela teoria crítica da raça em manifestações contrárias as futuridades que amaram existências racializadas nas políticas de democratização dos regimes de visibilidade que, por sua vez, acabam sequestrando determinadas

comunidades a parâmetros de vida-morte que não lhe cambem e prejudicam suas lutas por uma vida efetivamente vivível. Ambas as composições se atravessam sem princípios de determinabilidade<sup>10</sup> e conclusão, forjando uma poética da incompletude.

### COMPOSIÇÃO 1: O INVISÍVEL NÃO SE MANIFESTA AOS OLHOS QUE CARTOGRAFAM...

Abolir visibilidades anti-*negras*<sup>11</sup> diz sobretudo de burlar aquele *sujeito* da supremacia racial ou por ele mistificado que percorre as cidades em busca de sangue *negro*, do som *negro*, de comunidades *negras*, das performances *negras*, do pixo e do grafite que nas metrópoles são poéticas preponderantemente efetivadas por pessoas racializadas e por outros grupos historicamente expropriados que sempre sentiram a raça como modelo primordial de distinção e exclusão. Trata-se de um *sujeito* sinuoso em se aproveitar da hospitalidade de parcelas dessas comunidades para legitimar, a partir das materialidades construídas por elas, um regime supremacista de visibilidade que agora se pretende inclusivo e partilhado. Não raramente, ele recorre a violência das misturas da miscigenação colonial que por aqui se efetivou como um recurso para o disfarce do jogo expropriativo que ali ocorre, como quem diz: estamos todos/todas juntos/juntas.

Mas, ao afogar as imagens do outro nos velhos e novos regimes de visibilidade da supremacia racial, as materialidades *negras* continuam invisíveis aos olhos de “fora” por mais fotografias, vídeos e outros dispositivos imagéticos sejam trocados entre ambas as partes. O invisível não se manifesta aos olhos que cartografam esses mundos, uma vez que ele não se curva aos regimes ontoespacotemporais que produzem as formas reconhecíveis pelos modos ordenados de experimentar e relacionar imagens do mundo tal como o conhecemos.

Ler imagens *negras* por olhos branqueados é típico daquele *sujeito* movido por fascínio e desprezo, desejo de consumir e matar, animado por apetites de possuir e descartar vidas *negras*. Trata-se de um *sujeito* sempre pronto a cocriar a morte de seus outros

10 Utilizo os conceitos de afetabilidade, determinabilidade e separabilidade em ressonâncias como eles foram forjados por Ferreira da Silva (2019).

11 As palavras *negro* e *sujeito* bem como suas respectivas derivações e variações estarão em destaque itálico para salientar a impossibilidade ontológica de vidas *negras* pertencerem as gramáticas humanistas e existenciais que consolidaram a ideia de *sujeito* moderno e seus modos de subjetivação constantemente reinventados no agora.

racializados em políticas dos comuns, nas quais a relacionalidade se faz e refaz pela lógica dos jogos das materialidades assimétricas do poder. A comunhão impossível desse espectador com essas vidas que para ele nunca deixaram de ser *os outros* por mais que se diga o contrário vem de toda possibilidade da expropriação se reinventar em partilha, afetabilidade e cocriação. Isso ocorre porque nunca se abole de fato o jogo da separabilidade cujo dissenso de forças gera o comum colonial.

Lembro como os estudos de Hartman implicados em questões da escravidão, do arquivo e da cidade na construção de uma *práxis* para além dos limites convencionais das ciências sociais, das historiografias, das artes e das literaturas tais como as conhecemos são estudos que nos têm advertido sobre essas práticas românticas de violência que pelas cidades caçam vidas *negras* muitas vezes sob a tutela do cuidado e do conhecimento acadêmico e social. Logo no começo de sua aclamada obra *Wayward Lives, Beautiful Experiments*<sup>12</sup>, a autora nos descreve uma cena de composição assimétrica de matérias mais que humanas em contato e, ao mesmo tempo, em zoneamentos no jogo que a visibilidade aciona o seu poder de conquista e objetificação e o outro racializado experimenta a fuga:

Pise em qualquer um dos caminhos que se cruzam a cidade em expansão e você a encontrará enquanto ela vagueia. Os forasteiros chamam as ruas e vielas que compõem seu mundo de favela. Para ela, é apenas o lugar onde ela fica. Você nunca aconteceria no bloco dela, a menos que morasse lá também, ou tivesse perdido o caminho, ou estivesse fora em uma cotovia noturna em busca dos prazeres cedidos pela outra metade. Os *voyeurs* em suas expedições de favelas se alimentam do sangue vital do gueto, anseiam por ele e odeiam-no. Os cientistas sociais e os reformadores não são melhores com suas câmeras e suas pesquisas, olhando com atenção para todos os espécimes estranhos.

