

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito

Programa de Pós-graduação em Direito

Thaís Maria Rocha Lemos

**FÚRIA NEGRA, CAPTURA JURÍDICA E (DES)IDENTIDADES:
de Canudos à exceção da branquitude**

Belo Horizonte

2023

Thaisa Maria Rocha Lemos

**FÚRIA NEGRA, CAPTURA JURÍDICA E (DES)IDENTIDADES:
de Canudos à exceção da branquitude**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Direito.

Orientador: Andityas Soares de Moura Costa
Matos

Área de concentração: Direito e Justiça.

Belo Horizonte

2023

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

L557f Lemos, Thaisa Maria Rocha
Fúria negra, captura jurídica e (des)identidades [manuscrito]: de Canudos à exceção da branquitude / Thaisa Maria Rocha Lemos. - 2023.
327 f.

Orientador: Andityas Soares de Moura Costa Matos.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 301-327.

1. Direito - Teses. 2. Estado de exceção - Teses. 3. Racismo - Teses.
I. Matos, Andityas Soares de Moura Costa. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 323.12



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA

THAÍSA MARIA ROCHA LEMOS

Realizou-se, no dia 18 de dezembro de 2023, às 13:00 horas, auditório Orlando Magalhães Carvalho no 16º andar, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *FÚRIA NEGRA, CAPTURA JURÍDICA E (DES)IDENTIDADES: DE CANUDOS À EXCEÇÃO DA BRANQUITUDE*, apresentada por THAÍSA MARIA ROCHA LEMOS, número de registro 2019652905, graduada no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Andityas Soares de Moura Costa Matos - Orientador (UFMG), Prof(a). Ramon Mapa da Silva (UNIPAC), Prof(a). Daniel Arruda Nascimento (UFF), Prof(a). Marco Antonio Sousa Alves (Universidade Federal de Minas Gerais), Prof(a). Jailane Devaroop Pereira Matos (UFMG).

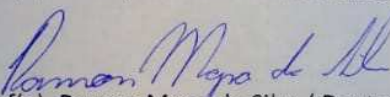
A Comissão considerou a tese:

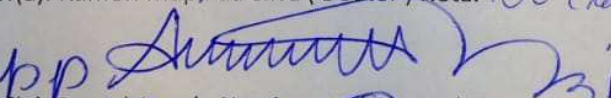
- ☒ Aprovada, tendo obtido a nota 100 (cem) pontos, com indicação de publicação
- ☐ Reprovada

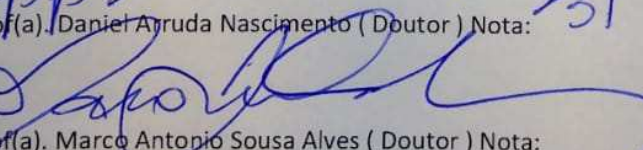
Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

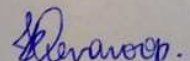
Belo Horizonte, 18 de dezembro de 2023.


Prof(a). Andityas Soares de Moura Costa Matos (Doutor) Nota: 100 (cem) pontos


Prof(a). Ramon Mapa da Silva (Doutor) Nota: 100 (cem) pontos


Prof(a). Daniel Arruda Nascimento (Doutor) Nota: 31


Prof(a). Marco Antonio Sousa Alves (Doutor) Nota:


Prof(a). Jailane Devaroop Pereira Matos (Doutora) Nota: 100 (cem) pontos

*Para minha mãe, Angela Rocha, que não viveu para ver este dia
chegar, mas nunca duvidou que chegaria.*

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Andityas Matos, que com zelo e dedicação me acompanha e orienta nessa jornada desde de 2016. Obrigada pelo acolhimento, pelo brilhantismo e por ser inspiração.

Às queridas Andityanas, mais do que colegas de pós-graduação. Obrigada pela camaradagem e por todas as trocas ao longo desses já muitos anos juntos.

Aos meus tios, José Amador e José Alexandre, e a minha tia, Nana, por encamparem meus sonhos.

Ao Flavio, pela partilha da vida.

E a todos aqueles que, sendo muitos para serem nomeados, ao longo da pesquisa conversei, discuti problemas, pedi e obtive ajuda.

É com satisfação que reparto agora com vocês o produto final.

RESUMO

Um exame da realidade histórica brasileira revela como a exceção se configura como a estrutura política originária, que não cessa de se atualizar e nos governar ‘secretamente’ e, devido ao fato de as estruturas políticas brasileiras terem o sistema escravagista como seu “repositório amargo”, temos que a gestão excepcional da vida é efetivada por meio de um viés racial. Essa captura da vida operada pela exceção, que, por meio de uma inclusão exclusiva, faz com que o direito figure como mera ‘vigência sem significado’, protege a ordem estabelecida contra o perigo de sublevações capazes de efetivamente ameaçá-la, aplainando-as e impondo-lhes um lugar que as restringe a formas jurídicas previamente codificadas – que, apesar de existirem, não se afastam do caráter meramente formal. Diante disso, esta tese pretende, por meio do método de montagem de imagens dialéticas benjaminiano, analisar como o aparato jurídico promove a limitação da política a instituições que refreiam a atuação de singularidades negras, capturando-as dentro de uma estrutura engessadora de possibilidades. E, devido à necessidade de pensar em linhas de fuga à exceção tornada regra, ela também se volta à rememoração da dimensão utópica da tradição política negra que visa transcender a organização social e as instituições político-jurídicas nas quais nos encontramos inseridos, ciente de que a luta pela liberdade é inconciliável com nosso modelo societal. Por fim, tendo em vista que o racismo é um problema branco e que insurreições ontológicas possuem uma dimensão contestatória que comumente nos escapa, procuro pensar modos de libertação de nós mesmos ou da prisão de nossa subjetividade branca que, quando não reconhecida e desafiada, presta-se à reiteração do racismo estrutural.

Palavras-chave: exceção; estado de exceção; captura (bio)política; raça; racismo; *forma-de-vida*.

RESUMEN

Un examen de la realidad histórica brasileña revela cómo la excepción se configura como la estructura política originaria, que no deja de actualizarse y gobernarnos "secretamente". Debido a que las estructuras políticas brasileñas tienen al sistema esclavista como su "repositorio amargo", la gestión excepcional de la vida se efectúa a través de un sesgo racial. Esta captura de la vida operada por la excepción, mediante una inclusión exclusiva, hace que el derecho sea simplemente una "vigencia sin significado", protegiendo la orden establecida contra el peligro de sublevaciones que podrían amenazarla, nivelándolas y imponiéndoles un lugar restringido a formas jurídicas previamente codificadas, aunque estas no se aparten del carácter meramente formal. Por lo tanto, esta tesis pretende, a través del método de montaje de imágenes dialécticas benjaminiano, analizar cómo el aparato jurídico limita la política a instituciones que frenan la actuación de singularidades negras, capturándolas dentro de una estructura que limita las posibilidades. Debido a la necesidad de pensar en líneas de escape a la excepción convertida en regla, también se vuelve a la rememoración de la dimensión utópica de la tradición política negra que busca trascender la organización social y las instituciones político-jurídicas en las que estamos insertos, conscientes de que la lucha por la libertad es inconciliable con nuestro modelo societal. Finalmente, considerando que el racismo es un problema blanco y que las insurrecciones ontológicas tienen una dimensión contestataria que a menudo se nos escapa, busco pensar en modos de liberación de nosotros mismos o de la prisión de nuestra subjetividad blanca que, cuando no se reconoce y desafía, contribuye a la reiteración del racismo estructural.

Palabras-clave: excepción; estado de excepción; captura (bio)política; raza; racismo; forma-de-vida.

ABSTRACT

An examination of the Brazilian historical reality reveals how the exception is configured as the original political structure, which never ceases to update itself and govern us ‘secretly’ and, due to the fact that Brazilian political structures have the slavery system as their “bitter repository”, the exceptional management of life is, therefore, carried out through a racial bias. This capture of life operated by the exception, which, through exclusive inclusion, makes the law appear as a mere ‘meaningless validity’, protects the established order against the danger of uprisings capable of effectively threatening it, flattening it and imposing on them a place that restricts them to previously codified legal forms – which, despite existing, do not deviate from the merely formal character. This doctoral thesis aims, through Benjamin’s method of dialectical image montage, to analyze how the legal apparatus promotes the limitation of politics to institutions that curb the action of black singularities, capturing them within a plastering structure of possibilities. And, due to the need to think about lines of escape from the exception that has become the rule, it also turns to remembering the utopian dimension of the black political tradition that aims to transcend the social organization and political-legal institutions in which we find ourselves inserted, aware that the fight for freedom is irreconcilable with our societal model. Finally, bearing in mind that racism is a white people’s problem and that ontological insurrections have a contestatory dimension that commonly escapes us, I try to think about ways of liberating ourselves or the prison of our white subjectivity which, when not recognized and challenged, provides the reiteration of structural racism.

Keywords: exception; state of exception; (bio)political capture; race; racism; form-of-life.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	BELO MONTE, CANUDOS OU A <i>COMUNIDADE QUE VEM EM ESTADO FENOMÊNICO</i>	23
2.1	Canudos, abolição e inclusão exclusiva:	27
2.2	“O ponto de convergência messiânico entre o sagrado e o profano”	34
2.2.1	<i>Primeira digressão - Liturgia católica e profanação canudense</i>	50
2.3	A vida <i>comum</i> da comunidade que veio	55
2.4	Interromper o curso do mundo: a República Anticristo e o progresso catástrofe. 65	
2.4.1	<i>Segunda digressão – O esfacelamento da tradição e a “pobreza da experiência”</i>	79
2.5	Salvar no presente o passado.....	84
3	O NOVO ÓPIO DO POVO: UM PANORAMA EM TRÊS TEMPOS.....	94
3.1	“Restituir à crítica o seu posto e a sua violência”	102
3.2	“A política é a potência ontológica de uma multidão de singularidades cooperantes”	119
3.3	“Se deseja restituir à política a sua dimensão própria, a crítica deve primeiramente colocar-se como antítese da ideologia”	134
3.4	FHC: tentativa criativa de descolonização da zona branca do ser?	143
3.5	Governo PT: o caminho das margens para o centro.....	162
3.6	Bolsonaro: o desvelamento da constituição material	179
4	<i>POTENTIA</i> x <i>POTESTAS</i> NO DEVIR-NEGRO DO MUNDO.....	185
4.1	“E tão habituados estavam a essa vida que ela já nem devia parecer-lhes escravidão, mas liberdade”	196
4.1.1	<i>Excursus:</i>	211
4.2	Reconquistar o político como possibilidade, acontecimento e singularidade	217
4.3	De dentro do véu: Outros Pequenos incêndios por toda parte.....	246
4.4	O cuidado de si como desativação dos dispositivos da branquitude.....	267
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	287
	REFERÊNCIAS.....	293

1 INTRODUÇÃO

“É característico do texto filosófico confrontar-se, sempre de novo, com a questão da representação”.¹ É com essa frase que Walter Benjamin inicia as *Questões introdutórias de crítica do conhecimento* – apêndice de sua dissertação apresentada à Universidade de Frankfurt como requisito para concorrer ao cargo de livre-docente – e é impossível não me lembrar dela frente à necessidade de “pensar o pensamento” que se impõe sempre que, concluído um trabalho, somos chamados a prestar contas a respeito de como ele foi concebido e executado. Evocar Benjamin no início desta tese também me parece de bom tom, na medida em que suas considerações metodológicas, delineadas tanto ali quanto na sua *Teoria do conhecimento, teoria do progresso*,² lastrearam e representam, sobremaneira, o modo como essa pesquisa foi executada.

Estes “pensamentos de alguma forma finais ou quase finais” que aqui se constroem após a pesquisa – afinal, como pontua Giorgio Agamben, ao contrário da opinião comum, a reflexão sobre o método não precede, mas sucede a prática investigativa –³ buscam explicitar a maneira como a montagem⁴ de “imagens dialéticas” me permitiu “considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação”.⁵ A montagem, metodologia elegida por Benjamin para dar conta de seu projeto das *Passagens*, possibilitou-me “coleccionar” partículas da realidade referentes às políticas negras adotadas frente à permanente renovação do estado de exceção e, a partir da análise desses elementos aparentemente isolados e heterogêneos, “descobrir na análise do pequeno momento individual o cristal do acontecimento total”.⁶

Tal descoberta, por sua vez, só se torna possível caso aceitemos a premissa epistemológica⁷ benjaminiana de que a “história se decompõe em imagens” e tais imagens

¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 49.

² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre el método. Barcelona: Anagrama, 2008, p. 9, tradução própria. No original: “pensamientos de algún modo últimos o penúltimos”.

⁴ A respeito da técnica de montagem benjaminiana, ver especificamente *Radiografia da metrópole: técnicas de montagem* em BOLLE, *Fisiognomia da metrópole moderna*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

⁵ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 50.

⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019, p. 765.

⁷ Agamben aponta que Benjamin “atribui às imagens uma dignidade comparável aos *eidos* da fenomenologia e às ideias de Platão: a [sua] filosofia se dedica ao reconhecimento e à construção de tais imagens (AGAMBEN, Giorgio. *Ninfas*. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 29).

devem ser apreendidas como “a dialética na imobilidade”.⁸ A imobilização dos acontecimentos na imagem revela a maneira como, para o filósofo, o importante “não é o movimento, mas sim o momento da parada, da detenção” capaz de capturar o momento em que termos antagônicos “não são suprimidos nem constituídos em unidade, mas mantêm-se em uma coexistência imóvel e carregada de tensões”.⁹ O movimento capturado no instante de sua suspensão pela imagem dialética é uma “pausa não imóvel”,¹⁰ uma vez que captura as tensões subjacentes ao contínuo temporal da qual é arrancada. Daí podermos pensá-las como “imagens prenhes de história”¹¹ a partir das quais é possível ler uma época, ou como coloca Benjamin em suas *Teses*: “quando o pensar se suspende subitamente, numa constelação carregada de tensões, provoca nela um choque através do qual ela cristaliza e se transforma numa mônada”.¹²

E no que isso se relaciona com a problemática que guiou a consecução desta pesquisa? Tendo em vista que busquei aqui analisar se o Direito, enquanto empresa mistificadora da realidade, operou no sentido de “domesticar” as formas de atuação política dos corpos negros de forma a restringir suas reivindicações aos limites postos pela estatalidade/institucionalidade, foi necessário, para comprovar tal hipótese, compor imagens que, reunindo temporalidades distintas, dessem conta de representar tal movimento. Para isso, foi necessário, em um primeiro momento, voltar-me para o passado a fim de arrancar do contínuo histórico um fragmento que condensasse uma experiência política de singularidades negras “totalmente subtraída das garras do direito”¹³ e do Estado. Na sequência, analisei se a ação política contemporânea levada a cabo por movimentos negros teria se distanciado de suas origens revolucionárias calcadas na premissa da emancipação humana em virtude da captura do político pelo jurídico.

Dessa forma, busquei aqui analisar as imagens dialéticas selecionadas “até que sua[s] estrutura[s] interna[s] apare[cessem] com tanta essencialidade que se revel[assem] como origem” – origem que não deve ser interpretada como gênese, mas sim como portadora da “pré

⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019, p. 788; 767.

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Ninfas*. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 31; 32, tradução própria. No original: “lo esencial no es el movimiento, sino el momento de la parada, de la detención”; “los dos términos no son ni suprimidos ni constituidos en unidad, sino que se mantienen en una coexistencia inmóvil y cargada de tensiones”.

¹⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Ninfas*. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 15.

¹¹ BOLLE, *Fisiognomia da metrópole moderna*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000, p. 42.

¹² BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 15.

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas de vida. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 11.

e pós-história”¹⁴ do objeto que “antecipam virtualmente o seu desenvolvimento futuro e se lembram dos seus gestos anteriores”¹⁵, uma vez que elas trazem em si, “oculta, a figura do restante do mundo”.¹⁶ E se a imagem dialética é, para Benjamin, “idêntica ao objeto histórico”,¹⁷ cabe ainda pensarmos como o concreto referente à experiência fática vivida, ao fenômeno, relaciona-se com as ideias, cuja representação é para o berlinense, uma das tarefas primordiais da filosofia.¹⁸ De partida, o filósofo nos alerta que “a ideia pertence a uma esfera fundamentalmente distinta daquela em que estão os objetos que ela apreende”, de modo que não pode nem incorporar, nem conter os fenômenos e se configura, portanto, como seu “ordenamento objetivo virtual” e “interpretação objetiva”. O modo como a realidade social encontra sua expressão nas ideias se torna mais claro a partir da comparação por analogia cunhada por Benjamin de que “as ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas” – da qual podemos depreender que, assim como as constelações não correspondem às estrelas, mas são constructos que permitem a sua identificação, a ideia não equivale ao fenômeno, mas o torna legível ao proporcionar um entendimento perceptual sobre ele.¹⁹

No entanto, os fenômenos não ascendem às ideias imediatamente e necessitam que os conceitos exerçam uma função mediadora – papel que eles desempenham também no tocante às ideias, que “não se representam em si mesmas, mas unicamente através de um ordenamento de elementos materiais no conceito, de uma configuração desses elementos”.²⁰ Desse modo, temos que, se por um lado os fenômenos “determinam o escopo e o conteúdo dos conceitos que os circunscrevem” – conceitos que extraem dos fenômenos suas razões de ser – as ideias se organizam a partir do agrupamento dos fenômenos operado pelos conceitos, que as representam.²¹ Entretanto, Benjamin nos chama atenção para o modo como “a representação

¹⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 68.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Ninfas*. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 11, tradução própria. No original: “anticipan virtualmente su desarrollo futuro y cualquiera de ellas recuerda sus gestos precedentes”.

¹⁶ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 69.

¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019, p. 788.

¹⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 56.

¹⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 56.

²⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 56.

²¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 57.

de uma ideia não pode de maneira alguma ser vista como bem-sucedida, enquanto o ciclo dos extremos nela possíveis não for virtualmente percorrido”.²² E se, segundo Benjamin, “os elementos que o conceito, segundo sua tarefa própria, extrai dos fenômenos, se tornam especialmente visíveis nos extremos”,²³ quais são as polaridades que esta tese pretendeu atravessar e quais são os conceitos chamados a representá-las?

Partimos aqui de Canudos, afinal, “quem não entende Canudos, não entende o Brasil”.²⁴ É dessa maneira que o escritor Ariano Suassuna se refere ao episódio ocorrido no interior da Bahia no final do século XIX, em que os habitantes da Comunidade de Belo Monte, em sua maioria ex-escravizados e sertanejos pobres lutaram contra o exército brasileiro para defenderem suas formas de vida frente as ingerências estatais. Mas, do que deriva a importância atribuída por Suassuna a tal evento, que considera o “mais significativo da história brasileira”?²⁵ Entendo que a relevância conferida pelo paraibano a tal fato histórico, o qual afirma ter “estudado profundamente”, deriva de sua sagacidade acentuada em percebê-lo como uma “constelação saturada de tensões”²⁶ que o configura como uma mônada, figura que, na leitura de Benjamin, confere à perspectiva histórica uma “dimensão de totalidade” que não conhece passado, presente ou futuro, pois se apresenta enquanto uma estrutura “abreviada e ensombrada do restante do mundo”.²⁷ A aptidão monadológica de condensar em si “todo o decurso da história”²⁸ da qual o episódio de Canudos é detentor diz respeito ao modo como ali se revela uma autêntica imagem da “tradição dos oprimidos”, ou seja, o ponto no qual o constante insurgir-se dos oprimidos e suas lutas emancipatórias contra os grupos dominantes e estruturas de opressão são postas em jogo. Não é difícil constatar tal percepção nos escritos de Suassuna, que, após no apresentar Canudos como um confronto entre “o ‘país oficial’ dos descendentes poderosos de europeus, e o ‘país real’, o do povo pobre, escuro e mestiço” e afirmar que na sua época, assim como no tempo de Antônio Conselheiro, o Brasil continuava dividido e tensionado

²² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 69.

²³ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 57.

²⁴ BRANDÃO, Marcelo. Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido. *Agência Brasil*. 06 jul. 2013. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-07-06/em-novo-projeto-suassuna-conta-historias-sobre-brasil-esquecido>. Acesso em: 04 ago. 2020.

²⁵ BRANDÃO, Marcelo. Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido. *Agência Brasil*. 06 jul. 2013. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-07-06/em-novo-projeto-suassuna-conta-historias-sobre-brasil-esquecido>. Acesso em: 04 ago. 2020.

²⁶ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 5.

²⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2013, p. 21.

²⁸ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 5.

entre estes dois países distintos, o oficial e o real,²⁹ convida-nos a perceber como os acontecimentos de Canudos têm se repetido, ao longo da história, em diferentes temporalidades e espacialidades:

Os acontecimentos de Canudos continuam a se repetir a cada instante. Em todos os lugares. Em todos os campos de atividade. Diariamente, incessantemente. Quando, no interior do país, uma milícia de poderosos, governamental ou não, assassina um pobre posseiro e sua família, é o Brasil dos que incendiaram e arrasaram Canudos que está atirando no Brasil real e matando seu povo. Quando, numa grande cidade, a polícia invade uma favela ou destrói uma "invasão", são outros tantos dos nossos inumeráveis "arraiais de Canudos" pertencentes ao Brasil real que estão sendo destruídos e assolados pelo país oficial, que, para isso, consegue recrutar, a seu serviço, outros pobres integrantes do Brasil real.³⁰

O trecho de Suassuna acima transcrito, que data de 1999, insere-se em um conjunto de publicações semanais do autor no jornal *Folha de São Paulo*, no qual o tema Canudos e as constantes violações do Brasil oficial ao Brasil real são recorrentes – o que não é de se estranhar, pois, apesar de garantir não ser dado a política, uma vez que, como parte do Brasil oficial, seria ela também caricata e grotesca, ele afirmava, por outro lado, militar politicamente por intermédio de seu ofício de escritor.³¹ Suassuna foi um verdadeiro compadecido, pois a despeito ter nascido integrante da poderosa classe do “patriarcado rural” brasileiro,³² ele se identificava com o oprimido, pelo qual se sentia “convocado”: “como escritor pertencente a um país pobre e a uma sociedade injusta, estou ‘a serviço’”.³³ Esse compromisso ético com uma causa não originariamente sua é explicitado de maneira clara em seu discurso de posse na Academia Brasileira de Letras em 1990: “desejo identificar meu trabalho de escritor com aquilo que Machado de Assis chamava o Brasil real e que, para mim, é aquele que habita as favelas urbanas e os arraiais do campo”.³⁴

Perdemos em 2014 este “escritor verdadeiramente literário”, que certamente reagiria ao assanhamento da face genocida do Brasil oficial da qual tomamos conhecimento

²⁹ SUASSUNA, Ariano. Canudos, nós e o mundo. *Folha de S. Paulo*. Opinião. São Paulo, 07 dez. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0712199907.htm>. Acesso em: 04 ago. 2020.

³⁰ SUASSUNA, Ariano. Canudos, nós e o mundo. *Folha de S. Paulo*. Opinião. São Paulo, 07 dez. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0712199907.htm>. Acesso em: 04 ago. 2020.

³¹ SUASSUNA, Ariano. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. 09 ago. 1990. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 04 ago. 2020.

³² SUASSUNA, Ariano. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. 09 ago. 1990. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 04 ago. 2020.

³³ SUASSUNA, Ariano. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. 09 ago. 1990. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 04 ago. 2020.

³⁴ SUASSUNA, Ariano. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. 09 ago. 1990. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 04 ago. 2020.

recorrentemente, a exemplo do anúncio do jornal GGN de “mais uma chacina, mais cinco jovens negros e pobres executados pela polícia”,³⁵ em referência à execução de Roberto de Souza, 16 anos, Carlos Eduardo da Silva Souza, 16, Cleiton Corrêa de Souza, 18, Wesley Castro, 20 e Wilton Esteves Domingos Junior, 20, por policiais militares em 28 de novembro de 2015, na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. No ano de 2019, ganhou relevo nacional, ainda que momentâneo, a manifestação do poder de morte do Estado com a notícia do assassinato pelo exército, com 80 tiros, de Edvaldo dos Santos Rosa, músico negro de 51 anos, que ia com sua família a um chá de bebê.³⁶ Ou, ainda, a execução de Marielle Franco pelo Brasil oficial em 2018, uma mulher negra, periférica, socióloga, vereadora na cidade do Rio de Janeiro e que buscava, por meio de sua atuação, transmutar aquela política grotesca a que se refere Suassuna em algo belo, colocado a serviço do Brasil real. Não tenho dúvidas que nessas atuações do Brasil oficial, branco e dos poderosos, Suassuna enxergaria o esmagamento de vários “arraiais de Canudos”.

O que há de comum entre tais eventos e a destruição da Comunidade de Belo Monte, a qual seguiu-se a execução de todos os prisioneiros mediante degola e a venda de mulheres e crianças,³⁷ é o caráter necropolítico da atuação do Brasil oficial, ou seja, da “política como trabalho de morte”, que nos revela que a soberania, vista pelo prisma do Brasil real, aquele marcado racialmente, “consiste fundamentalmente no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*)”,³⁸ o que demonstra que o estado de exceção, longe de se constituir enquanto medida excepcional, tem sido a regra para os oprimidos.³⁹ Diante deste cenário de reiteração de vários Canudos que nos comprova que o “inimigo não tem cessado de vencer”,⁴⁰ a tarefa de análise desse fragmento histórico não comporta uma atitude meramente contemplativa, mas envolve também a percepção de que a tradição dos oprimidos nele expressa

³⁵ CALDEIRA, João Paulo. Quando terroristas vestem fardas. *Jornal GGN*. 30 nov. 2015. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/noticia/quando-os-terroristas-vestem-fardas-cinco-jovens-mortos-pela-pm-no-rj>. Acesso em: 20 mar. 2018.

³⁶ GORTAZÁR, N. G. 80 tiros contra família acendem o debate sobre racismo e responsabilidade do Exército. *Jornal El País*. São Paulo, 14 abr 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/13/politica/1555172481_557182.html. Acesso em: 04 ago. 2020.

³⁷ Em *No calor da hora*, Walnice Galvão analisa a campanha contra Canudos nos jornais da época e relata como, após o extermínio dos canudenses, deu-se a execução dos prisioneiros e o tráfico e venda de mulheres e crianças remanescentes (Cf. GALVÃO, Walnice. *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais*. Recife: Cepe, 2019. *E-book*, p. 1322-2176).

³⁸ MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018, p. 32.

³⁹ Cf. BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 5.

⁴⁰ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 5.

é composta por um momento de instauração de um “efetivo estado de exceção”⁴¹ que, ainda que efêmero, possuiu o condão de romper com o contínuo da opressão e da experimentação necropolítica.

Se, conforme afirmava Benjamin, “a empatia com os tempos passados serve à sua presentificação”,⁴² entendendo que a função de um capítulo que pretende analisar a experiência de Canudos não pode se prestar a outro papel que não seja o de compreendê-la enquanto “um passado carregado de tempo-de-agora”, de “material explosivo”, capaz de lançar às lutas do presente uma “centelha de esperança”. Tal percepção da necessidade da rememoração enquanto atualização material também não escapou ao mestre Suassuna, que afirmava que, ao seu ver, o Brasil só encontraria o seu verdadeiro destino no dia em que, pelo caminho popular, somasse-se aos acertos de Antônio Conselheiro e ampliasse e aprofundasse “a comunidade verdadeira mas local de Canudos em uma comunidade nacional”, assim como preconizava, de maneira extremamente benjaminiana,⁴³ que a “força da tradição verdadeira [é] aquela na qual não nos limitamos a cultivar as cinzas dos antepassados, mas tentamos, sim, levar adiante a chama imortal que os animava”.⁴⁴

Apresentado no primeiro capítulo o extremo que, por seus elementos, pode ser subsumido pelo conceito da “política que vem” cunhado por Agamben, ou seja, uma política que “corta os nexos entre violência e direito”,⁴⁵ foi chegada a hora de analisar a sua polaridade oposta, a qual se refere ao modo pelo qual o agir político é cooptado e inscrito na ordem jurídica a fim de sujeitá-lo a uma norma transcendente – o que, em última instância, irá garantir a perpetuação temporal do sistema. O fenômeno no qual há a captura jurídica de singularidades negras dentro de uma estrutura engessadora de possibilidades pôde ser representado, em chave agambeniana, pelo conceito da “exceção”, ou seja, o mecanismo originário pelo qual a lei vincula e captura a vida: “a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à

⁴¹ A exceção, sob a perspectiva dos oprimidos, longe de medida excepcional, apresenta-se como regra – conforme aponta Benjamin em sua tese VIII sobre o conceito de história. Desse modo, o estado de exceção efetivo é aquele que, fugindo ao estado de exceção permanente e ao ciclo ininterrupto de violência que põe o direito/violência que conserva o direito, rompe com a violência mítico-jurídica aniquilando o direito (Cf. BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012; BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* [1915-1921]. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011).

⁴² BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 112.

⁴³ Em seu ensaio sobre Eduard Fuchs, Benjamin afirma “a necessidade de tecer na trama do presente os nós da tradição que se perderam durante séculos” (BENJAMIN *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 122).

⁴⁴ SUASSUNA, Ariano. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. 09 ago. 1990. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 04 ago. 2020.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraceli Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 133.

vida” em uma “relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito”.⁴⁶ Dessa forma, analiso, no segundo capítulo, a maneira como políticas negras, ao estruturarem suas atuações a partir da meta de acumulação de direitos ou enquadramento estatal – que supostamente garantiriam a salvaguarda contra uma política que tende cada vez mais a produzir um mundo de morte –, parecem renunciar a uma real libertação das “categorias de condenação” a que estão sujeitas, ou, para me valer das palavras de Maurice Glucksmann, procuram “não abrir os portões do paraíso, mas trancar os portões do inferno”.⁴⁷ Tal movimento será feito no segundo capítulo, seguindo a lição benjaminiana de que atuações políticas das quais decorrem novas “instaurações de quaisquer formas de direitos”⁴⁸ não rompem o ciclo de retroalimentação da violência mítica – ou seja, aquela que instaura e preserva o direito.

Assim, temos que as ações políticas contemporâneas de singularidades negras possuem um caráter paradoxal: em que pese dizerem respeito a um dos modos como resistem a uma gestão exceptiva da vida, também marcam a sua inserção na matriz biopolítica ocidental – na medida em que representam o agir político humano sendo capturado e inscrito na ordem jurídica, a fim de sujeitá-lo a uma norma transcendente que irá garantir a perpetuação temporal do sistema. Dessa forma, faz-se necessário que os entendamos como mecanismos de emulação, uma vez que sob o manto caritativo de suposta proteção, tais direitos permitiriam a reiteração da exceção, funcionando, em última instância, como uma força política conservadora – tendo em vista que freariam, *a priori*, qualquer insurgência contra a ordem estabelecida. Entendo, em consonância com Andityas Matos, que tal concepção de direitos humanos enquanto “força que freia” é inerente à figura do *katéchon*.⁴⁹

O jurista alemão Carl Schmitt, em seu *Nomos da Terra*, apresenta o *katéchon* enquanto “a potência histórica que pode deter o surgimento do Anticristo e o fim do éon presente, uma força *qui tenet*”, de modo que “o império da Idade Média cristã dura enquanto se mantém viva a concepção do *katéchon*”.⁵⁰ A figura do *katéchon*, proveniente da *Segunda Epístola de Paulo*

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iracci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12.

⁴⁷ GLUCKSMAN, Maurice. Bernard Kouchner. *Time*, 26 abr. 2004. Disponível em: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,994044,00.html#ixzz1wb0VROED>. Acesso em: 20 jul. 2018, tradução própria. No original: “not to open the gates of paradise, but to bolt the gates of hell”.

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 143.

⁴⁹ A ideia dos direitos fundamentais enquanto *katechóns* é trabalhada em: MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: Inapropriabilidade, na-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vêrita; MATOS, A. S. M. C. . Against plutonomy: towards a coming law. In: TIBOR, Nochta; GÁBOR, Monori. (Orgs.). *Ius est ars: Ünnepi tanulmányok Visegrády Antal professzor 65. születésnapja tiszteletére*. Pécs: Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2015.

⁵⁰ SCHMITT, Carl. *Nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 58.

aos *Tessalonicenses* (2, 6-7) – que diz respeito a uma força que trava e desacelera o tempo histórico – é encarada por Schmitt de forma positiva na medida em que, por ser capaz de deter a anarquia, o *anomos* (Anticristo), coincidiria com o Império. Ao contrário de procurar sustentar a força do *katéchon* e enxergá-la positivamente como Schmitt – que o entendia enquanto garantidor da ordem frente ao caos – entendo que a “política que vem” deve ser capaz de assumir o radicalismo da proposta paulina, para quem o mistério da anomia já estaria em ato, cabendo-nos “somente” afastar aquele que o retém. Nesse sentido, interessou-me adotar na pesquisa como pano de fundo a leitura promovida por Agamben acerca desta figura escatológica, assumindo a aposta política que isto implica.

O *katéchon* aparece para Agamben não somente como a força, “mas também toda autoridade constituída que contrasta e esconde a *katárgesis*,⁵¹ o estado de anomia tendencial” e opera a fim de retardar a exposição do “mistério da anomia”, uma vez que o “desvelamento desse mistério significa o vir à luz da inoperosidade da lei e da ilegitimidade substancial de todo poder”.⁵² O funcionamento do *katéchon* se pauta, então, em chave de interpretação agambeniana, na constituição de uma ordem legal que visa mascarar a sua interdependência com a violência ilegal, ou dito de outra forma: busca encobrir o fato de que o estado de exceção não é a exceção, mas a regra, o que sugere que *katéchon* e *katárgesis* não seriam figuras distintas, mas duas faces de uma mesma moeda que, no entanto, habitam temporalidades distintas: o antes e o depois do desvelamento.⁵³ Temos então que em nosso “tempo-de-agora” encontram-se abertas tanto a possibilidade da gestão continuada das coisas como estão, como aquela que diz respeito à abertura de portas ao Messias da revolução, que visa tornar esse poder inoperante.

Finalizado o segundo capítulo, voltei-me, por fim, à análise da maneira como tanto o Estado quanto o direito tendem a operar como micropoderes capazes de colonizar subjetividades e cultivar afetos políticos que são, em essência, conservadores. Diante disso, caso estejamos interessados em pensar a vida para além da captura pela exceção, faz-se necessário que pensemos uma produção imanente de singularidades em contraposição às individualidades estanques fundadas em transcendentais invariantes a fim de romper com a estagnação própria às categorias político-jurídicas. Tal investigação, por sua vez, só pode ser

⁵¹ *Katárgesis* provém do verbo grego *katargein*, que significa tornar inoperante, desativar. Nesse sentido, a *katárgesis* diz respeito à operação de desativação da lei – cuja ênfase está no ato.

⁵² AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 2193 – 2196.

⁵³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 2193 – 2196.

feita caso adentremos o campo de uma “economia subjetiva” a fim de compreender os afetos produzidos pelo Estado que, ao implementar mecanismos jurídicos voltados à correção de disparidades históricas, realiza um movimento bifronte: por um lado, garante a sua revivificação – conforme vimos anteriormente; por outro lado, mascara a contínua influência do critério racial na reprodução de desigualdades sociais – uma vez que elas já estariam sanadas com a concessão de direitos específicos. Tal postura acaba por exonerar “o branco de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade de alcance social e de natureza coletiva”⁵⁴ e procuro analisá-la sob o prisma do que Roberto Esposito denomina de “imunização jurídica”, a qual acaba por gerar entre nós um racismo sem racistas, baseado no “preconceito de ter preconceito” – segundo a salutar fórmula de Florestan Fernandes.

