

RAÇA E A PARTILHA COLONIAL DO SENSÍVEL NA OBRA DE ACHILLE MBEMBE

Victor Galdino Alves de Souza¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0001-7888-4369>

E-mail: altgaldinovictor@gmail.com

RESUMO:

O objetivo deste ensaio é analisar as condições de possibilidade da escravidão e da violência antinegra, assim como da produção de significações raciais – do ser-negro – e das fantasias coloniais. Para isso, buscarei, majoritariamente, recursos conceituais na obra de Achille Mbembe, com auxílio de alguns conceitos de Jacques Rancière, de forma a tratar o que chamo de *partilha colonial do sensível*, analisando a relação entre a raça enquanto construção imaginária, significações raciais e a organização social da percepção e da sensibilidade que herdamos do colonialismo europeu. Assim, pretendo elaborar o sentido da ausência de enlutabilidade – nos termos de Judith Butler – e de crises éticas – nos termos de Denise Ferreira da Silva – na esteira da violência racial desde o tempo da escravidão, mostrando, também, como o tempo da liberdade não se constitui como ruptura profunda, pois não interditou a reorganização da linguagem e da imaginação sobre um mesmo fundo de negatividade inaugurado com o exercício soberano do poder colonial como um poder de não-ver e não-ouvir a humanidade negra.

PALAVRAS-CHAVE: Escravidão; Imaginário colonial; Linguagem; Partilha colonial do sensível; Raça; Violência racial.

RACE AND THE COLONIAL PARTITION OF THE SENSIBLE IN ACHILLE MBEMBE'S WORK

ABSTRACT:

The purpose of this essay is to analyze the conditions of possibility of slavery and antiblack violence, as well as the conditions of the production of racial significations – of Black being – and colonial fantasies. In order to do this, I intend to use mainly the conceptual resources in Achille Mbembe's work, and some concepts from Jacques Rancière's texts on politics, diagnosing what I call *the colonial partition of the sensible*, and further analyzing the relationship between race as an imaginary construct, racial significations and the social organization of perception and sensibility we inherited from European colonialism. Thus, my intention is to elaborate the meaning of the absence of grievability – in Judith Butler's terms – and of ethical crises – in Denise Ferreira da Silva's terms – in the wake of racial violence since the time of slavery. I also intend to show how the time of freedom does not constitute a profound break with what preceded it, for it had not been capable of interdicting the reorganization of language and imagination nurtured by the same background of negativity which emerged with the sovereign exercise of colonial power as the power to not see and hear Black humanity.

KEYWORDS: Slavery; Colonial imaginary; Language; Colonial partition of the sensible; Race; Racial violence.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Pesquisador(a) de Pós-Doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil, com financiamento da Fundação Carlos Chaga Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (bolsa PDR10).

I

No dia 18 de agosto de 1781, o navio *Zong* – anteriormente *Zorg*, “cuidado” em neerlandês, mas renomeado depois de sua captura, em batalha, pela marinha britânica – zarpuou de Accra em direção à São Tomé transportando 442 pessoas escravizadas. Havia sido desenhado para o máximo de 220. Sobrecarregado, e devido a erros de navegação, no trajeto de São Tomé até o destino, Jamaica, o navio não parou em Tobago para reabastecimento. O responsável, substituindo o capitão e o primeiro imediato, apesar de sequer estar registrado como parte da tripulação, seguiu o curso e cometeu, supostamente, mais um erro ao não identificar seu destino e tomá-lo pela colônia francesa de Saint-Domingue, tornando a situação ainda mais drástica. “Os registros mostram que o capitão e a tripulação decidiram lançar algumas das pessoas escravizadas ao mar para ‘salvar o resto do carregamento’” (SHARPE, 2016, p. 35), também como forma de reivindicar indenização pela seguradora marítima, declarando que a decisão foi tomada em uma emergência, provocada pela iminente falta de água, que punha o todo da tripulação e da carga em risco². Descartadas, aquelas pessoas foram ditas valer mais do que se mantidas vivas e doentes, por meio de “um cálculo racial e uma aritmética política” entranhados na realidade (HARTMAN, 2021, p. 13). Foi por meio dessa reivindicação que o caso se tornou público, em processo movido contra a seguradora por ter negado o valor cobrado e acusado os autores da ação de fraude. Por fim, a disputa chamou atenção de abolicionistas, como o ex-escravo Olaudah Equiano, que tentaram intervir no caso para demonstrar que os autores da ação eram os verdadeiros criminosos – teriam cometido *um massacre*³.

Como afirma Christina Sharpe, “reinvidicações de seguro eram parte [...] da ‘matemática da vida negra’” (2016, p. 35), o que fazia da disputa jurídica, em última instância, um litígio sobre mercadorias e seu destino, não havendo qualquer consideração pela ideia de que, na verdade, o crime teria sido outro. A intervenção abolicionista falhou naquele caso; diante da lei, aquelas pessoas “desapareceram, como seres humanos singulares, portadores de identidades, desejos, propósitos e vontades individuais, *antes* do momento de seu assassinato” (BAUCOM, 2005, p. 149, tradução minha). Nenhum apelo aos *fatos* mudou isso, pois, precisamente, o que não se fazia ver ali era a própria facticidade da humanidade negra, toda a discussão se dando a partir desse não-ver. O esforço de humanização esbarrou em outro fato: “percepções e práticas racializadas raramente diminuem ou são intimidadas pela evidência empírica” (STOLER, 2010, p. 217, tradução minha). Diante desse caso, o que pretendo abordar, neste ensaio, é essa *anterioridade* na qual o desaparecimento se deu, sua relação com a resistência ao empírico e com o não estar em questão da facticidade mencionada. Para isso, buscarei recursos conceituais na obra de Achille Mbembe, com auxílio de alguns conceitos de Jacques Rancière, de forma a tratar o que chamo de *partilha colonial do sensível*, analisando a relação entre a raça enquanto construção imaginária, linguagem e significações raciais e a organização social da percepção e da sensibilidade que herdamos das guerras coloniais.

II

“A reação imediata do tribunal”, afirma Faubert, “não foi nem perto de uma indignação” – “o caso não envolveu ‘whistle-blowers’ demonstrando um segredo, pois não havia um a ser

² Digo “supostamente”, na frase anterior, pois outra versão da história diz que o erro, que não teria sido dos mais plausíveis, foi um desvio intencional para sustentar o argumento de que não houve outra escolha senão lançar as pessoas ao mar e solicitar a indenização. “O plano, como é evidente, era recolher o dinheiro do seguro sobre as pessoas africanas lançadas ao mar, que teriam sido vendidas por um preço baixo, se é que seriam, no mercado jamaicano, pois é provável que estivessem todas doentes” (FAUBERT, 2018, p. 20, tradução minha).