Sua ala da cidade é um labirinto de becos sujos e quadras sombrias. Ela é a Cidade da África, o bairro negro, a zona nativa. Os italianos e os judeus, engolfados pela proximidade, desaparecem. É um mundo escondido atrás da fachada da metrópole ordenada.

(HARTMAN, 2019, s/p, tradução própria)

Os trechos da autora aqui mencionados tratam, a partir de histórias de garotas e mulheres *negras* e outros grupos que moram nos guetos norte-americanos, como as vidas historicamente expropriadas de direito a uma vida vivível, vidas sobretudo marcadas pela

---

12 HARTMAN, S. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*. (E-Book). New York and London: W.W. Norton & Company, 2019, 441 p.

raça, costumam ser abordadas pelos olhos dos *sujeitos* espectadores que habitam a supremacia racial branca. Falo de espectadores, corriqueiramente, sedentos por se emanciparem às custas de seus intermináveis outros porque já sacaram que a estrutura de dominação que privilegiam os primeiros está em ruínas ou sempre foi uma grande farsa de liberdade.

Em uma espécie de carência política e desejo de expropriação, encontramos a *práxis* de um espectador que se emancipa num jogo comum, muitas vezes, de arte e política que até nos permitiria uma comparação com a figura do “espectador emancipado” da filosofia de Rancière (2012), se nos esquecêssemos que nesta o filósofo tem o cuidado de pensar como práticas de atuação e performance permitem ao público despertar em si mesmo políticas do sensível – campos de forças em dissenso para gerar um comum, uma partilha, entre aquelas vidas que performam e aquelas que estariam assistindo o espetáculo que agora teriam as suas fronteiras entre os dois grupos friccionadas e não abolidas.

Ocorre que no caso descrito pela autora *negra* norte-americana não se trata do comum dessa partilha do sensível como elabora Rancière (2009), porque o que se passa com as vidas *negras* está não captável, está abaixo de qualquer possibilidade das políticas do comum e só é percebido e partilhado pelas vidas *negras* umas nas outras e umas pelas outras. Em Hartman (2019; 2008), as vidas *negras* escapam de servir como combustível para fazer o *sujeito* da supremacia branca se emancipar com elas. Não se trata aqui de fazer recurso a fantasias de autenticidade absoluta, mas de reconhecer o que escapa às apreensões das comunidades e escapa pelas próprias comunidades (no caso, as *negras*) nas maneiras como elas atravessam umas às outras e se manifestam umas pelas outras.

Se a concepção de “espectador emancipado” parece tentadora para sairmos de binarismos entre ator e espectador para além dos cenários da arte performativa e teatral como também poderíamos sair do binarismo entre *sujeito* antropólogo e vida nativa que assombram até as propostas de simetria e reversibilidade etnográficas, o que o filósofo tenciona são os campos de forças em afetabilidade nos quais um vivido do outro afeta um vivido experienciado por outrem sempre a partir de uma outra posição que não foi desfeita, mantendo as singularidades de ambos, compondo uma espécie de compartilhamento de forças nas quais permanecem os dissensos em que o “comum” continua sendo o comum marcado pelas relações de poder que, por sua vez, se manifestam como o dissenso na própria

partilha do sensível. Para Rancière (2012; 2009), a política é sempre dissenso e essa filosofia não aposta em desonestidades epistemológicas ou em truques metodológicos que busquem justificar práticas de expropriação cognitiva e/ou de objetificação do sensível sobre outras materialidades, outros coletivos.