A imunização, enquanto negação da comunidade, tem como corolário a exoneração da doação recíproca entre os viventes e visa generalizar um “estado de espírito farisaico” que permite “atribuir à incapacidade ou à irresponsabilidade do negro os dramas humanos da população de cor”.⁵⁵ Obviamente não pretendo no terceiro capítulo, ao examinar tal fenômeno, endossar a correntes de pensamento que denegam agência às singularidades negras e confere aos brancos a responsabilidade pela implementação do que William Du Bois denomina de “democracia da abolição”,⁵⁶ mas demonstrar a necessidade de assumirmos as exigências postas pelo imperativo do reconhecimento de que a “escravatura dos negros e as atrocidades coloniais fazem parte da história do mundo” e “essa memória, porque comum, não é propriedade apenas dos povos que foram vítimas desses acontecimentos, mas da humanidade no seu todo”. É nesses termos que Achille Mbembe postula uma espécie de “história universal” semelhante ‘a benjaminiana’,⁵⁷ afirmando que “enquanto formos incapazes de assumir as memórias de ‘todo

⁵⁴ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes I*. São Paulo: Globo, 2008, p. 313.

⁵⁵ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes I*. São Paulo: Globo, 2008, p. 313.

⁵⁶ Em *Black reconstruction in America*, Du Bois expõe como a mera abolição da escravidão e a supressão da ambição mais ampla de implantação de uma “democracia da abolição” contribuíram para a persistência de uma sociedade que, em que pese não ser formalmente escravista, reproduzia os seus preceitos. Assim, o trabalho da abolição permaneceu – e ainda permaneça nos dias de hoje – por ser concluído (Cf. DU BOIS, William E. B. *Black Reconstruction in America*. New Brunswick: Transaction, 2013).

⁵⁷ Benjamin aponta em suas *Passagens* que “o conceito autêntico da história universal é um conceito messiânico” e que “a história universal, como compreendida hoje, é um assunto de obscurantistas” (BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019, p. 804). Dessa forma, temos que, “enquanto os sofrimentos de um único ser humano forem esquecidos, não poderá haver libertação” e é a essa história liberta e redimida que se refere a história universal do mundo messiânico (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 54).

o mundo’, será impossível imaginar um mundo verdadeiramente comum e uma humanidade verdadeiramente universal”.⁵⁸

Dessa forma, ciente de que o surgimento das grandes estruturas de poder não se dá de forma *ex nihilo*, mas espelham, sobremaneira, as dinâmicas sociais – e de que é por meio da produção de uma outra vida que se chega a um mundo outro – busco analisar a branquitude, constructo que serve de lastro identitário à supremacia branca e que, em larga medida, é mantida devido ao fato de não ser conscientemente reconhecida⁵⁹ – de modo que podemos pensar que essa opacidade da singularidade em relação a si própria não apenas contribui com o processo de sedimentação do racismo na psicologia do branco, mas reforça os mecanismos pelos quais o racismo estrutural se reproduz. À vista disso, entendo que nós somos formados não só por feixes de poder verticalizados que emanam dos aparelhos estatais, mas também e, em um nível mais elementar, por meio de relações intersubjetivas que ocorrem corriqueira e cotidianamente. Nesse sentido, Michael Foucault, em sua *Microfísica*, após declarar que o aparato estatal não é o vetor de todos os poderes, afirma que, com isso, não está querendo dizer

[...] que o aparelho de Estado não seja importante, mas [lhe] parece que, entre todas as condições que se deve reunir para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, quotidiano, não forem modificados.⁶⁰

Assim, podemos depreender que a força produtiva da supremacia branca em criar e manter nossas percepções de mundo e subjetividades não deriva unicamente do movimento vertical e descendente das estruturas de poder macroscópicas e institucionais, mas se apresenta como um poder difuso e presente em todas as interações sociais. E é por esse motivo que busco no terceiro capítulo pensar maneiras de desestabilizar a sua formação e manutenção não recorrendo às suas grandes estruturas, mas sim às “suposições cotidianas sobre raça”, por entender que a subjetividade branca não é uma essência, mas um modo de ser que implica, para a singularidade que a incorpora, a aceitação e obediência às regras de um clube privado, que a beneficiará na medida em que se mantenha leal ao seu código.⁶¹ Ademais, procedi a um exame

⁵⁸ MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 168.

⁵⁹ Cf. KATZ, Judith H. *White awareness: Handbook for anti-racism training*. 2. ed. Norman: University of Oklahoma Press, 2003; FRANKENBERG, Ruth. *White woman, race matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

⁶⁰ FOUCAULT, *Microfísica do poder*. 13. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2021, p. 149-150.

⁶¹ Cf. IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996.

da supremacia e do racismo branco – o que, obviamente, só pôde ser feito de dentro do véu⁶² – e arriscando “a pensar no limite do dado e do herdado”⁶³ e para além do instrumental oferecido pela modernidade liberal para correção das diferentes formas de violência oriundas da tipologia racial, busquei analisar maneiras de estender os confins da política para entendê-la não enquanto um domínio separado da nossa vida cotidiana, mas algo passível de ser feito, aqui e agora.

E terminada a exposição das imagens que procurei representar, cabe dizer que entendo que o caráter aparentemente fragmentário desta tese possa “perturbar o leitor habituado ao desenvolvimento tranquilo das análises acadêmicas”,⁶⁴ mas a utilização do método benjaminiano de montagem implica romper com a pretensão de uma falsa totalidade orgânica a partir do tensionamento de fenômenos que, supostamente distintos e heterogêneos, são contrastados e reorganizados em uma configuração de fragmentos, conceitos e ideias. Esses elementos, ao se juntarem na imobilização dos acontecimentos, longe de se constituírem enquanto partes de um todo, revelam-se como uma “parte-todo”⁶⁵ que se condensa em uma figura: a imagem dialética. E confiando no “poder interpretativo das imagens, que tornam pontos conceituais concretos, com referência ao mundo fora do texto”,⁶⁶ procurei não catalogar de maneira aditiva e coerente os fenômenos analisados – ou, em termos benjaminianos, “passar a sequência dos acontecimentos pelos seus dedos como as contas de um rosário”⁶⁷ – mas a partir das contradições entre passado e presente tornadas visíveis nas imagens, “trocar o olhar

⁶² Em *As almas do povo negro*, Du Bois consagrou uma metáfora destinada a representar tudo aquilo que, de algum modo, impede os brancos de conhecerem a condição dos negros e que se disseminou, desde então, na literatura secundária e no meio acadêmico: trata-se do símbolo do “véu” (Cf. DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021).

⁶³ MATOS, Andityas S. de Moura Costa. Utopias, Distopias e o Jogo da Criação de Mundos. *Rev. UFMG*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1 e 2, p. 40-59, jan./dez. 2017, p. 51.

⁶⁴ GAGNEBIN, J. M. A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin. *Discurso*, São Paulo, n. 13, p. 219-230, 1980, p. 223-224.

⁶⁵ Tal como uma mônada, que na definição de Leibniz – da qual Benjamin se vale – é uma substância simples e sem partes, de modo que “em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 70). Nesse sentido, importante elencar o apontamento de Michael Löwy de que a “mônada” da Tese XVII *Sobre o conceito de história* aparece em versão preliminar contida nas *Passagens* como “imagem dialética” (LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 131).

⁶⁶ BUCK-MORSS, Susan. *The dialectics of seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Boston: The MIT Press, 1991, p. 6, tradução própria. No original: “on the interpretive power of images that make conceptual points concretely, with reference to the world outside the text”.

⁶⁷ BENJAMIN *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 140.

histórico sobre o passado por um olhar político”⁶⁸ a fim de assumir uma postura condizente com a daqueles que Agamben denomina de “contemporâneos”.

Isso significa dizer que, por meio de interpolações temporais, busquei estabelecer relações entre o presente e outras temporalidades a fim de “citar” a história de acordo com as exigências do nosso tempo, de modo que o escuro do presente projete a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquira a capacidade de responder às trevas do agora.⁶⁹ E se, em nosso presente, saturado pela subordinação da política ao Direito e ao Estado, uma de nossas misérias consiste, justamente, na falta de imaginação política para elaborar e conceber como possíveis projetos políticos outros, é preciso que não percamos de vista o fato de “nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história”,⁷⁰ e os momentos passados capazes de romper com o contínuo da opressão e da experimentação bio/necropolítica devem servir de inspiração para “interromper a catástrofe presente”.⁷¹ Daí Benjamin nos falar do farejar na selva do outrora o atual e realizar o salto do tigre em direção ao passado,⁷² o que não significa que o “objetivo é uma volta ao passado, mas um desvio por esse, rumo a um futuro utópico”.⁷³

No entanto, o impulso em direção ao passado não pode ser enxergado como uma simples busca de respostas ou soluções, uma vez que nos encontramos na condição de “esperados sobre a Terra”. Se complementarmos a tese benjaminiana de que “os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram”⁷⁴ para entendermos que os dominados do turno são herdeiros de todos aqueles que algum dia perderam, eles são, também, os “executores testamentários” de suas lutas emancipatórias vencidas. Desse modo, o que exsurge do passado não deve se confinar a uma mera constatação, uma vez que, devido “a fraca força messiânica” que nos foi concedida – e o é a cada geração – cabe a nós resgatarmos esses elementos inacabados do passado que “aguardam uma vida posterior e que somos nós os encarregados de

⁶⁸ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas I. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 27.

⁶⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

⁷⁰ BENJAMIN *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 54.

⁷¹ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 120.

⁷² Cf. BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 13.

⁷³ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 19.

⁷⁴ BENJAMIN *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 70.

fazê-los reviver”. E se a doutrina mística judaica que informa a concepção de história de Benjamin apregoa que, em virtude do estilhaçamento do mundo – que faz com que a história se assemelhe a um “amontoadado de ruínas” – a redenção se assemelharia a “um longo e paciente recolhimento desses pedaços perdidos e dispersos”,⁷⁵ temos que uma completa reunificação desses fragmentos de uma “tradição dos oprimidos utópica e subversiva”,⁷⁶ devido à limitação temporal inerente a um doutorado, não foi possível efetuar. No entanto, se aceitarmos a concepção de Agamben de que o “elemento genuinamente filosófico” de uma obra diz respeito à sua capacidade de ser desenvolvida,⁷⁷ espero que esta tese, em seu aspecto aberto, possa ser continuada.

⁷⁵ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter BenjaminIn: os cacos da história*. São Paulo: n-1, 2018, p. 73.

⁷⁶ LÖWY, Michael. *Walter BenjaminIn: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 172.

⁷⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *The fire and the tale*. Trad. Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford University Press, 2017, p. 34.

2 BELO MONTE, CANUDOS OU A *COMUNIDADE QUE VEM EM ESTADO FENOMÊNICO*

“O que é – ou que estatuto poderia ter – uma comunidade governada, ao invés de pela lei da obra, pelo princípio messiânico de sua desativação?”.⁷⁸ Tal indagação formulada pelo filósofo italiano Roberto Esposito em seu *Immunitas* serve como ponto de partida a este capítulo, na medida em que coloca a questão da possibilidade do pensamento messiânico se consubstanciar enquanto uma *práxis* social voltada à desativação da máquina biopolítica do Ocidente, à concreção da “*parousía* e o cumprimento da lei por meio de sua desativação”.⁷⁹ Em que pese este capítulo, não contido na estrutura originariamente pensada para esta tese, possa parecer à primeira vista deslocado do todo, ele tem razão para existir e eu me explico. Ao refletir acerca do questionamento feito por Esposito, não pude deixar de pensar na possibilidade de correspondência entre o seu objeto e a experiência comunitária constituída às margens do Rio Vaza-Barris, no interior da Bahia, entre os anos de 1893 a 1897.

Por mais ou menos provocativo que seja apontar, antecipadamente, o resultado da pesquisa aqui desenvolvida, antes de dar prosseguimento à exposição do raciocínio que me levou a ele, faz-se necessário expor o embasamento teórico que permite sustentar tal correspondência, o qual diz respeito à dimensão messiânica do projeto filosófico do italiano Giorgio Agamben. Frente à crise política do Ocidente – decorrente não de um mal funcionamento de suas instituições ou da traição a algum de seus pressupostos basilares, mas da extensão em nível global daquilo que constitui o seu próprio fundamento, ou seja, da exceção soberana –, o filósofo afirma a impossibilidade de “remeter o estado de exceção aos seus limites temporal e espacialmente definidos para reafirmar o primado de uma norma de direitos que, em última instância, tem nele o próprio fundamento”.⁸⁰ Essa posição controversa põe em xeque respostas à exceção calcadas na reafirmação entre a distinção entre lei e violência, mostrando como a regra da política ocidental tem sido de partida um vazio, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e Direito, de modo que “o retorno do estado de exceção efetivo

⁷⁸ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 96, tradução própria. No original: “¿Qué es – qué estatuto podría tener – una comunidad gobernada, antes que por la ley de la obra, por el principio mesiánico de su desactivación?”.

⁷⁹ MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019, p. 359.

⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iracci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 131.

em que vivemos ao Estado de Direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de ‘Estado’ e de ‘direito’”.⁸¹

Embora isso possa parecer à primeira vista uma descrição profundamente desanimadora de nosso tempo, é precisamente na conversão do estado de exceção em regra – da qual decorre a estabilização do “campo” – que Agamben vê a possibilidade de recuperar a política de sua captura biopolítica: “é dessa zona de indiferença, em que as ações da experiência humana são liquidadas, que hoje devemos partir”.⁸²

Em uma entrevista datada de 1999 à revista francesa *Vacarme*, Agamben é taxado de pessimista e confrontado pelo seu entrevistador que, após afirmar que ele analisaria com precisão o que denomina de “biopolítica maior”, renunciaria à análise da biopolítica surgida em resposta a essa, uma “biopolítica menor”, uma vez que o filósofo, apesar de afirmar a sua necessidade, não exploraria “as formas concretas de luta que já praticam uma política calcada na consciência – e na experiência – do estado de exceção”.⁸³

Apesar de qualificar como ingênuas ações calcadas na tentativa de promoção de transformação radical a partir de instâncias institucionais, por via do direito ou do Estado, por exemplo, pois essas apenas promoveriam a reinserção da vida na matriz biopolítica ocidental – na medida em que representam o agir político humano sendo capturado e inscrito na ordem biopolítica a fim de sujeitá-lo a transcendentais que irão garantir a perpetuação temporal do sistema –, não se pode inferir daí qualquer conclusão pessimista, uma vez que Agamben enxerga a possibilidade de se conquistar uma “vida feliz” por meio da ação política voltada ao tornar inoperantes os múltiplos dispositivos aos quais estamos assujeitados.

Apesar de podermos encontrar diversas passagens pelo extenso trabalho de Agamben a respeito de uma nova “*forma-de-vida*” como suporte para se pensar a “política que vem”, essas são frequentemente descartadas na literatura secundária ou encaradas como um utopismo ingênuo frente ao caráter incisivo de suas análises críticas, conforme aponta Sergei Prozorov.⁸⁴ O italiano Antonio Negri, por exemplo, afirma que as “parábolas agambenianas” causariam

⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraceli Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 131.

⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 111.

⁸³ AGAMBEN, Giorgio. “I am sure that you are more pessimistic than I am...”: an interview with Giorgio Agamben. Entrevista concedida à revista *Vacarme*. 02 jan. 2000. Trad. Jason Smith. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, v. 16, n. 2, p. 115-124, 2010, tradução própria. No original: “the concrete forms of struggle that already practice a politics rooted in an awareness— and experience—of the state of exception”.

⁸⁴ Cf. PROZOROV, Sergei. *Agamben and politics*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2014, p. 3-4.

nele “o efeito de assistir a um espetáculo em que alguém captou o problema e não quer ou, melhor, não pode resolvê-lo”, e se pergunta: “o que significa desativar o dispositivo do operar?”.⁸⁵ Longe de ser uma “inclinação desnorteadora sobre o nada”, tal como qualifica Negri, entendo que o projeto teórico de uma prática inoperante⁸⁶ pode encontrar tradução na experiência política de Belo Monte, a qual nos aponta que, para além de mero exercício de utopismo, o projeto messiânico de Agamben possui correspondências históricas, as quais nos cabe rememorar a fim de “fazer emergir as esperanças não realizadas desse passado, inscrever em nosso presente seu apelo por um futuro diferente”,⁸⁷ sendo essa uma condição necessária para a redenção de nossa captura biopolítica.

Irei me deter, neste capítulo, na análise de aspectos da comunidade canudense em que o problema da inoperosidade, enquanto “figura da plenitude do homem”⁸⁸ que escapa aos dispositivos de captura da vida humana da biopolítica maior, pode ser trazido à luz em seu estado fenomênico. Entendo que essa questão aparece em três diferentes modalidades as quais oferecem, por sua vez, proposições que colocam em destaque uma configuração significativa daquilo que, na entrevista anteriormente aludida foi chamado de “biopolítica menor” – se a entendermos aqui tal qual Gilles Deleuze qualifica como uma “literatura menor” –, ou seja, como uma biopolítica que uma minoria realiza dentro de uma biopolítica maior, conectando problemas individuais a um fundo comum, o qual a atribuí um caráter político coletivo repleto de condições revolucionárias.⁸⁹

Em um primeiro momento, interessa a mim pensar a maneira como, em virtude da deposição messiânica do elemento propriamente normativo das leis divinas pelas gentes de Canudos, emergiu ali uma Prédicas, ou seja, “uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito”⁹⁰ e da política estatal. Em um segundo passo, volto-me à apreciação da maneira como diferentes singularidades se reuniram para a constituição comunitária de Belo Monte sem

⁸⁵ NEGRI, Antonio. O sacro dilema do inoperoso: a propósito de “*Opus dei*” de Giorgio Agamben. Trad. Moisés Sbardelotto. *Blog da Boitempo*, 2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/11/o-sacro-dilema-do-inoperoso-a-proposito-de-opus-dei-de-giorgio-agamben/>. Acesso em 05 ago. 2020.

⁸⁶ Conforme aponta Sergei Prozorov, “afirmar a inoperatividade não é afirmar inércia, inatividade ou apraxia, muito menos disfuncionalidade ou destruição, mas sim uma forma de práxis desprovida de qualquer *telos* ou tarefa, que não realiza nenhuma essência e não corresponde a nenhuma natureza” (PROZOROV, Sergei. *Agamben and politics*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2014, p. 33).

⁸⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1, 2018, p. 67.

⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, 69.

⁸⁹ Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Jorge Mora. Cidada do México: Era, 1998, p. 28-31.

⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 11.

que houvesse ali uma reivindicação identitária. Na terceira etapa de minha análise e ciente de que “a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente ‘mudar o mundo’, mas também e antes de mais nada ‘mudar o tempo’”,⁹¹ enfrento a oposição de Conselheiro e dos membros de Canudos à República não sob a diáde amplamente empregada barbárie x civilização, que busca lhes atribuir uma imagem de atavismo frente ao que a *intelligentsia* brasileira considerava progresso, mas busco perceber, por um prisma benjaminiano, como se materializa nessa atitude uma crítica aos “monumentos de barbárie” erigidos pela “locomotiva do progresso” e ao seu “tempo vazio”. Entretanto, nada disso pode ser feito sem antes delinear, ainda que brevemente, um esboço de como a historiografia enfrentou a questão da comunidade de Belo Monte. Este esforço de reconstituição e análise poderá ser encontrado na primeira seção deste capítulo.

Cabe ainda ressaltar aqui a maneira como este capítulo se insere no objetivo geral da pesquisa. Em *Ordem e progresso*, de Gilberto Freyre, autor conservador a que nada interessa o relato dessa situação, podemos ler que, “com relação à sorte ou condição dos trabalhadores desde 1888 proclamados livres” nada se alterou, afinal, “uma vez realizada a Abolição e proclamada a República”, eles permaneceram, segundo Freyre, “sociologicamente escravos, de um modo que por vezes chegou a ser cruel”.⁹² Tal afirmação nos revela o caráter de inclusão exclusiva inerente à exceção, a qual, por possuir enquanto destinatários preferenciais corpos racializados, acaba por desvelar também o caráter necropolítico da atuação estatal brasileira, que tem, como resultado, a produção do que Achille Mbembe denomina de tempo e espaço da “vida crua”, ou seja, um local onde morte e vida convergem de tal maneira em um corpo que não se pode mais distingui-las, tornando-se, portanto, o local de uma meia-vida que é simultaneamente uma meia-morte.⁹³ A Comunidade de Canudos, pelo seu grande contingente populacional negro, foi considerada pelo historiador José Calasans como um dos últimos de nossos quilombos,⁹⁴ ou seja, como uma experiência de liberdade e comunidade feita por corpos negros.⁹⁵ Desse modo, este capítulo se configura enquanto um primeiro passo dado com o intuito de perscrutar a hipótese agambeniana de que é precisamente das profundezas mais

⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 111.

⁹² FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p. 351.

⁹³ MBEMBE, Achille. *On postcolony*. Trad. A. Berret; J. Roytman; M. Last; S. Rendall. Berkely-Los Angeles: University of California Press, 2001, p. 197.

⁹⁴ CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 66.

⁹⁵ Cf. NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

sombrias da biopolítica moderna – que assume nos trópicos a face nefasta de um necropoder – que poderemos encontrar a emersão de uma nova política de potencialidade criativa, ou como coloca de maneira lúcida o antropólogo Jaime Amparo Alves, “se negras e negros são ‘os últimos da fila depois de ninguém’, é deste lugar social que pode nascer um projeto radical em tempos de distopia”.⁹⁶

2.1 Canudos, abolição e inclusão exclusiva:

“Quase tudo ali é gente de 13 de maio”: assim se referiu Antero Galo, de Tucano-BA, ao contingente populacional do Arraial de Belo Monte, em carta destinada ao Barão de Jeremoabo – proprietário rural e político da região do Rio Vaza Barris, onde se constituiu a comunidade de Canudos. A referência à população negra de Canudos também aparece em uma carta, igualmente endereçada ao Barão, do coronel José Américo de Souza Velho, o qual dizia haver um grande número de libertos em Canudos. Forte opositor a qualquer personalidade que contestasse a sua autoridade local, o Barão se queixou, em um artigo publicado em 1897 no *Jornal de Notícias de Salvador*, da influência exercida por Antônio Conselheiro junto à população de libertos pela Lei Áurea, de 13 de maio de 1888, que extinguiu oficialmente a escravidão no Brasil –, uma vez que grande parte deles estaria deixando as propriedades onde ainda se encontravam em virtude da inexistência de uma “alforria da terra”, para se juntarem aos seguidores de Antônio Conselheiro.⁹⁷

César Zama, médico e político baiano, escreveu em 1899 que no Arraial de Canudos havia “uma população de mais de *vinete mil almas*”, estimativa que o historiador José Calasans reputa correta, uma vez que, ao final do massacre de Canudos pelas forças republicanas (1897) – do qual falaremos mais adiante – foram contadas pelos soldados cinco mil e duzentas casas, as quais, se habitadas por cinco pessoas cada, uma média considerada razoável para famílias sertanejas daquela época, daria o número de vinte e seis mil habitantes,⁹⁸ tornando a comunidade a localidade com a segunda maior população da Bahia em muito pouco tempo – ficando atrás apenas de Salvador –, afinal, o processo da ocupação da fazenda abandonada que

⁹⁶ ALVES, Jaime Amparo. *Racismo faz surgir identidade explosiva, forjada na dor e na raiva*. Entrevista concedida à Radioagência NP. 12 fev. 2013. Disponível em: <https://uneafrobrasil.org/entrevista-dr-jaime-amparo-alves/>. Acesso em: 04 ago. 2020.

⁹⁷ Cf. CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 65.

⁹⁸ Cf. CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 77.

se tornaria o Arraial de Canudos se inicia em 1893. Não é de se estranhar, portanto, que a aluvião de gente que afluía em direção a Canudos tivesse chamado a atenção da *intelligentsia* brasileira à época, a exemplo do médico eugenista Raimundo Nina Rodrigues, que, em artigo publicado na *Revista Brasileira* em 1897, afirmava a necessidade de se “escavar o segredo dessa crença inabalável”⁹⁹ que levava milhares de pessoas à afluírem às margens do Vaza-Barris.

Pela composição populacional de Canudos e conhecendo a corrente positivista de pensamento na qual se insere o de Nina Rodrigues, não é nenhuma surpresa encontrar no referido texto menções à supostas qualidades atávicas da população de Belo Monte, sobre as quais – frutos de um cientificismo e determinismo étnico, cujas falácias já foram por diversas vezes expostas – não me deterei. Interessa-me, aqui, mais à alusão aos “fatores sociológicos” que o médico indica como de risco para que a “epidemia coletiva” que afirma ter tido lugar em Canudos se espalhasse, afinal, “alguma coisa mais do que a simples loucura de um homem era necessária para este resultado”.¹⁰⁰ Para além das características da “psicologia da época e do meio”, Nina Rodrigues encontra as condições sociológicas para as quais a loucura que atribui à Antônio Mendes Maciel, o Conselheiro, espalhasse na “estratificação social e étnica” da região¹⁰¹ as quais, no entanto, não analisa.

Em *Cangaceiros e fanáticos*, obra publicada em 1963, Rui Facó aponta que as análises sobre os movimentos sertanejos de massa, a exemplo de Canudos, tenderiam, até então, a “exagerar indevidamente” em seu “fundo místico”, o que levaria a uma ampla qualificação de seus integrantes como meros “fanáticos”¹⁰² e se propõe, ali, a analisar o plano material que, marcado pela “opressão semifeudal do latifúndio, a miséria e a fome, frutos da posse monopolista da terra por uma minoria de grandes fazendeiros”,¹⁰³ teria feito com que Canudos fosse, primordialmente, uma revolta contra a exploração brutal, que obscureceria a razão¹⁰⁴, a conferindo um “caráter externo religioso”.¹⁰⁵

Canudos foi, sob a capa de misticismo religioso em torno de Conselheiro, fundamentalmente uma luta de classes – uma luta aguerrida contra o latifúndio, contra a miséria e a exploração terríveis que o monopólio da terra engendra e mantém secularmente no Brasil. [...] Havia simultaneamente um surto de misticismo religioso

⁹⁹ RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006, p. 42.

¹⁰⁰ RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006, p. 48.

¹⁰¹ RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006, p. 41.

¹⁰² Cf. FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976.

¹⁰³ FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, 121.

¹⁰⁴ FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, p.7.

¹⁰⁵ FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, 93.

entre aqueles miseráveis ignorantes? Não há dúvida. Mas isto não invalida a afirmação contida nos próprios fatos: eles travam uma luta de classes. Inconscientemente, não importa, mas uma luta de classes.¹⁰⁶

A abolição em 1888 pode ser claramente observada sob o prisma da inclusão exclusiva inerente à matriz exceptiva do Direito, uma vez que não teve como desfecho outras medidas que visassem viabilizar a vida daqueles tidos até então na categoria jurídica de semoventes. A concessão do título de sujeitos de Direito pela ordem jurídica vigente marca o modo como as vidas dos corpos antes escravizados são capturadas pela exceção, uma vez que, longe de serem simplesmente tidas como irrelevantes aos cálculos do poder, são abandonadas por intermédio de uma força ativa que continuamente os despoja das proteções que suas normas positivadas deveriam ter.¹⁰⁷ Dessa forma, temos que a vida nua representada pelos africanos que constituíam no final do século XIX, de acordo com o historiador Walter Fraga, “mais de um terço da população indigente que mendigava pelas ruas da cidade da Bahia”,¹⁰⁸ é resultante desse processo, ou seja, “uma produção específica do poder e não um dado natural”,¹⁰⁹ conforme aponta Giorgio Agamben ao se referir a este seu conceito.¹¹⁰

Para esses corpos, portanto, a conquista da alforria significava também uma outra luta para viverem em liberdade, uma vez que habitavam “um pedaço de chão incrustado no polígono da seca”,¹¹¹ desprovidos de terras que garantissem o seu sustento, abandonados à fome e as moléstias que dela decorrem, fazendo com que Canudos pudesse ser, de fato, como aponta

¹⁰⁶ FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, p. 120-121.

¹⁰⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

¹⁰⁸ FRAGA, Walter. *Mendigos, Moleques e Vadios na Bahia do Século XIX*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: EDUFBA, 1996, p. 24.

¹⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida à Flavia Costa. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, Niterói, vol. 18, n.1. Jan./Jun. 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010480232006000100011. Acesso em: 04 ago. 2020.

¹¹⁰ Neste sentido, seria apropriado falarmos, conforme sugere Sergei Prozorov, em “*bared life*” ao invés de “*bare life*”, o que corresponderia, no idioma pátrio, dizermos “vidas desnudadas” ao contrário de “vidas nuas”, o que indica a sua transmutação para a voz verbal passiva que indica, gramaticalmente, que se é receptor de uma prática, de uma ação verbal (Cf. PROZOROV, Sergei. *Agamben and politics*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2014, p. 102).

¹¹¹ CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 62. Cabe ainda ressaltar que os anos de 1894 e 1895 registraram forte seca na região, conforme depreende-se da carta do coronel e deputado estadual Aristides da Costa para o Barão de Geremoabo, de 9 de fevereiro de 1894: “Temos tido um calor excessivo nestes últimos dias, e isso tem causado prejuízo em algumas plantações que tínhamos feito”. Ademais, em 13 de janeiro de 1895, endereçada ao mesmo destinatário, o coronel da Guarda Nacional João Cordeiro de Andrade escrevia carta na qual consta: “Não tem chovido. A concorrência do povo para Canudos é constante; perniciosíssimo será o desenlace dessa questão” (documentos citados em SAMPAIO, Consuelo (Org.). *Canudos: cartas para o Barão*. São Paulo: EDUSP, 1999, p. 94; 44).

Facó, “o sonho dos miseráveis e famintos”.¹¹² Nesse sentido, Ataliba Nogueira, em seu *Antônio Conselheiro e Canudos* – obra responsável por verdadeira revisão historiográfica e distanciamento de um Canudos euclidiano a partir da coleta de relatos de sobreviventes e da análise de documentos sobre a guerra – cita documentos do militar e jornalista Manuel Benício, correspondente da “Guerra” de Canudos, nos quais relata que “viu as margens frescas do rio cultivadas com plantações e diversos legumes, milhos, feijão, grogotuba, favas, batatas, melancias, girimuns e melões e canas”.¹¹³ Ademais, Nogueira cita um trabalho da Escola de Comando e Estado Maior do Exército, no qual há um estudo sobre Canudos que afirma que ali “havia regulares culturas de mandioca, milho, feijão, batatas e criação de vacas, cabras e carneiros”¹¹⁴. Corroborar ainda a explicação de Facó o artigo publicado no *Jornal de Notícias da Bahia* em 4 de março de 1897, pelo Barão de Jeremoabo, que se queixava do grande prejuízo causado aos antigos senhores escravocratas pela debandada em massa dos negros que, após a abolição, estariam deixando as propriedades onde trabalhavam para se juntar aos seguidores de Antônio Conselheiro¹¹⁵.

No entanto, antes de passar ao desenvolvimento da crítica externa que pretendo endereçar a obra anteriormente em comento, cabe analisar mais detidamente o plano material que Facó aponta como determinante para a ocorrência de Canudos, fazendo menção a ele inúmeras vezes como marcado pelo predomínio de “latifúndio semifeudal”,¹¹⁶ mas que passa ao largo de explicar as suas causas e origens superestruturais – para me utilizar da expressão própria de seu arcabouço teórico – ou seja, a maneira como problemas estruturais, tais como a questão da mão de obra e da terra se imbricam no plano superestrutural e o modo como a superestrutura jurídico/política, são, ao mesmo tempo, produtos e produtores da base econômica. No período que antecede a abolição da escravidão, quando esta já dava sinais de esgotamento em virtude da pressão inglesa¹¹⁷ pela proibição do tráfico internacional de africanos e tendo em vista as inúmeras revoltas escravas da época, hoje completamente esquecidas pela historiografia oficial, os latifundiários se organizaram para aprovar uma

¹¹² FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, p. 92.

¹¹³ NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo: Nacional, 1978, p. 199.

¹¹⁴ NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo: Nacional, 1978, p. 200.

¹¹⁵ Cf. CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 65.

¹¹⁶ Aqui é importante ressaltar que Facó não considera o modo de produção escravista como integrado ao sistema capitalista de produção, posição da qual discordo, dada a centralidade desempenhada pelo complexo escravista atlântico para a formação do sistema de mundo capitalista e desenvolvimento do capitalismo industrial britânico.

¹¹⁷ A pressão inglesa foi exercida por meio da autorização concedida, pela Lei Bill Aberden, de 1845, de permissão à marinha inglesa para prender navios negreiros.

legislação que garantisse, ao menos parcialmente, a preservação de seus interesses face à possibilidade da abolição da escravatura.¹¹⁸ Tais esforços resultariam na Lei 601 de 1850, a *Lei de Terras* de 18 de setembro de 1850, que foi publicada apenas 14 dias após a entrada em vigor da *Lei Eusébio de Queiroz*, que proibia o tráfico de africanos, o que caracteriza a tentativa de incluir, na ordem jurídica, sua própria exceção, uma vez que, de acordo com Clóvis Moura, a “Lei da Terra tinha, no fundo, um conteúdo político, [pois] visava impossibilitar uma lei abolicionista radical que incluísse a doação pelo Estado de parcelas de gleba aos libertos”.¹¹⁹

A historiadora Emília Viotti da Costa aponta que o surgimento da *Lei de Terras* implicou na passagem “de um período no qual a propriedade da terra significava essencialmente prestígio social, para um período no qual ela representa essencialmente poder econômico”,¹²⁰ uma vez que, de acordo com seu art. 1º, ficavam proibidas as aquisições de terras devolutas – aquelas pertencentes à Nação – por outro meio que não fosse a compra. Se, por um lado, houve a substituição do modo de aquisição de terras baseados no arbítrio real (sistema sesmarial) – uma vez que doações eram feitas de acordo com critérios pessoais do donatário – por um meio de aquisição supostamente impessoal e igualitário, essa inovação legislativa, travestida de liberalidade que se dispunha a conceder acesso amplo e irrestrito à terra, visava impedir sua democratização. Tal fenômeno caracteriza a inclusiva exclusiva inerente à matriz exceptiva do Direito, ou seja, o modo pelo qual o ordenamento jurídico, de acordo com Giorgio Agamben, possui a “estrutura de uma inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso”,¹²¹ representada aqui pela concessão de um direito “demoniacamente igual” – conforme adjetivação benjaminiana¹²² – uma vez que, apesar de retoricamente afirmar beneficiar a população como um todo, tinha destinatários certos, tendo em vista que só aquela parcela que já possuía terras disporia de condições materiais para adquirir outras glebas, em um claro exemplo de mudança legislativa empreendida para que tudo continue exatamente da mesma forma. Reforça tal

¹¹⁸ Neste sentido, a historiadora Lígia Osório Silva aponta que “a presença dos interesses da agricultura de exportação desde os primeiros momentos da constituição do Estado nacional é indiscutível. Os **representantes da aristocracia açucareira**, os cafeicultores do Rio de Janeiro e os cafeicultores de São Paulo tiveram papéis destacados nesse processo de formação. O desempenho do Estado, no geral, direcionou-se no sentido de atender aos interesses mais imediatos dessas camadas” (SILVA, Lígia Osório. *Terras devolutas e latifúndio*: efeitos da lei de 1850. Campinas: Unicamp, 2014, p. 366, grifos nossos).

¹¹⁹ MOURA, Clóvis. *Dialética radical do negro*. São Paulo: Anita, 1994, p. 171.

¹²⁰ COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia à república*: momentos decisivos. São Paulo: UNESP, 1999, p. 172.

¹²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o Poder Soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 26.