³ Mais informações e análises sobre o caso podem ser encontradas em Sharpe (2016), Baucom (2015), Faubert (2018) e Walvin (2011).

demonstrado. Não era incomum que pessoas africanas fossem assassinadas nos navios negreiros britânicos” (2016, p. 21, tradução minha). Pode-se afirmar que a anterioridade, acima mencionada, diz respeito ao modo como, reduzidas ao estatuto de mercadoria, aquelas pessoas não apareciam, já de início, como vidas enlutáveis ou passíveis de luto – já estavam “perdidas e, portanto, fáceis de destruir ou de expor às forças da destruição”, para usar os termos de Judith Butler (2020, p. 17, tradução minha). Se “a condição de enlutável não é algo que se dê apenas quando a morte acontece” (RODRIGUES, 2021, p. 87), então “é preciso pensar o que enquadra certas vidas como enlutáveis”, “enquadrar o enquadramento” (RODRIGUES, 2021, p. 76) e analisar como os “esquemas raciais entram na percepção do que é uma vida” (RODRIGUES, 2021, p. 86). Aqui, a negação social das condições de enlutabilidade de uma vida é possível pela racialização: “a raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e o *excedente*, isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas” (MBEMBE, 2018, p. 73). Isso significa uma ruptura em qualquer “continuum de enlutabilidade”, pois, a vida racializada, ainda que “possa ser ativamente alvo de luto dentro de uma comunidade”, “passa completamente despercebida no interior de um quadro nacional ou internacional dominante” (BUTLER, 2020, p. 73-4, tradução minha) organizado pelo comércio transatlântico de pessoas escravizadas. Trata-se, portanto, antes de qualquer coisa, de uma questão sobre perceber e passar despercebido, sobre uma organização social – de escala cosmológica ou metafísica – de uma sensibilidade tipicamente colonial.

Diante do esforço argumentativo de abolicionistas, o lorde-chefe do Judiciário da época, Wiliam Murray, Earl de Mansfield, declarou que não havia diferença entre “escravos” e “cavalos”, e que a “lei do seguro marítimo definia escravo como mercadoria, não um ser humano” (FAUBERT, 2016, p. 22, tradução minha). O juiz também deu razão ao sindicato de Gregson, proprietário do navio, rejeitando as acusações de fraude feitas pela seguradora. Nem mesmo a busca do ex-escravo Equiano por um ativista britânico, o filantropo Granville Sharp, serviu para mudar a percepção do juiz e das partes envolvidas – nem a posição social, nem a identidade racial bastaram. Antes do argumento, antes dessa forma de litígio sobre vidas desperdiçadas entrar em cena, havia uma paisagem na qual perceber mercadoria era tudo que havia, nenhum horizonte possível – se tomarmos a perspectiva do juiz e de outras partes envolvidas – onde aquelas vidas poderiam ser enquadradas como propriamente humanas. Pode-se dizer, como Rancière, que temos, nesse caso, uma cena de *desentendimento* em que “o litígio político revela um inconciliável que, entretanto, é tratável. Só que esse tratamento ultrapassa todo diálogo dos interesses respectivos assim como toda reciprocidade de direitos e deveres” (2018, p. 54). Ao definir uma parte envolvida, mas sequer considerada no caso, como mercadoria, ou seja, uma não-parte, a própria lei fazia a distinção entre o sujeito de direitos e deveres e alguma outra coisa – distinção que não havia sido fundada pela própria lei, mas pelo que a sustentou em sua legitimidade *imaginada*. Afinal, o sistema legal britânico, como um todo, abrigava partes contraditórias entre si em relação à liberdade individual, mas era coerente com o colonialismo e o tráfico transatlântico⁴.

Porque há algo que precede a lei, o argumento não podia se dar nos termos jurídicos. Se é possível sair dessa armadilha, como afirma Rancière, é preciso lidar com a “relação entre a palavra e sua contagem”, a “configuração sensível que recorta os campos e os poderes do *lógos* e da *phoné*, os lugares do visível e do invisível” (2018, p. 52). Retomando os termos da filosofia política ateniense e das teorias da *psykhé*, Rancière trabalha com uma noção de percepção socialmente

⁴ As intervenções políticas de Sharp foram orientadas pela percepção dessa incoerência, e não pela crítica da coerência – como foi o caso de muitos que recorreram a brechas e discontinuidades legais para incorporar, à luta abolicionista, uma frente jurídica. Ele foi um dos primeiros a “explorar a discrepância, na lei inglesa, entre seu apego à liberdade individual de um lado e, de outro, seu compromisso com um sistema comercial em expansão, em grande parte enraizado na escravidão” (Walvin, 2011, n. p., tradução minha).

formada e atravessada, em que faz sentido, por exemplo, dizer, como Aristóteles, que a distinção entre humano e animal se dá na possibilidade de “tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto”, e isso porque o humano, e apenas ele, é capaz de *perceber* [*aisthánomai*] a (in)justiça, sendo um “ser vivo político em sentido pleno” – é uma diferença que reside, em última instância, na sensibilidade [*aísthesis*], e não apenas na presença ou ausência de razão ou capacidades de raciocínio. O que a ausência de um *lógos* articulado em distinção à mera *phoné* – que indica apenas “prazer ou sofrimento” – mostra é a falta de uma sensibilidade especificamente humana (1253a8-14). Porém, o que Rancière encontra em Aristóteles, é a ideia de que uma afirmação prévia sobre a capacidade de produzir discurso legítimo – apto a ser ouvido como argumento propriamente jurídico ou político – serve efetivamente de critério para aproximar quem fala de uma norma de humanidade em casos variados de confronto (como o julgamento sobre o caso *Zong*).

Mbembe, por outro lado, afirma que o poder na colônia era exercido, de forma mais básica, como um “poder de ver ou de não ver”, “de tornar invisível o que não se faz questão de ver” (2018, p. 199). Quem se torna alvo desse exercício do poder também não será ouvido – “não pode existir e nem falar por si só. No limite, é preciso calá-lo. Em todo caso, sua fala é indecifrável ou, no mínimo, inarticulada. É necessário que alguma outra pessoa fale em seu nome e em seu lugar, para que aquilo que ele pretende dizer faça sentido” (MBEMBE, 2018, p. 199-200). Ou, como afirma Rancière, “o que fazemos com alguém que não queremos reconhecer como um ser político é não ver essa pessoa como portadora dos sinais da politicidade, [...] não entender que é um discurso que sai de sua boca”. (2013, p. 38, tradução minha). Fazer sentido ou dizer um discurso na língua da parte que domina, governa, coloniza – é isso que Equiano buscou com Sharp. Não é um esforço com garantias, isso é certo. No entanto, não era apenas o ex-escravizado que estava barrado da cena deliberativa, mas a própria possibilidade de se demonstrar que pessoas escravizadas podiam se afirmar algo, sendo elas apenas *afirmadas* mercadoria. Se o chefe do judiciário declara a indistinção entre “cavalos” e “escravos”, retornamos ao discurso aristotélico: “criatura condenada apenas ao ruído do prazer e da dor” (RANCIÈRE, 2018, p. 57), ao mero emitir sons que não são ouvidos como a afirmação da injustiça de sua situação, a pessoa escravizada mal podia, igualmente, ser representada por um outro, como Equiano em sua liberdade ou Sharp como europeu.