Destarte, o uso da teoria da partilha do sensível como uma partilha sempre pelo dissenso em que a comunhão consiste em diferenças compartilhadas não significa o fim do protagonismo de grupos que lutam por direito à existência como visões de má-fé podem elucubrar no sentido de reduzirem as diferenças envolvidas num comum que supostamente apagaria as posicionalidades estruturais divergentes das partes envolvidas e, assim, desautorizariam o reconhecimento de certas lutas por direito à existência de gentes politicamente minorizadas.

Na partilha do sensível, o comum diz das dessemelhanças, das não homogeneidades, das não equivalências que se atravessam e são atravessadas num mesmo jogo de posições sociohistoricamente construídas e diferenciadas. Para Rancière, a manifestação já não se faz mais exclusivamente pelas representações, e, sim, pelas forças não representáveis ou forças sensíveis. Trata-se de uma filosofia que abre passagem para entendermos como as estruturas de poder-dominância têm seus respectivos lados sensíveis, de maneira que o sensível não pode ser tomado como ausente das questões estruturais. Daí a vitalidade dessa noção política de emancipação por meio de uma partilha que o filósofo a compreende como tensões do poder que costumam ser manifestadas de maneiras estéticas e performativas.

Toda performance seria política, uma vez que o/a *performer* e seu público seriam *sujeitos* marcados pelos jogos de poder que gerem o mundo. E política, aqui, nada menos seria do que as tensões de forças desses jogos que se manifestam além das materialidades simbólicas e de outras das visões representativas. O problema está no fato de se valer dessa filosofia para justificar projetos acadêmicos, artísticos e outros que reencenam os roteiros da emancipação da política moderna-colonial, nos quais a performance conjura o progressismo racista no corpo, replicando uma política molecular de expansão e conquista em um verdadeiro *self*-colônia. Nesse último caso, teríamos um triste espectador que conquista sua emancipação às custas de seus outros, que se expande à medida que consome o visível da vida desses outros.

Em que momento o espectador da brancura colonial olha realmente para si mesmo, para seu grupo social e tenta entender ali problemas estruturais como os de privilégio por exemplo, para então ter uma consciência política de sua posição no mundo em relação aos demais *sujeitos* da cena? Sem ter atenção a essa pergunta, caminhamos para ver a colonialidade se reinventar nos próprios territórios subjetivos de espectadores predatórios que se desterritorializam e reterritorializam para consumirem mais e mais afetos pelos seus intermináveis outros, transformando invasão e conquista em ético-necropolítica do desejo. Constrói-se assim toda uma comunidade visível de esvaziamento, objetificação e, sobretudo, racismo.

Já as imaginações radicais *negras* não são espectadoras movidas pelo desejo de emancipação por participação predatória. Ocorre que o projeto de emancipação em toda sua pluralidade se originou do projeto do Iluminismo em que a razão foi cunhada como centro para liberdade do Homem, um homem em maiúsculo por ser universal e querer dar conta de todas as outras humanidades se pondo como referente do humano por excelência, um homem que os estudos anticoloniais/de(s)coloniais/pós-coloniais têm mostrado ser o Homem Branco Cisgênero Heterossexual que ao não se ver marcado sociohistoricamente tomando seus valores como universais vive numa fantasia da transparência. O mundo tal como esse *sujeito* conhece continua sendo um mesmo mundo, uma vez que os modos de percepção e sensação partem e permanecem numa única lógica de lidar com a *diversalidade* das coisas.

A categoria emancipação em suas condições/contradições forjada pela razão do ocidente branco se tornou extremamente coercitiva para modos outros de conceber e sentir as coisas, uma vez que foi transformada em categoria ideológica a serviço dos poderes de coerção do que se convencionou chamar Norte Global, nas suas intervenções para igualdade e liberdade de outros povos em uma espécie de humanitarismo colonial. Não nos esqueçamos que a colonialidade nunca deixou de ser também uma intervenção política.

No entanto, quando fazemos a crítica contra a colonialidade por meio de noções espaço-temporais e compomos as formas de Norte e Sul, replicamos a composição profunda dos modos de imaginar/sentir/agir coloniais. O que replicamos são as noções de espaço, tempo e forma que arquitetam todo o pensamento praxiológico da colonialidade moderna, ocluindo e impedindo agir as outras maneiras de compor dimensões pelas quais já não é mais possível reduzir a compreensão dos sentidos a visões cartográficas.