¹²² Neste trecho, Benjamin cita Anatole France e, discorrendo sobre a característica “demoniacamente ambígua” dos direitos “iguais”, afirma: “eles proíbem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes” (BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921). Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 149).

percepção o fato apontado pelo historiador Walter Fraga de que, entre 1800 e 1850, apenas 5% da população baiana possuía bens de valor dignos de disposição testamentária, dentre eles, senhores de engenho e grandes comerciantes.¹²³

Para além de visar extinguir a concessão gratuita de terras, a Lei 601 objetivava também eliminar a forma de ocupação da terra mais frequente até então, a qual consistia na posse mansa e pacífica. Prevendo o fim do sistema escravocrata e partindo da premissa de que em uma “região onde o acesso à terra era fácil, seria impossível obter pessoas para trabalhar nas fazendas, a não ser que elas fossem compelidas pela escravidão”; assim, o único modo de se obter mão de obra seria o de impedir o acesso à aquisição da propriedade rural, de maneira que, “o trabalhador livre e incapaz de adquirir terras, fosse forçado a trabalhar nas fazendas”.¹²⁴ Ademais, há que se levar em consideração outra estratégia exceptiva intentada pela referida lei que, prevendo a eminência da extinção da escravidão e a subsequente inclusão de corpos escravizados no rol de sujeitos de direito, buscava excluí-los da integração social, a qual se refere ao fato de que o dinheiro proveniente da venda de terras devolutas seria destinado ao financiamento da imigração de trabalhadores europeus. Dessa maneira, de acordo com Clóvis Moura, “estava fechado o circuito, estabelecendo-se a profilaxia que impediria a mobilidade da sociedade brasileira rumo a um estágio com possibilidades iguais para todos seus filhos. Depois disso, a Abolição poderia vir sem nenhum susto ou trauma para as classes senhoriais”,¹²⁵ uma vez que já estavam esquadrihados os dispositivos jurídicos pelos quais se tornaria inviável o fim do latifúndio, o qual, de acordo com o abolicionista André Rebouças, seria indispensável a abolição da escravatura.¹²⁶

A linha materialista por meio da qual Facó procura conferir inteligibilidade ao comportamento dos habitantes de Canudos é eficaz ao elucidar alguns dos fatores dos quais decorrem o que Nina Rodrigues chamou de a imensa “força sugestiva do Conselheiro”,¹²⁷ mas o se pautar em parâmetros exclusivamente econômicos o leva a afirmar que este “misticismo arregimentava apenas os pobres”,¹²⁸ o que impede que sua análise ofereça explicações para o

¹²³ FRAGA, Walter. *Mendigos, Moleques e Vadios na Bahia do Século XIX*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: EDUFBA, 1996, p. 25.

¹²⁴ COSTA, Emilia Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999, p. 176-177.

¹²⁵ MOURA, Clóvis. *Dialética radical do negro*. São Paulo: Anita, 1994, p. 78.

¹²⁶ REBOUÇAS *apud* FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, p. 20.

¹²⁷ RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006, p. 55.

¹²⁸ FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, p. 121.

porquê de alguns homens brancos e proprietários venderem seus bens para irem se juntar à comunidade de Canudos. Conforme pontua Calasans:

Brancos e homens de recursos, porque o Belo Monte não foi, como se assoalhava na tumultuada era da guerra fratricida, um valhacouto de foragidos da lei. Negociantes e pessoas de recursos vendiam seus *possuídos* e iam se instalar no povoado do Vaza-Barris, sofrendo as agruras da luta ingente. Rosendo Maximiano dos Santos, de Tucano, Deocleciano José de Macedo, de Natuba (Soure), Manuel Jacinto da Silva, de Mundo Novo, Antonio Marciano dos Santos, de Riachão do Dantas, dentre muitos outros, eram brancos e abastados, crentes fervorosos, que se desfizeram dos próprios bens para ficarem juntos do Bom Jesus.¹²⁹

Aqui, Facó incorre justamente no erro que acusa até os “historiadores mais honestos” de terem cometido, mas por meio de inversão de polos. Se, no fechamento de seu capítulo sobre Canudos afirma que as análises de até então tinham transformado o fator religioso no único móbil do movimento, ele converte o critério econômico em sua única causa, reduzindo a experiência que ali teve lugar a uma mera luta de classes, no sentido marxista clássico.¹³⁰ Seu pensamento está em consonância com a corrente teórica à qual se vincula, uma vez que Friedrich Engels, ao analisar as revoltas camponesas na Idade Média em *Contribuição para origem do cristianismo primitivo*, afirma que elas apenas vestiriam “máscaras religiosas”, uma vez que por detrás da “exaltação religiosa”, esconderiam “interesses muito positivos deste mundo”. O elemento religioso é encarado aqui apenas como aspecto exterior, uma vez que, para Engels, o cristianismo, em virtude de suas condições históricas, “não queria a transformação social neste mundo, mas no Além, no céu, na vida eterna depois da morte, no *millenium* eminente”.¹³¹ No entanto, estou de acordo com Michael Löwy, que nos aponta os riscos de abordagens como essas, afinal, se considerarmos essa fé e “essa identidade religiosa só como um ‘envelope’ ou ‘roupagem’ de interesses sociais e econômicos, estaremos incorrendo no tipo de abordagem reducionista que nos impede de entender a riqueza e a autenticidade do movimento verdadeiro”.¹³²

Partindo da premissa de Giorgio Agamben de que não apenas paradigmas jurídicos e biopolíticos têm condicionado o desenvolvimento da ordem política das sociedades ocidentais,

¹²⁹ CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 64.

¹³⁰ Cf. FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, p. 121.

¹³¹ ENGELS, Friedrich. *Cristianismo Primitivo*. São Joao del Rei: Estudos Vermelhos, 2011, p. 01.

¹³² LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. Trad. Vera Josceline. São Paulo: Expressão Popular, 2016, p. 75.

mas também um paradigma teológico,¹³³ uma vez que a teologia política, tal como analisada por Carl Schmitt – mais que mero modismo acadêmico ou análise simplista que busca estabelecer uma analogia entre religião e política – aponta-nos para a impossibilidade de uma secularização completa,¹³⁴ fazendo com que nossas estruturas político-jurídicas guardem veios teológicos, irei fiar-me aqui na proposta teórica de Andityas Matos de uma (a)teologia política, a qual entende “que qualquer prática política somente pode ser compreendida e efetivada no horizonte de uma idealidade que não se deixa traduzir integralmente em estruturas materiais”.¹³⁵

Ao não abrir mão da análise das bases transcendentais que fundam a ação imanentista, uma crítica (a)teológica faz frente ao discurso político-teológico em seu próprio terreno, não para justificar e legitimar as instituições de seu tempo histórico, mas para contribuir com a construção de um “pensamento messiânico comprometido com a superação do poder separado e hierarquizado”.¹³⁶ É, então, nos moldes de uma possível prática (a)teológica, detentora de um ideário messiânico revolucionário “que tece, entrelaça, entrecruza de modo inextricável o fio da tradição religiosa com o da utopia social”,¹³⁷ destituindo e profanando vinculações teológicas transcendentais dentro do seu próprio quadro de pensamento, que pretendo analisar a experiência de Canudos. Ao desativar o caráter propriamente produtor de submissões do catolicismo romano, demonstra sua potência para a conversão da biopolítica em uma “nova política da vida” e não uma “política sobre a vida”, conforme útil distinção de Roberto Esposito¹³⁸.

2.2 “O ponto de convergência messiânico entre o sagrado e o profano”

O teólogo Pedro Lima Vasconcelos relata em reportagem do *Estadão* datada de 2004 que, ao aventar como hipótese de pesquisa da sua tese de doutorado em Ciências Sociais que a guerra de Canudos não teria sido apenas política e social, mas sobretudo uma guerra religiosa,

¹³³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida à Flavia Costa. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, Niterói, vol. 18, n.1. Jan./Jun. 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010480232006000100011. Acesso em: 04 ago. 2020.

¹³⁴ Cf. MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019, p. 362.

¹³⁵ MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019, p. 347.

¹³⁶ MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019, p. 359.

¹³⁷ LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. Trad. Myriam Baptista e Magdalena Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 40.

¹³⁸ Trata-se de uma biopolítica afirmativa, uma biopolítica baseada na biopotência em oposição àquela do biopoder (Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006)

o então maior especialista sobre a temática, José Calasans, teria achado sua hipótese interessante, mas não se animou muito a respeito da possibilidade de sua confirmação,¹³⁹ afinal, de acordo com Vasconcelos, “a produção da ciência social brasileira dedicada ao tema tem notáveis dificuldades em lidar com o dado religioso, que impregna de sentido a experiência do Belo Monte e certamente funda o pensamento do Conselheiro”.¹⁴⁰ No entanto, Vasconcelos levou a cabo tal empreitada e, contrariando a imagem euclidiana largamente difundida, de que o que se tinha em Canudos era uma “religiosidade difusa e incongruente, [com] bem pouca significação política”,¹⁴¹ legou-nos uma pesquisa que aponta para a proficuidade de se considerar tal comunidade como um espaço em que os “preceitos da divina lei” instituíram e organizaram as práticas político/sociais de seus habitantes a fim de alcançar a redenção do cenário de catástrofe em que viviam por meio de um hábito cotidiano.

Compreendo que a experiência de Belo Monte abre um caminho para a percepção de uma outra forma de relação entre regra e vida, uma vez que ali as leis religiosas não eram encaradas como um conjunto de mandamentos obrigatórios, coercitivos e sujeito a sanções – o que o historiador Jean Delumenau definiu como “pastoral do medo” – mas se confundiam com a própria vida dos seres que as praticavam.¹⁴² Isso distancia as práticas canudenses da tradicional acepção de religião enquanto uma atuação voltada à “aceitação do sofrimento e da morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente”,¹⁴³ posto que era marcada por um imediatismo que visava a “salvação dos homens” não em um momento porvir, sempre incerto, mas no *tempo de agora*, tendo em vista que ali se entendia, conforme preceitua Antônio Conselheiro em suas *Prédicas*,¹⁴⁴ que não se deveria deixar para hora da morte “um negócio de

¹³⁹ Cf. VASCONCELOS, Pedro Lima. *Canudos, a Jerusalém maldita de Conselheiro*. Estadão, São Paulo, 01 mar. 2004. Disponível em: <https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,canudos-a-jerusalem-maldita-de-conselheiro,20040301p7639>. Acesso em: 05 ago. 2020.

¹⁴⁰ VASCONCELOS, Pedro Lima. *Arqueologia de um monumento: os apontamentos de Antônio Conselheiro*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 10.

¹⁴¹ CUNHA, Euclides da. *Diário de uma expedição*. Organização Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 318.

¹⁴² Esse tema será retomado na sequência, onde será discutida a indistinção entre vida e regra, tomando por base o estudo agambeniano consubstanciado em *Altíssima pobreza*, obra na qual analisa a experiência franciscana.

¹⁴³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: 34, 2014, p. 196.

¹⁴⁴ Tais pregações encontram-se reunidas em um caderno manuscrito de autoria de Antônio Conselheiro datado de 1895, transcrito por Pedro Vasconcelos. Tal caderno teria sido encontrado em 1897, quando soldados republicanos, em busca do cadáver de Conselheiro após o fim da “guerra”, o teriam achado – junto com mais um manuscrito, transcrito por Ataliba Nogueira em Antônio Conselheiro e Canudos.

tanta importância” como o da salvação.¹⁴⁵ Deste modo, o que estava em jogo era uma “transformação que parece investir o próprio modo em que se concebe a ação humana, a qual, do plano da prática e do agir, se desloca para o da forma de vida e do viver”.¹⁴⁶

Tal experiência de “fusão da realidade divina e humana”¹⁴⁷ que, no estabelecimento da Lei de Deus, buscou materializar o seu Reino na terra sem mediações, possibilita-nos o acesso a uma configuração diferente de política, a uma “proposta de destituição do poder por meio de uma forma-de-vida”.¹⁴⁸ Antes de passar para a análise do porquê entendo que tal experiência se deu em Belo Monte, cabe explicitar que o conceito de *forma-de-vida* se apresenta na filosofia agambeniana como um limiar de indistinção entre regra e vida, uma vez que a primeira se refere à forma de viver do indivíduo assim como a segunda se constitui integralmente na forma de uma regra, ou seja, os “‘preceitos legais’ se transformam em ‘preceitos vitais’: uma lei que se indetermina em vida, corresponde, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei”.¹⁴⁹ Quando regra e vida entram nessa zona de indiferença, não há que se falar em destruição ou constituição de uma nova lei – na qual o dever é inserido a fim de justificar estruturas hierárquicas de comando –, mas de destituição e inoperosidade, dois termos intercambiáveis no léxico de Agamben, uma vez que em ambos, o que está em questão é “a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente”.¹⁵⁰ Tal raciocínio nos mostra que o pensamento de Agamben não se coloca, como afirma Antonio Negri, “contra toda possibilidade de ação”,¹⁵¹ mas apenas em oposição àquelas que se colocam em relação com o sistema, com o estabelecido, mesmo que sob a forma de negação, visto que até os movimentos

¹⁴⁵ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 44.

¹⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 70.

¹⁴⁷ OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989, p. 45.

¹⁴⁸ MATOS, Andityas S. de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen T. A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder. *Rev. Fac. Dir. UFMG.*, Belo Horizonte, n 71, p. 47-68, jul./dez 2017, p. 57.

¹⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 93.

¹⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 105.

¹⁵¹ NEGRI, Antonio. O sacro dilema do inoperoso: a propósito de “*Opus dei*” de Giorgio Agamben. Trad. Moisés Sbardelotto. *Blog da Boitempo*, 2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/11/o-sacro-dilema-do-inoperoso-a-proposito-de-opus-dei-de-giorgio-agamben/>. Acesso em 05 ago. 2020.

políticos que visam a destruição de instituições não impedem a possibilidade de se recriar justamente aquilo que se pretendia depor.¹⁵² Agamben pode ser assim qualificado de “niilista radical”¹⁵³ – tal como busca adjetivá-lo pejorativamente Negri – mas apenas se assumirmos a significação específica que tal termo assume em seu pensamento.¹⁵⁴

No ensaio *O messias e o soberano: o problema da lei em W. Benjamin*, Giorgio Agamben analisa a relação presente no pensamento benjaminiano entre reino messiânico e estado de exceção. Seguindo o raciocínio exposto por Walter Benjamin em uma carta à Ernst Bloch, em que Benjamin afirma que no reino messiânico (“o mundo que vem”) “tudo será como é agora, só um pouco diferente”,¹⁵⁵ Agamben aponta que a significação de tal passagem está no fato de que a estrutura da lei messiânica é semelhante à lei do estado de exceção, já que em ambos a lei pode ser percebida como “vigência sem significado”, ou seja, uma lei que vale, mas que não prescreve ou ordena coisa alguma. No estado de exceção é retirado da lei qualquer conteúdo, de modo que não há uma clara demarcação entre o que é legal e ilegal; no entanto, ela permanece válida – de modo que fica a critério do soberano da vez decidir quem está fora da lei. Já no reino messiânico (ou estado de exceção efetivo), a lei também é privada de qualquer substância, de modo que se torna “uma lei que vale, mas não prescreve nada”.¹⁵⁶ Se aceitarmos aqui a correspondência entre messianismo e niilismo, sugerida por Walter Benjamin em seu *Fragmento teológico-político*,¹⁵⁷ a qual é retomada por Agamben, teremos então, duas formas diferentes de niilismo/messianismo:

uma primeira (a que podemos chamar de messianismo [niilismo] imperfeito) que nulifica a lei mas mantém seu nada em uma perpétua e infinitamente diferida vigência, e um messianismo [niilismo] perfeito, que não deixa sobreviver a lei para além de seu significado, mas, como escreve Benjamin sobre Kafka, ‘consegue encontrar a redenção na inversão do nada’.¹⁵⁸

¹⁵² NEGRI, Antonio. O sacro dilema do inoperoso: a propósito de “*Opus dei*” de Giorgio Agamben. Trad. Moisés Sbardelotto. *Blog da Boitempo*, 2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/11/o-sacro-dilema-do-inoperoso-a-proposito-de-opus-dei-de-giorgio-agamben/>. Acesso em 05 ago. 2020.

¹⁵³ Cf. NEGRI, Antonio. O sacro dilema do inoperoso: a propósito de “*Opus dei*” de Giorgio Agamben. Trad. Moisés Sbardelotto. *Blog da Boitempo*, 2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/11/o-sacro-dilema-do-inoperoso-a-proposito-de-opus-dei-de-giorgio-agamben/>. Acesso em 05 ago. 2020.

¹⁵⁴ A esse respeito, AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017. Mais especificamente, o capítulo *Façamos assim*.

¹⁵⁵ BENJAMIN apud AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 52.

¹⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 235.

¹⁵⁷ Conforme aponta Leland de la Durantaye, o niilismo de Benjamin não encontra correspondência com aquelas conceituações que habitualmente são impregnadas de conotações negativas (Cf. DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Palo Alto: Stanford University Press, 2009, p. 373).

¹⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 235.

Dessa forma, temos que, de maneira inversa ao caráter da lei no estado de exceção que aniquila a vida, a lei no reino messiânico transforma a vida em “vida política em comunidade, na qual o aspecto que ressalta é a vida mesma. Nela, o ‘jurídico’ propriamente dito tem caráter secundário ou inexistente”¹⁵⁹ – e é apenas nesse sentido de alguém que aposta na desativação dos dispositivos exceptivos de Agamben que pode ser encarado como niilista, uma vez que, em que pese a semelhança estrutural das leis, o produto resultante da articulação pela estruturas exceptivas entre *zôe* e *bios*, vida natural e vida politicamente qualificada é a vida nua, enquanto da indeterminação entre regra e vida no reino messiânico surge a *forma-de-vida*, a qual permite uma passagem de uma política sobre a vida para uma “política da vida”.

A transmutação do estado de exceção para o reino messiânico (estado de exceção efetivo) implica na reapropriação da existência humana do seu estado de destituição, da condição de vida nua – a qual se coloca como fundamento negativo para a ordem política – uma vez que, de acordo com Agamben, a *forma-de-vida* é o ser que “é somente sua nua existência”, “um *biós* que é somente a sua *zoé*”.¹⁶⁰ Tendo isso em vista, cabe-me agora explicar o porquê e o como entendo que tal experiência política se deu na comunidade de Canudos.

Na seção anterior, pudemos observar a maneira como a abolição da escravatura se deu, em consonância com a própria estrutura fundante do ordenamento jurídico, na forma de uma inclusão exclusiva, uma vez que reduzia a lei que convertia os escravizados de *res* a cidadãos a mera vigência sem significado. Da zona de indeterminação surgida com essa desaplicação da norma, surge uma vida abandonada a si mesma, a qual é chamada à reapropriação de si como forma de redenção nas Prédicas elaboradas por Antônio Conselheiro – as quais recorro aqui com o intuito de acessar as possíveis motivações daqueles que a ele se juntaram na edificação de Canudos.

Em diversas passagens legadas por Conselheiro, podemos encontrar reflexões nas quais a questão do sofrimento assume preponderância. Assim, em suas meditações *Sobre a cruz*, símbolo apontado como expressão máxima do sofrimento, podemos ler que “o homem deve carregar sua Cruz debaixo de qualquer forma que se apresente, deve penetrar-se assim de júbilo,

¹⁵⁹ GOMES, Ana Suelen Tossige. *O direito no estado de exceção efetivo*. 2017. Dissertação (mestrado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2017, p. 77.

¹⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 194. Ademais, entendo que essa relação pode ser aproximada ao conceito de uma vida de Deleuze que, por se tratar de tema a ser discutido no quarto capítulo, não elaborarei aqui. Sobre o assunto, cf. MATOS, Andityas Soares M. Costa; COLLADO, Francis García, *Más allá de la biopolítica: biopotencia, bioarztquia, bioemergencia*. Girona: Documenta Universitaria, 2020.

sabendo que, em virtude dela, vai ao Céu”¹⁶¹ e que “a cruz teve e terá estimação até o fim do mundo por ser o instrumento da nossa Redenção”,¹⁶² de modo que deve-se achar “quietação e ventura” nos sofrimentos, uma vez que somente nesse estado de dor é que se poderia fruir daqueles sentimentos, dos quais “não gozam nunca os que o mundo chama felizes”¹⁶³. Nesse chamado a viver intensamente o sofrimento, sem recuar diante dele, é desvelada uma potência redentora que, de acordo com Antonio Negri,¹⁶⁴ dá curso a um “processo de constituição de uma nova realidade”¹⁶⁵ que se volta à formação comunitária mediante o “sofrer junto”.¹⁶⁶ Tendo em vista que, em Belo Monte, o combate contra forças opositoras não era travado pela busca de tempos melhores, mas pela irrupção do Reino, do qual o advento, de acordo com o historiador Jean Delumenau, raramente foi pensado “sem a passagem por um tempo de provações”, das quais decorriam uma “terra regenerada”, que se materializaria somente para os “que vivessem numa total igualdade entre si: o que em nossos dias se chamou de sociedade sem classes”.¹⁶⁷

Sem pretender me deter agora na análise da estrutura do tempo messiânico sobre o qual entendo que se pautava a interpretação e a atuação da e na realidade por aqueles que constituíram a experiência canudense, entendo que podemos encontrar paralelos entre a potência salvífica do sofrimento no pensamento de Antônio Conselheiro – para quem as dores pelas quais tinham passado aqueles que a ele se juntaram não seriam “mais que uma expiação necessária, uma prova da Justiça e da misericórdia, um germe de eterna alegria”¹⁶⁸ – e o desenvolvimento filosófico de Negri, para quem a dor é “o destino do homem em seu caminho de salvação”¹⁶⁹ uma vez que, de maneira oposta ao medo, gerador de estruturas autoritárias, a

¹⁶¹ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 122.

¹⁶² CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 126.

¹⁶³ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 132.

¹⁶⁴ Refiro-me à sua análise acerca da figura bíblica de Jó, a qual também é muito presente nas prédicas de Conselheiro.

¹⁶⁵ NEGRI, Antonio. *Jó: a força do escravo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 162.

¹⁶⁶ NEGRI, Antonio. *Jó: a força do escravo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 145.

¹⁶⁷ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 18.

¹⁶⁸ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 164.

¹⁶⁹ NEGRI, Antonio. *Jó: a força do escravo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 138.

dor é “o fundamento democrático da sociedade política”.¹⁷⁰ No entanto, ao contrário de Negri, que afirma que a ideia de potência se revela a partir da ideia de criação,¹⁷¹ entendo, em consonância com Agamben, que, no processo de criação, se dá a passagem da potência ao ato,¹⁷² o que faz com que ela só possa existir no processo mesmo que a realiza, o que a exaure ou, na melhor das hipóteses, a mantém como “potência remota, que não tem existência diante do que está em ato”.¹⁷³

Em *Homo sacer*, Agamben explica a maneira pela qual a compreensão de uma potência “que não se esgota (como a ação individual ou aquela coletiva) em *um transitus de potentia ad actum*”¹⁷⁴ pode ser visualizada através do conceito de “inoperatividade”, ou seja, uma prática que não mantém ou institui uma nova forma de ordem, mas a destitui mediante a desativação da relação estabelecida pelo estado de exceção entre lei e vida. No rompimento desse nexo, que não cria, estabelece-se um limiar entre fazer e não fazer, entre potência e impotência que nos revela que a “descrição” é o meio pelo qual a criação se realiza, ao reconduzir os possíveis tanto ao seu direito de existir quando ao de não-ser, que se indeterminam até coincidirem.¹⁷⁵ Se, em Negri, a constituição da potência da dor se revela sob o signo de uma força que cria e, consequentemente, a converte em ato, gostaria aqui de pensar, portanto, que a potência da dor dos canadenses se cumpre na fraqueza,¹⁷⁶ a qual se volta para o enfraquecimento da ordem estabelecida sem pretender, com isso, a instituição de uma nova forma de soberania, em uma descrição que permite que a vida capturada pelo estado de exceção reapareça em sua forma livre.¹⁷⁷

A interpretação de uma força que se cumpre na fraqueza diz respeito ao caráter daquilo que é messiânico, o qual não se volta à destruição, mas sim à desativação da obra.¹⁷⁸ Apontar

¹⁷⁰ NEGRI, Antonio. *Jó: a força do escravo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 140.

¹⁷¹ Cf. NEGRI, Antonio. *Jó: a força do escravo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 149.

¹⁷² AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 17.

¹⁷³ GOMES, Ana Suelen Tossige. *O direito no estado de exceção efetivo*. 2017. Dissertação (mestrado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2017, p. 129.

¹⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 69.

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 52-53.

¹⁷⁶ 2 Coríntios 12:9: “E disse-me: A minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza. De boa vontade, pois, me gloriarei nas minhas fraquezas, para que em mim habite o poder de Cristo”. BÍBLIA Online. 2 Coríntios 12:9. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/2co/12/9>. Acesso em: 29 nov. 2023.

¹⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 305.

¹⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 1936-1937. Daí Benjamin nos falar em sua tese II sobre o conceito de história em uma “fraca força messiânica”.

tal percepção significa ter aqui, também, que me confrontar com a posição *sui generis* que ocupa a historiografia brasileira no tocante ao trato da questão da religiosidade presente em Canudos. Se, por um lado – e conforme pudemos observar na seção anterior –, há aquele prisma teórico que se refere ao elemento religioso como uma mera máscara de um problema estrutural, a análise desenvolvida por outro eixo teórico que proclama reconduzi-la ao seu *status* de relevância, tende a minimizar o fator messiânico que existiria em Belo Monte, mesmo que por diferentes razões, a exemplo do próprio Pedro Vasconcelos e de Alexandre Otten.¹⁷⁹ Apesar de negar a existência de uma experiência messiânica em Canudos, Vasconcelos não explica o porquê de tal refutação, afirmando apenas que as Prédicas de Conselheiro não apontariam para nenhuma expectativa apocalíptica ou milenarista.¹⁸⁰ Tendo a pensar que tal postura, a meu ver equivocada, está baseada em uma compreensão errônea do que é o messianismo e de uma agenda política clara surgida em virtude da incorporação pela historiografia brasileira a partir da década de 1990 dos pressupostos teórico/metodológicos da História Social Inglesa e que buscou reconstituir aspectos do ser, agir e viver daqueles antes relegados à invisibilidade pela História Política. Entendo que a negação da presença de elementos messiânicos na narrativa desenvolvida por Conselheiro – aos quais voltaremos mais adiante – está calcada na pressuposição de que eles poderiam levar ao cancelamento da agência histórica dos membros da comunidade de Canudos. Todavia, tal leitura não se dá conta que, longe de representar uma paralisia, a busca pela irrupção do Reino, característica do messianismo, não deve ser considerada apenas “um evento futuro que, como tal, deve ser separado do presente e circunscrito aos fins dos tempos”,¹⁸¹ fazendo com que fosse inútil qualquer ação; mas sim, algo que deveria orientar ali e naquele momento o modo de vida.

Restituir Canudos à sua conjuntura messiânica implica retomar a tese exposta por Walter Benjamin em seu *Fragmento teológico-político* e sua continuidade nas *Teses sobre o conceito de história* a fim de buscar possíveis correspondências. Entendo que aqui o leitor possa ter a sensação de que eu estaria, de partida, equivocada, tendo em vista minha pretensão de ler a experiência canudense, sempre analisada sob a ótica do catolicismo – ainda que popular –,

¹⁷⁹ Cf. VASCONCELOS, Pedro Lima. *Arqueologia de um monumento: os apontamentos de Antônio Conselheiro*. São Paulo: É Realizações, 2017; OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989.

¹⁸⁰ Cf. VASCONCELOS, Pedro Lima. *Arqueologia de um monumento: os apontamentos de Antônio Conselheiro*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 66.

¹⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Trad. Patricia Peterle; Silvana de Gaspari. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 22

sob o prisma de uma teoria perpassada por uma teologia judaica. No entanto, tenho motivos para fazer tal leitura e pretendo, ao longo desta exposição, conseguir comprovar a minha hipótese. Para tanto, cabe inicialmente reproduzir uma afirmação de Gershom Schollem capaz de colocar em suspeita o possível estranhamento com essa perspectiva, feita em seu *The messianic idea in judaism*. Para o teólogo, o “messianismo de importantes movimentos religiosos dentro do cristianismo geralmente aparece como um reflexo do que é, na verdade, messianismo judaico”.¹⁸² Isso porque, de acordo com Schollem, a diferença central de percepção entre o cristianismo e a tradição judaica no tocante à questão do messianismo reside em suas concepções de redenção; enquanto no cristianismo a redenção é operada no mundo particular de cada indivíduo, na tradição judaica ela só pode ter lugar pública e coletivamente:

O judaísmo, em todas as suas formas e manifestações, sempre manteve o conceito de redenção como um evento que ocorre publicamente, no palco da história e na comunidade. É uma ocorrência que acontece no mundo visível e que não pode ser concebida à parte desta aparência visível. Em contraste, o cristianismo concebe a redenção como um evento no reino espiritual e invisível, um evento que se reflete na alma, no mundo privado de cada indivíduo, e que efetua uma transformação interior que não precisa corresponder a nada externo.¹⁸³

Para além do modo com que se daria a redenção, que é para Scholem decisiva no tocante à maneira como um movimento deve ser percebido – se imbuído de um messianismo judaico ou cristão –, há ainda outro ponto de dissensão, que diz respeito à figura do messias. Enquanto para os judeus a expectativa messiânica ainda não se cumpriu, para os cristãos, Jesus já a teria preenchido, de modo que ele ofereceria no agora a redenção apenas pela visita em foro íntimo que dispõe àqueles que se reformam e promovem a transformação individual. E aqui temos que reconhecer que, para Conselheiro, “Jesus Cristo, verdadeiro Messias”¹⁸⁴ já teria vindo ao mundo para redimir os pecados dos homens. No entanto, Conselheiro não se paralisa com o anúncio cristão de Jesus como messias oferecido em sacrifício para tirar o pecado de muitos,

¹⁸² SCHOLLEM, Gershom. *The messianic idea in Judaism – and other essays on Jewish spirituality*. Nova York: Schocken Books, 1995, p. 15-16, tradução própria. No original: “messianism of important religious movements within Christianity often appears as a reflection of what is really jewish messianism”.

¹⁸³ SCHOLLEM, Gershom. *The messianic idea in Judaism – and other essays on Jewish spirituality*. Nova York: Schocken Books, 1995, p. 022, tradução própria. No original: “Judaism, in all of its forms and manifestations, has always maintained a concept of redemption as an event which takes place publicly, on the stage of history and within community. It is an occurrence which takes place in the visible world and which cannot be conceived apart from such a visible appearance. In contrast, Christianity conceives of redemption as an event in the spiritual and unseen realm, an event which is reflected in the soul, in the private world of each individual, and which effects an inner transformation which need not correspond to anything outside”.

¹⁸⁴ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 34.

mas toma a sua vinda e essa salvação passada como um ponto de partida para realização e cumprimento de sua proposta, na qual a transformação interior necessariamente se confunde com a exterior, em algo que a aproxima de uma “antecipação” da salvação prevista para sua segunda vinda em Hebreus 9: 28.¹⁸⁵ No “guardar irrepreensivelmente” a “Lei de nosso Senhor Jesus Cristo, a única verdadeira”¹⁸⁶ apregoado por Conselheiro se dá uma “experimentação utópica”¹⁸⁷ do Reino de Deus neste mundo, uma vez que, visando a “salvação”, os membros de Canudos acabavam por realizá-la naquele momento, algo que penso abrir uma possível indistinção entre a concepção messiânica cristã e a judaica, tendo em vista que essa experiência ali vivida se aproxima da percepção judaizante de Ernst Bloch de que “o Messias só poderá vir quando todos os convidados estiverem sentados à mesa; essa mesa é, antes de tudo, a mesa do labor”.¹⁸⁸

Tal concepção de redenção que afirma que seremos salvos apenas quando não precisemos mais sê-lo¹⁸⁹ está presente no *Fragmento* de Benjamin, uma vez que ali encontramos um messias que não vem para instaurar seu Reino, mas que só chega no momento em que tiver se tornado dispensável.¹⁹⁰ Ao afirmar que a “ordem do profano deve se edificar sobre a ideia de felicidade” e que ela “não pode ser construída sobre a ideia do reino de Deus”, Benjamin localiza a felicidade não em um reino transcendente, em um momento porvir, mas no aqui e agora desse mundo. Isso porque a noção de “profano” no pensamento benjaminiano não se confunde com a de “secular”, mas se constrói em oposição ao que é “sagrado”, ou seja, aquilo que pertence aos deuses exclusivamente e, como tal, é excluído do uso e acesso humano.¹⁹¹ O conceito de profano se refere, portanto, a uma neutralização dessa operação disjuntiva, uma vez que devolve ao livre uso dos seres humanos aquilo que havia sido confiscado e compartimentalizado em uma esfera transcendente.¹⁹²

¹⁸⁵ “Cristo foi oferecido em sacrifício uma única vez, para tirar os pecados de muitos; e aparecerá uma segunda vez, não para tirar o pecado, mas para trazer salvação aos que o aguardam”.

¹⁸⁶ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 36.

¹⁸⁷ MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: Inapropriabilidade, na-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vértice, 2014, p. 139.

¹⁸⁸ BLOCH *apud* SILVA, Ramon Mapa da. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*. Tese (doutorado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2019, p. 160.

¹⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 95.

¹⁹⁰ Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: 34, 2014.

¹⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005, 58.

¹⁹² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005, 61.

Se, para Benjamin, “a realização messiânica é também a realização da felicidade terrestre”¹⁹³ e a redenção que a ela se faz necessária é “a definitiva profanidade do profano”,¹⁹⁴ podemos deduzir que a salvação é induzida pelos atos redentores dos seres humanos nesse mundo, os quais derivam, por sua vez, da constatação de que nossa realidade secular é evanescente, “evanescente na sua totalidade, evanescente na sua totalidade espacial, mas também temporal”.¹⁹⁵ Da percepção de que tudo em nossa realidade é transitório e está fadado a sua redução ao nada, Benjamin não faz derivar uma postura de desespero e melancolia,¹⁹⁶ mas afirma que é “através da infelicidade, no sentido do sofrimento” que cada indivíduo adquire a “intensidade messiânica imediata do coração”.¹⁹⁷ O chamado à vocação messiânica é acompanhado pela compreensão de que o niilismo, enquanto método de atuação humana inteiramente pautado no mundo de agora; é o melhor caminho a ser seguido, o que faz com que a realização messiânica se conforme enquanto “um movimento imanente – ou, caso se queira, uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência, entre este mundo e o mundo futuro”.¹⁹⁸

Analisando o teor das Prédicas conselheiristas, podemos encontrar similitudes com o raciocínio de Benjamin nos seguintes trechos:¹⁹⁹ o “melhor meio para fazer pecar os homens é o esquecimento da morte”,²⁰⁰ “não vos esqueçais que haveis de morrer: porque não há coisa mais importante para livrar os homens de ofender a Deus do que a repetida lembrança da morte”,²⁰¹ “não deixem para a hora da morte um negócio de tanta importância como é o da vossa salvação”,²⁰² “não defiras por mais tempo o cuidado da única coisa necessária, [a

¹⁹³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: 34, 2014, p. 191.

¹⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 95.

¹⁹⁵ BENJAMIN, Walter. *Fragmento teológico político*. 2007. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2007/08/fragmento-teologico-politico.html>. Acesso em: 05 ago. 2020.

¹⁹⁶ Cf. DURANTAYE, Giorgio Agamben, p. 375.

¹⁹⁷ BENJAMIN, Walter. *Fragmento teológico político*. 2007. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2007/08/fragmento-teologico-politico.html>. Acesso em: 05 ago. 2020.

¹⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. E-book, p. 529.

¹⁹⁹ Não pretendo fazer aqui uma exposição exaustiva, mas o sentido encontrado nas passagens aqui elencadas se repetem por inúmeras vezes nos apontamentos de Conselheiro.

²⁰⁰ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p.24.

²⁰¹ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 23.