Há, nesse poder-ver – que é um poder não ver o intolerável, o indesejável – um poder-ouvir, um poder, portanto, perceber: “A racionalidade política só é pensável de maneira precisa se for isolada da alternativa em que um certo racionalismo quer enclausurá-la: ou a troca entre parceiros que colocam em discussão seus interesses e normas, ou a violência do irracional” (RANCIÈRE, 2018, p. 57). Não há irracionalidade da parte que não ouve ou vê, uma que teria sido inclusive corrigida, em nossos dias, pelas décadas e décadas de luta anticolonial, abolicionista ou antirracista. Repetindo Aristóteles, é a “comunidade” [comunhão, *koinonía*] dos sentimentos do justo e do injusto que “produz a família e a cidade” (1253a15-6); as fronteiras são definidas, antes de qualquer coisa, por uma organização social do sensível, forma partilhada do ver e ouvir, assim como do fazer ver e fazer ouvir – o que Rancière nomeia “partilha do sensível”. O problema da “relação entre *logos* e *alógia*” remete à “dualidade própria do *logos*, palavra e contagem da palavra” (2018, p. 57), e “quem não possui uma palavra a ser entendida” pertence, para as partes do corpo sociopolítico e da cena deliberativa, “à coleção indiferenciada de quem está fora da contagem” (RANCIÈRE, 2013, p. 32, tradução minha). A ausência é remetida de volta à organização da sensibilidade em uma comunidade. É por meio dela – por participação nela – que se pode declarar a equivalência afirmada pelo chefe do Judiciário, que se pode disputar a existência ou não de uma indenização, que se pode lançar pessoas ao mar, que se pode, em primeiro lugar, escravizá-las. É contra essa (in)sensibilidade social que se dá a intervenção abolicionista: “as estruturas do desentendimento são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao

litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto” (RANCIÈRE, 2018, p. 13). Ela pode ter falhado no caso específico do *Zong*; mas sabemos que o acúmulo dissensual efetivamente levou à abolição.

No entanto, também se sabe que a abolição, enquanto marco histórico, foi mais reorganização com algumas continuidades e descontinuidades que ruptura capaz de permitir, com rigor e precisão, uma diferença entre o antes e o depois. Se analisarmos, do pós-abolição em diante, as “relações transformadas e cambiantes de poder que produziram a ressubordinação das pessoas emancipadas”, “a produção persistente da pretitude [*blackness*] como abjeta, ameaçadora, servil, perigosa, dependente, irracional e contagiosa” (HARTMAN, 1997, p. 116, tradução minha), o que temos é a retomada, ainda que parcial, de uma série de significações sociais sobre o *ser-negro* que nos autorizam a afirmar uma continuidade. Isso não quer dizer que as diferenças são negligenciáveis, mas que não entramos no paraíso da democracia racial ou mesmo de uma sociedade pós-racial. Se antes, no tempo da colônia, Fanon dizia que “o negro não goza da regalia de empreender essa descida ao verdadeiro inferno”, “uma zona do não ser” (2020, p. 22) onde poderia se determinar, de acordo com o ideal existencialista de liberdade, de forma a não ser nada de específico – nada especificamente afirmado como um sentido de sua pretitude –, negando o “dever de ser isto ou aquilo” (p. 240); depois, agora, no tempo da liberdade, o mesmo ainda vale e essa luta não ficou para trás ou perdeu sua força. O “poço de fantasmas” – para usar a expressão de Mbembe (2018) – aberto na colonização do continente africano, não foi encerrado. Ainda se produz, por meio da raça, formas de essencialismo ou de saturação do espaço discursivo com sentidos variados para o que é ser-negro.

Essa permanência leva à leitura dos “‘tempos de outrora’ e o ‘lá longe’ como constitutivos daquilo que está acontecendo aqui e agora e daquilo que está para acontecer”, nos termos de Denise Ferreira da Silva (2022, p. 494). Trata-se de pensar a necessidade de abordar o evento racial, nos dias de hoje, não importa onde, como uma composição que remete a passado e futuro igualmente; pensar um “nível de emaranhamento” que nos demanda abandonar a “flecha do tempo” e o “pensamento sequencial”, em nome da busca por um “padrão que se repete em diferentes escalas” e reúne passado, presente e futuro em outro plano (DA SILVA, 2022, p. 494). Ou, como Mbembe, pode-se falar de um tempo que “não é um tempo linear, “nem uma simples relação de sucessão em que cada momento apaga, anula e substitui todos aqueles que o precederam”, mas o “entrelaçamento de presentes, passados e futuros que sempre herdam suas próprias profundidades de outros presentes, passados e futuros” – o tempo da existência, ou o que se dá a perceber na experiência do tempo na pós-colônia (MBEMBE, 2022, p. 174). Por isso encontramos certa insistência, em variados textos, na permanência como algo que, de alguma maneira, ainda define a experiência da violência racial. As “cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo cotidiano (o presente) e, por outro lado, o racismo cotidiano (o presente) remonta cenas do colonialismo (o passado)” (KILOMBA, 2019, p. 158). Ou, para retomar o exemplo do navio *Zong*, o evento do massacre teria sido, de acordo com Sharpe, “uma versão de uma parte de um evento que já dura mais de quatrocentos anos” (2016, p. 37, tradução minha). Daí também a força e a pertinência que ganha o *passado escravo* nos esforços para pensar “um futuro no qual a sobrevida da escravidão tenha terminado” (HARTMAN, 2020, p. 31). Pode-se dizer que é um esforço de ver um padrão que foge de certo enquadramento temporal.