Embora o Norte e o Sul Globais sejam geografias políticas/econômicas/culturais, de modo que na geofísica do planeta o ponto norte também abriga o Sul Global como é caso das sociedades mexicanas e parte das antilhanas situadas no hemisfério norte do planeta. Poderíamos dizer que Norte e Sul se alinham a outras cartografias, tais como as da proposta micropolítica de Deleuze e Guattari (1996) em que os territórios são subjetivos e suas dimensões são sempre maquinicas, no sentido das máquinas desejanter em que os espaço-tempos são sempre múltiplos e cada território consiste numa multiplicidade deles.

Qual a temporalidade de uma máquina social ou quanto tempo seus conteúdos existem em toda sua multiplicidade de espaço-tempo? Essas perguntas só poderiam ser respondidas se abandonarmos o tempo tal como o conhecemos, abandonarmos as maneiras costumeiras como separamos e sequenciamos o passado, o presente e o futuro. O problema é que toda máquina social (política, econômica, estética etc) instaura uma ou várias percepções do tempo que podem novamente servir aos seres desejosos de um tempo único para todas as coisas do mundo imporem um modo de cognição como relógio do mundo e, novamente, nos prender ao tempo seja ele qual for. O exemplo máximo disso diz de como certa noção de resistência como sendo o intempestivo que não sucumbe as formalidades dos modelos fabulada por esta filosofia, a partir da herança nietzscheana, aparece como um novo relógio dos eventos do vivido.

Segundo Deleuze (2003), a resistência existe na ordem do acontecimento, do vivido sem tempo e espaço definidos, daquilo que ocorre contra a ordem do evento. Esta última ordem para o filósofo compõe os fatos e as circunstâncias esperadas ou não, tradicionais ou não, mas que estão todas no plano das segmentaridades. Já o acontecimento existiria somente no e pelo devir, pensado nesta filosofia como força a-significante. Bem. A composição de algo como evento informa sempre uma ordem que permite o sítio da coisa a algum quadro inteligível pelas representações do mundo tal como o conhecemos.

Ocorre que toda espécie desse quadro ou diagrama, para usar uma expressão foucaultiana, só existe pelas concepções modernas da ontologia e da epistemologia que conjuntamente não se desprendem das formas de conceber e criar da colonialidade, mesmo quando criticam tais formas. E o devir não se encontra fora desse diagrama, mas dentro ou no meio dele como aquilo que o a-significa, que fura a representação de seus conteúdos. Então

esta concepção específica de devir não deixa de ser mais um conteúdo, porque sua fuga é com a segmentaridade e não com o diagrama pensado tanto como molar e molecular.

Sem reconhecer como os poderes também são extremamente moleculares, de maneira que devires de morte se manifestam em todo *corpus* mais que social, como bem descreve e analisa Mbembe (2018) sobre o devir-negro do mundo, a fuga animada pela filosofia de Deleuze e seus intercessores está localizada pelo sensível não rostificado como se por simplesmente perfurar a representação instaurasse uma resistência ou até uma revolução contra as estruturas de poder-dominação. A micropolítica não consegue sair da armadilha espaço-temporal da localidade nem se desvencilhar de certa ontologia do desejo que faz todo campo de forças se desterritorializar e reterritorializar em uma espécie de *looping* nômade. Ela está refém dos “entres” mundos. A sua formalidade corresponde as chamadas “duplas capturas” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10), acoplamentos que levam sempre algo se transmutar com outro que se torna outra coisa: devir-mulher do homem, devir-bicha da heterossexualidade, devir-criança do adulto etc.

Não nos esqueçamos que, como bem descreve Ferreira da Silva (2019), o que compõe a materialidade da colonialidade moderna oriunda da Europa são as visões de espaço, tempo e forma na perspectiva da separabilidade e da determinabilidade e estas duas últimas nem sempre se apresentam de maneiras duras e representáveis, tendo também outras materialidades sensíveis e suas fantasias de junção e seus devires. E mais: o programa moderno-colonial em toda sua multiplicidade se trata de uma tecnologia ontoepistemológica cujas técnicas são todas raciais/racializadas.