²⁰² CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 44.

salvação,] apressa-te em pôr mãos à obra enquanto ainda é dia”.²⁰³ Nos excertos transcritos, é perceptível a maneira como, a partir da afirmação da efemeridade da vida, Conselheiro constrói uma concepção de redenção que é também autorredenção. Não se tratava, para os integrantes da comunidade de Canudos, portanto, de esperar passivamente pela vinda do messias, aguardar por uma salvação no futuro, mas sim de “pôr mãos à obra” coletivamente no presente. Nesse agir coletivamente dos canudenses, começamos a encontrar respostas à pergunta que serve de abertura a este capítulo acerca do que seria uma comunidade governada não pela lei da obra, mas pelo princípio messiânico de sua desativação,²⁰⁴ na medida em que a estrutura de comando contida nos *Dez Mandamentos*, assim como os preceitos regulatórios do *Evangelho* eram desativados não por meio da obediência, mas da estreita correspondência entre vida e regra, que fazia com que a vida fosse aplicada à norma e “não a norma à vida”.²⁰⁵

Em *Só Deus é grande*, de Alexandre Otten, localizamos indícios que sugerem a maneira pela qual a obediência dos canudenses aos preceitos divinos não era instituída no âmbito da obrigatoriedade de um sistema legal, mas se consubstanciava em um viver uma vida pautada na “reprodução da vida evangélica”.²⁰⁶ Imitação e reprodução são duas formas comportamentais as quais Otten recorre várias vezes em seu texto para se referir ao modo de vida dos canudenses, uma vez que para Conselheiro a “imitação de Jesus”²⁰⁷ permitiria que se alcançasse uma salvação material, exteriorizada e coletiva e não apenas uma transcendente, da alma e individual:

A imitação de Cristo feita pelo Conselheiro não é uma peregrinação interior, mas sua identificação com Cristo pobre e humilhado o leva aos pobres e miseráveis dos sertões. A ascese e a contemplação da paixão de Cristo não são já por si mesmas caridade, mas o levam à caridade prática. Sustenta famílias pobres, dá o último que tem pelos necessitados. Com a sua vida de penitência não visa apenas a reparação dos pecados do indivíduo, mas denuncia o estado de ruína da sociedade sertaneja. O pecado não fere, apenas, a Deus e coloca em perigo a salvação da alma, mas na explicitação dos mandamentos de Deus o beato dirige o olhar dos seus seguidores aos

²⁰³ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 144.

²⁰⁴ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 96.

²⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 70.

²⁰⁶ OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro*. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989, p. 49.

²⁰⁷ OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro*. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989, p. 23.

estragos que os pecados causam à convivência e ao bem-estar dos homens. O empenho pela salvação se exterioriza e cria a comunidade de Canudos.²⁰⁸

A constituição comunitária de Canudos se dá, portanto, por intermédio da estrutura do *exemplo*, esse conceito singular que, para Agamben, ao não se situar no âmbito do particular nem do universal, revela sua potência ao permitir que os indivíduos se unam, não em virtude de uma propriedade que lhes é comum, mas apenas no vazio do modelo que não representa outra coisa a não ser o apropriar-se do próprio pertencimento comunitário.²⁰⁹ Desse modo, temos que a lógica do exemplo não “coincide com a aplicação de uma lei universal”, mas “designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo”.²¹⁰ Da vivência exemplar de “Deus, feito Homem”, os canudenses deveriam fazer derivar, de acordo com Conselheiro, “a fé na sua palavra, obediência aos seus mandamentos e a imitação de seus exemplos”.²¹¹ Essa imitação que, longe de corresponder a uma convocação a mera emulação da vida exemplar de Jesus, deveria servir para inspirar àqueles que lhe são posteriores a serem também exemplares, também “bem-aventurados”, pois só gozariam de “bem aventurança” aqueles que da demonstração exemplar da vida de “Nosso Senhor Jesus Cristo” apreendessem a necessidade de assim também o serem, o que se daria apenas se ouvissem a palavra de Deus e a colocassem, tal como Jesus, em obra.²¹²

“Obra”: tal palavra utilizada por Conselheiro e aqui reproduzida pode parecer incongruente com um capítulo que pretende analisar a experiência de Canudos justamente pelo seu signo oposto, o da inoperosidade, o qual se pauta em uma atuação voltada justamente à destituição da obra a fim de fazer com que a potência não seja exaurida em ato. Aqui devemos levar em consideração as advertências de Agamben de que a “inoperosidade não significa inércia”²¹³ e que, em seu entendimento, a obra própria do homem não está em consonância com

²⁰⁸ OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989, p. 31.

²⁰⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 18-19.

²¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 101.

²¹¹ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 39.

²¹² Cf. CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 39-44.

²¹³ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 103.

o paradigma produtivista da operosidade²¹⁴ mas, pelo contrário, diz respeito à sua inoperosidade e impotência. Tal impotência não significa, como parece sugerir, uma ausência de potência, mas corresponde a capacidade inerente ao ser humano de poder não exercer sua própria potência: enquanto o “fogo só pode queimar e os outros seres vivos podem somente a sua potência específica, esse ou aquele comportamento inscrito na sua vocação biológica, o homem é animal que pode a sua própria impotência”.²¹⁵ Assim, não é que o homem *não pode*, e sim que ele *pode-o-não*. Essa essência humana é similar àquela divina narrada em Gênesis 2, segundo a qual Deus, ao contemplar sua obra no sexto dia da criação – de acordo com a interpretação proposta pelo Talmude babilônico – teria se perguntado se estaria faltando alguma coisa no universo e se deu conta de que o descanso estava ausente. Por esse motivo, no sétimo dia e podendo ainda instituir outras coisas, Deus teria resolvido descansar, introduzindo, dessa forma, a própria inoperosidade no âmbito da obra e da criação.²¹⁶

Essa qualidade especial da vida, capaz de tornar inoperoso cada um de seus aspectos é, para Agamben, a “operação messiânica por excelência”,²¹⁷ a qual não se mantém restrita à sua vivibilidade, mas se comunica com a esfera da lei e sua obra por meio de uma transmutação de seus preceitos obrigatórios. Seja no âmbito judaico, cristão ou xiita, o problema de fundo com o qual o messianismo se confronta diz respeito à estrutura jurídica, uma vez que o “acontecimento messiânico significa acima de tudo uma crise e uma transformação radical de toda a ordem da Lei”.²¹⁸ À luz dessa ideia, Agamben nos apresenta o messianismo enquanto um conceito-limite que desvela a proximidade entre religião e filosofia – uma vez que essa seria constitutivamente dedicada ao problema da Lei –, o que nos permite traçar aqui o “ponto de convergência entre o sagrado e o profano”, tendo em vista que permite reconciliar as duas características aparentemente contrapostas do messianismo, quais sejam: uma “política e mundana” e uma “espiritual e sobrenatural”.²¹⁹ Convém aqui não esquecer que Conselheiro, antes de iniciar sua peregrinação pelos sertões nordestinos e da constituição de Belo Monte era

²¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 160.

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Miguel Pereira. Lisboa: Relógio d’água editores, 2010, p. 58.

²¹⁶ Deste modo, Agamben pode concluir que a inoperosidade pertence à criação, mas se consubstancia enquanto uma obra voltada ao tornar inoperante ou colocar em descanso todas as outras obras (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Miguel Pereira. Lisboa: Relógio d’água editores, 2010, p. 121-131).

²¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 161.

²¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 226.

²¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 230.

um rábula e, pelo fato de já ter atuado como operador do direito, podemos inferir que possuía a potência de compreensão para a neutralização dos dispositivos jurídicos que atuavam na produção das vidas nuas que constituíam grande número de seus seguidores, afinal, ele aponta a “Santíssima Lei da Graça”, produzida pelo “Legislador Jesus” como a única verdadeira e afirma que “todas as mais leis e seitas” teriam sido introduzidas no mundo pelo demônio e seus sequazes, sendo, portanto, “falsas e errôneas”.²²⁰

Creio que não constitui nenhum exagero equiparar o modo como Conselheiro atribui o caráter de falsidade à lei mundana a uma percepção de que ela representaria o que chamei aqui de uma “vigência sem significado”, o que ficará claro, por exemplo, quando ao comentar a Lei Áurea (1888) assinada pela Princesa Isabel a fim de conceder liberdade aos escravizados, se queixa de que “os homens não penetraram a inspiração divina que moveu o coração da divina e virtuosa Princesa para dar semelhante passo”.²²¹ Pela constante recepção entre os seus daqueles que tinham sido capturados pela estrutura exceptiva desta lei deriva uma acentuada percepção em Conselheiro de sua falsidade – que ele aponta em outro lugar como o caráter falso das leis –, a qual entendo que deriva de sua capacidade de compreensão da estrutura legal enquanto inclusão exclusiva, motivo pelo qual ele tentaria, à sua maneira – e obviamente sem manejar o aparato teórico do qual aqui me valho para analisar a experiência canudense – libertar a vida capturada pela lei.

Conselheiro faz remissão ao menos duas vezes ao versículo bíblico contido em Mateus 5, 17 segundo o qual Jesus teria afirmado não vir destruir a lei, mas sim cumpri-la.²²² A lei à qual Jesus teria promovido o adimplemento com o seu advento diz respeito à Lei Mosaica, a qual Conselheiro se refere em suas Prédicas como “Lei Escrita”, cujo cumprimento é apresentado como sua transmutação em “Lei da Graça”:

Deus deu a Moisés a Lei escrita [que foi] a respeito da Lei da Graça, como um Regimento por onde os homens se governassem, para não se perderem até que viesse ao mundo Jesus Cristo, verdadeiro Messias prometido por Deus aos Patriarcas profetizado pelos Profetas, e por um e outro tão esperado. O qual, depois que chegou

²²⁰ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 35.

²²¹ Não ratifico aqui a posição expressa por Conselheiro que adjetiva a Princesa Isabel como “divina” e “virtuosa” pelo fato de ter assinado a Lei Áurea. No entanto, a posição de Conselheiro está em consonância com a doutrina de que a um governo celeste, a encargo de Deus, deveria corresponder um governo terrestre, a cargo de um Rei (Deus uno, monarquia una).

²²² Cf. CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 35, 210.

e aparecendo no mundo como verdadeira Luz, para exterminar das almas a treva da culpa: a Lei encheu e reformou fazendo-a verdadeira Lei da Graça.²²³

Se a graça, conforme aponta Agamben aparando-se em Benveniste, significa uma prestação gratuita, que se desvincula dos liames da obrigação e do comando,²²⁴ podemos encontrar nesse trecho indícios da maneira como a comunidade de Belo Monte se governava pelo princípio da desativação da lei, uma vez que, no trecho anteriormente transcrito, apresenta-se o evento messiânico como acontecimento capaz de dar como superado o comportamento obrigatório advindo da Lei Escrita para suplantá-lo pelo da “fidelidade pessoal” à Lei da Graça.²²⁵ Soma-se a esse esforço de compreensão a afirmação de Otten de que o único requisito necessário à entrada no Arraial era a conversão.²²⁶ Tal conversão, que se expressava no desejo de viver a vida de Jesus Cristo em um “autêntico evangelismo do Bom Jesus”,²²⁷ mostra-nos que a relação entre norma e vida que ali se delineia, à semelhança da estrutura do voto franciscano analisado por Agamben em *Altíssima pobreza*, não diz respeito a aplicar “uma norma à vida, mas de viver de acordo com aquela forma, ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela”.²²⁸ Ademais, podemos observar nas Prédicas conselheiristas que Jesus não é representado em consonância à imagem proposta em Mateus 24 e 25, como revestido de grande poder e glória para julgar e punir, mas é apresentado por Conselheiro como essencialmente amoroso, de modo que à exortação para que se abandone o pecado não é justificada pelo “temer a condenação eterna”,²²⁹ tratando-se de algo que se deve fazer em correspondência aos atos de alguém que nos teria dado “as mais extraordinárias provas

²²³ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 33-34.

²²⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 2348.

²²⁵ Neste sentido, Agamben aponta que “o messiânico é aquele processo histórico através do qual o nexa arcaico entre direito e religião, que tem no *horkos*, no juramento, o seu paradigma mágico, entra em crise e o elemento da *pistis*, da fé no pacto, tende paradoxalmente a emancipar-se daquele do comportamento obrigatório e do direito positivo (as obras cumpridas em execução do pacto) (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 2342).

²²⁶ Cf. OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989, p. 44.

²²⁷ OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989, p. 32.

²²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e formas de vida. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 105.

²²⁹ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 17.

de amor”.²³⁰ Nessas preleções que exaltam o cumprimento dos preceitos divinos independentemente do medo de sanções, o paradoxo da exceção da lei como “vigência sem significado” é levado ao seu extremo²³¹ e convertido em uma lei que se aplica desaplicando-se e que é, portanto, capaz de torná-la, “por assim dizer, um comando que não ordena nada”.²³²

Abolição das determinações propriamente jurídicas da lei de maneira simultânea à sua conservação por intermédio de uma “observância da lei sem lei”.²³³ eis a estratégia messiânica que, no ato de esvaziar a força da lei, sem, contudo, a destruir, a leva a seu cumprimento. Tal operação que torna “inoperosa a palavra da lei, descrendo e depondo os estados de fato ou de direito”²³⁴ liberta o vivente ao dissolver “as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em identidades jurídico-sociais”²³⁵ e as reconduz à pura facticidade de sua existência, fazendo com que o *bíos* coincida sem resíduos com a *zoé*²³⁶, que não aparece aqui mais como fundamento negativo da política, mas sim como a essência do ser humano, que ao não ser separada de sua forma, faz surgir uma *forma-de-vida* que nos permite pensar em uma política não estatal e orientada pela ideia de felicidade.

2.2.1 Primeira digressão - Liturgia católica e profanação canudense

O caráter inerentemente jurídico do catolicismo romano é bastante conhecido e pode ser percebido tanto em sua estruturação externa – que assume a forma de uma “monstruosa administração hierárquica que quer controlar a vida”²³⁷ – quanto interna, uma vez que, de acordo com Carl Schmitt, ele possuiria em sua matriz uma “forma de pensar interessada na direção normativa da vida social humana, uma lógica de demonstração especificamente

²³⁰ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 13.

²³¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 2111.

²³² AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 229.

²³³ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 2117.

²³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 2661.

²³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 235.

²³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 162.

²³⁷ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Trad. Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011, p. 04, tradução própria. No original: ““monstruosa administración jerárquica que quiere controlar la vida””.

jurídica”.²³⁸ A “forma jurídica do direito” pode ser percebida a partir de sua lógica operativa, baseada no trinômio imputação-confissão-retribuição, o qual se configura como um procedimento que objetiva a normalização da vida a partir de sua submissão a um conjunto de regras transcendentais, a uma “exterioridade esquemática”, que previne a irrupção de qualquer acontecimento fora do esperado. Por meio de uma empreitada arqueológica consignada na obra *Opus Dei*, Agamben irá encontrar, seguindo Rudolf Sohm, no contexto e época da *Epístola de Clemente aos Coríntios* (século I), a passagem da cristandade, de uma comunidade carismática, baseada na palavra de Deus e na qual os singulares são capazes de exercer por si próprios os desígnios de Deus, para uma organização do tipo jurídico, que representa a transformação da igreja primitiva na Igreja Católica.²³⁹

A referida Epístola buscou interceder em um motim que teve lugar na cidade de Corinto, o qual levou à destituição de certos presbíteros de seus postos de liderança e invocava a necessidade de restituição daqueles que foram depostos às suas funções em prol da manutenção da ordem, a qual se realizaria mediante a transformação do sacerdócio em uma prática estável, vitalícia e hierarquizada. Tal conversão se deu, de acordo com Agamben, sob a forma da “liturgia”, que perde seu significado originário de “prestação pela comunidade” para se transformar em uma atividade especial, em um “‘ministério’ que tende a definir como titular um sujeito particular: o bispo [...] e o sacerdote”,²⁴⁰ de modo que “qualquer um que faz qualquer coisa sem o bispo fá-lo em vão”. Essa privatização da liturgia, do “exercício da função sacerdotal de Jesus Cristo”,²⁴¹ antes comum, demarca a constituição da forma política da Igreja Católica, por meio do qual os presbíteros da comunidade cristã não apareceriam mais como profetas, aqueles que anunciam os desígnios de Deus, mas sim como *representantes* de Cristo.²⁴² A constituição dessa estrutura mediacional representativa pela Igreja Católica

²³⁸ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Trad. Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011, p. 15, tradução própria. No original: “forma de pensar interesada en la dirección normativa de la vida social humana, una lógica de demostración específicamente jurídica”.

²³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013. *E-book*, p. 260. Esse caráter institucional romperia com o sentido original da Igreja enquanto *paroikia*, “em estância”, termo que designa segundo Agamben, “a morada provisória do exilado [...] em oposição à residência de direito pleno do cidadão” (AGAMBEN, Giorgio. *A igreja e o Reino*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Áyiné, 2016, p. 11).

²⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013. *E-book*, p. 296-301.

²⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013. *E-book*, p. 38.

²⁴² Cf. SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Trad. Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011, p. 17.

consiste na adoção de uma “estratégia contra uma ausência”,²⁴³ que é, por meio da representação, tornada presente. No entanto, aquilo que é representado não se presentifica por si mesmo, mas apenas mediante a presença do representante que o torna presente. Se a legitimidade da Igreja Católica é respaldada por esta estratégia que visa tornar presente o Jesus Messias²⁴⁴ ausente, temos que levar em conta que “a chegada do Messias tornaria inútil a existência da Igreja, afinal de contas ele não precisaria mais ser representado”.²⁴⁵

Desse modo temos que, na longa história da Igreja Romana aparece, ao lado do *ethos* da justiça o do próprio poder que, fundamentado, de acordo com Schmitt, em última instância, na lógica da representação, iria permitir que ela alcançasse uma superioridade formal em relação à matéria da vida humana que Império algum jamais conheceu.²⁴⁶ Schmitt afirma que Fiodor Dostoievski teria apresentado esse processo, quando em os *Irmãos Karamazov*, expõe o modo como o Grande Inquisidor²⁴⁷ reconhece a Jesus ter cedido de plena consciência às mesmas tentações que Satanás teria lhe feito no deserto.²⁴⁸ Quando o Grande Inquisidor afirma a Jesus, “não colaboramos na Tua obra, mas sim na dele... aqui está o nosso mistério... e faz já séculos que o fazemos, desde que Te voltamos as costas para nos pormos a seu lado”, faz alusão justamente a aceitação das propostas de Satanás,²⁴⁹ cuja última envolvia a promessa do governo

²⁴³ COSTA, Pietro. El problema de la representación política: una perspectiva histórica. In: *AFDUAM*, n. 8, Madrid, Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Madrid, p. 15- 61, 2004, p. 15.

²⁴⁴ Aqui é importante lembrar que “Cristo” significa, justamente, “messias” (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*).

²⁴⁵ SILVA, Ramon Mapa da. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*. Tese (doutorado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2019, p. 240.

²⁴⁶ Cf. SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Trad. Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011, p. 40.

²⁴⁷ O “Grande Inquisidor” é o nome do quinto capítulo da segunda parte do livro *Os irmãos Karamazov* do escritor russo Fiódor Dostoievski e é também o nome do personagem criado por Ivan Karamazov no trecho homônimo. Ali, Ivan conta a Aliocha como Jesus Cristo teria resolvido fazer uma “visita” aos seus filhos de Sevilha, na Espanha do século XVI, “na época mais terrível da Inquisição”. O Cardeal, o Grande Inquisidor da Igreja Católica, toma conhecimento dos milagres operados por Jesus – Ele já havia curado um cego e revivido uma morta – e o prende (DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. Trad. Herculano Villas-Boas. São Paulo: Mimética, 2019).

²⁴⁸ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Trad. Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011, p. 40.

²⁴⁹ “E, tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois teve fome; E, chegando-se a ele o tentador, disse: Se tu és o Filho de Deus, manda que estas pedras se tornem em pães. Ele, porém, respondendo, disse: Está escrito: Nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus. [...] Então o diabo o transportou à cidade santa, e colocou-o sobre o pináculo do templo, E disse-lhe: Se tu és o Filho de Deus, lança-te de aqui abaixo; porque está escrito: Que aos seus anjos dará ordens a teu respeito, E tomar-te-ão nas mãos, Para que nunca tropeces com o teu pé em alguma pedra. Disse-lhe Jesus: Também está escrito: Não tentarás o Senhor teu Deus. [...] Novamente o transportou o diabo a um monte muito alto; e mostrou-lhe todos os reinos do mundo, e a glória deles. E disse-lhe: Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares. Então disse-lhe Jesus: Vai-te, Satanás, porque está escrito: Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele servirás” (Mat 4).

de todos os reinos da terra como recompensa à sua adoração. Continua o Grande Inquisidor, afirmando que “recebemos dele o que Tu desdenhaste, o último dom que Te ofereceu ao mostrar-te os reinos da Terra. Recebemos dele Roma e a espada de César e proclamamo-nos únicos imperadores do mundo”.²⁵⁰ Essa percepção de que a Igreja Católica teria, ao longo dos milênios, escolhido se consolidar como um poder temporal em detrimento da concretização dos preceitos messiânicos pregados por Jesus Messias, é pontuada por Giorgio Agamben no discurso *A Igreja e o reino*, no qual ele acusa a Igreja Católica em uma Igreja Católica – uma vez que tal conferência foi proferida na Catedral de Notre-Dame em Paris – de ter esquecido a sua vocação. Apesar de Agamben afirmar que não pretende, tal como o fez Dostoievski, apresentar a Igreja Romana a partir da figura do Grande Inquisidor, a sua afirmação de que ela teria abandonado a “exigência escatológica”,²⁵¹ que leva à realização messiânica, teria feito com que ela se transformasse em um *katechon*, que “retém e incessantemente retarda o fim no curso linear e homogêneo do tempo cronológico”.²⁵² E aqui, Agamben lembra que, de acordo com a teologia cristã, a única instituição que não conhece interrupção nem fim é o Inferno.²⁵³

Se, conforme pontua Ramon Mapa, “a teologia preocupada com a soberania vai, necessariamente, se prender a um conceito de representação”,²⁵⁴ uma instituição preocupada com o seu prolongamento temporal, no seu intento de ordenar a tudo e a todos, irá necessariamente fazer uso dessa estrutura para privar os seres humanos de agência própria e estabelecer-se enquanto canal privilegiado, ou melhor dizendo, único, de relação com o sagrado. E é assim, apenas mediante a consideração da instituição do dispositivo representativo em sua doutrina, que o catolicismo romano pode ser definido, propriamente como uma religião, que Agamben entende, em consonância com a etimologia da palavra, como “aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada”.²⁵⁵ Afinal, por meio de análise epistemológica, Agamben afirma que o substantivo “religião” provém do termo *religio*, que não deriva, como pode parecer, de *religare*, que significa aquilo que une o humano ao divino, mas sim, de *relegere*, que diz respeito a uma prática atenciosa às

²⁵⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. Trad. Herculano Villas-Boas. São Paulo: Mimética, 2019, p. 321.

²⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *A igreja e o Reino*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyiné, 2016, p. 23.

²⁵² AGAMBEN, Giorgio. *A igreja e o Reino*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyiné, 2016, p. 22.

²⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *A igreja e o Reino*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyiné, 2016, p. 24.

²⁵⁴ SILVA, Ramon Mapa da. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*. Tese (doutorado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2019, p. 240, p. 20.

²⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 58.

fórmulas a fim de manter intacta a separação entre o sagrado e o profano, de modo que a religião se apresente, nesse sentido “não [como] o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos”.²⁵⁶

Se a estrutura mediadora da representação visa estabelecer, de acordo com Andityas Matos, uma relação entre duas esferas ontologicamente irrelatas,²⁵⁷ temos que levar em consideração aqui que a representação teológica pressupõe uma cisão entre esfera sagrada e profana, de modo que a Igreja Católica se faria necessária para mediar, liturgicamente, o contato entre os cristãos e Cristo. Entretanto, essas esferas não são ontologicamente “irrelatas”, e é justamente contra esse dispositivo de separação que se dá o gesto “profanatório”²⁵⁸ dos membros da Comunidade de Belo Monte, que quebram o “monopólio do sagrado” a partir do estabelecimento de uma relação autônoma e direta com o sagrado.²⁵⁹ Desse modo, temos que, “embora a Igreja tenha extraído da vida de Cristo uma liturgia”, essa se constitui, por meio da representação, como uma “esfera separada, cujo titular era o sacerdote, que personificava o sacerdócio de Cristo”. Assim, a profanação²⁶⁰ dos canudenses consistiu em um cancelamento dessa separação, “fazendo da forma de vida uma liturgia e da liturgia uma forma de vida”, por meio de uma atitude que não posterga o Reino de Deus para um futuro que virá – e que transforma a vida daqueles que creem em uma “vida vivida em diferimento” – mas que serve de substrato para uma ação concreta e ordenada no tempo de agora, voltada à instituição de um Paraíso Terrestre. Podemos presumir que a ideia de concreção de um “Reino de Deus sem Deus” é conhecida por Conselheiro, que em suas *Prédicas* se volta à transcrição – feita ao seu modo – do *Livro de Jonas*, presente no *Antigo Testamento* bíblico, e nos narra a maneira pela qual o povo de Nínive, “mergulhado na impiedade e idolatria”,²⁶¹ frente à promessa, anunciada por Jonas, de que Deus iria destruí-la em quarenta dias, converteu-se: “o povo se cobriu de cinza, vestiu-se de cilício e jejuou. Até o Rei – Conselheiro continua – fez penitência, cobriu a cabeça com cinza e mandou lançar esse brado pela cidade: Deixe cada um de seus maus

²⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 59.

²⁵⁷ MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019 p. 45

²⁵⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005.

²⁵⁹ Cf. RESSINK, Edwin B. Till the End of Time: The Differential Attraction of a ‘Regime of Salvation’ and the ‘Entheotopia’ of Canudos. *Journal of Millennial Studies*, Boston, n. 2, v. 2, 2000, p. 154.

²⁶⁰ O ato de “profanar” se refere, para Agamben, à ação de restituir ao uso comum da humanidade aquilo que anteriormente lhe tinha sido retirado por meio da sacralização (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005).

²⁶¹ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 174.

caminhos, quem sabe o Senhor não nos perdoará”.²⁶² Deus, ao ver o modo como a população de Nínive havia mudado, removeu o castigo com o qual a havia ameaçado, e Jonas, que havia passado por inúmeros percalços para entregar a profecia à cidade, sentiu que ela não fosse cumprida. No entanto, o que Jonas não havia entendido, conforme aponta Ramon Mapa da Silva, é que Nínive, de fato, foi destruída: “a cidade de idólatras e pecadores não existia mais, deu lugar a um reino de Deus sem Deus. O povo de Nínive revolucionou seu mundo, realizou a redenção”.²⁶³ Também o fez o povo de Canudos.

2.3 A vida *comum* da comunidade que veio

*“A verdadeira comunidade é apenas uma
comunidade não pressuposta”*
– Giorgio Agamben²⁶⁴

Em uma conferência datada de 1984, Giorgio Agamben afirmou que “nenhuma verdadeira comunidade humana surge com base em um pressuposto – seja ela a nação, seja a língua ou ainda o *a priori* da comunicação de que fala a hermenêutica”.²⁶⁵ Tal afirmação parece se inserir no contexto de obras que, inspiradas nos trabalhos Georges Bataille, buscam formular uma nova ideia de comunidade a partir do desprendimento de elementos que até então eram tidos como seus organizadores, como a dos franceses Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (1983) e Maurice Blanchot, *La communauté inavouable* (1983). Comum a tais obras é a percepção – compartilhada por Agamben – de que critérios de pertencimento comunitário, mesmo quando formulados e interpretados de maneira supostamente flexível, acabam por gerar exclusão e violência.²⁶⁶ Em Blanchot, por exemplo, há uma recusa a essa espécie de “supraindividualidade” que reúne elementos particulares para fundi-los em unidades

²⁶² CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 174-175.

²⁶³ SILVA, Ramon Mapa da. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*. Tese (doutorado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2019, p. 44.

²⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 32.

²⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 32.

²⁶⁶ Cf. DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Palo Alto: Stanford University Press, 2009, p. 159.

generalizáveis, as quais denomina de as “formas habituais da transcendência”,²⁶⁷ por meio das quais a comunidade se suprimiria e se anularia enquanto comunidade, uma vez que para ele, seria “a relação com o outro [que forma] a comunidade mesma”.²⁶⁸ Nancy também afirma que a comunidade não é dotada de pressupostos – sendo este o motivo pelo qual é correntemente assombrada por ideias ambíguas como fundação e soberania²⁶⁹ – e que, apesar de não possuir uma essência, seria constituída a partir de um “ser-em-comum”, o qual, gravitando em torno da ideia de exposição, impede que as singularidades sejam capturadas em uma identidade substancial e única, tendo em vista que a abertura comum das singularidades a outras envolveria apenas o compartilhamento de uma “falta de identidade”,²⁷⁰ em uma “homogênea heterogeneidade”. No entanto, essa recusa em afirmar a comunidade por “palavras aleatórias que não saberiam garanti-la”,²⁷¹ conforme afirma Blanchot, apresenta uma dificuldade essencial, apresentada por Nancy na seguinte indagação: “como a comunidade sem essência (a comunidade que não é ‘povo’ nem ‘nação’, nem ‘destino’ nem ‘humanidade genérica etc.) pode ser apresentada como tal?”²⁷²

Acredito que podemos encontrar a resposta a tal pergunta em uma obra publicada em 1990 por Agamben na qual o autor se esforça para nos apresentar paradigmas do que entende ser *a comunidade que vem*, sendo esse o nome escolhido para designar “comunidades puras”, que não são “ligadas por nenhuma propriedade comum, por nenhuma identidade” e que, por isso, apropriam-se e comunicam-se por meio do “pertencimento mesmo”.²⁷³ A figura que o filósofo entende ser capaz de alterar as relações entre o particular e o universal – que até então serviram de fundamento imaginário às comunidades – é o *ser qualquer*, uma *singularidade* que não se determina por meio de adesão à propriedades comuns ao todo ou pela mera ausência de

²⁶⁷ BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair Almeida Filho. Brasília: UNB; São Paulo: Lumme, 2013, p. 19.

²⁶⁸ BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair Almeida Filho. Brasília: UNB; São Paulo: Lumme, 2013, p. 30.

²⁶⁹ Cf. NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. Trad. Peter Connor *et al.* Minneapolis: Minnesota University Press, 1991, p. xxxix.

²⁷⁰ Cf. NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. Trad. Peter Connor *et al.* Minneapolis: Minnesota University Press, 1991, p. xxxviii.

²⁷¹ BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair Almeida Filho. Brasília: UNB; São Paulo: Lumme, 2013, p. 33.

²⁷² NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. Trad. Peter Connor *et al.* Minneapolis: Minnesota University Press, 1991, p. xi, tradução própria. No original: “How can the community without essence (the community that is neither ‘people’ nor ‘nation’, neither ‘destiny’ nor ‘generic humanity, etc.) be presented as such?”.

²⁷³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 19.

pertencimento e, dessa forma, é apenas o seu *ser-tal*,²⁷⁴ subtraído de todos os predicados positivos. Entretanto, a existência do *ser qualquer* – da singularidade – não depende da destruição de seus atributos, uma vez que ele os mantém, mas apenas não é mais definível por meio deles: “nem este nem aquele, nem assim nem assim – mas assim como é, com todos os seus predicados (todos os predicados não é um predicado)”.²⁷⁵ Isso é, o *ser qualquer* torna inoperante as identidades particulares, uma vez que “nega cada predicado como propriedade (no plano da essência), mas retoma a todos como im-propriedade (no plano da existência)”.²⁷⁶ Tal característica, por sua vez, é inerente à vida messiânica, cujo distintivo é o de encarnar “um movimento imanente – ou, caso se queira, uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência”,²⁷⁷ uma vez que, de acordo com Agambem, “a vocação messiânica é a revogação de toda vocação”.²⁷⁸

Viver messianicamente, em consonância com a chave de leitura decorrente dos textos bíblicos legados pelo apóstolo Paulo – cujas proposições são conhecidas por Conselheiro, que o cita diversas vezes em suas *Prédicas* – implica, portanto, uma “desapropriação de toda propriedade jurídico factícia” que não funda uma nova identidade, mas constitui uma “forma *vivendi* integralmente subtraída à esfera do direito”.²⁷⁹ De tal forma de vida, por meio da qual as singularidades, “sem se ligar[em] denotativamente às coisas e sem valer[em] ela[s] mesma[s] como uma coisa, sem permanecer[em] indefinidamente suspensa[s] na sua abertura e sem se fechar[em] no dogma”, surge a possibilidade para uma experiência comunitária – que “se apresenta como uma pura e comum potência”,²⁸⁰ a qual, como vimos, Agamben denomina de *a comunidade que vem*.²⁸¹ A utilização no início desta seção do verbo “vir” em sua conjugação pretérita serve para assinalar o modo como Belo Monte, ao assumir o *factum pluralitatis* – ou

²⁷⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p.10.

²⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 88.

²⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 88

²⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 529.

²⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 490.

²⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 557.

²⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 2639.

²⁸¹ A comunidade que vem não deve ser entendida enquanto um evento futuro, uma vez que “não há que se entender a *parousia* como o regresso do messias ao final dos tempos, mas como a presença messiânica que está junto a cada momento cronológico acompanhando-o” (CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 197), uma vez que, conforme entendimento benjaminiano, cada instante pode ser a porta estreita pela qual entra o messias.

seja, o “puro fato de que os homens formam comunidade”²⁸² – sem buscar justificá-lo mediante uma reivindicação identitária, constitui-se enquanto uma comunidade na qual os seres humanos se copertenciam “sem uma condição representável de pertencimento”,²⁸³ a qual, rompendo com o nexos fundante do Estado moderno, demonstrou a “potência libertadora” de “tirar os homens de uma prática e uma teoria que os mutila separando-os”.²⁸⁴

O “povo”, enquanto categoria fundante do Estado, representa a maneira como a constituição de um corpo político único sob sua égide traz consigo uma fratura biopolítica fundamental, na medida em que esse mesmo termo “nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política”.²⁸⁵ Diante dessa cisão constitutiva, Agamben irá denominar de “Povo” o “corpo político integral” e “povo” a “multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos”²⁸⁶ e afirmar que a “guerra interna que divide cada povo terá um fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirem e não houver mais, especificamente, povo algum”.²⁸⁷ O esfacelamento dessas separações pode ser observado na subjetivação coletiva que teve lugar na Comunidade de Belo Monte, afinal, de acordo com José Calasans, “o séquito do Bom Conselheiro reunia todas as ‘nações’ do sertão”²⁸⁸ sem se constituir enquanto uma: negros libertos, conhecidos por “13 de maio”; indígenas Kiriri e Kaimbé, provenientes dos antigos aldeamentos de Mirandela e Rodelas; pessoas com deficiência, física ou intelectual, mas não só.²⁸⁹ Calasans ainda nos informa sobre a presença de homens brancos e de recursos.²⁹⁰

Se a sociedade sem classes representa, de acordo com Benjamin, a secularização da ideia do Reino Messiânico²⁹¹ e aquela não é, conforme Agamben, “uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus

²⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 66.

²⁸³ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 78.

²⁸⁴ BLANCHOT, *A comunidade inconfessável*, p. 32.

²⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 35.

²⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 36-37.

²⁸⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 38.

²⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 66.

²⁸⁹ CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 72.

²⁹⁰ Cf. CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 64.

²⁹¹ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 112.

dispositivos”²⁹² de separação, torna-se importante ressaltar que, a despeito do substantivo “negro” servir hoje para designar uma identidade de cunho homogeneizante, forjada durante anos de luta, a transposição desta pressuposição à Bahia do século XIX seria equivocada, haja vista que ali havia entre os africanos e afrodescendentes uma fragmentação por nações, a qual, de acordo com Pierre Verger, não conseguiu ser superada nem mesmo pela “desgraça comum” da escravização: “os africanos na Bahia eram muitas vezes separados um dos outros por rancores antigos de nação para nação e pela lembrança das guerras que os opunham na África”.²⁹³ Tal diagnóstico é apoiado ainda pelo relato de Nina Rodrigues, que em *Os Africanos no Brasil* diz que “não se deve crer que todos os africanos confundem-se em uma colônia estrangeira grande e uniforme”, afinal, “cada um procura viver junto dos da sua terra e é de acordo com os sentimentos e as afinidades da pátria que se dividem os africanos em pequenos círculos e sociedades”.²⁹⁴ Entretanto, no cenário do pós-abolição baiano – e em virtude da inclusão-exclusiva inerente à exceção –, no qual corpos negros ao mesmo tempo em que foram transformados em sujeitos de direito se viram desprovidos de condições materiais que garantissem a assunção de tal categoria, os impeliu a um movimento de desativação desse fechamento em uma identidade substancial, o qual rompeu “com a pretensão do Eu de bastar-se a si mesmo”.²⁹⁵

Embora a atratividade de Canudos ser explicada de maneira quase autoevidente nos casos dessas singularidades – que, de acordo com Calasans, possuíam a “necessidade de amparo material, de solidariedade humana”²⁹⁶ – a sua “força sugestiva” não pode ser resumida a isso. Nesse sentido, o antropólogo Edwin Ressink, a partir de pesquisa etnográfica, afirma que o movimento conselheirista foi, sobretudo, um movimento de salvação e que, com a formação da Comunidade de Belo Monte, houve a territorialização desse movimento em um espaço-tempo no qual vigorava o modo correto de se viver para alcançá-la.²⁹⁷ Tal constatação contradiz as representações frequentes na literatura especializada acerca da comunidade canudense como sendo marcada por perspectivas iminentemente escatológicas e me permite uma abertura para

²⁹² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 67.