Retomando a questão da inelutabilidade, a permanência implica, em sociedades pós-coloniais onde as fronteiras já se diluíram em parte – onde as categorias de “colonizador” e “colonizado” perdem o sentido para além do uso metafórico –, uma ruptura em outro lugar: no “continuum de enlutabilidade”, pois, a vida racializada, ainda que “possa ser ativamente alvo de luto dentro de uma comunidade”, não encontra o mesmo destino “no interior de um quadro nacional ou internacional dominante” (BUTLER, 2020, p. 73-4, tradução minha), como era no caso do quadro organizado pelo comércio transatlântico de pessoas escravizadas, e como no que

herdamos como outro desdobramento da partilha colonial do sensível. Assim, do *Zong* aos extermínios nas favelas do Rio de Janeiro, os atos de violência racial “não desencadeiam uma crise ética” (DA SILVA, 2014, p. 69), uma crise na forma de vida comprometida e alimentada, em parte, pela partilha colonial do sensível. Esta se encontra no coração do problema, permitindo a inexistência de uma oposição profunda entre massacres e cotidiano, entre violência e normalidade, entre políticas de morte – *necropolítica* – e de vida (MBEMBE, 2016). Assim, dependendo da perspectiva assumida e do modo como se apresenta o problema, há um *mesmo* que retorna na diferença, para os mesmos fins, mas sustentando e tornando possíveis diferentes manifestações/violências. O não-desencadeamento de uma crise ética é o que a organização do sensível garante pelo não-ver o que não se quer ver, pela indiferença que, apenas posteriormente, no sentido lógico e mesmo no cronológico, é justificada em termos racionais.

Assim, dada a realidade negada, desde o princípio, da humanidade de quem é feito incorporar as significações raciais produzidas no colonialismo, a linguagem pode se descolar e se tornar autônoma. Tornou-se “uma força em si, capaz de se liberdade de qualquer vínculo com a realidade” – “a palavra nem sempre representa a coisa; o verdadeiro e o falso tornam-se indissociáveis” (MBEMBE, 2018, p. 32). Essa autonomia, dentre outras coisas, permite que sequer o contexto de sua produção seja pertinente para seu uso; atravessa o tempo, transcende fronteiras, faz emergir novas configurações onde quer que a humanidade seja rejeitada pela violência sensível inaugurada na colônia. O *devoir-negro* do mundo, do qual Mbembe fala, é um desses movimentos: dado o modo como o capitalismo sempre mobilizou “subsídios raciais”, tendo como “mola propulsora inicial” a “violação ilimitada de toda forma de interdito”, a pessoa escravizada foi apenas um momento, “o primeiro de todos os sujeitos raciais” (2018, p. 309). Enquanto persistir essa força e a produção imaginária da raça, o primeiro estará longe de ser o último – qualquer variação mais recente estará longe de ser a última. O que serão, com exatidão, esses subsídios raciais em cada época, em cada lugar, isso dependerá de uma constante e uma série de variáveis: a negação da humanidade, a produção de algo que excede a biopolítica e a alimenta, de um lado; de outro, as formas de caracterizar o excedente. O ponto de partida e para o qual se retorna sempre mais uma vez: tanto “as lógicas coloniais de ocupação”, como as “escravagistas de captura e predação”, políticas de zoneamento que produzem, entre Estados ou em seus interiores, espaços produzidos e reproduzidos por meio da necropolítica.

III

Um poço de fantasmas. Tudo começa, para Mbembe, com “rumores e ecos amplificados sem cessar”: o discurso colonial “alega lançar luz sobre coisas que o assombram e pelas quais é obcecado, mas que, na verdade, ignora por completo. Por causa disso ele está sempre correndo atrás de sua sombra”, corrida que começa “bem antes da conquista e da penetração, e prossegue muito tempo depois (2022, p. 209). Em especial a partir do século 18, essa discursividade incorpora uma aura filosófica, às vezes científica, por meio de tratados, exposições, enciclopédias, obras artísticas, “devaneios etnográficos” – o continente foi, “desde o início do tráfico atlântico”, “matéria de um gigantesco trabalho imaginativo”, e que não deixou, inclusive em nossos dias, de ser atualizado (MBEMBE, 2018, p. 131). Sempre por meio do mesmo poder de não-ver, “vontade de ignorar”, “predisposição secular a se pronunciar sobre assuntos dos quais nada ou muito pouco se sabe, dinâmica de fabulação que tinha como ideal de expansão apenas o imperialismo, onde “se fabula para melhor excluir, para melhor se fechar em si mesmo” (MBEMBE, 2018, p. 130-1). Discurso autoerótico, “segundo o modelo da boca que se beija e, diga-se de passagem, *goza de si mesma*” – a linguagem se realiza “sob a forma de pulsões que, na maioria das vezes, encerram espaços ociosos” (MBEMBE, 2022, p. 209). Esses espaços se tornam o “vazio fundador” sobre o qual, como terreno fértil, ergue-se a linguagem, terreno que, por sua vez, tem como condição de

possibilidade o não-ver. Tanto a pessoa *racializada* como a África, duas construções imaginárias, são formadas para o Ocidente como aglomerados mais ou menos organizados de significações mais ou menos estáveis, tudo sobre o pano de fundo permanente de uma negação radical.

“[N]a colônia, a função da linguagem é distorcer absolutamente tudo” (MBEMBE, 2022, p. 210). Sequer era preciso estar lá; a distorção podia começar mesmo antes de uma presença específica, o colono levando adiante e complementando o delírio dos que nunca pisaram em terras africanas, ou dos que ouviram alguém dizer que um terceiro viu. Tudo – ou quase tudo – convergiu para a construção de um lugar de fantasia, um mundo imaginado. Sem restrições de qualquer ordem, ouve-se qualquer coisa, enxerga-se qualquer coisa, a colônia sendo onde “estouram vozes repentinas, gestos bruscos, onde o tempo é abolido e escoá à maneira dos rios – enquanto o Branco, [...] afogado em álcool, arrasado pela febre, não para de perguntar-se: teria eu ficado louco?” (MBEMBE, 2022, p. 219). E a linguagem não basta: há o olhar, o toque. “Na colônia, a violência não participa apenas de uma estética e de uma arquitetura, pois o poder tem uma percepção tátil do indígena” (MBEMBE, 2022, p. 204). Há o não-ver e o que se vê no lugar do não-visto, a abordagem a partir do delírio, o ato em nome de uma imagem, de um *fantasma*. Toca-se, com violência, olha-se à distância; tanto faz. Trata-se de um mundo em que “o poder é, de maneira fundamental, a relação entre forma e matéria, entre materiais e forças tornadas visíveis [...] pelos efeitos na carne e nos nervos” (MBEMBE, 2009, p. 185, tradução minha). E isso para os dois lados.