Destarte, não tenho interesse em propor uma possível noção de tempo em que o tempo saia dos quadros ontoepistemológicos herdados da Europa moderna e, assim, cair obviamente nas armadilhas do relativismo que buscariam novos tempos pelo que culturas diferentes dimensionam. Isso também tem ocorrido dentro das próprias sociedades europeias em que *sujeitos* buscam sair do tempo tal como o conhecemos, como foi o caso não só de Deleuze e Guattari (1992) em suas reinvenções de Nietzsche sobre o intempestivo, mas também de Agamben (2009) que pensou o contemporâneo pelo extremo, ou seja, o contemporâneo também como a força que tiraria intensamente o presente de uma relação com os fatos do passado. Em todos esses casos, o tempo tal como o conhecemos continuou

atuante porque o presente ou o extremo contemporâneo como força intempestiva em busca de um novo tempo sempre assediou os passos do agora que não se curva a Deus Cronos algum.

De toda maneira, podemos pensar visões sobre o contemporâneo que não romantizem intensidades destrutivas sem perder atenção a como o intensivo sempre esteve presente em processos de violência. Hartman fabulosamente nos mostra como vidas *negras* são contemporâneas das mortas, em como a intensidade do racismo atravessa histórias de tempos e localidades que seriam diversos. Nas palavras de Hartman (2021, p. 244-245):

[...] decidi explorar o tempo da escravidão, isto é, a relação entre o passado e o presente, o horizonte da perda, o legado existente da escravidão, as antinomias da redenção (um princípio salvador que nos ajudará a superar o dano da escravidão e a longa história de derrota) e da irreparabilidade. Ao considerar o tempo da escravidão, pretendo perturbar as narrativas redentoras elaboradas pelo Estado em sua orquestração do luto, as promessas de filiação oferecidas por comerciantes mesquinhos e as fantasias de origem encenadas nesses locais da escravidão. Da mesma forma, o “tempo da escravidão” nega a intuição do senso comum do tempo como continuidade ou progressão, o então e o agora coexistem; somos contemporâneas das mortas.

A quebra do tempo tal como conhecemos posta por Hartman se desvincula de qualquer deslumbre por intensidades que supostamente furariam a Ordem das Coisas e, simultaneamente, a autora atenta aos processos criativos *negros* que operam pela quebra e levam as pretitudes para além das memórias da cisão. Embora estas memórias nos liguem com as vidas *negras* de ontem, hoje e amanhã uma vez que terrivelmente o racismo se reinventa a cada instante.

A respeito de burlar essa reinvenção, volto a outra obra da autora, onde podemos sentir a fabulosidade crítica em relação as vidas *negras* nos atentando que uma cidade que reexiste às custas do sangue *negro* consiste em uma plantação social. Uma cidade cuja população branca é viciada pela pulsação *negra* não diz da nossa vitalidade, mas fala muito dos desejos atávicos por exotismo e consumo racializados por parte daqueles *sujeitos* que nunca abandonaram suas fantasias coloniais. De volta a Hartman (2019, s/p, tradução própria):

Os prédios ainda não deteriorados e as casas decentes que enfrentam a rua esconde o cortiço do beco onde ela mora. Entrando na estreita passagem para o beco, cruza-se o limiar para um mundo desordenado e raivoso, um lugar definido pelo tumulto, pelo coletivismo vulgar e pela anarquia. É um esgoto humano, povoados pelos

piores elementos. É um reino de excesso e fabulosidade. É um ambiente miserável. É a plantação estendida para a cidade. É uma plantação social.

A fábula crítica de Hartman não cai na armadilha de um possível encontro de olhares e imagens que permita ao espectador inventar uma outra história de como ele continua a se apropriar do que viu, acha que viu e sentiu com os seus intermináveis outros no intuito de negar as memórias da plantação. A colonialidade se reinventa a cada dia. As cidades marcadas pelas histórias da escravidão *negra* se reinventam como plantações sociais a cada dia. Inventar cidades como quem diz que deixou o passado de opressões passar se torna um chamado raso que tenta disfarçar como as estruturas de poder-dominação também têm suas zonas fabulativas.