²⁹³ VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tassl Gadzanis. Salvador: Corrupio, 2002, p. 549.

²⁹⁴ RODRIGUES *apud* VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tassl Gadzanis. Salvador: Corrupio, 2002, p. 552.

²⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 15.

²⁹⁶ CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 64.

²⁹⁷ RESSINK, Edwin B. Till the End of Time: The Differential Attraction of a ‘Regime of Salvation’ and the ‘Entheotopia’ of Canudos. *Journal of Millennial Studies*, Boston, n. 2, v. 2, 2000, p. 08.

propor uma outra abordagem que pode ser desenvolvida a partir da premissa de que o tempo escatológico – conforme pontua Agamben – não se confunde com o messiânico: enquanto o primeiro é voltado à tensão apocalíptica do último dia, de cólera e julgamento, o fim dos tempos, o segundo não diz respeito ao “instante em que o tempo acaba, mas [a]o tempo que se contrai e começa a acabar, ou, caso queiram, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim”.²⁹⁸

O título dado por Conselheiro ao seu manuscrito, *Apontamentos dos preceitos da divina lei de Nosso Senhor Jesus Cristo para a salvação dos Homens*, parece sugerir uma preocupação com uma temporalidade anterior ao fim do tempo, na qual ainda resta tempo para que os homens possam se salvar. Tal escolha está em consonância com o teor do conteúdo ali disposto, que estabelece uma série de regras que objetivavam instituir um “regime de salvação”²⁹⁹ que difere, sobremaneira, das descrições – essas sim propriamente apocalípticas – contidas na obra *Missão abreviada*, considerada uma das maiores influências de Conselheiro, na qual seu autor, o padre português Manuel José Gonçalves Couto, afirma constantemente que o “fim virá” e se presta a descrevê-lo com o objetivo de amedrontar seus leitores.³⁰⁰ A hipótese aventada de o que estava em jogo na comunidade de Belo Monte era o tempo messiânico, o tempo do fim e não o apocalíptico fim do tempo, apoia-se ainda em relatos de sobreviventes indígenas de Canudos e seus descendentes, que afirmaram à Ressink que na Comunidade se comungava a crença de se viver no tempo do fim, não no fim dos tempos: “Não, ele [Conselheiro] não disse que o fim do mundo estava próximo. Ele costumava dizer que chegaria esse tempo, chegaria aquele tempo, mas não era imediato, ainda não era aquele momento exato”.³⁰¹

A temporalidade messiânica vivida em Canudos sob a forma do tempo que temos até o tempo acabar é, dessa forma, uma espécie de “tempo operativo que urge no tempo cronológico e o trabalha e transforma a partir do interior”.³⁰² Essa transmutação do tempo cronológico para

²⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 1255.

²⁹⁹ Cf. RESSINK, Edwin B. Till the End of Time: The Differential Attraction of a ‘Regime of Salvation’ and the ‘Entheotopia’ of Canudos. *Journal of Millennial Studies*, Boston, n. 2, v. 2, 2000.

³⁰⁰ Cf. COSTA, Vanderlei Marinho. *De medos e esperanças: uma história das crenças apocalípticas, messiânicas e milenaristas no contexto do movimento de belo monte (1874-1902)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

³⁰¹ RESSINK, Edwin B. Till the End of Time: The Differential Attraction of a ‘Regime of Salvation’ and the ‘Entheotopia’ of Canudos. *Journal of Millennial Studies*, Boston, n. 2, v. 2, 2000, p. 10. “No, he did not say that the end of the world was near. He used to say that there would come this time, there would come that time but it was not right away, it was not just yet”.

³⁰² AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 1352. A respeito desta característica inerente a essa espécie de temporalidade, Agamben afirma: “Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores

tempo messiânico – que interpreto aqui em chave de leitura paulina/agambeniana por entender coincidir com o objeto de estudo – é operada a partir do chamado para a vida messiânica, a *klēsis*, que “indica a peculiar transformação que todo estado jurídico e toda condição mundana sofrem pelo fato de serem colocados em relação com o evento messiânico”.³⁰³ Essa mutação se constitui enquanto uma “dialética imóvel”, um “movimento *sur place*” – tendo em vista que novos elementos não são chamados a instituir uma nova síntese –, por meio do qual há “uma retomada das mesmas condições factícias ou jurídicas nas quais ou tais alguém é chamado”³⁰⁴ e sobre as quais as singularidades não se portam mais como proprietárias, mas apenas fazem “uso”. Por mais ínfimo que possa parecer à primeira vista, esse deslocamento promove a “revogação de toda vocação” por meio de uma lógica destituente, na medida em que a condição factícia ou jurídica de alguém, ao deixar de ser encarada como propriedade, deixa de produzir sujeitos amuralhados em si mesmos e que precisam a todo instante defender suas individualidades frente à exposição à alteridade.

O uso é, de acordo com Agamben, a definição que o apóstolo Paulo dá à vida messiânica na *Carta aos Romanos*, o qual assume ali a forma do “como não”:

Isso então vos digo, irmãos, o tempo se contraiu; o resto é de modo que aqueles que têm esposa sejam como não [*hōs mē*] possuidores e os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores. A aparência desse mundo, de fato, passa. Quero que estejais sem preocupação.³⁰⁵

Nesse trecho, Paulo apresenta a *klēsis* messiânica como um movimento de nulificação que destitui a propriedade das categorias factícias e/ou jurídicas nas quais cada um se encontra chamado, ao expor, sob a forma do “como não”, que a “vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular”.³⁰⁶ Esse cenário no qual as identidades formadas por conjuntos de hábitos, culturas e

impotentes de nós mesmos – espectadores que olham sem tempo o tempo que escapa, o seu incessante faltar a si mesmos –, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual apreendemos e realizamos a nossa representação do tempo, é o tempo que nós mesmos somos” (AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 1352).

³⁰³ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 471.

³⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 477.

³⁰⁵ PAULO DE TARSO *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 484-490.

³⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 551.

tradições são restituídas à condição de um conjunto de máscaras que usamos, mas não somos possuidores, acaba por evidenciar, também, “a verdadeira natureza da propriedade, que não é mais que o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito”.³⁰⁷ Desse modo, temos que este “uso identitário” acarreta a percepção de que o “não pertencer propriamente a nenhum lugar” – conforme pontua Achille Mbembe – nem estabelecer com suas características uma relação de propriedade é o “próprio do homem”, “uma vez que ele é composto de outros seres vivos e de outras espécies, e pertence a todos os lugares em conjunto”.³⁰⁸ Tal diagnóstico está em consonância com o de Agamben que, a partir da constatação de que “o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”,³⁰⁹ arrisca-se na proposição de uma comunidade que não é pressuposta, que tem em seu centro uma “estrutura não fusional e vinculativa”³¹⁰ e que se funda a partir de um movimento de abertura e desprendimento de “singularidades não identitárias”.³¹¹ proposição essa que encontra correspondências no que Mbembe denomina de a “ética do passante”, e que consiste, em última análise, naquilo que Frantz Fanon já havia convencionado chamar de “orientação ética”, ou seja, o “movimento de doação de si”,³¹² a “obrigação do homem de se sentir responsável pelo seu semelhante”.³¹³

A instituição da Comunidade de Belo parece guiada por essa forma de ética, a qual se constitui enquanto um valor político que é bem retratado nos veículos de informação correntes da época, que se valiam, para representá-lo, do qualificativo “comunismo”. O jornal *O País*, do Rio de Janeiro, anunciava em 1897 que “sertanejos fanáticos” se dirigiam à Canudos “acreditando na ideia de comunismo, tão apregoada pelo Conselheiro”.³¹⁴ O *Jornal de Notícias da Bahia* também publica naquele ano um artigo do Barão de Jeremoabo – rico proprietário de terras daquela região – que se refere à Belo Monte como uma “seita, cuja doutrina é o comunismo”.³¹⁵ Na *Revista Brasileira*, um mês após o fim dos conflitos de Canudos, Nina

³⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 65.

³⁰⁸ MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 248.

³⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 45.

³¹⁰ BARBOSA, Jonnefer F. Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa. *Princípios*, Revista de Filosofia, Natal, n 32, p. 229-251, jul./dez. 2012, 237.

³¹¹ BARBOSA, Jonnefer F. Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa. *Princípios*, Revista de Filosofia, Natal, n 32, p. 229-251, jul./dez. 2012, p. 241

³¹² FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 53

³¹³ FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 88.

³¹⁴ FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976, p. 94.

³¹⁵ CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 65.

Rodrigues também apresentou tal entendimento, ao afirmar que Antônio Conselheiro “anormalizava” de maneira extraordinária “a vida pacífica das populações agrícola e criadora da província, distraíndo-as das suas ocupações habituais para uma vida errante e de comunismo” na qual “os mais abastados cediam dos seus recursos em favor dos menos protegidos da fortuna”.³¹⁶ Mais próximo a realidade que nos é informada pelos sobreviventes e descendentes de Canudos é o relato de Afonso Arinos em *Os jagunços*, publicado pelo jornal *O Commercio de São Paulo* em 1898, texto no qual afirma a presença em Canudos do “socialismo e certas praticas de communismo”, que teria, em sua visão, analogia apenas com o “communismo dos peruanos, sob a organização theocratica dos Incas”: “alli não havia pobres; todos trabalhavam para a comunidade, a medida de suas forças. Não prohibia o commercio, nem que o indivíduo também trabalhasse um pouco para si”.³¹⁷

A alcunha “comunismo” parece ser utilizada para representar o modo como na Comunidade de Belo Monte, de acordo com Adonel Matos – descendente de sobrevivente – se “trabalhava em conjunto. Ninguém tinha nada. Todo mundo fazia roça, todo mundo trabalhava. Colheu... colheu. Toma o seu...toma o seu. Ninguém ficava com menos ou com mais”.³¹⁸ Madalena dos Santos, sobrinha de Manezão – afilhado de Antônio Conselheiro – afirma ainda que em Canudos “o povo era todo de mutirão. Fazia as coisas... Tudo... Ninguém não ganhava dinheiro próprio não”.³¹⁹ Tais relatos apontam a maneira como em Belo Monte houve a institucionalização de um circuito de doação recíproca, consubstanciado na ajuda mútua (“o povo era todo de mutirão”) e na redistribuição de excedentes (“ninguém ficava com menos ou com mais”) que nos sugere que não era a categoria do próprio, mas sim a do impróprio que determinava aquela comunidade. Tal constatação nos aproxima do plano conceitual de “comunidade” traçado pelo filósofo Roberto Esposito, a partir da etimologia do termo latino *communitas*. O italiano afirma que tal substantivo é formado pelo radical *commun* e pelo o sufixo *munus*. Enquanto o primeiro termo possui um significado canônico nos dicionários, o de indicar aquilo que não é próprio, o segundo possui uma significação menos pacífica, e pode se referir tanto a um ônus, quanto a um ofício ou ainda a um dom. Apesar do caráter plurivalente,

³¹⁶ RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006, p. 46.

³¹⁷ ARINOS, Afonso. *Os jagunços*. São Paulo: Jornal O comércio de São Paulo, 1898, p. 172.

³¹⁸ MATOS, Adonel *apud* MARTINS, Paulo. Canudos: organização, poder e o processo de institucionalização de um modelo de governança comunitária. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, p. 1-16, n. 4, 2007.

³¹⁹ SANTOS, Madalena dos *apud* MARTINS, Paulo. Canudos: organização, poder e o processo de institucionalização de um modelo de governança comunitária. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, p. 1-16, n. 4, 2007.

Esposito afirma que a concepção prevalecente é a do *munus* enquanto uma reciprocidade de dar que estabelece um compromisso comum³²⁰ e nos apresenta, a partir de tal conceituação, a constituição comunitária como derivada do compartilhamento de um encargo e qualifica a comunidade, então – e em uma posição que o distancia da filosofia política de cunho tradicional, que teria apenas mistificado o seu significado –, como “o conjunto de pessoas unidas não por uma ‘propriedade’, mas justamente por um dever ou uma dívida; um grupo de pessoas unidas não por um ‘mais’, mas por um ‘menos’, por uma falta”.³²¹

Todas as narrativas fundacionais sobre a comunidade que a filosofia política nos legou não fariam outra coisa, ainda que de modo cifrado, segundo Esposito, senão citar de maneira metafórica essa falta que, como *munus* originário de nossa finitude mortal, ao mesmo tempo que nos constitui, nos destitui,³²² uma vez que o reconhecimento do caráter precário e finito do ser humano implica em uma desapropriação e descentramento do sujeito que o força a sair de si mesmo e estabelecer vínculos de convivência associativa: “um dever une os sujeitos da comunidade e faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmos”.³²³ No entanto, frente a esse vazio radical que faz com que os membros da *communitas* promovam um intercâmbio horizontal mediante o estabelecimento de um ônus circular, a sociedade moderna busca constituir-se – tal como propõe o mitologema hobbesiano – a partir da imunização contra o perigo do comum, a qual se dá mediante o preenchimento desse vazio por um ainda mais radical: com a instituição do Estado-Leviatã, há a dissolução de todos os laços e de todas as relações sociais estranhas ao binômio proteção-obediência por ele constituído, o que dá origem a uma sociedade na qual se vive na e da renúncia de conviver.³²⁴

Ao contrário de seguir pela perspectiva mitológica que os filósofos da comunidade moderna abriram ao ignorarem como objeto de reflexão o vazio do *munus* ou procurar preenchê-lo com conteúdos subjetivos e identitários, Esposito irá afirmar que a única coisa em comum que os membros de uma comunidade possuem é o “nada em comum”, de modo que o

³²⁰ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 25-29.

³²¹ ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 29, tradução própria. No original: “el conjunto de personas a las que une, no una ‘propiedad’, sino justamente un deber o una deuda, conjunto de personas unidas no por un ‘más’, sino por un ‘menos’, una falta”.

³²² Cf. ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 34.

³²³ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Communitas*, p. 30, tradução própria. No original: “un ‘deber’ une a los sujetos de la comunidad que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos”.

³²⁴ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 42.

que os membros da *communitas* partilham é, acima de tudo, uma expropriação de suas substâncias, a qual não se limita ao que se tem, mas que aflige inclusive suas subjetividades.³²⁵ Se em Belo Monte, segundo Otten, todos eram irmãos, iguais e colocavam tudo em comum,³²⁶ podemos pensar como tal localidade se consubstanciou enquanto arquétipo de uma *communitas*, que empurrava os indivíduos para fora de si, para uma “relação exigente e perigosa” que nos revela que o modo propriamente político – ou ético – de relacionar-se com os outros é o de co-abri-los, co-abrindo-se à comum responsabilidade existencial.³²⁷ Irrupções históricas desse tipo são capazes de colocar em curto-circuito os fundamentos mitológicos do Estado ao mostrar a possibilidade de que os “homens copertencam sem uma condição representável de pertencimento”³²⁸ – e isso o Estado não pode tolerar. E tal como aconteceu no massacre à Canudos, “onde quer que essas singularidades manifestem pacificamente o seu ser em comum, cedo ou tarde, aparecerão carros armados”.³²⁹

2.4 Interromper o curso do mundo: a República Anticristo e o progresso catástrofe

*“O Anti-Cristo chegou
Para o Brasil governá
Mas aí está o Conselheiro
Para dele nos livrá”.*
– Poesia popular baiana

Contra o hábito comum na teoria das ideias de apresentar uma nova perspectiva teórica como pertencente exclusivamente a esfera do pensamento, Walter Benjamin resgata as contribuições de Engels para afirmar a impossibilidade de vê-las como “constelações separadas dos seus efeitos sobre as pessoas e do seu processo de produção, tanto espiritual como econômico”.³³⁰ Tendo em vista tal asserção e levando em consideração a maneira como no recorte temporal aqui objeto de apreciação houve a chegada no Brasil de um “bando de ideias

³²⁵ Esposito afirma: “En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su pro piedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad” (ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Bueno Aires: Amorrortu, 2003, p. 32).

³²⁶ Cf. OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989, p. 45.

³²⁷ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Bueno Aires: Amorrortu, 2003, p. 162.

³²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 78.

³²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 79.

³³⁰ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 74.

novas”,³³¹ pretendo analisar a maneira como o positivismo, enquanto uma dessas ideias, estabeleceu não só uma concepção de temporalidade histórica e, por conseguinte, humana, mas também forneceu embasamento teórico para a nova forma de organização política que se estabelece a partir de 1889 com o golpe republicano. Esse primeiro passo é dado com o intuito de ler a disputa travada entre a Comunidade de Belo Monte e a República nos anos de 1896 e 1897 como um embate entre dois projetos distintos cujo estabelecimento punha em curso diferentes concepções de temporalidade.

Referindo-se à difusão dessa teoria no cenário brasileiro, a historiadora e antropóloga Lilia Moritz Schwarcz afirma que a figura de Simão Bacamarte, o médico do conto *O alienista* de Machado de Assis, datado de 1882, enquanto um “homem de ciência, só de ciência, [de modo que] nada o consterna fora da ciência” representa com exatidão o imaginário da época, na medida em que a elite intelectual brasileira, que tinha em comum a formação majoritária em Coimbra,³³² “via na ciência não apenas uma profissão, mas uma espécie de sacerdócio”.³³³ Se conforme aponta o historiador Fernando Catroga, em Portugal – de onde provinha em sua maioria a intelectualidade brasileira – houve, desde o início o “acasalamento entre o positivismo e o republicanismo”,³³⁴ não há de se estranhar que, no Brasil, o positivismo tenha tomado forma de uma filosofia política e dado causa à República. No entanto, se se mantivesse restrito a alguns poucos, nada teria ocorrido sob sua influência. Há que se buscar aqui, tal como sugere o também historiador José Murilo de Carvalho, a maneira como se deu o extravasamento das visões positivistas e republicanas para o mundo extra-elite.³³⁵

É em obra de Silvio Romero, intelectual brasileiro contemporâneo ao período histórico aqui analisado e apegado mais ao naturalismo evolucionista em detrimento do positivismo francês,³³⁶ datada de 1894 e intitulada *Doutrina contra doutrina: o evolucionismo e o*

³³¹ Lilia Moritz Schwarcz afirma que “a partir de 1870 introduzem-se no cenário brasileiro teorias de pensamento até então desconhecidas, como o positivismo, o evolucionismo, o darwinismo” – um “bando de ideias novas” (SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 57).

³³² Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 33.

³³³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 38-39.

³³⁴ Isto teria ocorrido em virtude do temor de “radicalismos” e por inspiração da experiência francesa, na qual o ideário comteano teria permitido conduzir a situação política da Comuna de Paris à instauração de uma República “moderada” (CATROGA, Fernando de Almeida. *Os inícios do positivismo em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1977, p. 36-37).

³³⁵ CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 10.

³³⁶ Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

positivismo na República do Brasil, que podemos encontrar respostas à maneira como o positivismo assumiu no Brasil um rumo político-militar, dando origem ao que o sergipano denomina de um “consórcio” entre positivismo e militarismo:

Um estudo perfeito da ação do positivismo, em nossa malsinada República, para ser completo, deveria associar aos feitos desse partido (os positivistas não negam que constituem um partido político) os feitos do partido militar. Não há negar terem sido estes dois grupos os mais influentes em nossa vida nacional nos tempos da República. Há, porém, uma observação a fazer, um fenômeno que a história há de consignar espantada. É o seguinte: qualquer que pudesse ser a influência do militarismo em nossa política nos dias que correm, essa influência, esse valor não teria chegado para fazer, entre nós, dos militares um verdadeiro partido preponderante, se ao *militarismo*, por uma singular aberração, por uma esquisitice da nossa educação desorientada, não se tivesse vindo juntar, em íntima aliança, o *positivismo*. E, por outro lado, os positivistas, a despeito de suas pretensões e ousadias, não teriam passado até hoje de um grupo insignificantíssimo, sem a mínima preponderância, se não contassem entre os seus adeptos os moços estudantes e os moços oficiais, há pouco saídos da Escola Militar e da Escola Superior de Guerra. Estes é que têm sido, pela sua influência armada, os protetores do positivismo; eles, em última análise, e para quem sabe ver, pelo seu prestígio, é que dirigem a parte geral e mais numerosa do Exército e, com tais recursos, hão dado o tom à política republicana. É, portanto, desse consórcio entre *positivismo* e *militarismo*, duas coisas que se espantam de se ver juntas, que advém o tão afamado préstimo do comtismo em ação.³³⁷

O modo como a doutrina positivista encontrou exteriorização no meio militar explica, em larga medida, a maneira como se formou nesse meio um imaginário republicano que levaria o catedrático da Escola Militar, Benjamin Constant, junto a seu séquito de seguidores, a alavancar o golpe republicano por meio de influência exercida sobre o Marechal Deodoro da Fonseca. Se a ruptura institucional que instaurou a República em 1889 veio sem participação do “povo”, não é de se estranhar que nos anos que se seguiram tenha havido uma verdadeira luta pela conquista de seu imaginário a fim de moldá-lo de acordo com o ideário do novo regime, uma vez que o imaginário popular é parte integrante do sistema de legitimação política, tendo em vista que organiza o passado, presente e futuro de uma sociedade.³³⁸ A contribuição do positivismo na batalha pelo imaginário é perceptível na medida em que um dos símbolos que foram palco desta disputa, a bandeira nacional, ostenta o lema comteano “ordem e progresso”, binômio que a partir daquele momento deveria operar nos mais diversos âmbitos

³³⁷ ROMERO, Sílvio. *Obra Filosófica*. (Introdução e seleção de Luís Washington Vita). Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1969, p. 291.

³³⁸ Cf. CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 11.

com o intuito de “manipular sentimentos coletivos”, “plasmar visões de mundo e modelar condutas”³³⁹ ou, na salutar expressão sugerida por José Murilo de Carvalho: “formar almas”.³⁴⁰

Progresso, modernização e civilização, termos frequentemente associados à República e que deixaram de ser vistos à época como conceitos inerentes a determinadas sociedades para se converterem em palavras de ordem ou modelos a serem seguidos, afinal, conforme pontua Gilberto Freyre em seu *Ordem e progresso* – obra cujo recorte temporal se estende do período de 1871, com a Lei do Vinte Livre, até a irrupção da primeira grande guerra – “a preocupação com o progresso material foi uma das características mais vivas da época de vida brasileira considerada neste ensaio”.³⁴¹ Apesar de afirmar que o sentido que confere ao termo “progresso” seria o relativo, “de desenvolvimento, e não o messiânico, de evolução sempre e completamente para melhor”³⁴² e com isso procurar não valorar positiva ou negativamente tal concepção em sua obra, Freyre trabalha com uma concepção heterocrônica de temporalidade, buscando mostrar como na sociedade brasileira da Primeira República, superpunham-se diferentes formas sociais e temporais, na medida em que o novo governo procurava fazer conciliar o “progresso” com a ordem já estabelecida, desejo manifesto na incorporação do lema positivista “ordem e progresso” à bandeira, o qual afirma Freyre, caracteriza seus membros enquanto “revolucionários conservadores” que, ao desejo de progresso, antepunham a preservação da ordem.³⁴³ Nesse momento, no entanto, é importante ressaltar aqui justamente a concepção freyriana de que o progresso, o novo tempo social instaurado pela República, que deveria abrir “todas as vias para a evolução humana”, implicaria necessariamente uma postura política e social que apressasse a marcha da história, não importando aos novos cidadãos republicanos que isso fosse feito pela usurpação militar e pela exceção constitucional que marcou a

³³⁹ CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 11. Gilberto Freyre, que em *Ordem e progresso* trabalha com fontes orais, elenca uma série de entrevistas que demonstram a maneira como não havia na população brasileira daquela época uma compreensão clara do que seria a República, das quais destaco a seguinte: “Raimundo de Novaes Mifont, nascido no Ceará em 1890, informa ‘que quando foi proclamada a República só um pequeno núcleo de elite tinha noção abstrata do novo regime instituído, enquanto a grande maioria dos brasileiros nada compreendia dessa mudança’ (FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p. 113).

³⁴⁰ Tal expressão que serve para titular a obra do referido historiador, *A formação das almas* é um empréstimo derivado do *Bureau de l'Esprit*, setor de propaganda do Ministério do Interior francês criado em 1792, que tinha como missão tributária da Revolução Francesa imbuir a população de seus valores e assim criar uma nova sociedade e um novo homem para ela (Cf. CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005).

³⁴¹ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p. 249.

³⁴² FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p. 141.

³⁴³ Cf. FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p. 85.

experiência republicana, afinal de acordo com Freyre, “não repugnava aos brasileiros a intrusão do futuro no seu presente”.³⁴⁴

Desse modo, na análise freyriana, um dos mais marcantes aspectos socioculturais da época foi a crescente “urbanização da vida e das paisagens nacionais e idealização dos valores urbano-industriais em prejuízo do apreço ou da estima pelos valores agrário-rurais” da qual resultaria uma “agravação dos conflitos entre tais valores, ou seus portadores”, o que decorreria, para Freyre, de uma distância social e psicológica entre os dois polos.³⁴⁵ A disparidade entre tais valores – os quais opto chamar de concepções de temporalidade – toma a concepção de progresso enquanto uma vara de medida para classificar e hierarquizar estruturas sociais e formas de viver com base na díade moderno x primitivo e, assim, subalternizar tudo que não se encaixe na primeira destas categorias. Essa concepção corrente à época é bem representada por Euclides da Cunha em seu *Sertões*, que se refere a comunidade de Belo Monte como um “polipeiro humano”,³⁴⁶ ou seja, uma forma biológica simples. Essa não é uma passagem isolada, podemos ainda encontrar, a título exemplificativo, a percepção euclidiana da campanha militar de Canudos como um “refluxo para o passado”, e que tal operação deveria, ainda, ser comparada à uma verdadeira “força motriz da história”, pois faria com que a “civilização [avançasse] nos sertões impelida por essa força implacável”.³⁴⁷

No entanto, não é a obra *Os Sertões* que aqui me interessa, uma vez que, como clássico literário, já foi objeto de inúmeras e diversas análises. No intuito de me cercar de materiais que concorreram à “formação das almas” na Primeira República e, consequentemente, da construção do sentido de tempo objetivado – psicológico, social e cultural –, considero pertinente a apreciação dos “despachos do front”³⁴⁸ de Euclides da Cunha, que havia sido enviado à Canudos na condição de correspondente de guerra do jornal *O Estado de São Paulo*. Tal preferência analítica se justifica pelo fato de os jornais serem o meio mais eficiente de comunicação de massa no final do século XIX³⁴⁹ e por operarem à época, de acordo com a

³⁴⁴ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p.141.

³⁴⁵ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p. 67.

³⁴⁶ CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Ateliê; Imprensa Oficial do Estado; Arquivo do Estado, 2011, p. 237.

³⁴⁷ CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Ateliê; Imprensa Oficial do Estado; Arquivo do Estado, 2011, p. 86.

³⁴⁸ Tais publicações foram disponibilizadas em sítio virtual pelo *Estadão*, grande parte em fac-símile, outras, no entanto, também apresentam transcrições. Na sequência, utilizarei apenas as datas em que as entradas transcritas apareceram, motivo pelo qual remeto o leitor desde já ao local em que podem ser encontradas.

³⁴⁹ GALVÃO, Walnice. *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais*. Recife: Cepe, 2019. *E-book*, p. 61.

historiadora Valnice Galvão, como os veículos midiáticos faziam durante a ditadura civil-militar, ou seja, promovendo uma “lavagem cerebral” no corpo social.³⁵⁰

A percepção de Euclides a respeito do modo como na Guerra de Canudos estava também em jogo a construção de uma identidade coletiva necessária ao novo governo pode ser percebida em sua *Caderneta de campo*, na qual relata, ao se referir à sua participação em um “modesto banquete” com alguns dos generais da Campanha, que naquela mesa, “sentam-se homens que trazem nas mãos os destinos de uma nacionalidade”.³⁵¹ A proficuidade de se recuperar aqui a narrativa produzida por Euclides se revela na medida em que apontamos o papel que representa dentro do esforço de utilização do método de montagem benjaminiano, que partindo da análise de “elementos minúsculos, recortados com clareza e precisão” nos permite entrever, na apreciação do “pequeno momento individual, o cristal do acontecimento total”.³⁵² No seu primeiro texto como correspondente, datado de 07 de agosto de 1897, ainda no vapor que o levava a Bahia, Euclides escreve: “em breve pisaremos o solo aonde a República vai dar com segurança o último embate aos que a perturbam”. A perturbação à República que aparece em um primeiro momento no raciocínio euclidiano como derivada de uma inclinação monárquica dos canudenses, que é negada por membros do alto escalão militar na campanha,³⁵³ será lida aqui como uma oposição ao próprio modo de ser e viver dos sertanejos de Belo Monte, supostamente incongruente às aspirações da República. Vejamos. Se, de acordo com as historiadoras Lilia Moritz Schwarcz e Heloisa Starling, “a imagem do progresso e a concepção de modernização eram associadas à palavra ‘república’”,³⁵⁴ não é de se estranhar que, “Antonio Conselheiro, especie bizarra de grande homem pelo avesso, [que] tem o grande valor de synthetisar admiravelmente todos os elementos negativos, todos os agentes de redução do nosso povo”³⁵⁵ simplesmente não tivesse lugar nessa cultura política que começava a se formar.

Nos pequenos fragmentos coletados com “clareza e precisão” das publicações de Euclides no *Estado de São Paulo*, podemos notar como ele busca condensar a fisionomia de

³⁵⁰ GALVÃO, Valnice. *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais*. Recife: Cepe, 2019. *E-book*, p. 62.

³⁵¹ CUNHA, Euclides da. *Caderneta de Campo*. Introdução, notas e comentários Olímpio de Souza. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2009, p. 70 (original)/p. 168 (transcrição).

³⁵² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019, p. 765. (N 2, 6).

³⁵³ “Coronel Carlos Telles diz não acreditar que haja intuítos marchichos entre os fanáticos” (CUNHA. *O Estado de São Paulo*. 21/08/1897).

³⁵⁴ SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 178.

³⁵⁵ CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. *O Estado de São Paulo*. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020. 15/08/1897.

sua época a partir daquilo que, em sua visão, seria oposto a ele.³⁵⁶ Para tanto, ele não economiza na adjetivação endereçada a Belo Monte, comunidade que, localizada em um “recanto bárbaro de nossa terra”,³⁵⁷ é por ele qualificada como um “povoado onde repugnava a razão haver a existência de homens”,³⁵⁸ “pequeno e atrasado”,³⁵⁹ onde os habitantes, “selvagens adversários”,³⁶⁰ “bárbaros”,³⁶¹ viveriam em uma “existência primitiva”.³⁶² No lado oposto da percepção euclidiana, a visão dos canudenses a respeito dos membros das forças nacionais envolvidos na Campanha de Canudos pode ser encontrada na poesia popular daquela época, a qual Euclides se dedicou a transcrever vários trechos em sua *Caderneta de campo*. Em *ABC da incredulidade*, de origem baiana, consta, logo na primeira estrofe: “agora vou declarar; tudo quanto foi passado; na batalha Belo Monte; Cos homem civilizado; que vinhero brigá com Deus; ficaram acreditado”.³⁶³ Nesse pequeno excerto consta tanto a representação dos militares republicanos como homens ditos “civilizados” e a percepção dos canudenses acerca de si próprios não como arcaicos, bárbaros ou primitivos, mas sim como um povo de Deus. Sobre esse aspecto, voltarei mais adiante. Nesse momento, interessa a mim ressaltar a oposição entre duas concepções de temporalidade distintas, que se superpunham. Tal aspecto não passou despercebido a Gilberto Freyre que, quando da publicação da *Caderneta* de Euclides da Cunha, pela José Olympio Editora em 1939, escreve ao prefaciá-la:

³⁵⁶ Euclides da Cunha, em sua escrita, costuma marcar o seu lugar de fala como o de um homem branco e descendente de portugueses. Ressalta a colonialidade que o mesmo reiterava o seguinte trecho, no qual aponta que a história brasileira teve início com a chegada do homem branco, silenciando a existência e resistência de povos originários: “Vêm, sucessivamente, promanando de todos os pontos da nossa terra, convergindo todos para o seio da antiga metrópole, reunindo-se precisamente no solo onde pela primeira vez aparecemos na história — o paulista empreendedor e altivo, o rio-grandense impetuoso e bravo e o filho do Norte robusto e resistente. E a antiga capital abre-lhes o seio, agasalha-os no recinto sagrado de seus baluartes, despertando, transfigurada da quietude anterior, como que envolvendo no mesmo afago, carinhoso e ardente, a numerosa prole há séculos erradia, esparsa” (CUNHA, Euclides da. *Diário de uma expedição*. Organização Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 87-88). Cabe ressaltar que sua identificação com os colonizadores europeus (“aparecemos”) era uma atitude comum aos homens letrados da época e podemos presumir que a assunção deste lugar de fala corresponderia as expectativas de seus leitores.

³⁵⁷ CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. O Estado de São Paulo. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020. 20/08/1897.

³⁵⁸ CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. O Estado de São Paulo. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020. 01/10/1897.

³⁵⁹ CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. O Estado de São Paulo. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020. 01/09/1987.

³⁶⁰ CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. O Estado de São Paulo. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020. 01/10/1897.

³⁶¹ CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. O Estado de São Paulo. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020. 17/07/1987.

³⁶² CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. O Estado de São Paulo. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020. 23/08/1897.

³⁶³ CUNHA, Euclides da. *Caderneta de Campo*. Introdução, notas e comentários Olímpio de Souza. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2009, p. 149.

O movimento do Conselheiro foi principalmente um choque violento de culturas: a do litoral modernizado, urbanizado, europeizado, com a arcaica, pastoril e parada dos sertões. E esse sentido social e amplamente cultural do drama, Euclides percebeu-o lucidamente, embora os preconceitos cientificistas — principalmente o da raça — lhe tivessem perturbado a análise e a interpretação de alguns dos fatos da formação social do Brasil que seus olhos agudos souberam enxergar, ao procurarem as raízes de Canudos.³⁶⁴

Freyre, assim como Euclides, não resiste à utilização da dicotomia atraso x progresso e apresenta a Campanha de Canudos também sob esses termos, sem atentar para o fato que ali se materializava uma estrutura temporal da experiência completamente estranha ao referido binômio, uma “experiência liberadora de tempo”, que não é, conforme afirma Agamben, algo subtraído ao controle humano, mas que “brota da ação e da decisão do homem”.³⁶⁵ Entretanto, antes de avançar a análise sobre a concepção de tempo que serviu de substrato à comunidade de Canudos, é preciso explicar como se deu sua instauração e, para tanto, é necessário retroceder aos motivos da oposição de Conselheiro à Primeira República.

Em um primeiro momento, o movimento de Canudos foi lido como um movimento que visava a restauração da Monarquia. Euclides da Cunha a ele se refere, no texto que dá abertura a sequência de publicações sobre Canudos, como “a nossa Vendeia”,³⁶⁶ em referência ao movimento contrarrevolucionário e de restauração monárquica ocorrido na França na região homônima durante a Revolução Francesa. Gilberto Freyre também afirma que a característica “vagamente política” se consubstanciaria em uma “mistura de comunismo com monarquismo”,³⁶⁷ em outro lugar qualifica a comunidade como uma “resistência monárquica às inovações dos bacharéis e militares republicanos”.³⁶⁸ Seria melhor atribuir a oposição à República por parte dos canudenses a uma resistência religiosa à laicização do Estado, uma vez que, no discurso *Sobre a República*, contido em um dos manuscritos de Antônio Conselheiro, ali ela é qualificada como o “invento mais eficaz” do qual o governo “lança mão [...] para o extermínio da religião”.³⁶⁹ Dentre as medidas de secularização do Estado está a instituição do casamento civil pela Constituição de 1891, o qual Conselheiro entende como nulo e fonte de

³⁶⁴ FREYRE, Gilberto. *Perfil de Euclides da Cunha e outros perfis*. São Paulo: Global, 2013, p. 29.

³⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 123.

³⁶⁶ CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. O Estado de São Paulo. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020. 14/03/1897.

³⁶⁷ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p. 148.

³⁶⁸ FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013, p.148.

³⁶⁹ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 175.

pecado e escândalo, uma vez sua realização seria “puramente da competência da santa Igreja, que só seus ministros têm poder para celebrá-lo; não pode, portanto, o poder temporal de forma alguma intervir neste casamento”.³⁷⁰ Até mesmo os trechos nos quais se posiciona favoravelmente a opção monárquica, a oposição à República é feita exclusivamente por motivos religiosos, derivados da teoria do direito divino dos reis de governar, como se pode observar nos seguintes trechos: “o presidente da república, movido pela incredulidade que tem atraído sobre ele toda sorte de ilusões, entende que pode governar o Brasil como se fora um monarca legitimamente constituído por Deus”. Na sequência lê-se: “todo poder legítimo é emanção da Onipotência eterna de Deus”.³⁷¹

Para além de não possuir nenhum plano nesse sentido, a comunidade de Belo Monte, instaurada no sertão baiano, longe dos grandes centros e em local de difícil acesso, não poderia estar aspirando conseguir, a partir daquele lugar remoto, restaurar a monarquia, motivo pelo qual sua criação não deve ser vista com a finalidade de constituição de uma “célula monarquista”, mas sim como uma tentativa de “fuga do mundo secular”³⁷² que visava “arrancar a época à continuidade histórica reificada e assim também a vida à sua época”.³⁷³ A percepção de Conselheiro de que a temporalidade iniciada com a implantação da República sob o lema do progresso estaria conduzindo o homem à perda de sua experiência e consequentemente à sua reificação é relatada por Manuel Benício, comandante militar que, na época da Campanha de Canudos, atuou como correspondente do Jornal do Comércio que circulava no Rio de Janeiro, então capital. Em o *Rei dos jagunços*, Benício noticia um episódio imediatamente anterior à decisão de se fundar Belo Monte, ocorrido na vila de Chorrochó (BA):

Por ocasião das feiras, todo negociante que traz generos, liquidos, etc., paga um tanto de imposto conforme a qualidade dos generos ou o tamanho do chão que occupa para deposital-o. Afora este imposto, paga mais o da medida para vender o genero, a qual é alugada pela camarada ou arrematantes. Estes commettem abusos e extorsões contra os pobres sertanejos que, vindo de longe feirar, desconhecem a tarifa ou tabela de imposto que têm cada genero a pagar e á qual nunca se cingem os arrematantes. A introdução de systhema metrico causou serio abalo aos usos matutos que ainda não comprehendem-no, nem o acceitam em seus negócios particulares. A’feira em questão chegara uma pobre cúruca, a vender uma esteira que deitara no chão. O arrematante

³⁷⁰ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 178.

³⁷¹ CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 176.

³⁷² AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 59.

³⁷³ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 74.

do imposto exigia cem réis pela porção de terreno que a esteira e a pobre velha ocupavam. Esta, que apreciava o valor da esteira em oitenta réis, reclamou, queixou-se em voz alta ao povo, chorando, lastimando-se. Juntou-se gente e todos davam á velhota. – Pois como se ha de pagar um tostão de imposto, quando o genero todo que se vende vale quatro vintens, diziam? Conselheiro, na predica que fez nesta noite referio-se ao caso da velha allegando: **“eis ahi o que é a Republica, o captivoiro, trabalhar sómente. E’ a escravidão annunciada. Não viram a Tia Benta (nome da Velha) é religiosa e branca, portanto, a escravidão não respeita ninguém!”**³⁷⁴

A ocorrências como essa somam-se outras em que a indignação do séquito conselheirista frente ao que lhes parecia uma reescravização promovida pelo progresso republicano materializa-se na quebra das tabuletas de impostos, como a que aconteceu na vila de Soure (BA), ainda no ano de 1893. É nesse cenário, no qual a força opressora da República se fez sentir, que se dá o êxodo como um “princípio político constituinte”,³⁷⁵ do qual surge a comunidade de Belo Monte. Por detrás dessa decisão de fuga de um mundo regido pela “lei do cão” está a percepção conselheirista do fracasso do positivismo enquanto doutrina do progresso, “porque, na evolução da técnica, só foi capaz de reconhecer os progressos da técnica, não os retrocessos da sociedade”.³⁷⁶ Obviamente não encontramos nos manuscritos de Conselheiro nenhuma crítica elaborada nesses termos e moldes, porém, concordo com Walter Benjamin que a história é constituída mediante ações muitas vezes inconscientes dos indivíduos que, tal como em sonhos, possuem “um saber ainda não consciente do ocorrido”,³⁷⁷ de modo que cabe ao historiador fazê-lo despertar mediante a “interpretação dos sonhos”.³⁷⁸ Tal tarefa deve ser executada, ainda, visando realizar o que para Benjamin consistiria no momento crítico da historiografia, ou seja, no buscar trazer à luz os pequenos “pontos nos quais a tradição se interrompe”, pois seriam esses os “momentos revolucionários do curso da história”³⁷⁹ sempre desprezados pela história tradicional.

Contra a imposição de uma racionalidade temporal marcada pelos ditames do progresso da Nova República, podemos encarar a constituição de Belo Monte como uma “suspensão messiânica do acontecer”,³⁸⁰ que libera o homem de sua sujeição ao tempo linear e contínuo o

³⁷⁴ BENÍCIO, Manuel. *O rei dos jagunços* (1899). Brasília: Senado Federal, 1997, p. 161-163, grifos nossos.

³⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 61.

³⁷⁶ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 78.

³⁷⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019, p. 761 (N 1, 9).

³⁷⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019, p. 770 (N 4, 1).

³⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019, p. 785 (N 9a, 5-6).

³⁸⁰ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 111.

qual promove sua reificação e desfaz a visão da história como um “progresso ininterrupto” e benéfico a partir da percepção lúcida de Conselheiro de que a modernização trazia consigo o perigo da universalização da escravização – tendência hoje constatada pelo filósofo camaronês Achille Mbembe no que conceitua como o “devir negro do mundo”.³⁸¹ Diante da constatação de que o suposto progresso histórico representava, para além de um esvaziamento da experiência, apenas a continuidade e o aprimoramento da opressão, motivo que leva à qualificação da República como “Anticristo”, a busca pela irrupção do Reino no agora materializada na construção da comunidade canudense, em detrimento de qualquer tipo de espera, representa uma interrupção messiânica da história, tendo em vista que essa, para Benjamin – citando ao seu modo Focillon – consistiria em um fazer época que se dá não mediante uma intervenção passiva na cronologia, mas sim por uma precipitação do momento³⁸² em que a felicidade se torna a única diretiva da história,³⁸³ afinal, “a ordem do profano deve se edificar sobre a ideia de felicidade”.³⁸⁴

Ademais, temos de levar em consideração aqui a afirmação de Benjamin de que Marx, em seu conceito de sociedade sem classes, secularizou a noção de tempo messiânico e que essa temporalidade não se coloca como meta final do progresso histórico, mas, pelo contrário, como sua interrupção. Como interrupção da continuidade histórica: é assim que se materializa a comunidade de Canudos, uma vez que seus membros, ao darem combate a temporalidade do fim dos tempos representada pela figura da República enquanto Anticristo, colheram ali a oportunidade de promover uma transformação interna na estrutura temporal da experiência, decidindo, nesse átimo, a própria liberdade.³⁸⁵ A violação da norma temporal ali realizada foi tão potente que desencadeou um desmantelamento de sentidos a ponto de não se dispor de parâmetros para enquadrá-la. Tal fato pode ser percebido na adjetivação que seus detratores buscaram atribuir de maneira depreciativa, a exemplo de Nina Rodrigues, que nos fala da vida errante daqueles que ali viviam em “comunismo”³⁸⁶ – qualificação que aqui só serve para evidenciar a maneira como aquelas vidas foram arrancadas de sua época e da reificação que lhe era inerente, demonstrando, portanto, no curso da história, uma descontinuidade, a instauração

³⁸¹ Cf. MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018.

³⁸² BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 111.

³⁸³ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 94

³⁸⁴ BENJAMIN, Walter. *Fragmento teológico político*. 2007. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2007/08/fragmento-teologico-politico.html>. Acesso em: 05 ago. 2020.

³⁸⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 128.

³⁸⁶ Cf. RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006, p. 46.

de um “estado de exceção efetivo”, que se caracteriza pela criação de uma nova forma de experiência histórica, um “breve minuto de plena posse das formas”, uma “rápida felicidade””.³⁸⁷

A comunidade destituída de Canudos não merecia a atenção das autoridades públicas federais no período compreendido entre sua fundação em 1893 até o início de 1897, conforme podemos depreender da leitura da seção *Tranquilidade e Segurança Pública* dos *Relatórios e Mensagens Apresentados à Assembléia Geral Legislativa pelo Governador do Estado da Bahia* no referido período, transcritos pela historiadora Jacqueline Hermann, que afirma haver ali uma completa “ausência de Canudos”, o que, “vale dizer, não é fato desprezível, embora nunca tenha sido devidamente salientado”.³⁸⁸ É certo que a tranquilidade da comunidade de Belo Monte já se abalaria no final de 1896 em virtude de um incidente causado por problemas na entrega de madeira comprada pela gente canudense,³⁸⁹ que levaria o então governador da Bahia, segundo o historiador Bóris Fausto, “à decisão de dar uma lição aos ‘fanáticos’”. Para tal, o governador convocou as forças do 3º Distrito Militar,³⁹⁰ que, surpreendentemente, foram derrotadas, fazendo com que ele buscasse ajuda junto às tropas militares federais. A isso se seguiu, “a derrota de duas expedições municadas com canhões e metralhadoras, em uma das quais morreu seu comandante, [o que provocou uma] onda de protestos e de violência no Rio de Janeiro”.³⁹¹ É após a morte do comandante das referidas investidas das tropas federais, o coronel Moreira César, em março de 1897, que o episódio de Canudos surge como uma questão política merecedora de atenção ao cenário nacional na *mensagem do Governador da Bahia, Sr. Luiz*

³⁸⁷ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 111.

³⁸⁸ HERMANN, Jacqueline. Canudos destruído em nome da República: uma reflexão sobre as causas políticas do massacre de 1897. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 81-105, 1996, p. 87.

³⁸⁹ “Velho edificador de capelas, o Santo Conselheiro ampliou sua ação construtora levantando dois templos. A igreja dedicada a Santo Antonio, conhecida por “igreja velha”; Bom Jesus era o patrono do outro templo, um monumento maior, de paredes sólidas, dando a impressão de uma casa-fortaleza, que se conservou de pé, embora destruída em diversos pontos. Foi por causa da igreja nova que principiou a guerra. O Conselheiro encomendara a comerciante de Juazeiro o tabuado da capela. Houve demora na entrega da encomenda. Espalhou-se que os jagunços iriam buscar o material, invadindo a cidade sanfranciscana. Houve pânico, do qual participou o juiz de direito, Dr. Arlindo Leone, que já se desentendera com o Bom Jesus, tempos atrás. O magistrado pediu força para garantir a cidade. Luís Viana atendeu à solicitação. A tropa comandada pelo tenente Pires Ferreira, em vez de aguardar em Juazeiro a anunciada aproximação dos jagunços, marchou contra Canudos. Deu-se mal” (CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 143).

³⁹⁰ Em mensagem do governador da Bahia ao presidente da República, podemos encontrar a informação de que esse distrito militar possuía sua sede em Salvador e compreendia os estados da Bahia, Alagoas e Sergipe e que os distritos militares eram divisões do território brasileiro em áreas administrativas sob jurisdição do exército (Cf. BERNUCCI in CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Ateliê; Imprensa Oficial do Estado; Arquivo do Estado, 2011, p. 340).

³⁹¹ FAUSTO, *História concisa do Brasil*, P. 145.

Vianna, ao Presidente da República. Pela sua atuação no sufocamento da Revolução Federalista em Santa Catarina (1893-1895), o “governo e a opinião pública acreditavam que o coronel César faria um passeio militar, abateria a jagunçada e retomaria ao Rio de Janeiro como o outro César, depois de ter ido, visto e vencido”, de modo que o seu insucesso na campanha de Canudos “abalou o País, a Capital Federal e a cidade de São Paulo, provocando agitações de rua, com depredações e mortes”.³⁹²

A resposta do governo federal consistiu na organização de uma quarta expedição, composta por 8 mil homens, armada com equipamentos militares modernos e chefiada pelo general Artur Oscar. A ferocidade e a magnitude desta atuação nos aponta a maneira como aquele derrotado ganhou proporções no país nunca antes vistas³⁹³ e nos sugere que a guerra empreendida contra a comunidade de Belo Monte não resultou de um efetivo perigo de restauração monárquica, tal como propalado, mas sim, como nos sugere Hermann, “de um cenário político específico que fez da destruição de Canudos a prova necessária e urgente para a confirmação do compromisso assumido com os princípios de um governo republicano”.³⁹⁴ A morte de Moreira César, um militar positivista, insuflou o discurso de progresso inerente a tal doutrina filosófica, que passou então, por meio da oposição entre civilização e barbárie, a apregoar a necessidade científica e social de se eliminar o contingente populacional daqueles que foram considerados “naturalmente” avessos aos seus ditames. Assim, Canudos se torna “a representação do paroxismo a que o atraso poderia levar o país, caso o Brasil não assumisse o compromisso de se unir ao mundo civilizado”,³⁹⁵ de modo que, conforme aponta Boris Fausto, “para os oficiais positivistas e os políticos republicanos, foi uma luta da civilização contra a barbárie”.³⁹⁶

O prestígio dos poderes públicos, assim como os valores da República haviam sido “ousadamente affrontados pelos jagunços”³⁹⁷ de Canudos, conforme afirma Manuel Benício, capitão do Exército e corresponde de guerra do *Jornal do Comércio*. A derrota imposta ao exército brasileiro por homens que historicamente foram associados a figuras de “assaltantes,

³⁹² CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 149

³⁹³ Cf. CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997, p. 149.

³⁹⁴ HERMANN, Jacqueline. Canudos destruído em nome da República: uma reflexão sobre as causas políticas do massacre de 1897. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 81-105, 1996, p. 83.

³⁹⁵ HERMANN, Jacqueline. Canudos destruído em nome da República: uma reflexão sobre as causas políticas do massacre de 1897. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 81-105, 1996, p. 84.

³⁹⁶ FAUSTO, Bóris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2014, p. 146.

³⁹⁷ BENÍCIO, Manuel. *O rei dos jagunços* (1899). Brasília: Senado Federal, 1997, p. 296

depredadores, criminosos da pior espécie, ralé interioriana” não podia ser tolerada, ainda mais quando se leva em consideração que os jagunços ganharam projeção nacional por intermédio da atuação de homens negros, como o exímio estrategista e guerrilheiro Pajeú, ex-escravizado que possui diversas entradas nos *Sertões* de Euclides da Cunha, onde é apresentado, em consonância com o imaginário da época, como dotado de uma “bravura inexcedível e ferocidade rara”, que o tornariam, na opinião do autor, um típico representante de “todas as tendências das raças inferiores que o formavam”.³⁹⁸ A morte a ser dada a esses corpos negros que resistiam às investidas estatais configura-se, assim, como parte integrante de uma política de morte que supostamente operaria à serviço da “civilização”. Em função da marcação racial de seus habitantes, Canudos se apresenta enquanto um espaço onde a distinção entre “fins da guerra” e “meios de guerra” colapsa em virtude da promoção da desumanização de um dos grupos beligerantes e no qual há a dissolução da “ficção de que a guerra funciona como um enfrentamento submetido a regras, em oposição ao puro massacre sem risco ou justificativa instrumental”,³⁹⁹ características inerentes à necropolítica, que visa “acelerar” o curso da história, eliminando vidas primitivas que não merecem ser vividas. Tal interpretação é patente até nos escritos daqueles que denunciam o caráter horrendo da Guerra, como Manuel Benício, que nos fala da “infeliz Bahia, que para mudar de phase fôra mister assistir coacta a extinção de um povoado e de um povo inteiro, pelo incêndio, pelo fuzilamento, pela asphixia e pela degolação, sem diferença a sexo e idade!”.⁴⁰⁰

Contra a temporalidade identificada como estacionária sob a óptica do progresso e encarada como “obstáculo para a eventual realização de um *telos* da história predeterminado”,⁴⁰¹ a República se valeu de armas de fogo – como o canhão Krupp, a época uma novidade técnica – para converter Canudos em uma “topografia recalcada de crueldade”, na qual as armas eram dispostas a fim de “provocar a destruição máxima de pessoas e criar um mundo de morte”,⁴⁰² cujo propósito era o de eliminar aquelas novas *formas-de-vida* que ali tiveram lugar, nos fazendo perceber que a consolidação da República enquanto patrimônio cultural não pode ser observada sem horror.⁴⁰³ O enredamento entre progresso e barbárie no conflito de Canudos é patente no relato de Martins Horcadas – apresentado por Manuel Benício

³⁹⁸ CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Ateliê; Imprensa Oficial do Estado; Arquivo do Estado, 2011, p. 408.

³⁹⁹ MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018, p. 37.

⁴⁰⁰ BENÍCIO, Manuel. *O rei dos jagunços* (1899). Brasília: Senado Federal, 1997, p. 398.

⁴⁰¹ MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018, p. 26.

⁴⁰² MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018, p. 71.

⁴⁰³ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 05.

como um “acadêmico” – que assim escreve no *Jornal de Notícias da Bahia* ao fim da quarta e última expedição:

Horror! e mais horror! Só em uma casa encontrei 22 cadáveres já queimados, de mulheres, homens e meninos! Em uma porta uma mulher, tendo sobre uma das pernas uma criancinha e num dos braços outra, todas tres quasi petrificadas! Em uma fuma 12 cadáveres de jagunços asfixiados, no ocasião do ultimo assalto! Nem sei se é concebível mais que vi. O cerebro do homem não póde, nem a penna tem força para narrar os horrores alli presenciados, nem mesmo sei se me expribo bem, dizendo horror!⁴⁰⁴

Canudos, que resistiu bravamente a três expedições militares que visavam lhe destruir, foi convertido ao final da quarta em “um vasto cemitério com dez quilômetros quadrados de superfície”⁴⁰⁵ no qual jaziam insepultos corpos derivados da atuação necropolítica estatal, vítimas de degola, fuzilamento ou até mesmo cremados vivos, tendo em vista que à implosão com dinamites das estruturas canudenses que restavam em pé após o ataque derradeiro, ao qual seguiu-se um incêndio que visava arrasar completamente o que sobrou do arraial. Tal fato demonstra que, sob a perspectiva dos oprimidos, o progresso e a barbárie não se revelam como conceitos antitéticos, mas que o primeiro é, como afirma Walter Benjamin, o responsável pela promoção de uma “catástrofe sem trégua” que acumula sob seus pés um “amontoado de escombros”, nos comprovando, assim, que não “há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie”.

2.4.1 Segunda digressão – O esfacelamento da tradição e a “pobreza da experiência”

Certa vez, narrando a afirmação de Conselheiro de que a República representaria o “cativeiro”, o “trabalhar somente” e a “escravidão anunciada” a um amigo, Doutor em História Social e não por acaso com uma tese sobre a cultura sertaneja, obtive como resposta: “Conselheiro é desses sábios que você encontra nos sertões, capazes de apresentar leituras tão perspicazes que você não consegue imaginar como elaboraram”. A palavra “sábio” não poderia ter sido escolhida com maior precisão, tendo em vista que essa figura no pensamento benjaminiano se refere àquele que, recorrendo ao acervo de experiência de toda uma vida, que não inclui apenas a sua, assimila-as “à sua substância mais íntima”, podendo com isso contar a vida, “contá-la inteira”. A perspicácia da elaboração de Conselheiro deriva, portanto, de sua capacidade de acolher a “substância viva da existência”, de nela perceber o aglutinamento da experiência sob a forma da tradição e de, a partir dela, perceber que as “inovações” intentadas

⁴⁰⁴ BENÍCIO, Manuel. *O rei dos jagunços* (1899). Brasília: Senado Federal, 1997, p. 396-397

⁴⁰⁵ GALVÃO, Walnice. *No calor da hora*: a Guerra de Canudos nos jornais. Recife: Cepe, 2019. *E-book*, p. 3951.

pela República sob a batuta do “progresso” promoveriam justamente a subtração desta experiência. Penso que a tradição que estava em “um instante de perigo” no entendimento de Conselheiro diz respeito àquela que podemos associar à “consolidação da experiência coletiva” de sertanejos pobres e negros que, mesmo quando ainda escravizados, exercitavam uma “economia solidária”. Tal prática, antagônica aos “interesses de reprodução do capital e do poder”,⁴⁰⁶ gravitava em torno das ideias de solidariedade e cooperação e buscava a “reprodução ampliada da vida”, a melhoria de suas condições, o que acabava por gerar uma forma de relacionamento humano pautado na consecução de formas democráticas e coletivas de produzir e distribuir. É nesse sentido estrito que o termo “economia solidária”, a despeito de sua vocação para designar diversas práticas e realidades sociais,⁴⁰⁷ será utilizado aqui.

Se toda tradição, conforme aponta Agamben, envolve uma determinada experiência do tempo e “uma nova cultura não é possível sem uma transformação dessa experiência temporal”,⁴⁰⁸ temos que a “orientação propriamente capitalista na produção agrícola”, derivada da mercantilização da força de trabalho no campo gerada pelo fim da produção escravocrata, desencadeou um processo de degradação da experiência coletiva de economia solidária que, a partir de uma premissa descolada da realidade e calcada em orientações dualistas “que separam o rural e o urbano e que imputam ao rural a anomalia do atraso em face da suposta modernidade do urbano”, buscou transformar a temporalidade coletiva no tempo da individualização, no qual se dá a substituição da experiência, sempre comunitária, pela “vivência” individual. Essa transmutação que corre *pari passu* com “uma nova forma de miséria surg[ida] com esse monstruoso desenvolvimento”⁴⁰⁹ e que se sobrepõe ao homem, diz respeito a instauração da temporalidade inerente ao progresso, que reifica o vivente por meio da subtração de sua experiência, o condenando a uma vida monótona, mecânica e repetitiva.

Walter Benjamin afirma em sua tese de número 13 sobre o conceito de história que “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo”,⁴¹⁰ de modo que a crítica da ideia do progresso deve

⁴⁰⁶ Cf. LISBOA, Armando de Melo. Economia solidária e autogestão: imprecisões e limites. *RAE-Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 45, n. 3, jul./set 2005.

⁴⁰⁷ Pierre Dardot e Christian Laval apontam que o conceito “economia social e solidária” não é homogêneo, porque “cada país tem sua própria definição, mais ou menos ampla, mais ou menos oficializada, do que se deve entender por esse termo” (DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 294).

⁴⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 109.

⁴⁰⁹ BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Celeste Sousa et al. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1986, p. 195.

⁴¹⁰ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 08.

ter por pressuposto a crítica dessa mudança do tempo tradicional, concreto, repleto de acontecimentos coletivos, para a temporalidade do capitalismo, abstrata, individual, vazia e marcada pela duração do tempo do relógio – tendo em vista que os dias, que se tornam sempre os mesmos, passam a ser medidos e organizados em função da jornada de trabalho. A transformação radical no modo de produzir gerada pela introdução de um trabalho supostamente livre no Brasil acarretaria, para além da separação do homem de sua força de trabalho, a sua retirada de uma temporalidade e experiência coletiva, marcadas por uma produção solidária que se dava no meio da agricultura familiar e de subsistência sertaneja. Na voz do sertanejo Dimas Nunes, podemos perceber o que representava tal tradição e o seu esvaziamento pelo avanço das relações de produção propriamente capitalistas no campo:

Eu lembro muito bem, lá em casa, às vezes matava um porco, uma criação, era um pedaço pra um, um pedaço pra outro. Eu mesmo fiz isso, hoje em dia acabou. Acabou isso. Ninguém nem mata mais a criação. Faz é vender logo e pronto. Isso não é bom não. Essa parceria quando existia era bom. Você recebia hoje um pedaço de carne dum carneiro depois você devolvia um pedaço de carne de porco lá pro seu vizinho. Essa coisa toda natural, sem assim ter o que que ele vai me dá; vá deixar lá num vizinho, num padrim. Isso acontecia na maior naturalidade. E era bom.⁴¹¹

Se o trabalho pautado em relações comunitárias era uma verdade para os sertanejos, que formavam grande parte do contingente populacional de Belo Monte, tal experiência coletiva e solidária podia ser encontrada, também, a despeito das condições inumanas inerentes ao modo escravocrata de produção, na “economia própria” dos escravizados – que, após a abolição, passam a formar a outra grande parte dos integrantes da comunidade canudense – e a que a historiografia se refere por “brecha camponesa”. Tal expressão, criada pelo historiador lituano Tadeusz Lepkowski, é utilizada para se referir a atividades de tipo camponês em regimes escravistas na América, ou seja, a produção agropastoril autônoma realizada por escravizados em pedaços de terra cedido pelos senhores, para uso próprio e/ou venda. O historiador Ciro Flamarion Cardoso tendia a enxergar tal prática enquanto ferramenta de mera acomodação do sistema, uma vez que visava ligar o escravizado à fazenda, evitando a sua fuga, e diminuir para os senhores os custos de sua manutenção e reprodução, de modo que a brecha camponesa é entendida por ele como “algo funcional que reproduz o próprio sistema escravista”.⁴¹² No

⁴¹¹ MONTENEGRO, José Josberto. *Culturas tradicionais no Ceará: nas dobras das narrativas e contendas sertanejas*. Tese (doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009, p. 151.

⁴¹² CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p.137. Em uma revisão a esta obra datada de 1987, Cardoso irá atribuir à “brecha camponesa” uma maior importância, que se configurará em seu raciocínio como elemento central ao modo de produção escravista.

entanto, conforme aponta o também historiador Robert Slenes, não devemos encarar tal metáfora arquitetônica de maneira estrita – pois não se tratava propriamente de uma “fenda” nos muros da produção escravocrata por onde os escravizados, ao passarem, deixariam essa situação para se converterem automaticamente em produtores autônomos – mas sim como o resultado de processos de lutas mediante as quais as relações entre as duas partes do modo de produção eram constantemente redefinidas.⁴¹³

Como palco de lutas, a “economia interna” dos escravizados se consubstanciou enquanto uma estrutura precária, desprovida de generalidade e ambígua. Se, por um lado, a prática pode ser concebida como um mecanismo de controle social, uma “política senhorial que, na medida em que facultava ‘melhorias’ para os indivíduos, desarmava a possibilidade de uma rebelião coletiva”,⁴¹⁴ por outro lado, ela possuía o condão de enfraquecer o sistema na medida em que por meio dela o escravizado podia performar uma identidade autônoma através de experiências comunitárias com seus pares, afinal, nos dias disponibilizados ao cultivo de suas roças, isso era feito de modo familiar e sem sujeição ao poder dos senhores. Ademais, os produtos derivados dessa experiência coletiva, para além de possibilitarem a ampliação dos itens de consumo, podiam ter seus excedentes vendidos, e a renda proveniente dessas fontes viabilizava projetos de vida e redes de solidariedade dentro da escravidão, uma vez que muitos conseguiam poupar tais valores a fim de comprarem suas liberdades. Tais práticas de cooperação se materializavam, muitas vezes, nas juntas e/ou sociedades de alforria organizadas pelos escravizados, analisadas pelo etnólogo Pierre Verger, que resgata passagem escrita pelo escritor baiano afrodescendente Manuel Querino, para assim as qualificar: havia “as ‘caixas de empréstimo’, destinada pelos africanos à conquista de sua liberdade e de seus descendentes, caixas a que se denominavam ‘juntas’. Com esse nobilíssimo intuito reuniam-se” e “auxiliavam-se mutuamente, no interesse principal de obterem suas cartas de alforria”.⁴¹⁵

Dessa forma, temos que por meio do cultivo das roças, os negros escravizados criavam e compartilhavam experiências que operavam no sentido de “aglutinar sua comunidade, solidificando a determinação coletiva de colocar limites à exploração senhorial”, mas não só. Conforme aponta Slenes, o fator mais importante é que, a partir delas, eles adquiriam condições

⁴¹³ Cf. SLENES, Robert W. *Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 203-204.

⁴¹⁴ SLENES, Robert W. *Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, 209

⁴¹⁵ QUERINO *apud* VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tassil Gadzanis. Salvador: Corrupio, 2002.

“para (re)criar uma cultura e uma identidade própria, que tornavam a família e a roça muito mais que um engodo ideológico”.⁴¹⁶ Tal afirmação, se somada àquela presente na historiografia de que os negros escravizados se atinham muito mais às práticas de liberdade do que a sua condição jurídica em si, mostra-nos como eles, ao praticarem formas de sociabilidade antagônicas ao modo de produção ao qual estavam sujeitos, acabavam por performar uma outra identidade (ou desativar a de escravo?⁴¹⁷), afinal, de acordo com a historiadora Hebe Mattos de Castro, “qualquer identidade construída apenas com base na homogeneidade conferida pela condição jurídica não ultrapassa a visão senhorial que lhes era imposta” uma vez que “o cotidiano do cativo tendia a valorizar a construção de identidades sociais outras que não aquelas impostas pela condição cativa”⁴¹⁸.

Nos anos que se seguiram à abolição na Bahia, muitos libertos se recusaram a sair das propriedades senhoriais como tática de defesa da experiência coletiva de cultivo de parcelas de terra conquistada nos tempos de escravidão. O foco das tensões que ocorreram no campo nesse período é resultado justamente do modo como os “roceiros defendiam o direito de trabalhar para si mesmos, sem que isso implicasse submissão ou dependência aos ex-senhores” e dentro de suas propriedades, o que se revelou como um inconveniente para os donos de engenho, porque se recusavam a se submeter às novas formas de disciplina do trabalho e àquelas que lembravam a escravidão.⁴¹⁹ Entretanto, com o avanço da produção propriamente capitalista no campo, comunidades inteiras de libertos que resistiam dentro dos antigos engenhos foram desagregadas e os libertos expulsos desses territórios para que pudessem se converter, novamente, em mão-de-obra, o que tornou cada vez mais difícil a perpetuação de experiências coletivas.

Essa mudança radical no modo de produzir gerada pelo fim da escravidão e a invasão do campo pela racionalidade produtiva própria do capitalismo, promoveu uma inserção apenas fragmentária do homem nessa nova realidade, tendo em vista que extinguiu sua autonomia frente ao sistema de produção e distribuição. Entendo que Conselheiro tinha isso em mente ao

⁴¹⁶ SLENES, Robert W. *Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 214

⁴¹⁷ O modo pelo qual os negros escravizados promoviam construções identitárias também pode ser pensado a partir do signo da destituição da identidade escrava, por meio de um processo que acredito se aproximar à fórmula paulina do “como não”, analisada por Giorgio Agamben em seus comentários à *Carta dos Romanos* do apóstolo Paulo.

⁴¹⁸ CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995, p. 146,151.

⁴¹⁹ FRAGA, Walter. *Mendigos, Moleques e Vadios na Bahia do Século XIX*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: EDUFBA, 1996, p. 121-122.

afirmar que República era o “cativeiro”, o “trabalhar somente” e a “escravidão anunciada”. Percepção acertada, se levarmos em consideração que o trabalhador livre seguiria não tendo acesso aos meios de produção e continuaria, assim, tal como o escravizado, um despossuído.⁴²⁰ Esse processo de empobrecimento da experiência e de reificação, no qual “os produtos do trabalho humano (e o próprio trabalho) se tornam um universo de coisas e relações entre coisas,”⁴²¹ é acompanhado por uma mudança de temporalidade, uma vez que o tempo não é um fenômeno real, mas “nasce da relação contingente, ambígua e contraditória que mantemos com as coisas, com o mundo e também com o corpo”.⁴²² A submissão da atividade do homem a uma objetividade que lhe é estranha, independente, corresponde a sua sujeição ao “tempo do relógio”, na qual acontecimentos, desgarrados da realidade, sem significado, apenas “‘caem’ dentro dele”, esfacelando a tradição. Escapar a isto exigia não apenas uma oposição às novas instituições – e Conselheiro parecia estar ciente disso – “mas também e antes de mais nada ‘mudar o tempo’”.⁴²³

2.5 Salvar no presente o passado

Em 1969, as águas do Rio Vaza-Barris que circundavam Canudos são represadas, formando o açude Cocorobó, que inunda o local que quase um século antes tinha dado lugar à Comunidade de Belo Monte. Fruto de um projeto “infraestrutural” coordenado pelo *Departamento Nacional de Obras contra as Secas – DNOCS*, a construção da barragem se inicia em 1951, período no qual a presidência da República era ocupada por Getúlio Vargas e termina durante a vigência da ditadura civil-militar brasileira.⁴²⁴ O escritor Paulo Dantas pergunta em 1958 ao então engenheiro chefe da obra, José Fernandes Peixoto, se a represa precisaria ser feita justamente naquela localidade, fazendo submergir um local histórico como Canudos, ao que obtém como resposta: “isto é conversa de poetas, o que essa região precisa é de água. A tradição é muito bonita, mas não mata a sede nem a fome de ninguém”.⁴²⁵ O que podemos perceber na fala de Peixoto é afirmação do caráter supostamente neutro da decisão de construção do açude, que seria desligada de fins histórico-políticos para ser vinculada a

⁴²⁰ Cf. MARTINS, José de Souza. *O cativeiro da terra*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 28.

⁴²¹ LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. Trad. Myriam Baptista e Magdalena Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 72.

⁴²² MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 213-214.

⁴²³ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 111.

⁴²⁴ Cf. DNOCS – Departamento Nacional de Obras contra as secas. *Açude de Cocorobó*. Disponível em: <https://www.dnocs.gov.br/barragens/cocorobo/cocorobo.htm>. Acesso em: 06 ago. 2020.

⁴²⁵ In: FERNANDES, Rinaldo de. (Org.) *O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002, p. 101.

objetivos de caráter técnico. No entanto, se levarmos em consideração a existência de um nexo necessário entre a razão técnica e a razão política, o que se revela na deliberação tomada durante a presidência de Vargas – cujo primeiro governo de caráter autoritário se caracterizou pela vigência de uma plataforma eugênica – e sua materialização durante o regime ditatorial dos militares é uma tentativa de “manipulação da memória coletiva” mediante o literal afogamento da tradição de luta que teve lugar em Canudos.

O pesquisador Percival de Souza, na obra *O clarim e a oração* – organizada por Rinaldo de Fernandes – aponta a maneira como Canudos existiu nas representações sociais, durante muito tempo, em consonância com a narrativa proposta por Euclides da Cunha,⁴²⁶ ou seja, como protótipo do atraso e atavismo que deveria ser eliminado em nome do progresso. Tal fato nos demonstra que a “formação das almas” visada pela República com o empreendimento de guerra que devastou tal comunidade obteve, por meio de sua propalação, aderência psicológica e se converteu, dessa feita, em uma “memória oficial”, nacional. Essa continuidade, afirma Fernandes, seria quebrada apenas no final da década de 1940, quando a revista *O Cruzeiro*, à época, a de maior circulação nacional, envia ao local que havia sediado a comunidade de Belo Monte o jornalista Odorico Tavares e o fotógrafo e etnólogo Pierre Verger para a produção de uma série de fotorreportagens,⁴²⁷ que seriam publicadas em julho de 1947, por ocasião do cinquentenário da guerra, sob os títulos: *Roteiro Canudos I: O reduto de Antônio Conselheiro*; *Roteiro Canudos II: O repórter Euclides da Cunha*; *Roteiro Canudos III: Depoimento dos sobreviventes*. Surgiram com esses documentos, pela primeira vez, relatos de canudenses que sobreviveram à guerra fratricida, assim como de descendentes de combatentes, que detalhavam fatores invisibilizados pela história oficial e afirmavam a imagem de um Conselheiro completamente destoante da proposta por Euclides da Cunha. Getúlio Vargas teria se “interessado” pelo trabalho de Tavares e Verger, tanto é que, após a leitura deste número da *Cruzeiro*, viajou até Canudos.⁴²⁸ Pela cronologia dos fatos, podemos concluir que é após ter contato com os “depoimentos dos sobreviventes” e ir conferir *in loco* as suas vivências, que tem início o projeto de construção de Cocorobó. E aqui, há que se pensar que, se os valores que

⁴²⁶ In: FERNANDES, Rinaldo de. (Org.) *O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002, p. 85.