Daí o drama fanoniano, expresso no quinto capítulo de *Pele negra, máscaras brancas* (2020) – “A experiência vivida do negro” –, onde toda a autoafirmação, toda reivindicação autônoma de uma identidade própria esbarra nas significações mutáveis que lhe são lançadas pela linguagem, muitas vezes *ad hoc*, mas também nos toques e olhares esmagadores que afetam até mesmo os sonhos e os músculos. Não importa como, o objetivo é refazer a pessoa racializada a partir do fundo negativo, fazer de tudo para que não esteja lá, não o rosto que dirá “não matarás”. As reivindicações do sujeito, dramatizado por Fanon, de uma racionalidade sem diferença radical com relação ao europeu, de um valor intrinsecamente negro pelo recurso à uma proximidade com a natureza, ou de uma identidade épica pela narrativa de um passado africano glorioso, por exemplo, levam ao mesmo ponto: pode-se sempre responder a isso por meio de uma nova rodada de negação da humanidade, com novas formas de racionalizá-la ou mesmo se fazê-la ser sentida. O personagem do texto – o homem racializado na Martinica, com o qual podemos facilmente nos identificar em outra época, outro lugar – não encontra um caminho nem mesmo lendo “Orfeu negro” de Sartre, onde figura na sequência inevitável da “progressão dialética” que culminará no fim do colonialismo e na “realização do humano” (1960 p. 145). Diz o personagem por meio de Fanon: “E aí está, não sou eu que crio um sentido para mim mesmo, mas é o sentido que já está lá, preexistente, esperando por mim” (2020, p. 147). É essa a luta propriamente existencialista de Fanon, como frente da descolonização que trará não apenas a autonomia política, mas a possibilidade de produzir o “dever de não ser isto ou aquilo” e abrir, pela violência, a zona de não-ser.

O que Fanon captura, na forma dramática, é o jogo de afirmações e negação, esta última sempre a mesma. Quando, para a percepção do colonizador, o que há são “rostos desprovidos de humanidade” (FANON, 2022, p. 39), o que encontramos é a raça, constituída por “certo poder do olhar, que é acompanhado por uma modalidade da voz e, eventualmente, do toque”; “[e]la aparece por ocasião de um comércio – o dos olhares. É uma moeda cuja função é converter o que se vê (ou o que se prefere não ver) em espécie ou símbolo no interior de uma economia geral dos signos e das imagens” (MBEMBE, 2018, p. 197). Desse processo, vem a autorização da violência colonial em todas as suas formas, incluindo as que se expressam na linguagem. Sem a negação primeira, ela não faz sentido – seria uma violência tipificada e passível de punição. Ao contrário, na e sobre a colônia e as pessoas colonizadas, fala-se o que se quer, não se fala do que poderíamos

chamar de “realidade objetiva”. Esta desapareceu na autonomia da linguagem colonial que se sustenta no comércio de olhares e no persistente não-ver. O “olhe, um negro!” do texto de Fanon é a abreviação de longas caracterizações, descrições essencialistas e fabulações em geral sobre o que é visto; tudo isso antecipado até mesmo à fala da pessoa racializada. Ela é algo específico, com muitas especificidades, antes mesmo de aparecer nessa cena de interpelação. Antes do encontro com esse olhar do outro, ela já responde por fantasias sem fim que habitam o imaginário colonial e encontram expressão na linguagem que dele recebe sua vida e sua legitimidade, assim como motivam e modulam o toque violento, a relação tátil entre colono e pessoa colonizada.

Além disso, nesse cenário, é a raça que permite fazer das colônias algo “semelhante às fronteiras”, onde o *jus publicum* é suspenso pela percepção racionalizada de que não há estados civilizados em confronto ou guerra legítima, tornando-se “impossível firmar a paz” com esses outros que em nada se assemelham aos “sujeitos soberanos” mobilizados por essa guerra (MBEMBE, 2016, p. 133). Esse processo acompanha, ou melhor, é a versão jurídico-política da cegueira fundamental. As colônias, diz Mbembe, são “o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos”, onde a violência de exceção “supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (2016, p. 133), e não configuram um território sobre o qual há reivindicação de posse anterior, sua ocupação “não implica, ao menos em teoria, nenhuma alienação. O colono, que toma posse, não sucede a ninguém” (2022, p. 216). Espaço vazio ou *territorium nullius*. Não se vê uma pessoa detentora de quaisquer direitos ali, sujeito de qualquer política internacional. Não se vê nada além de alguma coisa a ser significada. O vazio é o que se dá por meio da partilha colonial do sensível, um convite à elaboração na fantasia do colonizador. Assim, tanto o lugar, como o que se encontra nele (a pessoa colonizada, racializada) é visto como superfície fora da História, recebe inscrições de uma imaginação liberada de inibições e da necessidade de controle (MBEMBE, 2022, p. 219). Tudo é inaugurado como se não houvesse passado ali, um propriamente humano, um a ser respeitado ou levado em conta – não há o que se negociar no espaço vazio sobre o qual a África emergiu.

É assim que a colonização forma seu próprio “sistema de evidências sensíveis”, que revela “ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas” (RANCIÈRE, 2009, p. 15). “O mundo colonizado”, dizia Fanon, “é um mundo dividido em dois”, e a “zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos” – a relação é de conflito e oposição e, “[r]egidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca” (2022, p. 35). Além disso, dirá Mbembe, trata-se de uma realidade que substitui outra e uma em que, se o mundo é o que é visto, como na afirmação de Merleau-Ponty à qual faz referência, é o não-visto que faz a raça emergir no campo da percepção como parte da paisagem vivida (2018, p. 199). Os compromissos mais básicos com o real, aqueles que precedem qualquer ato reflexivo, na “camada profunda de ‘opiniões’ mudas, implícitas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 17) estão emaranhados nessa negatividade que condiciona a aparição de significações raciais. A humanidade não-vista é como o subsolo sobre o qual se ergue a realidade colonial; *pressuposta*, permite a fronteirização do mundo em outros termos, assim como a produção de realidades fronteiriças, lugares de exceção. É nessas realidades, “mundos de morte”, “formas novas e únicas da existência social”, que se fará possível a necropolítica não como mero assassinato, mas como fabricação de um espaço próprio onde se ela mesmo será naturalizada, outro mundo a ser o que vemos (MBEMBE, 2016, p. 146).