A fábula crítica de Hartman não é a de busca por um (im)possível contexto participativo e propositivo de extrativismos relacionais que reinventam e expandem as violências de práticas de expropriação. O texto da historiadora leva o olhar espectador consciente a enxergar para si mesmo, para seu próprio mundo emaranhado com aquele outro e deixe este outro em seu direito a não-visibilidade, em seu direito a não se tornar um produto do visível das tecnologias racializadas de dominação. Isso não obliqua que vidas *negras* podem, muitas vezes, se fazer visível e invisível, simultaneamente, pelo próprio uso dessas tecnologias em improvisos radicais com as ferramentas que a princípio nos capturariam.

Então tudo isso não significa fazer recurso as táticas de apagamento, mas o de entender como os regimes de visibilidade operam para a instrumentalização e a desqualificação sobre o outro muitas vezes reinventadas como experimentos de mutualidade e vizinhanças que negociam comuns. As cartografias extrativistas, as partilhas coloniais e as cocriações de morte nunca deixaram de nos assombrar.

## COMPOSIÇÃO 2: O RACISMO NUNCA DEIXOU DE SER ESTRATÉGICO

Prever um futuro quando a matéria *negra* está enredada pelas gramáticas existenciais e humanistas de um mundo anti-*negro* parece nos pôr em uma espécie de existência profanada, uma vez que nossas vidas tornadas *negras* só são percebidas quando ganham visibilidade e agência reconhecíveis pelos olhos deste mundo. A justaposição matéria e materialidade colide força invisível e a coisa manifestada, mas essa colisão não parece ser sentida para quem vive fora dessa manifestação. Então a matéria *negra* retornaria a matéria,

eis o paradoxo da lei dessa insolência entre o que se pode ver e o que não se vê. O fora deixa de ser um lugar exterior para se mostrar como incapacidade de se sintonizar numa frequência existencial com a qual já se está emaranhada, mas assimetricamente experienciada.

É tudo muito simples: não existe a separabilidade entre um mundo e outro tornado *negro*, que não sejam as construídas pelas ficções de poder. Todavia, as materialidades *negras* em toda sua expressão permanecem invisíveis porque são incapturáveis por certos modos de conceber o mundo.

Estranha cognição que por medo e falha do que não consegue entender ratifica o não apreensível como um mundo sobre o qual se especula o campo do perigo (o desconhecido que necessita tornar conhecido, o exótico que deve ser estudado, o primitivo que necessita ser docilizado, o sensual que pode nos tirar da razão ou da sensatez etc.). A matéria *negra* está profanada logo ela precisa de tutela para ter sua ameaça contida, modificada, transmutada ao saber e ao sabor dos apetites hegemônicos: eis as proposições coloniais. Ocorre que toda aparelhagem da visibilidade sobre o mundo *negro* partida do que o teme e o deseja acaba, na verdade, por dizer do não-visto que permanece invisível no visível da matéria.

Escapamos do olhar do mundo anti-*negro* porque a fuga também produz retornos, mas nunca algum retorno preso as imaginações de origem e sequencialidade ou reversibilidade. O retorno de um visível ao invisível que vê e o que ele vê ou permite ver é a implicância profunda dos mundos. Ao não vibrar na mesma frequência da relacionalidade a princípio propositiva de alianças já fundadas na separabilidade, a *negritude* denuncia a impossibilidade da relação que nunca deixou de ser uma correlação, um princípio em que os modos de sentir/pensar/conceber de uma das relações preponderam e sufocam a(s) outra(s).

Que estranho conhecer é este que emana uma teia cognitiva e sensível como *telos* de conhecimento e armadilha para lidar com outras materialidades que não foram ali a princípio urdidas? Essa emanção anti-*negra* ensaia suas manobras racistas e nos lembra que o racismo nunca deixou de ser estratégico. Não se trata de manobras só entendíveis pela necropolítica, pois seus movimentos estão ora na política ora na ontologia e, não raramente, naquilo que as profana.

Warren (2016) em sua reviravolta de Agamben (2005) expõe a fratura dos “dispositivos profanados” em que a grande exceção *negra* é muito mais profunda do que o abuso físico, a tortura e a violação exercida pelo Estado. Warren (2016, p. 108, tradução

própria) se pergunta: “Que tipo de vida é possível no que Giorgio Agamben chamaria de ‘estado de exceção’? São os termos ‘vida’ e ‘morte’ até mesmo apropriados para descrever a condição do ser situado dentro desta lacuna ontológica?”. O mundo *negro* vive nessa lacuna e, para demonstrar isso, o autor nos mostra o exemplo da pessoa *negra* livre pós-abolição: “um ser situado entre escravizado e cidadão, humano e propriedade, morte política e vida social, *sujeito* e objeto – constitui uma dessas exceções para a sociedade norte-americana anterior à guerra” (WARREN, 2016, p. 107, tradução e destaque próprios).