⁴²⁷ In: FERNANDES, Rinaldo de. (Org.) *O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002, p. 85.

⁴²⁸ In: FERNANDES, Rinaldo de. (Org.) *O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002, p. 85.

tais memórias encarnam não tivessem mais que um caráter arqueológico,⁴²⁹ algo relegado a um passado primitivo, o local em que elas se ancoram não seria objeto de uma nova destruição, nem estariam os donos do poder tão interessados em privar seus portadores de tal espacialidade.

Nesse contexto em que “memórias subterrâneas”, “marginalizadas” – para me valer das expressões e acionar aqui os contributos do historiador Michael Pollak – começam a se dar ao conhecimento público, e vivências sociais que ativamente foram relegadas às margens do processo histórico emergem, o que se teme é que elas consigam invadir o espaço público, instaurando uma disputa da memória sujeita à “reinvidicações múltiplas e dificilmente previsíveis”.⁴³⁰ O medo dos poderosos da época que dá vazão ao projeto de inundação do antigo Arraial de Canudos decorre dessas vozes que se fizeram audíveis e que, ao dar testemunho do passado, possuem o condão de acender fogueiras na estrada, mostrando o caminho a ser seguido.⁴³¹ É por temer esse passado, encrustado de elementos explosivos, que irrompem e interrompem o curso da história, o que Walter Benjamin chama de “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*), e justamente por prever a possibilidade de sua atualização no presente, por meio de uma “citação revolucionária”,⁴³² que o patrimônio histórico material ao qual se ligavam aquelas memórias, já em ruínas, deveria ser submerso. É essa a percepção de Yamilson Mendes, bisneto de uma sobrevivente da guerra, o qual afirma que “o Governo construiu a represa sem pedir permissão à população para, entre outras coisas, afundar a cidade velha e sua memória nas águas do lago”.⁴³³ É por esse motivo também que a memória oficial acerca desse passado nos foi apresentada, por muito tempo, de forma desfigurada pelo racismo e pelo elitismo, afinal, como aponta o ensaísta uruguaio Eduardo Galeano, apresentações históricas distorcidas são necessárias à manutenção das coisas tais como são: “para que ignoremos o que podemos ser, nos ocultam e mentem acerca do que fomos”.⁴³⁴

Entretanto, antes de conseguirem tornar tais memórias públicas, Tavares e Verger se depararam com o silêncio de seus portadores, uma interdição da fala que se revela, por exemplo,

⁴²⁹ Baseio-me aqui no raciocínio de Eduardo Galeano, que afirma o potencial subversivo à ordem instituída dos modos de viver, pensar e fazer dos povos ameríndios, caso contrário, eles não seriam vítimas de contínuas cruzadas genocidas (GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 376).

⁴³⁰ POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Trad. Dora Flaskman. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 03-15, 1989, p. 05.

⁴³¹ Cf. GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 376.

⁴³² BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 08.

⁴³³ MENDES *apud* BARCA, Antonio. Canudos, a cidade do fim do mundo. *Jornal El País*. 04 fev. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/04/politica/1486239968_195098.html. Acesso em: 06 ago. 2020.

⁴³⁴ GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 78 No original: “para que ignoremos lo que podemos ser, se nos oculta y se nos miente lo que fuimos”.

na esboçada por Maria Avelina da Silva, em 1947: “Para que adianta estar falando nestas coisas? Já passou. Estou velha e quero morrer em paz”. “E o Conselheiro?”, lhe perguntaram, ao que ela responde: “Também morreu, deixe êle em paz. Por êle, não havia mal no mundo. Perseguiram êle e está aí a desgraça que aconteceu. Moço, não adianta estar mexendo com essas coisas”.⁴³⁵ A resistência de Maria Avelina em narrar demonstra a maneira como a memória dos sobreviventes e descendentes de e sobre Canudos foi imposto um silenciamento pelos influxos conjunturais de natureza política, econômica e cultural no processo de forja da memória oficial acerca dos eventos, convertendo-nas em memórias “proibidas” e “clandestinas” – o que fica patente no depoimento de José Alôncio, neto de sobreviventes, registrado em 2003:

Meus avós não passavam a história de Canudos porque ninguém falava. Era negócio meio proibido. Falar de Guerra, de Conselheiro, era contravenção. Era um negócio que Antônio Conselheiro era o pior mal da terra: era considerado comunista sectário ou então fanático religioso. Era proibido falar dele... O pessoal queria mais era esquecer tudo isto. O pessoal se sentia mal... Inclusive muita gente comenta que Canudos era feita só de ladrão, marginal, prostitutas, porque lá existiam os negros que fugiam das fazendas. Eram pessoas humildes que queriam uma vida melhor para eles...⁴³⁶

Essas lembranças, durante muito tempo submetidas ao silêncio, permaneceram vivas e eventualmente foram rearticuladas, conforme podemos depreender da entrevista com Maria José, também neta de sobrevivente. Quando indagada se conhecia histórias de Canudos, ela responde “que dizia que não sabia porque tinha vergonha de falar”, que “já sabia de muita coisas, mas não podia falar porque tinha complexo” e afirma na sequência uma mudança de postura que mostra justamente esse rearranjo da memória: “hoje, não; em qualquer lugar eu falo”.⁴³⁷ Ao que se deve o resgate e exposição dessas memórias, antes interditas?

José Calasans afirma que, com a edição da obra de *Os sertões*, em 1902, Canudos se tornou um capítulo da biografia de Euclides da Cunha: “depois da publicação do grande ensaio, tudo que se tem feito, é cópia servil [...]. Estuda-se Canudos via Euclides da Cunha”⁴³⁸. No entanto, o referido historiador aponta que os rumos da produção historiográfica começaram a

⁴³⁵ In: TAVARES, Odorico. *Canudos: Cinquenta anos depois* (1947). Salvador: Conselho Estadual de Cultura; Academia de Letras da Bahia; Fundação Cultural do Estado, 1993, p. 40.

⁴³⁶ In SALES, Telma Bessa. *Canudenses na cidade de São Paulo: memórias e experiências* (1950-2000). Tese (doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006, p.129.

⁴³⁷ In: FERNANDES, Rinaldo de. (Org.) *O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002, p. 532.

⁴³⁸ CALASANS, José. *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro: contribuição ao estudo da campanha de Canudos*. Salvador: Topografia Beneditina, 2002, p. 14.

se alterar no início da década de 1950, quando a historiografia passa a rever sua produção em virtude dos primeiros depoimentos de sobreviventes terem vindo à tona.⁴³⁹ Se a representação que se fazia dos habitantes de Canudos era a de que eram bárbaros, primitivos, selvagens, fanáticos, subversores da ordem, bandidos e prostitutas, não é de se estranhar que os seus sobreviventes tenham preferido, até então, não narrar suas memórias. Entretanto, conforme nos lembra Pollak, essa tipologia de silêncios e não-ditos é também “moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos”. Pode ser, então, que pela proposição de Tavares e Verger de “celebrar os vencidos e não os vencedores”,⁴⁴⁰ por ocasião do cinquentenário da Guerra de Canudos, que essas narrativas marginalizadas e silenciadas se tornam novamente comunicáveis.

Para além desse fator, temos de levar em consideração a ligação existente entre experiência, memória e narração. Em *Experiência e pobreza*, Walter Benjamin nos fala sobre o modo como toda uma geração (a europeia do início do século XX) teve a sua capacidade de construir sentidos sobre o real – ou seja, de constituir experiências (*Erfahrung*) – massacrada em pequeno lapso temporal pelo avanço da produção propriamente capitalista e da reprodutibilidade mecânica, fazendo com que as nuvens se configurassem enquanto a única referência estável de uma paisagem em constante reconfiguração.⁴⁴¹ Nesse cenário marcado pelo tempo do trabalho capitalista, no qual os indivíduos, “não podendo escolher nem deliberar acerca do trabalho ou dos usos que poderia fazer do tempo, não são mais agentes, mas ‘agidos’”,⁴⁴² é esfacelado justamente o âmbito comum necessário à constituição da experiência, o qual Benjamin vislumbra nas sociedades artesanais. Não seria equivocado pensar que um processo semelhante teria acontecido no contexto brasileiro, uma vez que, de acordo com o historiador Nicolau Sevcenko, no Brasil, na passagem no século XIX para o XX, após um período de “ascensão contínua, metódica e persistente” sob a égide de um suposto progresso, os indivíduos teriam sido acometidos pelo “efeito desorientador de[ssa] aceleração extrema”⁴⁴³ o qual denomina de “síndrome do loop”, em alusão à sensação de *airtime*, gravidade zero, que

⁴³⁹ Cf. CALASANS, José. *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro*: contribuição ao estudo da campanha de Canudos. Salvador: Topografia Beneditina, 2002, p. 8.

⁴⁴⁰ GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 352.

⁴⁴¹ Cf. BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Trad. Celeste Sousa et al. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1986, p. 195-199.

⁴⁴² MATOS, Olgária. O mal-estar na contemporaneidade: performance e tempo. *Revista do Serviço Público*, Brasília, v. 59, n. 4, p. 455-468, Out./Dez. 2008, p. 463.

⁴⁴³ SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI*: no loop da montanha russa. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 17.

vivenciamos nesta parte de uma montanha russa, na qual, atordoados pela sensação, não nos resta fazer nada a não ser se entregar ao momento.

O desenvolvimento das forças produtivas no Brasil provocou uma profunda alteração no modo como se passou a lidar com influxos externos, os quais, ao avultarem-se em um “surto vertiginoso” durante a “corrida para o século XX”, acabaram por abolir a percepção do tempo e esfacelar o modo como era conferido sentido ao estar no mundo, gerando, de acordo com Sevcenko, uma “anuência passiva e irreflexiva”.⁴⁴⁴ Tal diagnóstico pode ser aproximado daquele traçado por Benjamin no texto *Sobre alguns temas em Baudelaire*, datado de 1921, no qual o autor reflete acerca da maneira pela qual a modernidade implicou em uma transformação nas formas de percepção a partir da teorização e contraposição das categorias experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*), a “‘verdadeira’ experiência, em oposição àquela que se manifesta na vida normatizada, desnaturada das massas civilizadas”.⁴⁴⁵ Operando a partir da dicotomia psicanalítica entre memória e consciência exposta por Freud em *Além do princípio do prazer*, Benjamin entende a consciência como sistema protetivo contra o choque, ou seja, como uma proteção contra investidas externas e bruscas que, apesar de se apresentarem como inintencionais, visam induzir um efeito predeterminado. Se, com a modernidade, “o choque se tornou a norma”,⁴⁴⁶ mais constante se faz a atuação do consciente na proteção contra tais estímulos e, quanto mais êxitos esse mecanismo tiver em sua operação, “tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência”⁴⁴⁷. Isto ocorreria porque, para haver experiência, no sentido estrito do termo, deve haver fixação na memória de tais influxos, o que Benjamin, citando Freud, entende não ser possível, tendo em vista que “a conscientização e a permanência de um traço mnemônico são incompatíveis entre si”,⁴⁴⁸ fazendo com que só possa converter-se em memória aquilo que não foi conscientemente vivenciado.

⁴⁴⁴ Cf. SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁴⁴⁵ BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 104

⁴⁴⁶ BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 110

⁴⁴⁷ BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 111.

⁴⁴⁸ FREUD *apud* BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 108

Para Benjamin, o homem moderno é, sobretudo, “um homem espoliado em sua experiência”,⁴⁴⁹ o que ocorre em virtude da dissolução dos modos comunitários e de sua transmutação de agente para “agido” em virtude da imposição do modo propriamente capitalista de produção, que, à semelhança de suas máquinas, tende a reduzir o homem à existência de um autômato que liquida completamente a própria memória,⁴⁵⁰ tendo em vista que lhe falta tempo para processar a recepção dos ininterruptos choques externos. Desse modo, dá-se a substituição da experiência, que “é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra” – uma vez que “o sujeito integrado numa comunidade dispõe de critérios que lhe permitem ir sedimentando as coisas, com o tempo” – pela “vivência do indivíduo privado, isolado”, que “é a impressão forte que precisa ser assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos”.⁴⁵¹

Se “a experiência que anda de boca em boca é a fonte onde todos os narradores vão beber”,⁴⁵² com sua degradação em terras brasileiras em virtude da “síndrome do loop” analisada por Sevckenko, não é de se estranhar que, em um primeiro momento, os sobreviventes e descendentes de Canudos tivessem sua capacidade de narrar interditada. Por outro lado, há também que se considerar a experiência traumática da Guerra de Canudos, por meio da qual a Comunidade de Belo Monte foi derrotada e destruída – na quarta e última expedição do Exército brasileiro – por um contingente aproximado de oito mil soldados, devidamente armados com as últimas inovações bélicas, a exemplo dos dezoito canhões empregados, apelidados pelos canudenses de “matadeiras”.

O caráter genocida de tal guerra revelou “o frágil e minúsculo corpo humano” que seria submetido, ainda, ao esquecimento ideológico imposto pela hegemonia da narrativa vitoriosa, o qual instaurou uma “nova barbárie”, uma “nova pobreza”, que constringiria os seus sobreviventes “a saber viver com pouco, a construir algo com esse pouco”. O caráter novo e positivo que Benjamin atribui a essa espécie de barbárie parece derivar de sua interpretação ao sentido de “inversão do nada” a que tenderiam numerosas alegorias do escritor Franz Kafka,⁴⁵³

⁴⁴⁹ BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 130.

⁴⁵⁰ BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 128.

⁴⁵¹ KONDER, Leandro. *Walter BenjamIn: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 81.

⁴⁵² BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas I. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 28.

⁴⁵³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 235.

uma vez que tal escritor, ao descrever o fim da tradição, não tentaria opor ao nada um novo conteúdo positivo, mas encontraria, em seus personagens que representam o esquecimento e o esquecido – como Odradek de *A tribulação de um pai de família*, os ajudantes de *O castelo* e o inseto de *Metamorfose* – uma “domesticação dolorosa do nada” que indicaria, de maneira aparentemente contraditória, uma esperança possível,⁴⁵⁴ uma vez que Kafka teria, de acordo com Benjamin, procurado “no avesso desse nada apalpar a redenção”.⁴⁵⁵ Isso se daria porque, com o esquecimento da tradição enquanto sedimentação temporal da experiência, há o estabelecimento de um “movimento paradoxal de restauração e abertura”⁴⁵⁶ que transforma a narração na descrição de um “itinerário sem alvo”, em uma retomada salvadora do passado, uma vez que, de acordo com Gagnebin, o “desmoronamento da tradição termina sendo o único lugar de uma retomada inventiva da origem ‘perdida’, uma reinvenção que nada na história pode garantir, mas que tudo chama a realizar-se”.⁴⁵⁷

Benjamin escreve em *Rua de mão única* que se iludem, “privando-se do melhor, quem só faz o inventário dos achados e não sabe assinalar no terreno de hoje o lugar no qual é conservado o velho”⁴⁵⁸, afinal, nenhum valor teriam tais memórias marginalizadas se a experiência não mais as vinculasse a nós. Desse modo, as “verdadeiras lembranças devem proceder informativamente muito menos do que indicar o lugar exato onde o investigador se apoderou delas”.⁴⁵⁹ Tal capacidade de informar a que Benjamin se refere diz respeito à força da memória de apresentar o passado enquanto profecia do presente, na medida em que, por meio da rememoração (*Eigedenken*), tornam-se legíveis forças messiânicas antes ocultas pela “alfabetização apresentada pelos vencedores”⁴⁶⁰ em um “heliotropismo”⁴⁶¹ secreto”, por meio do qual “o passado aspira a poder voltar-se para aquele sol que está a levantar-se no céu da história”.⁴⁶²

⁴⁵⁴ Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 68

⁴⁵⁵ BENJAMIN *apud* GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 68.

⁴⁵⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 63.

⁴⁵⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 70.

⁴⁵⁸ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: Obras escolhidas II*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 239.

⁴⁵⁹ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: Obras escolhidas II*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 239.

⁴⁶⁰ COMAY, Rebecca. O fim da partida de Benjamin. In: OSBORNE, Peter (Org.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Trad. Maria Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 277.

⁴⁶¹ Heliotropismo é um termo técnico da Biologia e que se refere aos movimentos de plantas em direção ao sol.

⁴⁶² BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 04.

Entretanto, mais que mera repetição, Benjamin afirma que “os lugares de rememoração são deixados em branco”,⁴⁶³ o que nos aponta para o caráter aberto e inconcluso da história, assim como a possibilidade de se atualizar no presente as esperanças do passado. A rememoração se apresenta, assim, não como uma certeza ou garantia dada, mas como uma chance de “redenção de uma oportunidade revolucionária fracassada no momento mais iminente do perigo”,⁴⁶⁴ o retorno de possibilidades perdidas, uma vez que se configura como um palimpsesto que, enquanto figura de um pergaminho que é raspado para dar origem a um novo texto sobre sua base original, demonstra a possibilidade de releitura e reescritura do passado no presente.

Se o caráter propriamente “misterioso” do “trabalho da memória” diz respeito a sua “capacidade de fazer infinitas interpolações naquilo que já foi”,⁴⁶⁵ ou seja, de se constituir algo novo a partir de dados previamente conhecidos, é dessa forma que podemos encarar a rememoração das memórias de Canudos pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST). O MST elaborou, por ocasião do centenário da Guerra de Canudos, uma leitura da luta canudense no passado como enfrentamento à estrutura latifundiária da terra e a toma como ideal para a atuação no presente, conforme podemos observar no documento produzido pela Secretaria Nacional do MST, em agosto de 1993, intitulado *Canudos não se rendeu: 100 anos de luta pela terra*. Ali afirma-se que “a imagem de Conselheiro e a experiência de Canudos, permanece mais viva do que nunca, permanece como uma ameaça que pesa sobre os grandes proprietários de terra”, uma vez que “os sertanejos e camponeses o recordam esperançosamente” e “lutam ainda convencidos de que a luta de Canudos valeu a pena e serve de ânimo e de ideal”.⁴⁶⁶ A recepção das narrativas dos sobreviventes de Canudos assim como de seus descendentes pelo MST não se configura, nesse contexto, como um mero saudosismo, mas possui um caráter instituinte, na medida em que são rearticuladas e tomadas como fonte de atuação.

Tal capacidade de proceder informativamente é, de acordo com Benjamin, a “natureza da verdadeira narrativa”, que não impõe nenhuma finalidade teleológica ao seu receptor. Apesar

⁴⁶³ BENJAMIN *apud* COMAY, Rebecca. O fim da partida de Benjamin. In: OSBORNE, Peter (Org.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Trad. Maria Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 276.

⁴⁶⁴ COMAY, Rebecca. O fim da partida de Benjamin. In: OSBORNE, Peter (Org.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Trad. Maria Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 274.

⁴⁶⁵ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 78.

⁴⁶⁶ MST – Movimento dos trabalhadores rurais sem terra. *Canudos Não Se Rendeu: 100 anos de luta pela terra*. São Paulo, 1993, p. 11.

de possuir uma “dimensão utilitária”, a narrativa não apresenta, tal como o romance burguês, um fim pré-estabelecido, deixando aquele que a ela tem acesso “livre para interpretar a história como quiser”.⁴⁶⁷ Desse modo, enquanto gênero pertencente à “esfera do discurso vivo”, a narrativa conserva suas forças e, mesmo depois de muito tempo, é capaz de se desenvolver ao ativar a rememoração pela comunicação de experiências perdidas, mostrando que não há nada perdido na história, uma vez que, de acordo com Gagnebin, ela propicia o “ressurgimento do passado no presente” e a “sua reatualização salvadora” em um momento no qual “passado e presente afloram e possibilitam uma nova configuração de ambos”.⁴⁶⁸

No entanto, acredito que, a despeito do caráter de abertura promovida pela rearticulação das memórias acerca de Canudos pelo MST, a mais grávida das potências messiânicas da comunidade de Belo Monte resta ainda por ser atualizada. Nesse sentido, o *Movimento Popular e Histórico de Canudos*⁴⁶⁹ afirmou em carta aberta datada de 1994 que “reduzem Canudos a uma questão de terra e não é só isso. Canudos é também uma questão modelo de organização e vivência comunitária”.⁴⁷⁰ E é desde a esperança de atualização de um modo comum de vida e produção, “desde o ponto de vista do projeto de uma sociedade centrada na solidariedade e não no dinheiro” que “estas tradições, tão antigas e tão futuras, são uma parte essencial da mais genuína identidade americana: uma energia dinâmica, não um peso morto”.⁴⁷¹ Sob esse ponto de vista, conforme afirma Galeano, nós somos tijolos de uma casa ainda por fazer.⁴⁷² É baseada nessa premissa que parti aqui, não para apenas contar a história de um movimento passado, mas para, a partir da narração de sua experiência, contribuir com o “afiar das armas da guerra em andamento”.⁴⁷³

⁴⁶⁷ BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas I. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 203.

⁴⁶⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p.101-102.

⁴⁶⁹ Sociedade civil constituída em 1983 às margens do açude de Cocorobó por membros das comunidades eclesiais de base, artistas e moradores das cidades da região.

⁴⁷⁰ MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS. *Carta Aberta do Movimento Popular e Histórico de Canudos*. Salvador, janeiro de 1994.

⁴⁷¹ GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 378, tradução própria. No original: “desde el punto de vista del proyecto de una sociedad ccentrada em la solidararidad y no em el dinero”; “estas tradiciones, tan antiguas y tan futuras, son una parte esencial de la más genuina identidad americana: una energía dinámica, no um peso muerto”.

⁴⁷² GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 378.

⁴⁷³ TIQQUN. *Isto não é um programa*. Trad. Daniel Lühmann. São Paulo: Aurora, 2014, p. 14.

3 O NOVO ÓPIO DO POVO: UM PANORAMA EM TRÊS TEMPOS

A pesquisadora Ana Paula Procópio, em sua tese de doutorado intitulada *O contrário de “Casa Grande” não é senzala, é Quilombo*, busca evidenciar a maneira como as insurgências negras podem ser pensadas dentro do quadro teórico construído pelo intelectual brasileiro Clóvis Moura como uma categoria de análise que ela denomina de “práxis negra”.⁴⁷⁴ Se o termo *práxis*, dentro do arcabouço teórico marxista, refere-se, de maneira geral, ao modo como o ser humano, por meio de sua atividade, transforma o mundo e a si mesmo,⁴⁷⁵ Moura o articula de maneira específica para pensar a realidade brasileira e, mais precisamente, o papel histórico desempenhado pelas ações de enfrentamento de negros e negras ao longo da história, visando evidenciar a maneira como tais insurgências, ao se constituírem enquanto uma “práxis que nega o estatuto que o[s] desumaniza”,⁴⁷⁶ converteram-se, também, em força social estratégica capaz de modificar o *status quo* dos lugares em que se davam e promover influências na formação da sociedade brasileira. Enquanto atividade criativa, a práxis negra se coloca como um exemplar da tradição dos oprimidos que, no capítulo anterior, procurei narrar. No entanto, interessa a mim, neste momento, pensar o outro lado dessa práxis, que não se refere ao seu processo de exteriorização, mas sim, ao de sua interiorização, ou seja, ao momento de autocriação inerente à práxis, uma vez que, de acordo com Jaime Amparo Alves, foi a partir dos “encontros diários de negras e negros com as tecnologias de dominação racial” que surgiu uma “identidade explosiva, forjada na dor e na raiva”.⁴⁷⁷ a identidade negra.

Essa afirmação nos oferece subsídios para pensarmos a maneira como a categoria identitária negra, longe de ser um dado natural, ontológico – tal como quis nos fazer crer a antropologia do século XIX –, é um produto de dinâmicas históricas, motivo pelo qual ela deve ser considerada em sua historicidade. Tendo em vista que já analisei em outro lugar como o caráter violento pelo qual a ficção da raça erigida durante o período colonial de expansão ultramarítima europeia permitiu a construção do negro enquanto uma figura racializada e

⁴⁷⁴ Cf. PROCÓPIO, Ana Paula. *O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo! A categoria práxis negra no pensamento de Clóvis Moura*. 2017. Tese (doutorado em Serviço Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

⁴⁷⁵ No sentido que Marx atribui à expressão, práxis é a “atividade livre, criativa e auto criativa, por meio da qual o homem cria e transforma seu mundo humano e histórico e a si mesmo” (PETROVIC, Gajo. *Práxis*. In: BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 460).

⁴⁷⁶ MOURA, Clóvis. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* São Paulo: Dandara Editora, 2021, p. 120.

⁴⁷⁷ ALVES, Jaime Amparo. “Racismo faz surgir identidade explosiva, forjada na dor e na raiva”. Entrevista concedida à Radioagência NP. *Uneafro Brasil*. Disponível em: <https://uneafrobrasil.org/entrevista-dr-jaime-amparo-alves/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

subordinada à imagem do branco, entendida como universal,⁴⁷⁸ volto-me aqui ao processo de reapropriação identitária ao qual a afirmação de Alves acima apresentada parece nos remeter. Tal processo consistiria, conforme apontam Michael Hardt e Antonio Negri, em uma tarefa inicial da política identitária, voltada a “combater a cegueira e tornar visíveis os mecanismos e regimes reais, mas tantas vezes ocultos, de subordinação social, segmentação e exclusão”.⁴⁷⁹ Entretanto, essa atividade de contestação às hierarquias raciais, ao se deter à refutação da inferioridade agregada à identidade negra buscando reabilitá-la, não recusa “a ficção de um sujeito racial ou a raça em geral: na realidade, abraça essa ficção”.⁴⁸⁰ Dessa forma, a práxis negra, como atividade de “expropriação dos expropriadores”,⁴⁸¹ teria um caráter paradoxal, na medida em que a declaração da identidade racial negra só pode ser feita a partir do reconhecimento de que sua construção é tributária da atuação violenta de dispositivos de poder. Afinal, de acordo com Achille Mbembe, a operacionalização desse tipo de “discurso de inversão”, ao fazer derivar “suas categorias fundamentais dos próprios mitos aos quais pretendia se opor”, acaba por reproduzir suas próprias dicotomias.⁴⁸²

A formação da “consciência negra do negro”,⁴⁸³ ou seja, a maneira como ela se constitui ou o modo como o indivíduo formula-se como negro, envolve necessariamente a atuação de mecanismos de subjetivação. De acordo com a estadunidense Judith Butler, o termo subjetivação traria em seu próprio significado um paradoxo, uma vez que se presta a designar, concomitantemente, o devir-sujeito e o processo de sua sujeição, de forma que “só se habita a figura da autonomia sujeitando-se a um poder”.⁴⁸⁴ Sua análise acerca das teorias da sujeição partem da proposta construída por Michel Foucault em *Vigiar e punir*, obra na qual o filósofo francês se volta à análise dos meios pelos quais o prisioneiro não seria constituído como tal apenas em virtude de uma instituição de subordinação exterior a ele – a prisão –, mas também por sistemas implícitos de poder, ideais normativos, que, ao serem inculcados pelo prisioneiro, o converteriam em um avatar de sua própria sujeição: “o homem de que nos falam e que nos convidam liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele”, afirma

⁴⁷⁸ Cf. LEMOS, Thaisa M. Rocha. *Necropolítica nos trópicos: exceção, colonialidade e raça na invenção da Ibero-América*. 2018. Dissertação (mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais.

⁴⁷⁹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. São Paulo: Record, 2016, p. 359.

⁴⁸⁰ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 162,

⁴⁸¹ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. São Paulo: Record, 2016, p. 359.

⁴⁸² MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 162, 166.

⁴⁸³ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 65.

⁴⁸⁴ BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 81.

Foucault. “Uma ‘alma’ o habita e o leva à existência”, no entanto, “é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo”.⁴⁸⁵

Essa ideia da alma, enquanto produto e meio de atuação do poder, refere-se a uma “identidade psíquica”,⁴⁸⁶ que é encarceradora uma vez que, ao instituir princípios reguladores, converte o indivíduo em um vigia de si mesmo, garantindo a estabilidade de uma individualidade coerente e totalizada: uma identidade. Entretanto, a ideia de uma entronização da normalização identitária poderia passar a impressão equivocada de que, frente às estratégias subjetivas e produtivas do poder, não haveria lugar para a resistência.⁴⁸⁷ Nesse sentido, Butler, tomando o exemplo de Foucault acerca da homossexualidade, afirma que, ao mesmo tempo em que o seu discurso é utilizado a serviço da estabilização da heterossexualidade normalizadora, ele “impulsiona um discurso inverso contra o próprio regime de normalização pelo qual é gerado”⁴⁸⁸ e passa a ser utilizado prol de sua despatologização. Por intermédio de um conjunto de práticas e discursos reflexivos que ressignificam o sentido inicial de uma atribuição identitária, abre-se, então, de acordo com a estadunidense, não só “a possibilidade de uma inversão de significado”, mas também um “caminho para a inauguração de possibilidades significativas que vão além daquelas a que o termo foi previamente vinculado”.⁴⁸⁹

Esse processo de recorporificação da norma subjetivadora, capaz de redirecionar sua normatividade,⁴⁹⁰ pode ser encarado como força motriz do Movimento Negro⁴⁹¹, uma vez que, de acordo com Jaime Amparo Alves, de maneira irônica e paradoxal, “o sofrimento negro traz consigo as sementes revolucionárias, porque não nos resta outra coisa a não ser resistir enquanto grupo organizado”, de forma que essa experiência de dor comum criaria, a seu ver, “o

⁴⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. São Paulo: Vozes, 2014, p. 33.

⁴⁸⁶ Cf. BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 81.

⁴⁸⁷ Foucault afirma que “não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que [...] não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder. Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota” (FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 1: A vontade de saber*. 9. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2014, p. 91).

⁴⁸⁸ BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 87.

⁴⁸⁹ BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 88.

⁴⁹⁰ BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 92.

⁴⁹¹ De acordo com o historiador Joel Rufino dos Santos, o Movimento Negro, quando considerado em um sentido estrito, refere-se ao “conjunto de Entidades e militantes e ações dos últimos 50 anos, consagrados à luta explícita contra o racismo” (SANTOS, Joel Rufino dos. *O movimento negro e a crise brasileira. Política e administração*, v. 2, n. 2, p. 287-307, 1985., p. 287). Como o texto de Santos é de 1985, podemos substituir – escrevendo no ano de 2020 – o número “50” por “85”.

combustível para a batalha política”.⁴⁹² Podemos encontrar tal percepção também no documento oriundo do *I Seminário de planejamento estratégico* da CONEN – Coordenação Nacional de Entidades Negras –, datado de 1994, no qual se estabelece como “missão do Movimento Negro construir uma identidade política [...] capaz de ampliar a Luta Contra o Racismo”.⁴⁹³ Partindo aqui dessa premissa, cuja ironia consiste justamente em realçar a maneira como um uso previamente subalternizador da categoria identitária negra é reterritorializado de maneira subversiva⁴⁹⁴ e, tendo em vista também que o objetivo central do presente capítulo é analisar se projetos políticos de corpos negros que, em que pese se pretenderem emancipatórios e democráticos, acabariam por reafirmar os mecanismos e configurações de poder aos quais pretendem se opor, procuro fazer uso, aqui, do percurso metodológico sugerido por Michel Foucault em um de seus últimos textos:

Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias.⁴⁹⁵

A adoção de tal estratégia permite tomar a análise das formas de atuação política do Movimento Negro hoje frente ao Estado e a forma como esse responde aqueles influxos como ponto de partida capaz de elucidar, em um entrecruzamento entre teoria e prática, a maneira como o direito, enquanto empresa mistificadora da realidade, teria operado no sentido de “domesticar” os movimentos políticos dos corpos negros de forma a restringir suas reivindicações aos limites postos pela estatalidade/institucionalidade. Arguir essa hipótese significa colocar-me, aqui, em concordância com a recente fala de Achille Mbembe, na qual o autor, fazendo alusão a Marx, afirma que “as lutas identitárias de nossos tempos são o novo

⁴⁹² ALVES, Jaime Amparo. “Racismo faz surgir identidade explosiva, forjada na dor e na raiva”. Entrevista concedida à Radioagência NP. *Uneafro Brasil*. Disponível em: <https://uneafrobrasil.org/entrevista-dr-jaime-amparo-alves/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁴⁹³ In: PEREIRA, Amauri Mendes. *Trajetória e perspectivas do Movimento Negro Brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008, p. 42.

⁴⁹⁴ Cf. BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 92.

⁴⁹⁵ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder (1982). In: DREYFUS; Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 234.

ópio do povo”.⁴⁹⁶ Assim como a frase originária da qual deriva, a afirmação de Mbembe é contundente e pode dar azo a interpretações equivocadas, motivo pelo qual, em razão da intertextualidade por ela estabelecida, volto ao contexto original do qual ela foi retirada para percebermos a maneira como era empregada ali para descrever uma realidade e a função que ela assume nesse novo contexto, com outra roupagem.

Na introdução à sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, escrita posteriormente à feitura da obra, Marx afirma que a religião consistiria, simultaneamente, em uma “expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real” e complementa: “a religião é o suspiro da criatura oprimida, [a alma] de um mundo sem coração[...], ela é o ópio do povo”.⁴⁹⁷ Nesse trecho, fica clara a sua percepção de que a religião, enquanto criação humana, expressa o caráter antagônico da sociedade, reconhece as mazelas sociais e busca a elas se contrapor. No entanto, ao afirmar que ela atuaria como “ópio”, que, como substância depressora do sistema nervoso central de propriedades anestésicas, diminui a atividade cerebral e atua sobre os centros da dor, inibindo-a, Marx realça a sua condição de anestésico, que bloqueia e/ou remove a sensibilidade aos estímulos materiais e atua, nesse sentido, como um lenitivo que acalma o ser humano em relação às dores que lhe causam a sociedade na qual está inserido. Tal entendimento é ainda explicitado mais à frente, quando reitera que “a supressão da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real”.⁴⁹⁸ Feita a restituição contextual da frase a qual Mbembe alude, qual seria, então, sua aplicabilidade às lutas identitárias?

Acredito que poderíamos pensar as políticas identitárias enquanto expressão da miséria e protesto do e contra nosso momento político, visto que elas representam, concomitantemente, a maneira como o agir político humano é capturado e inscrito na ordem jurídica a fim de sujeitá-lo a uma norma transcendente – o que garante a perpetuação temporal do sistema – e a forma como corpos negros resistem à gestão exceptiva da vida. Apesar de Mbembe asseverar que não podemos, hoje, “descartar radicalmente a chamada política de identidade”, ele afirma que “elas

⁴⁹⁶ MBEMBE, Achille. Entrevista com Achille Mbembe. Entrevista concedida a Joseph Confavreux. Tradução de Ana Cláudia Holanda. *n-1*, São Paulo, n. 138. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/133>. Acesso em: 29 nov. 2020.

⁴⁹⁷ MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 145. Nessa passagem, substituí o termo “ânimo” por “alma”, que seria a tradução correta para o termo empregado no original.

⁴⁹⁸ MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 145.

nos desviarão dos problemas essenciais que enfrentamos se não forem explicitamente articuladas a um projeto mais amplo”.⁴⁹⁹

Desse modo, penso que a sua postura crítica frente às políticas identitárias se mostra, assim, como um enfrentamento aos arranjos e a um léxico político/jurídico já exauridos, sobre os quais não devemos depositar nossas esperanças. Entendê-las como ópio, nesse contexto, significa, então, perceber que as “identidades se formam em relação a certos requisitos do Estado liberal, os quais presumem que a afirmação de direitos e a reivindicação de direitos legais só podem ser feitas com base em uma identidade singular e injuriada”.⁵⁰⁰ E aí está justamente a natureza opiácea das lutas identitárias, uma vez que, sob o manto caritativo de uma suposta proteção, a concessão de tais direitos aplaca os movimentos sociais e permite a reiteração da exceção, fazendo com que as lutas funcionem, em última instância, como uma força política conservadora que previne o irromper de qualquer insurgência contra a ordem estabelecida, porque presas a essas estratégias a partir das quais angariam frutos sempre parciais, identidades injuriadas parecem se recusar a experimentar novas (ou atualizar antigas) formas de práticas políticas no presente.