Por isso mesmo, a descolonização, como “programa de desordem absoluta” (FANON, 2022, p. 32), não pode se dar senão pela operação dissensual que faz um mundo aparecer para o outro, dois mundos se manifestarem em um, como Rancière define: “É uma manifestação de uma diferença entre o sensível e ele mesmo” (2013, p. 38, tradução minha). A escala cosmológica, podemos dizer, da descolonização não poderia fazer sentido sem que, de forma radical, a própria diferença entre duas organizações coletivas da sensibilidade fosse mobilizada para produzir ainda

outra – a da nova humanidade. Por isso, para Fanon, como para Mbembe, a libertação político-existencial das pessoas colonizadas – e das que, pela continuação da partilha colonial do sensível, ainda agora são racializadas – só faz sentido como abolição da raça: “O que existe é minha vida, presa ao laço da existência. O que existe é minha liberdade, que me remete a mim mesmo. Não, eu não tenho o direito de ser um negro. Não tenho o dever de ser isto ou aquilo...” (FANON, 2020, p. 240). Em outras palavras, a abolição da raça nos termos fanonianos é a “chave do projeto de declosão do mundo”, “o desmantelamento e a desmontagem das cercas, cercados e clausuras” (MBEMBE, 2019, p. 72). Não haver mais *negro* é não haver mais a realidade erguida sobre o não-visto e o não-querer-ver desse não-visto. Fim da partilha colonial do sensível pela irrupção violenta de uma nova humanidade que não se dá *a priori*, pressuposta, “objeto” de fé; ela surge no trabalho mesmo pela vida, “[a] luta pela vida – que é a mesma coisa que a luta para fazer eclodir o mundo” (MBEMBE, 2019, p. 71).

IV

“Pode-se dizer que a raça é simultaneamente imagem, corpo e espelho enigmático no interior de uma economia das sombras, cujo atributo precípua consiste em fazer da própria vida uma realidade espectral” (MBEMBE, 2018, p. 197). E, como estrutura imaginária, Mbembe diz, a raça “escapa às limitações do concreto, do sensível e do finito, ao mesmo tempo que comunga do sensível, no qual de imediato se manifesta” (2018, p. 69). Sem esse escape, não haveria a libertação do desejo, da própria fantasia, para que pudesse se fazer *ver* algo que, dito de maneira simples, *não estava lá* – até ser feita estar. A realidade espectral é desdobramento da experiência íntima de um mundo organizado por fantasias, em que o que se é – não importa o que isso signifique – é contraposto a um olhar que vê outra coisa. Isso não quer dizer que o problema se resolva pelo apelo à ou da realidade. Retomando Merleau-Ponty, parece haver um limite para a ideia de que o “fantasma mais verossímil escorrega na superfície do mundo” (2014, p. 50), e de que o encaminhamento quase “natural” é a substituição de percepções, aproximação com um real que está “*sempre mais longe*” (p. 51); a não ser, é claro, que a própria organização da sensibilidade seja profundamente alterada, que outro mundo passe a ser visto. Pois todo o problema se resume ao fato de que o não-visto não é desfeito pela troca de aparições, “por uma nova aparência que retoma por sua conta a função ontológica da primeira” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 50). Isso nos deixa com um cenário mais complicado para a própria reflexão, em especial porque, repetindo Mbembe, o imaginário participa do sensível; a operação que faz raça foge da superfície do mundo e cria outra em seu lugar para que nela evite escorregar. O fato dessa resistência e furtividade diz respeito ao que há de pulsional na racialização, ao problema do desejo que começa em um não-querer-ver para que se possa querer sem limites – fabricar uma experiência desprovida de limites.

Sobre a raça, portanto, como afirma Mbembe, não basta “dizer que não tem nenhuma essência”, ou “que é apenas o recorte móvel de um processo perpétuo de poder”, ou que “desprovida de entranhas, uma vez que carece de dimensão interior, consiste simplesmente nas práticas que a constituem enquanto tal” (2018, p. 68). Se raça e racismo fazem parte “dos processos fundamentais do inconsciente, ligados aos impasses do desejo humano”, “apetites, afetos, paixões e temores”, então é preciso situar sua possível abolição na relação com uma “força pulsional”, e com a “parte sombria e as regiões obscuras” da psique (MBEMBE, 2018, p. 68-70). A verdade das aparências raciais depende sobretudo do que elas despertam, movem, incitam, em última instância, *autorizam*. E, se a pessoa negra é um objeto “fobígeno e ansiógeno”, como afirma Fanon (2020, p. 166), “esse objeto não emerge da noite do Nada”, mas do afeto provocado por sua visão, ainda que não precise estar ali – “basta que ele *seja*: é uma possibilidade” (p. 169-170). Dá-se início à fabricação imaginária no momento da fobia, na cena em que uma agressividade possível e percebida sem limites – pois não é humano o que se apresenta para tal percepção, não é *regido*

pelas mesmas leis e normas e interdições –, é respondida pelo “poder racial” como algo dotado de “um falo que funciona como seu emblema e adereço”, “derradeiro nome do interdito, ou seja, muito além de qualquer interdição” (MBEMBE, 2020, p. 139).

A dimensão erótica do poder na colônia, novamente, diz respeito ao movimento de satisfação de si a partir de uma proliferação de fantasmas; o discurso deve “roçar em seu objeto de maneira repetitiva até o ponto da satisfação máxima. Ele deve literalmente se desperdiçar aprofundando um processo de iteração” (MBEMBE, 2022, p. 209). Trata-se de um circuito fantasmático encerrado em si e que, apesar disso, não deixa de modificar a realidade ao seu redor. “[E]m contextos racistas, ‘representar’ é o mesmo que ‘desfigurar’” e a “vontade de representação é, no fundo, uma vontade de destruição” (MBEMBE, 2020, p. 143). Para isso, é preciso haver resposta à ansiedade experimentada, ao que se pretende ser o *objeto real* da fobia, autorizada por uma mitologia própria da “violência dos dominantes”, a construção de um “discurso desrealizado, desligado da história”, cuja função é “tornar as vítimas responsáveis pela violência de que são justamente as vítimas”:

Cria-se, em decorrência disso, uma situação insana, que, para sua perpetuação, requer uma violência incessante, mas é uma violência que desempenha uma função mítica, na medida em que é constantemente desrealizada. Não é reconhecida pelo dominador, que, além disso, nunca deixa de negá-la ou eufemiza-la. Ela existe, mas aqueles que a produzem se mantêm invisíveis e anônimos. E mesmo quando sua existência é comprovada, ela não tem sujeito. Como o dominador não é responsável por ela, só pode ter sido provocada pela própria vítima. Assim, por exemplo, se são mortos, é por serem quem são. Para evitar serem mortos, basta que não sejam quem são. [...] Para evitar serem mortos, basta que não estejam no lugar em que estão naquele exato momento. Ou então, se os matamos, é porque estão fingindo ser como nós, nosso duplo. E ao matarmos nosso duplo, garantimos nossa sobrevivência. Basta então que sejam diferentes de nós. (MBEMBE, 2020, p. 141-2)