Segundo o autor, as gramáticas humanistas do ser e da existência se fragmentam em torno dessa figura do ser *negro* livre e envolvem infinitamente com paradoxos, contradições e quebra-cabeças em que a justaposição de livre e *negro* colide duas gramáticas díspares em significação caótica e devastação conceitual, de maneira que o sentido de liberdade corresponde ao termo guarda-chuva dos *sujeitos* vivos, do ser que chamamos de humano, enquanto *negro* corresponde ao território do pavor existencial, da não liberdade e do ser que podemos chamar de objeto. E Warren (2016, p. 107, tradução própria) provoca os *sujeitos* burocratas da biopolítica que tentam disfarçar seu racismo por meio de embates conceituais:

Dentro deste caos gramatical, sintático e conceitual, até mesmo os termos "vida" e a "morte" devem ser reconfigurados e reorganizados para captar o ser situado neste espaço. De fato, o que significa "viver" ou "morrer" quando a vida é uma forma de morte, e a morte é uma dádiva de vida?

A matéria *negra* torna visível como não só vida e morte se reconfiguram na exceção, de modo que a farsa biológica tem seu lado sombra levado à superfície como o desejo racista de aniquilamento do outro racializado por meio de tecnologias que nunca foram construídas para administrar a vida *negra* em prol do direito da mesma a um mundo habitável. Warren (2016, p. 108, tradução própria) dialoga diretamente com a teoria da necropolítica e contra visões cínicas de que vidas *negras* podem ser lidas pelo arsenal foucaultiano da biopolítica que sempre privilegiou populações brancas:

O objetivo da biopolítica antes da guerra – e o desenvolvimento do século XIX em estatísticas vitais, turísticas, censo e epidemiologia – não é administrar a "vida" negra, possibilitar o sujeito viver e manipular as condições de vida, mas para expulsar os negros dos próprios termos de "Vida" e "Morte", todos juntos, de modo que sejam colocados em um domínio semântico no qual esses termos não têm mais distinção ou significado. A biopolítica *depende* desta exceção para exercer controle

dos cidadãos, mas não se preocupa em gerir a vida dos excluídos, mas sim em fomentar formas de morte-vida. Para os negros, a plantação, como a forma definitiva de soberania anti-negra em nosso imaginário, não está confinado a um espaço particular, mas é a condição da vida negra da morte na modernidade. *O mundo é uma plantação de negros*. Quer sejam “livres” ou cativos, os negros estão sujeitos à tecnologia de pulverização, a escolha forçada entre a morte física, mental e social, e a permanente condição de ser humano em qualquer espaço que habitam.

As vidas *negras* habitam um mundo onde elas são sempre mortiferamente zoneadas e o zoneamento também diz de espaços “entres”, inclusive entre fronteiras já estabelecidas por mais móveis e abertas que estas últimas sejam. A imaginação-mapa da colonialidade não poupa nem os afetos nem os desejos que por eles circulam: zoneamentos da subjetividade ou *zonas turvas do desejo* como diria Guattari (1977) produzem e reproduzem manobras e intervenções racistas.

A visão-colônia se movimenta pela localidade das coisas, suas diferenciações e possibilidades arbitrarias de conquista e consumo onde necessariamente não se trata mais de separar para excluir, mas de localizar para mesmo propor e enfatizar porosidades e não-lugares desde que se mantenha a sua ético-necropolítica. Há todo um campo múltiplo de entradas e saídas por onde se pode consumir e descartar vidas *negras*, ter fascínio e ódio por elas, matá-las ou deixá-las morrer com infinitas possibilidades que refazem as fantasias do triunfo de um mundo anti-*negro* como se esta fantasia não existisse e como se qualquer denuncia a ela fosse falta de lucidez, porque agora a fantasia do triunfo se reinventou por meio de uma espécie de *sujeitos* cujo *slogan* poderia ser lido como “distraídos colonizaremos”, para parafrasear com todo respeito Leminski (2017). Perseguem, consomem, adoecem e matam vidas *negras* como se não estivessem fazendo tudo isso: eis a nova mirada colonial que se pretende passar por não intencional no seu velho jogo de caça a outrem.