A partilha colonial do sensível é responsável pela certeza da diferença – *o mundo é o que vemos*, vê-se a alteridade radical, tem-se fé nela para além de e antes mesmo da racionalização, criando-se a impossibilidade de uma aproximação que resolva o conflito instaurado, desde o início, por meio de uma polêmica imaginada. A representação não “abre caminho para a possibilidade de reconhecimento recíproco”, fazendo do outro alguém que “se digladiava com uma imagem com a qual está ornado”, “da qual luta para se livrar; da qual não é autor e na qual não se reconhece” (MBEMBE, 2020, p. 143). Fanon, comentando a dialética hegeliana do senhor e do escravo, lembra que, se o circuito é fechado no sentido de que não se ultrapassa o “estar-aqui imediato”, de que se interdita “o movimento em duplo sentido”, o que se tem é até mesmo a retirada, do outro, de seu “ser-para-si”, o “único meio de romper esse círculo infernal” sendo a restituição da realidade humana em uma via como na outra (2020, p. 227). Um mundo de “reconhecimentos recíprocos”, pelo qual Fanon afirma lutar, em que será percebido que ele não está “apenas aqui-agora”, “encerrado na coisidade” (2020, p. 228), será possível apenas pela descolonização, que, nos termos que tomamos de Rancière, faz-se um dissenso total, intrusão de um novo mundo no campo da percepção, retorno criativo do recalcado em nova forma, não apenas retomada do pré-colonial.

Portanto, a descolonização, longe de ser satisfeita na desocupação territorial, na expulsão de forças militares e administrativas estrangeiras, remete ao emaranhado no qual encontramos a raça – a ser abolida – como imagem que participa do sensível. Sem isso, a “prodigiosa máquina produtora de desejos e fantasias”, nas palavras de Mbembe (2018, p. 203) que foi a colonização não é interrompida por inteiro, pois a “pedra de toque do dispositivo fantasmático do potentado é a ideia de que não há *nenhum limite para a riqueza nem para a propriedade, e, portanto, nem para o desejo*” (MBEMBE, 2018, p. 205), a ocupação colonial sendo um vasto empreendimento

comercial que se desdobra no não-ver, na percepção de que, no lugar da humanidade, há apenas matéria-prima, ou algo a ser comercializado, explorado. Para Mbembe, esse é o segredo da colonização: o desejo do metal e do acúmulo, a vontade de exercer um poder ilimitado, de fabricar a realidade no mesmo ato de representação desfiguradora – um “imaginário sem simbólico”, fantasia sem interdição ou Lei (2018, p. 205). Se, por um lado, esse imaginário pode ser partilhado, em parte e eventualmente, pelas próprias pessoas colonizadas; por outro, o poço jamais encerrado pelas independências nas colônias dentro e fora do continente africano é o lugar de onde, ainda hoje, a raça emerge em sua força imaginária, mantida pela *mesma* certeza da diferença. As cenas de desentendimento, com suas diferenças específicas quanto a tempo e espaço, encontram-se povoadas por fantasmas produzidos na essencialização da pessoa racializada, na resposta à ansiedade colonial, no esforço de não-ver por meio da imagem-raça.

Em parte, fazer da vida uma realidade espectral quer dizer a saturação imaginária da experiência. Isso não é o mesmo que a imersão na falsidade da aparência em oposição ao real: “A imagem, ou melhor, a sombra não é uma ilusão, mas um fato. Seu conteúdo sempre excede a forma. Existe um regime de troca entre o imaginário e o real, se ainda assim tal distinção fizer sentido” (MBEMBE, 2018, p. 231). Nesse regime, uma coisa se converte na outra, produz a outra, as linhas divisórias redesenhadas pelo trabalho colonial, pouco fazendo sentido em muitos dos casos. Pode-se dizer que a abolição da raça e a descolonização trazem o fim desse intercâmbio por meio de um movimento de extremo realismo que consistiria, em última instância, na reivindicação de algo *dado* ainda que distorcido. No entanto, se há algo que possa ser recuperado nesse sentido, pouco importa: não se pode fazer desaparecer uma herança. Além disso, o pré-colonial só se faz possível como objeto de desejo na insistência de que há mesmo algo que se pode, essencialmente, *ser* – uma negritude essencial desfigurada pelo colonialismo, por exemplo. Já na perspectiva de Fanon e Mbembe, essa forma de enquadrar a realidade, proveniente da própria colonização, não bastaria, ou melhor: serviria de nova clausura em moldes europeus e conteúdo diverso. “Não sou prisioneiro da História. Não devo buscar nela o sentido do meu destino. Devo me lembrar a todo momento de que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir na existência a invenção” (FANON, 2020, p. 240). O pensamento fanoniano, diz Mbembe (2018, p. 280):

[...] foi, essencialmente, um *pensamento em situação*, nascido de uma experiência vivida, em curso, instável, cambiante; uma experiência-limite, arriscada, na qual, com a consciência aberta, o sujeito reflexivo punha em jogo a própria história, a própria vida, o próprio nome, em nome de um povo por vir, em vias de nascer. Assim, na lógica fanoniana, pensar significava se encaminhar com outros rumo a um mundo que surgiria de um processo interminável e irreversível de criação conjunta, na luta e por meio da luta. Para que surgisse esse mundo comum, a crítica precisava irromper com a força de um obus capaz de romper, atravessar e alterar a parede mineral e rochosa e os ligamentos interósseos do colonialismo. Foi essa energia que fez do pensamento de Fanon um *pensamento metamórfico*.

V

Pensamento metamórfico. Tudo começa, agora, em um novo começo, aquele que se inicia porque houve escravidão e colonização, mas que não deve à violência sua condição de possibilidade. “Todo poder, por princípio”, diz Mbembe, “só é poder por suas capacidades de metamorfose”, seu exercício a expressão de um “saber dar e receber formas” (2018, p. 232-3). Fundamentalmente ambíguo, como o *phármakon* de Platão, ele pode ser também a “capacidade de transformar os recursos da morte em força germinativa” – ele é “corpo e substância”, “corpo-remédio” (MBEMBE, 2018, p. 233). Em Fanon, Mbembe encontra, de novo e de novo, uma insistência na metamorfose como princípio de luta que, ainda que remeta sempre a violência, não é sua mera reprodução, como se houvesse uma equivalência possível entre a colonização e a

descolonização. Não se trata, como nota Butler, de pensar uma dinâmica reflexiva (como fez Sartre em seu prefácio a *Condenados da Terra*), “como se existisse uma simetria”, como se a “violência insurgente” fosse “reflexo dialético da primeira”, a violência dos colonizadores (2021, p. 239). Isso não pode ser o caso, em grande medida, pelo fato da metamorfose – criar uma nova humanidade não pode ser o reflexo do que já foi pensado e efetivado no humanismo europeu. Fanon insiste nisso em diferentes momentos de *Condenados da Terra*, em especial na conclusão, quando convoca as pessoas colonizadas em luta a uma decisão de “inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar”, ao invés de imitar modelos já prontos do humano (2022, p. 325). E, se a “descolonização nunca passa despercebida”, pois “atinge o ser”, o modifica radicalmente, como ele afirma no começo do livro (2022, p. 32), então é preciso pensar a questão da violência em sua ambiguidade e em seu caráter de *phármakon* para dar conta da questão da metamorfose.

É nesse ponto que a possibilidade da reprodução indefinida da violência sofrida – da realidade feita por meio dessa violência, com toda a sua fantasmagoria que não cessa de proliferar, com a confusão decorrente entre real e imaginário que não substitui fronteiras antes bem definidas, mas tenta fazer qualquer distinção perder a força e o sentido – é ameaçada e percebida como intolerável. Ameaçada porque emerge um outro saber dar e receber formas que excede o que está dado e antecipado no colonialismo, incluindo o conjunto presente de significações raciais e imagens do ser-negro. Intolerável porque o que se experimenta, em última instância, é a própria vida, antes desfigurada, negada ou encoberta na necropolítica; uma vida que é mais que matéria-prima ou instrumento ou animal de carga, que pode se organizar e orientar por outros termos, constituindo uma nova socialidade para além da violência colonial. É nessa metamorfose que entendemos a modificação do ser, assim como a “farmácia de Fanon”:

[A] força da recusa constitui o momento primordial da política e do sujeito. Na verdade, o sujeito da política – ou o sujeito fanoniano por excelência – nasce para o mundo e para si mesmo por intermédio do gesto inaugural que é a capacidade de dizer não. Recusa [...], antes de mais nada, a uma representação. (MBEMBE, 2020, p. 142-3)

Aqui, reencontramos o encontro entre Mbembe e Rancière que inicia o texto e o comentário sobre a partilha colonial do sensível e a estrutura do desentendimento. Pois, para o segundo, a política é tanto a “quebra da distribuição ‘normal’ das posições entre quem exerce um poder quem sofre os efeitos dele”, como a “ruptura com a ideia mesma de disposições que tornam essas posições ‘apropriadas’” (2013, p. 30, tradução minha); algo que podemos afirmar fazer parte do argumento central de Fanon sobre a violência como algo que, contra o humanismo liberal dos europeus, é *sim* apropriada às pessoas colonizadas na medida em que é dada na metamorfose que faz surgir um novo sujeito. Mas, antes de tudo, “a política é uma intervenção no visível e no enunciável”, a “configuração de seu próprio espaço” (para além do espaço produzido pela necropolítica), onde se faz *ver* “o mundo de seus sujeitos e suas operações” (RANCIÈRE, 2013, p. 37, tradução minha). O estético na política diz respeito ao fato de que, para que surja, na relação dissensual, um sujeito como o fanoniano do qual Mbembe fala, é preciso que se faça ver alguma outra coisa, o que não era para ser visto, repartilha do sensível. E tudo começa com um litígio em relação à própria existência da raça, podemos dizer, já que é preciso cultivar uma distância em relação à imagem-véu que cobre o rosto, a humanidade da pessoa racializada.

‘Negro’ é, portanto, uma alcunha, a túnica com que alguém me encobriu e sob a qual tentou me encerrar. Mas, entre a alcunha, o sentido a ela atribuído e o ser humano chamado a assumi-lo, há algo que permanecerá para sempre no âmbito da distância. E é esta distância que o sujeito é chamado a cultivar e, talvez, a radicalizar. (MBEMBE, 2018, p. 92).

Se a raça está no coração da partilha colonial do sensível, se é por meio dela que se fabrica o vazio e o precedente, se ela é condição de fabricação e circulação das mais variadas significações raciais e determinações do ser-negro, se ela é o que permanece com a abolição e a independência jurídicas, se ela é ainda o que organiza e legitima a cena do desentendimento e o consenso de um mundo fronteirizado; então, a política da descolonização é essencialmente a destituição da raça – um ato radical de desver e desescutar o percebido e ver e ouvir outra coisa no lugar, uma humanidade que habita a zona de não-ser o que quer que seja, seu direito propriamente reivindicação da abertura para novas metamorfoses.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Prefácio e revisão científica: R. M. Rosado Fernandes, introdução de Mendo Castro Henriques. Rio de Janeiro: Nova Veja, 1998.
- BAUCOM, Ian. *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*. Durham: Duke University Press, 2005.
- BUTLER, Judith. *Sentidos do sujeito*. Tradução de Ana Luiza Gussen, Beatriz Zampieri, Gabriel Lisboa Ponciano, Kissel Goldblum, Luis Felipe Teixeira, Nathan Teixeira, Petra Bastone e Victor Galdino. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BUTLER, Judith. *The force of nonviolence: The ethical in the political*. London: Verso, 2020.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; prefácio de Grada Kilomba; posfácio de Deivison Faustino; textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FAUBERT, Michelle. *Granville Sharp's Uncovered Letter and the Zong Massacre*. Londres: Palgrave Macmillan, 2018.
- DA SILVA, Denise Ferreira. Ninguém: direito, racialidade e violência. In: *Meritum*, v. 9, n. 1, jan./jun. 2014, p. 67-117.
- DA SILVA, Denise Ferreira. O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo (2016). In: Adriano Pedrosa et al. (orgs.) *Histórias afro-atlânticas: Antologia*. São Paulo, MASP, 2022, p. 492-8.
- HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: Uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Tradução de José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARTMAN, Saidiya. *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. Nova York: Oxford University Press, 1997.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: *Revista ECO-Pós*, 23(3), 2020, p. 12–33. <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MBEMBE, Achille. Achille Mbembe in conversation with Isabel Hofmeyr. In: *South African Historical Journal*, 56:1, p. 177–187, 2006.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018a.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: *Arte & Ensaios*, PPGAV, EBA, UFRJ, n.32, dez. 2016.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- MBEMBE, Achille. Sobre o exterior do mundo. Tradução de Claudio Medeiros e Victor Galdino. *Serrote*, n. 42. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2022, p. 200-23.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução de José Arthur Gianotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *A Partilha do Sensível*. Tradução de Mônica Neto. São Paulo: Editora 34, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *Dissensus: On politics and Aesthetics*. Steven Corcoran (ed. e trad.). New York: Bloomsbury, 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes.

São Paulo: Editora 34, 1996.

RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1960.

SHARPE, Christina. *In the Wake: On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press, 2016.

STOLER, Ann Laura. Archival Dis-ease: Thinking through Colonial Ontologies. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 7:2, 2010, p. 215-219.

WALVIN, James. *The Zong: A Massacre, the Law and the End of Slavery*. Londres: Yale University Press, 2011.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Victor Galdino Alves de Souza. altgaldinovictor@gmail.com