Movida por um desejo de capturar tudo aquilo que escapa de seus quadros inteligíveis/sensíveis e que denunciam a ficcionalidade dos mesmos, a anti-*negritude* articula/reelabora ataques a aquilo que somente por existir ameaça toda uma metafísica anti-*negra* que vem sendo cada vez mais denunciada e desmascarada nas artes, nas ciências, na academia, na política e noutros campos sociais.

Perceba a força e a vulnerabilidade indissociáveis da *negritude*: somos o alvo de uma imaginação de toda terrível espécie do que Mbembe (2017, p. 71) denominou de “sociedade da inimizade” que nos concebe como ameaça e nos teme, revelando também o nosso poder

de destruição dessa própria metafísica. A *negritude* já não corresponde somente a um coletivo de pessoas, mas a toda uma composição para além da ontologia e do humanismo que coloca em xeque as materialidades do Ser, do conhecer e do existir deste mundo emaranhado e ordenando de diversas maneiras pelas cadeias da ficção racial. Um mundo da “loucura codificada”, como diz o próprio Mbembe (2018, p. 13).

A loucura que se codifica pela raça, construindo a sanidade como uma ferramenta colonial para deslegitimar vidas *negras* que buscam direitos civis. As vidas *negras* com certa consciência política isso só poderia ser insanidade aos olhos da branquitude que corresponde a estrutura de poder-dominância que legitima a brancura colonial como supremacia.

Warren (2016) nos atenta para pensar como a branquitude fabricou, a partir do século XIX, o consenso sobre sanidade pela arbitrária concepção de insanidade das pessoas *negras*. O fato em questão era o de que estas pessoas lendo e escrevendo, trabalhando com remuneração ou desempenhando qualquer atividade por mais simples que fosse e que as tirassem da subalternidade ou nublassem por algum instante o local da escravização que marca suas vidas só poderiam ser loucas: “Anti-*negritude*, como uma forma viciosa de nova soberania, reconfigura os termos da loucura para que seus empreendimentos pulverizadores sejam considerados ‘sãos’” (WARREN, 2016, p. 107, tradução própria).

Foram muitos os ataques morais e não somente físicos a pessoas *negras* que estavam conscientes de se tornarem *sujeitos* de direito na sociedade norte-americana e noutras, mas não aquele *sujeito* do direito colonial. Embora a lucidez do mundo colonial seja a morte de tudo que for *negritude*, há tempos estamos atentos e atentas de que uma vida *negra*, qualquer vida *negra*, tem o direito de atravessar esse mundo sem ser refém da raça e de tudo que por ela foi terrivelmente designado. Aprendemos ininterruptamente sobre estratégias invisíveis, improvisos radicais e novas imaginações a respeito de sair do binômio racial e dos absolutismos identitários sem negar as marcas que nos acompanham cientes de ultrapassá-las.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Santa Catarina: Argos, 2009.
- \_\_\_\_\_. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago, 2005.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. São Paulo, Editora 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. 1933 – Micropolítica e segmentaridade. In: \_\_\_\_\_. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996a, p. 83-115.
- \_\_\_\_\_. *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- HARTMAN, S. O tempo da escravidão. Tradução de Kênia Freitas, Cíntia Guedes e Matheus dos Santos. *Periódicus*, v. 1, n. 14, 2021, p. 242-262.
- \_\_\_\_\_. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*. (E-Book). New York and London: W.W. Norton & Company, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. Princeton: Farrar Straus Giroux, 2008.
- GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977.
- LEMINSKI, P. *Distraídos Venceremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo, Editora N-1, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A partilha do sensível: Estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- WARREN, C. Black Interiority, Freedom, and the Impossibility of Living, *Nineteenth-Century Contexts*, v. 38, n. 2, 2016, p. 107-121.
- \_\_\_\_\_. Abandoning Time: Black Nihilism and the Democratic Imagination. *Amerikastudien / American Studies*, v. 66, n. 1, 2021, p. 247-51.