A estadunidense Wendy Brown aponta, na introdução de *Left legalism, left critique*, que esse processo que procurei narrar até aqui, o qual denomina de “legalismo de governança”⁵⁰¹, possui “capacidades regulatórias que têm sido particularmente perigosas para os projetos da esquerda, porque continuam a ser tão pouco estudados, tão não reconhecidas”.⁵⁰² Penso que o legalismo – entendido por Brown como a captura da ação política pela esfera normativa do direito – possui interfaces com a pauta de atuação do Movimento Negro, tendo em vista que ele se volta hodiernamente ao “compromisso de seguir na construção da cidadania e dos direitos por liberdade”.⁵⁰³ Em terras brasileiras, em que pese haver diversas e consistentes análises teóricas dos efeitos deletérios decorrentes do legalismo, há certa ausência de estudos acerca de

⁴⁹⁹ MBEMBE, Achille. Entrevista com Achille Mbembe. Entrevista concedida a Joseph Confavreux. Tradução de Ana Cláudia Holanda. *n-1*, São Paulo, n. 138. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/133>. Acesso em: 29 nov. 2020.

⁵⁰⁰ BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 92.

⁵⁰¹ Wendy Brown define esses “projetos de justiça em que a esquerda tenta capturar ou pelo menos influenciar alguns fragmentos do aparato administrativo do Estado” de “legalismo de governança” (BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). *Left legalism/Left critique*. Durham: Duke University Press, 2002, p. 10, tradução própria). No original: “justice projects in which the left attempts to capture or at least influence some fragments of the state's administrative apparatus”; “governance legalism”.

⁵⁰² BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). *Left legalism/Left critique*. Durham: Duke University Press, 2002, p. 11, tradução própria. No original: “regulatory capacities which have been particularly dangerous for left projects because they remain so unstudied, so unavowed”.

⁵⁰³ JORNAL NACIONAL DO MNU – Movimento Negro Unificado. *Edição de Ago/Set/Out/2014*. Disponível em: https://mnu.org.br/wp-content/uploads/2017/12/jornal_2014.pdf. Acesso em: 29 nov. 2023, p. 03.

sua capacidade regulatória em determinar e modelar os comportamentos daqueles que historicamente se mostraram depositários preferenciais das “categorias de condenação” erigidas pela colonialidade.

Tendo a entender que, no que tange ao trato das “sensibilidades políticas negras”, a postura de tergiversação frente ao perigo de captura do político pelo jurídico é assumida em virtude de uma espécie de “acordo tácito” em não se macular o esforço de agenciamento desses sujeitos – afinal, qualquer análise nesse sentido tenderia a expor a postura ambivalente frente ao liberalismo jurídico, uma vez que, ao mesmo tempo em que o critica, pretende nele se inserir – o que, ademais, encaixa-se na seara do “absolutismo étnico que atualmente domina a cultura política negra”⁵⁰⁴ (ao qual alude o historiador britânico Paul Gilroy em *Atlântico Negro*). Tal absolutismo diz respeito ao ambiente intelectual e político no qual houve um fechamento identitário e que, girando em torno de comandos proibitivos calcados em uma radicalização do que vem sido chamado de “lugar de fala”, tende a impedir – a partir de uma desqualificação imposta de partida a qualquer sujeito que pretenda intervir no debate – que a teoria crítica trabalhe sobre eles.⁵⁰⁵ Entretanto, não podemos perder de vista aqui, tal como o faz Butler em um texto em que discute o direito de casamento e adoção por parte da população homossexual, que “a política exige que tomemos uma posição a favor ou contra o casamento gay”, mas “a reflexão crítica que certamente faz parte de qualquer filosofia e prática seriamente políticas, exige que perguntemos por que e como chegamos aqui”.⁵⁰⁶

Em consonância com o entendimento propugnado por Butler, afirmo que a proposta investigativa apresentada nesse capítulo não visa promover uma crítica estéril que objetiva se posicionar contra reformas jurídicas inerentes aos engajamentos políticos de sujeitos racializados – uma vez que as entendo como conquistas relevantes. Todavia, minha análise também não pretende se inserir na seara das análises celebrativas e acríticas, tendo em vista que ela anseia agir na contramarcha de ambas tendências simplistas ao analisar os modos pelos quais se dão a captura do desejo pela desracialização e descolonização da sociedade em que se vive pela esfera autônoma e transcendente do direito. Dessa feita, resta claro que entendo a

⁵⁰⁴ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 39.

⁵⁰⁵ Cf. BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). *Left legalism/Left critique*. Durham: Duke University Press, 2002.

⁵⁰⁶ BUTLER, Judith. Is kinship always already heterosexual? In: BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). *Left legalism/Left critique*. Durham: Duke University Press, 2002, p. 233, tradução própria. No original: “politics demands that we take a stand for or against gaymarriage; but critical reflection, which is surely part of any seriously political philosophy and practice, demands that we ask why and how did we get here”.

crítica tal como o fazia Foucault, que a descreve como “arte da inservidão voluntária”, da “indocilidade refletida” e que tem por função o “desassujeitamento em relação ao jogo de poder”,⁵⁰⁷ e procuro lhe atribuir aqui o caráter de contemporaneidade, tendo em vista que, para Agamben, isso significa inscrevê-la em seu próprio tempo, procurando demarcar não só a obscuridade do período que analisa, mas também as suas luzes, de modo que ser contemporâneo “significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também de perceber nesse escuro”⁵⁰⁸ uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente”.⁵⁰⁹

A adoção dessa postura encontra-se, por sua vez, em conformidade com aquela de Marx que, em uma carta a Arnold Ruge datada de 1843, assegurava que não caberia aos filósofos, detrás de suas escrivatinhas e presos em seus escritórios, buscar antecipar dogmaticamente o mundo por meio de fórmulas pré-estabelecidas, mas sim abrir caminhos ao novo por meio de uma crítica precedente. No entanto, em que pese a construção e o estabelecimento de um novo futuro não ser definitivamente da nossa conta, a tarefa propriamente filosófica a ser realizada é clara: “refiro-me à crítica implacável de tudo o que existe, implacável tanto no sentido de não temer os resultados a que conduza como o de não temer o conflito com aqueles que detêm o poder”.⁵¹⁰ Ademais, tendo em vista que a filosofia radical só se faz no presente e em função de suas lutas e desejos, este capítulo encontra sua justificativa no objetivo de, “mergulhando a pena nas trevas do presente”,⁵¹¹ somar na construção de uma filosofia do tempo de agora, que toma as lutas reais como ponto de partida da crítica e se identifica com elas, ciente de que essa é uma empreitada para o mundo e para nós mesmos, e que, portanto, “só pode ser uma tarefa de forças unidas”.⁵¹² Passo agora, portanto, ao desenvolvimento no formato de pequenas teses

⁵⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica?* [Crítica e Aufklärung]. Trad. Gabriela Lafetá Borges. Espaço Michel Foucault. Disponível em: <https://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2023, p. 5 e 7.

⁵⁰⁸ Aqui cabe ressaltar “que perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes” (AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 63).

⁵⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 65.

⁵¹⁰ MARX, Karl. Carta a Arnold Ruge. Trad. Virginia Monti. *Marxists Internet Archive*, abr. 2008. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023, tradução própria. No original: “me refiero a la crítica despiadada de todo lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer los resultados a los que conduzca como en el de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder”.

⁵¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* E outros ensaios. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 63.

⁵¹² MARX, Karl. Carta a Arnold Ruge. Trad. Virginia Monti. *Marxists Internet Archive*, abr. 2008. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023, tradução própria. No original: “Solo puede ser la tarea de fuerzas unidas”.

de três asserções – retiradas de textos de autores que servem aqui de lastro teórico –, as quais, de diferentes maneiras, buscam acercar o problema central desse capítulo.

3.1 “Restituir à crítica o seu posto e a sua violência”⁵¹³

Proponho, nesta seção, uma complementação da afirmação benjaminiana contida na tese VII (das *Teses sobre o conceito de história*) de que “os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram”⁵¹⁴ para entender que, se os dominados do turno são herdeiros de todos aqueles que algum dia perderam, eles também são os “executores testamentários” de suas lutas emancipatórias vencidas.⁵¹⁵ Isso significa que procuro assumir aqui a postura daqueles a quem Agamben denomina de contemporâneos, os quais, por meio de interpolações temporais, buscam estabelecer relações entre o presente e outras temporalidades a fim de “citar” a história de acordo com as exigências de seu tempo, de maneira que “aquela invisível luz que é o escuro do presente, projet[e] a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquir[a] a capacidade de responder às trevas do agora”.⁵¹⁶ Nesse sentido, creio que resta claro que, em um presente saturado pela subordinação da política ao direito e ao Estado,⁵¹⁷ a apresentação da irrupção de uma forma passada de ação política de corpos negros, pode nos oferecer aportes para pensar a política para além do seu mero enquadramento a estruturas jurídicas pré-concebidas. Entretanto, essa discussão seria incompleta caso não fosse acompanhada de uma análise que se detivesse ao modo como a ela se ligaria o processo de autoinstituição e/ou reconstrução simbólica do negro como sujeito político.

Os historiadores Sidney Chalhoub e Fernando Teixeira da Silva nos apontam para a maneira como esse debate tem a ver com o que eles denominam de “paradigma da agência”, que se contrapõe ao “paradigma da ausência” presente na historiografia brasileira até pelo menos a década de 1970, segundo o qual os escravizados seriam sujeitos à parte dos seus

⁵¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 167.

⁵¹⁴ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 13.

⁵¹⁵ Afinal, conforme afirma Matos, retomando lição benjaminiana, “viver o tempo-de-agora não significa apenas rememorar o passado, mas experimentá-lo enquanto presente, entendendo que as lutas emancipatórias de ontem permanecem vigentes, já que todas foram irrealizadas, quer dizer, vencidas” (MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: Inapropriabilidade, na-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2014, p. 79).

⁵¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 72.

⁵¹⁷ Wendy Brown denomina tal fenômeno de legalismo.

próprios processos de libertação.⁵¹⁸ Essa modalidade discursiva era presente até mesmo na retórica abolicionista, a exemplo daquela presente no trabalho do diplomata, historiador e jurista Joaquim Nabuco, que acreditava que a liberdade deveria ser doada ou concedida e sua discussão, restrita aos políticos e intelectuais. Afinal, ele temia que a “esperança de liberdade [pudesse] desencadear energias incontroláveis num contingente numeroso de pessoas despreparado para lidar com as responsabilidades da reivindicação de direitos por dentro da ordem social e jurídica existente”.⁵¹⁹ Como podemos perceber, havia, no momento de escrita de Joaquim Nabuco⁵²⁰ – cuja edição original de *O abolicionismo* data de 1883 – a percepção pela *intelligentsia* brasileira e pelos dirigentes estatais de que as ações políticas de corpos negros se davam, necessariamente, fora da ordem jurídica existente – tema que irei retornar mais à frente. Nesse momento, interessa-me, no entanto, a afirmação de Chalhoub e Silva de que essa postura analítica – o “paradigma da ausência” – decorrente em grande parte do mito da democracia racial difundido a partir da obra de Gilberto Freyre, começaria a ser colocado em xeque nas décadas de 1960 e 1970 por pesquisas de cientistas sociais dedicados ao estudo das relações raciais, os chamados revisionistas, que se contrapunham à ideologia da harmonia racial. Os responsáveis por essa inflexão são, de acordo com os autores, Emília Viotti da Costa, Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso.⁵²¹ Em que pesem terem logrado o sucesso de denunciar o caráter violento da escravidão, principalmente no tocante aos três últimos autores, a incorporação do aparato teórico marxista em suas análises, levaram-nos a afirmar que a reificação objetiva operada no plano material teria produzido efeitos também subjetivos, levando os escravizados a uma condição de anomia social que os convertera em expectadores inertes e passivos de sua própria história, no que ficou conhecido como a “teoria do escravo-coisa”.

É interessante perceber a maneira como o tensionamento desse paradigma será enxergado por Chalhoub e Silva apenas nas décadas de 1980 e 1990 e creditado a autores como

⁵¹⁸ Cf. CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cad. AEL*, Campinas, v. 14, n. 26, p. 15-45, 2009.

⁵¹⁹ CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cad. AEL*, Campinas, v. 14, n. 26, p. 15-45, 2009, p. 17.

⁵²⁰ Joaquim Nabuco foi um abolicionista pertencente à classe que Clóvis Moura denomina de “moderada”, a qual “incorporava no seu bojo os elementos legais da campanha, aqueles que pugnavam por uma simples modificação jurídica, sem atentarem na vinculação social profunda do movimento” (MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 42).

⁵²¹ CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cad. AEL*, Campinas, v. 14, n. 26, p. 15-45, 2009, p. 19.

Robert Slenes, Célia Marinho de Azevedo, Hebbe Mattos Gomes de Castro, Silvia Lara, dentre outros – cuja importância aqui está longe de ser negada.⁵²² No entanto, me interessa ressaltar como passa ao largo dessa classificação a obra *Rebeliões da senzala*, de Clóvis Moura, cuja primeira publicação foi feita em 1959.⁵²³ Nessa obra, Moura pretende intervir na análise do sistema escravista no Brasil para pontuar a maneira como escravizados, longe de se constituírem enquanto “testemunhos mudos” de sua própria história, por meio de suas reações e lutas, constituíram fator decisivo de desestabilização do sistema:

[...] as relações escravistas também produziam movimentos de reação que se vinculavam à dinâmica de uma sociedade de capilaridade social quase inexistente, como costumam ser as sociedades de castas. Os diversos escalões, os variados degraus de reação contra o *status* do escravo defluíam em uma constelação de desajustes na economia escravista. Do ponto de vista do próprio escravo essas reações iam desde os suicídios, fugas individuais ou coletivas, até à formação de quilombos, às guerrilhas, às insurreições citadinas e a sua participação em movimentos organizados por outras classes e camadas sociais. O escravo, desta forma, solapava nas suas bases as relações escravistas, criando uma galáxia de desajustes desconhecida pelos dirigentes políticos da época.⁵²⁴

Rebeliões da Senzala surgiu, assim, propugnando uma abordagem que teoriza o sistema escravocrata a partir da perspectiva do escravizado, privilegiando a sua resistência permanente em detrimento da condição que lhe queriam impor, condição essa de mera engrenagem produtiva e em uma época em que a historiografia propriamente acadêmica afirmava a sua impossibilidade. O não reconhecimento pela academia da obra à época pode derivar, claro, do fato de que Clóvis Moura não possuía uma especialização acadêmica⁵²⁵ propriamente dita – ele era um intelectual e jornalista,⁵²⁶ apesar de se manter como interlocutor próximo de autores como o sociólogo uspiano Otávio Ianni. Entretanto, cabe aqui ainda aventar a hipótese de que influenciou nessa questão um certo “regime de autorização discursiva” que opera a partir do que Reiland Rabaka denomina de “*apartheid* epistêmico”, que diz respeito aos processos de

⁵²² CHALHOUN, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cad. AEL*, Campinas, v. 14, n. 26, p. 15-45, 2009, p. 23.

⁵²³ O caráter pioneiro na atribuição de um caráter ativo à participação negra em sua emancipação da obra *Rebeliões da senzala* é reconhecido por historiadores como Flavio Gomes e João José Reis (Cf. REIS; João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996).

⁵²⁴ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 14.

⁵²⁵ Podemos pensar que do descontentamento da não aceitação pelos círculos acadêmicos, em que pese a densidade de suas análises, deriva a crítica radical à sociologia acadêmica que Moura irá expressar, inicialmente em 1962, em seu artigo publicado na *Brasiliense* sobre o *III Congresso Brasileiro de Sociologia* (MOURA, Clóvis. *III Congresso Brasileiro de Sociologia*. *Revista Brasiliense*, n.41, São Paulo, 1962).

⁵²⁶ Cf. OLIVEIRA, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (mestrado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, p. 76.

“racismo institucional”, ou melhor, de “colonização racial acadêmica e *quarentena conceitual* a que são submetidos o conhecimento, pensamento anti-imperialista e/ou práxis política radical produzida e apresentada por atividades intelectuais não-brancos(as)”.⁵²⁷ O modo como Moura antecipa a agenda de pesquisa, surgida, de acordo com Chalhoub e Silva, na década de 1980,⁵²⁸ rompendo com a associação corrente à época entre a reificação operada no plano objetivo pelo sistema escravocrata e a reificação à nível subjetivo que levaria os escravizados à paralisia e/ou passividade, não é reconhecida.

Podemos constatar a maneira como a literatura secundária a respeito do pensamento mouriano procura evidenciar essa “quarentena conceitual” a que ele foi submetido, buscando destacar o modo como Moura, na contramarcha da historiografia de sua época, buscou promover um “processo de reconstrução simbólica do negro como sujeito político”.⁵²⁹ Nesse sentido, tanto Fábio Nogueira de Oliveira quanto Ana Paula Procópio⁵³⁰ convergem entendimentos no sentido de que Moura “confere sentido político à rebelião violenta das massas negras contra o estatuto da escravidão”, que não seriam “mais reação irracionalista, espoucar involuntário de ira contra seus senhores, mas uma estratégia de luta coletiva” que os tornaria sujeitos políticos.⁵³¹ Se, conforme sugere Oliveira em sua dissertação de mestrado, nós podemos, de fato, entender o pensamento de Moura como o que se denomina de “sociologia da práxis negra”,⁵³² ou seja, como uma construção teórico-sociológica pensada a partir da prática de corpos negros, por outro lado, a adoção da categoria analítica de “práxis”⁵³³ negra”, entendida

⁵²⁷ RABAKA, Reiland. *Against epistemic Apartheid: W.E.B Du Bois and the Disciplinary Decadence of Sociology*. Lanham: Lexington Books, 2010, p. 16, tradução própria, grifos nossos. No original: “the processes of institutional racism or, rather, academic racial colonization and conceptual quarantining of knowledge, anti-imperial thought, and/or radical political praxis produced and presented by nonwhite-intellectual-activists”.

⁵²⁸ Cf. CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cad. AEL*, Campinas, v. 14, n. 26, p. 15-45, 2009, p. 21.

⁵²⁹ OLIVEIRA, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (mestrado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, p. 10.

⁵³⁰ Em sua tese de doutorado, Procópio afirma, a partir de Moura, que “as resistências negras coloca[m] o negro como sujeito político na história da formação social brasileira” e se constituem como “uma *práxis* que tem origem nos períodos da colônia e do império e desdobramentos no pós-abolição e república” (PROCOPIO, Ana Paula. O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo! A categoria práxis negra no pensamento de Clóvis Moura. 2017. Tese (doutorado em Serviço Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017, p. 14).

⁵³¹ OLIVEIRA, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (mestrado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, p. 24.

⁵³² Cf. OLIVEIRA, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (mestrado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

⁵³³ Não pretendo me deter na questão de qual é a concepção de práxis adotada para formulação de tal raciocínio, motivo pelo qual, utilizo aqui as notas de rodapé apenas para indicar o modo como a discussão dessa categoria central à análise de Procópio é feita em apenas três páginas de sua tese (OLIVEIRA, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (mestrado em Sociologia e Direito). Universidade

como rebeldia e resistência violenta de escravizados por meio da qual se constituem sujeitos políticos, tal como sugere Procópio e também Oliveira, apresenta algumas dificuldades. Isso se dá porque esses trabalhos passam ao largo do fato de que Moura, apesar de reconhecer as insurgências dos escravizados, entende que suas consciências estariam subordinadas às determinações estruturais reificantes do sistema, de modo que estariam impedidos de articular um entendimento correto de suas situações objetivas, impedindo a formação de uma consciência subjetiva das circunstâncias históricas de sua época, o que os faria impotentes para transformar social e politicamente o país:

É verdade que o escravo, ao se rebelar contra a ordem que o subjuga, **não possui elementos cognitivos capazes de fazê-lo um homem autoconsciente**. Sua posição de membro de uma classe colocada como entrave ao desenvolvimento das forças produtivas, incapaz de dominar técnicas mais avançadas do que as rudimentares do seu labor rotineiro, jungido a um regime de trabalho que o insulava do processo dinâmico de modificações e aperfeiçoamentos técnicos, **não podia ter elementos ideológicos capazes de transformá-lo na classe que, através de suas lutas, conseguiria o poder do Estado**. A alienação que o envolvia deixava-o como o peru no círculo de carvão.⁵³⁴

Esse trecho que evidencia a maneira como, para Moura, os escravizados seriam incapazes de autoconsciência, de passarem de uma “consciência em si” para uma “consciência para si” que os impossibilitaria intervir efetivamente no curso da história como classe revolucionária, não constituiu uma passagem isolada, restrita à introdução da segunda edição (a qual é mantida inclusive na quarta e última versão da obra, que Moura considera “definitiva”), mas se repete ao longo da obra por diversas vezes.⁵³⁵ Dessa maneira, temos que, na contramarcha da afirmação de Nogueira de que no pensamento mouriano, “ao invés da massa disforme, sem vontade própria, os escravos negros constituíram-se como força social e política,

Federal Fluminense, Niterói, 2009, p.72-74), nas quais são citadas algumas das diferentes concepções que o termo assume no pensamento marxiano, sem que, no entanto, a autora indique qual ela se utiliza para construção do conceito de “práxis negra”. Entretanto, tendo em vista o modo como é ali recorrente a afirmação da práxis enquanto unidade entre teoria e prática, presumo que seja essa, em que pese o conceito de práxis enquanto produção do mundo e do próprio homem formulado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* pareça mais adequado. A assunção do conceito de práxis enquanto teoria e prática encontra-se ainda em contradição com as premissas de sua fonte primária – o pensamento mouriano –, conforme será exposto no corpo do texto.

⁵³⁴ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 14-15.

⁵³⁵ Na página 58, podemos ler que a atuação dos escravizados “não tinha caráter consciente”; na página 71, consta que a atuação era “sem consciência da essência, do significado da sua participação”; na página 166, Moura afirma que se tratavam de “escravos sem nenhuma parcela de conscientização”; na página 248, ao tratar do quilombola, afirma sua “posição crítica (embora inconsciente, fazemos questão de insistir)”; na página 249, reforça “a atitude inconsciente mas dinâmica contra a sua estrutura”; na página 250, nos fala dos “elementos escravos, sem conscientização do processo e sem possibilidade de autoconsciência social” (Cf. MOURA, *Rebeliões da Senzala*).

orientados por valores, práticas e sentidos, dentro das condições da sociedade escravista”,⁵³⁶ Moura, retomando Otavio Ianni, compreende que a atuação dos escravizados, por si só, não podia adquirir uma significação política, uma vez que eles seriam apenas “a massa humana capaz de impulsionar, embora sem autoconsciência, o processo histórico-social no que diz respeito à sua contradição fundamental”.⁵³⁷ O que me parece equivocado na afirmação dessa suposta inconsciência dos escravizados em relação às suas próprias dinâmicas é que, apesar dos esforços de Moura no sentido contrário, ela parece derivar de um tipo de pesquisa que o filósofo beninense Paulin Houtondji denomina de “extravertida”, isto é, orientada para/por fora e destinada a ir ao encontro das postulações teóricas das sociedades europeias,⁵³⁸ uma vez que a sua compreensão dos escravizados enquanto “massa humana sem consciência” parece derivar da qualificação que Marx faz do lumpemproletariado em *O 18 de Brumário de Luiz Bonaparte*. Vejamos:

Roués [rufiões] decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventurecos da burguesia eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, **escravos fugidos das galeras**, gatunos, trapaceiros, *lazzaroni* [lazarones], batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos, em suma, toda essa massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro. [...]. Escória, dejetos, refugio de todas as classes, **ausente de articulação política e de consciência de classe**.⁵³⁹

Na busca por apontar a maneira como os sujeitos históricos são sobredeterminados a partir das estruturas de produção nas quais se encontram inseridos e por delimitar o reconhecimento de suas insurgências apenas quando se voltam ao enfrentamento dos aparelhos do Estado, suas configurações jurídicas e/ou econômicas, por meio de uma luta de classes, escapa ao espectro de análise marxista uma ampla gama de lutas, as quais não são atribuídas um sentido político por fugir de seus parâmetros analíticos. Nesse sentido, Foucault nos alerta sobre a maneira como o marxismo, na forma como foi e continua sendo articulado na sociedade, está intrinsecamente vinculado a uma série de “parâmetros coercitivos” derivados de uma dinâmica constritora da realidade que está ligada ao propósito de uma certa verdade e que, não se volta apenas para o passado, mas produz efeitos deletérios no nosso presente e em relação

⁵³⁶ OLIVEIRA, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (mestrado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009, p. 87.

⁵³⁷ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 15.

⁵³⁸ Cf. HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimentos africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 149-160, 2008.

⁵³⁹ MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 91

ao futuro, na medida em que promove um empobrecimento da imaginação política:⁵⁴⁰ “quando procuramos de onde vem essa pobreza de imaginação no plano sociopolítico do século XX, parece-me que o marxismo representa um papel importante”, na medida em que contribuiu e “contribui, sempre, para o empobrecimento da imaginação política”.⁵⁴¹ Uma das maneiras pelas quais ocorreria essa constrição diz respeito ao modo pelo qual o marxismo, por estar intimamente ligado às relações de poder do Estado, varreria do horizonte do que é considerado propriamente político diversas formas de luta que se produzem na sociedade real. Dessa maneira, entendo, na esteira de Foucault, que, se fazemos a distinção tal como Marx entre proletariado e lumpemproletariado, se aceitamos a distinção entre consciência em si e para si como necessária à atuação política, tal como Moura, reconhecemos e assumimos, implicitamente, valores morais e leis burguesas que, ao menos retoricamente, afirmamos rechaçar.⁵⁴²

Essa espécie de “afinidade cultural e ideológica com a burguesia”⁵⁴³ pode ser explicada historicamente. Ao longo das lutas políticas ocorridas na Europa do século XIX, pode ser percebida a maneira como o proletariado, para se fazer reconhecer pelo Estado como um grupo com poder de barganha e, sobretudo, escapar de suas forças coercitivas, procura se dissociar daqueles que eram encarados pelo aparato estatal como sediciosos e opositores à ordem jurídica, a fim de se apresentarem na figura do “bom operário, [d]o bom pai, [d]o bom marido, respeitosos da ordem jurídica”.⁵⁴⁴ De acordo com Foucault, surge, provavelmente nesse contexto, a indiferença política frente a esse extrato populacional, a essa “camada mal integrada na sociedade”, que, justamente por rejeitar as fórmulas morais, jurídicas e institucionais que poderiam lhes limitar a ação, podia dar azo a movimentos realmente desestabilizadores da ordem social. Tal força contestatória ficaria patente, por exemplo, no caso do “desempregado inveterado” que, ao assumir preferir tal condição a trabalhar, não realiza a assunção dos fundamentos necessários à manutenção da ordem que justamente queria se opor.⁵⁴⁵ No entanto,

⁵⁴⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. VI)*: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 191.

⁵⁴¹ FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. VI)*: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 190.

⁵⁴² Cf. FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. IV)*: Estratégia, Poder-Saber. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 142.

⁵⁴³ FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. IV)*: Estratégia, Poder-Saber. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 143.

⁵⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. IV)*: Estratégia, Poder-Saber. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 143.

⁵⁴⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. IV)*: Estratégia, Poder-Saber. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 144.

tais formas de luta política seriam negligenciadas em virtude do “contrato de casamento entre proletariado e a pequena burguesia”⁵⁴⁶, o qual seria, para Foucault, uma condição necessária a sua manutenção e um instrumento útil de negociação.

Cabe ainda ressaltar que à suposta falta de consciência da parcela escravizada, Moura contrapõe a “consciência antiescravista” que teria se formado especialmente nas camadas médias e letradas da sociedade brasileira, que, por sua capacidade de prospectar o todo,⁵⁴⁷ daria ensejo aos movimentos abolicionistas que, ao passarem para “ordem do dia”, levariam à derrogação de fato da escravização.⁵⁴⁸ Nesse processo, o escravizado participaria como um “elemento dinâmico”⁵⁴⁹ de afrontamento às bases materiais do regime,⁵⁵⁰ tendo, portanto, um caráter ativo de participação que seria aproveitado pelos abolicionistas, capazes de lhe conferir sentido político.⁵⁵¹ No entanto, essas formas de luta que, frente um poder arbitrário, buscam promover – de maneira local e por vezes isolada do todo – uma inversão violenta do poder,⁵⁵² não são tidas enquanto lutas propriamente políticas por escaparem ao rígido esquema de etiquetamento europeu do que poderia ser um movimento político e/ou revolução, motivo pelo qual, aqueles e aquelas que delas participam precisariam de esclarecimento de uma elite letrada. Entretanto, temos que levar em consideração aqui que “as massas não necessitam [do intelectual] para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles”.⁵⁵³ É expressivo desse caráter de agentes da consciência o episódio da barca “Laura Segunda”, ocorrido em 1839, no Ceará, no qual seus tripulantes, todos escravizados, amotinaram-se. O historiador e político cearense Joao Brígido, contemporâneo ao ocorrido, afirmou à época: “o que havia na consciência deles era a melhor noção de direito; entendiam que deviam partir ao

⁵⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. IV): Estratégia, Poder-Saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 143.

⁵⁴⁷ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 252.

⁵⁴⁸ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 41.

⁵⁴⁹ Cf. MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 252.

⁵⁵⁰ Moura aponta ainda que a resistência dos escravizados pode ser decomposta em duas fases: “Na primeira fase vemos o escravo reagir isoladamente, algumas vezes de forma violenta, embora a fuga e o quilombo sejam as duas formas típicas de resistência nesse período; na segunda fase o escravo já participa do próprio processo abolicionista, pelo menos *intuindo* os seus objetivos. Para que tal estado de espírito se manifestasse no elemento cativo, contribuiu a própria decomposição do trabalho escravo; o contato do cativo com colonos estrangeiros; **a ligação de certas correntes abolicionistas radicais com os escravos nas fazendas que [lhes] facilitaria a compreensão**” (MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 201, grifos nossos).

⁵⁵¹ MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 15-16.

⁵⁵² FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (Vol. V). Ética, sexualidade, política*. 3. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012, p. 48.

⁵⁵³ FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. IV): Estratégia, Poder-Saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 39.

meio todo senhor que os tolhesse”.⁵⁵⁴ Tal passagem, paradoxalmente citada por Moura, demonstra a presença de capacidade e consciência política. Afinal, se se destrói materialmente a figura do senhor, não se destrói, conseqüentemente a figura correlata, do escravizado?

Acho que resta claro, pelo exposto até aqui, que não se trata de apontar a necessidade de uma leitura correta da teoria marxiana que, como vimos, Moura faz, mas de, a partir de um “processo agnóstico de dissenso, alteridade e outridade” que o inglês Homi Bhabha aponta como necessidade inerente à teoria, buscar interpelar textualmente a linha de argumentação mouriana por meio uma lógica opositora, uma vez que é apenas “ao adotar efetivamente uma posição mental de antagonista e enfrentar a força deslocadora e descentradora de uma dificuldade discursiva que a ‘porção de verdade politizada’ é produzida”.⁵⁵⁵ Para além disso, interessa a mim, ainda, apontar o potencial da “desobediência epistemológica”⁵⁵⁶ aos “parâmetros coercitivos” dos cânones marxistas, como a realizada pelo martinicano Frantz Fanon em *Os condenados da terra* que, diante da impossibilidade de uma mera transposição de um quadro teórico europeu a uma realidade colonial, irá perceber, na contramarcha de Marx e da leitura que Moura faz na sua esteira, a maneira como “o *lumpen-proletariat*, essa coorte de famintos destribalizados, desclanizados, constitui uma das forças mais espontaneamente e mais radicalmente revolucionárias de um povo colonizado”.⁵⁵⁷

O potencial revolucionário enxergado por Fanon nos agrupamentos sociais aos quais a teoria marxista o nega aprioristicamente deriva justamente de sua percepção de que os camponeses e cidadãos não incorporados nas dinâmicas urbanas, por encontrarem-se às margens da sociedade, sem nenhum “osso para roer no sistema colonial”, seriam convertidos em “pontas de lança” das lutas insurrecionais,⁵⁵⁸ que se espalhavam por todo tecido social por meio de um “culto a espontaneidade”, afinal, não havia ali programa, discurso, resoluções ou tendências. O problema que se colocava com clareza a todos e todas que delas participavam era: “é necessário que os estrangeiros partam”, conforme pontua Fanon.⁵⁵⁹ As lutas que se desenrolavam no território argelino não assumiam, portanto, a forma historicamente consagrada

⁵⁵⁴ BRÍGIDO *apud* MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?], p. 105.

⁵⁵⁵ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e.t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 49, 50.

⁵⁵⁶ Cf. MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

⁵⁵⁷ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 106.

⁵⁵⁸ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 106.

⁵⁵⁹ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 108.

às revoluções, por meio da qual pensa-se que, por intermédio de um programa a ser executado, pode-se solapar com um único golpe o poder instituído e promover uma ruptura radical. Naquele contexto, em que “fazer guerra e fazer política [eram] uma coisa só”⁵⁶⁰ e no qual essa era movida pela necessidade premente da expulsão dos colonos franceses, os combates que ali se desenvolveram tomavam como alvo não o abstrato poder político e/ou econômico, mas uma instância concreta de poder representada pelos colonos, os quais, no entanto, figuravam como “raízes da árvore”⁵⁶¹ do poder colonial. Ademais, essas lutas foram lutas imediatas, guiadas pela espontaneidade da recusa a uma instância de poder exercida de maneira local, sentidas diretamente pelos indivíduos, a que “nenhum autóctone pode[ria] permanecer indiferente”.⁵⁶² Assim, ao contrário do proletariado, que representava, nas colônias, “a fração mais favorecida do povo”,⁵⁶³ a “camada do povo mais mimada pelo regime colonial”,⁵⁶⁴ será o “*lumpen-proletariat*, que, semelhante a uma rataria, apesar dos pontapés, apesar das pedradas”⁵⁶⁵ que, “habituaados ao desprezo do ocupante, à sua firme vontade de manter a opressão custe o que custar”⁵⁶⁶ irá se recusar a ocupar posições dentro dos jogos de poder estabelecidos pela máquina de guerra colonialista.

Contra os espécimes de marxismos que tentam explicar qualquer conjuntura a partir do seu enquadramento a um léxico categorial de alto nível de abstração, Fanon, que efetivamente fez parte das lutas anticoloniais argelinas, entende que a luta revolucionária só pode ser pensada a partir de suas dimensões prático-efetivas. Desse modo, ele se contrapõe ao que denomina de “fetichismo da organização” e às demais noções teóricas importadas da metrópole – fruto de suas próprias lutas, temporalidades e sociedades –, alertando, ainda, para a maneira como esse instrumental não pode ser “aplicado sem alteração alguma em uma realidade proteiforme, desequilibrada, na qual coexistem, a um só tempo, a escravatura, a servidão, o escambo, o

⁵⁶⁰ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 108.

⁵⁶¹ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 107.

⁵⁶² FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 109.

⁵⁶³ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 100.

⁵⁶⁴ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 90.

⁵⁶⁵ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 107.

⁵⁶⁶ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 116.

artesanato e as operações da bolsa”.⁵⁶⁷ A partir dessa percepção, Fanon irá encarar as lutas dos colonizados, a “quem incomoda o legalismo exacerbado”⁵⁶⁸ enquanto propriamente revolucionárias, em que pese se distanciarem dos modelos cunhados pelo Ocidente do que seriam ações propriamente revolucionárias.

Pelo até aqui apresentado, parece-me que a postura fanoniana vai ao encontro daquela assumida por Foucault em *A filosofia analítica da política*, conferência datada de 1978, na qual, contra o “monopólio da revolução” forjado pelo Ocidente, o filósofo afirma se interessar pelas lutas desvinculadas dos princípios por ele primados: em oposição a demanda por movimentos globais, pautados pela exigência da afamada “totalidade”, parecia-lhe mais importante os fenômenos difusos e descentralizados; divergindo da tradicional adesão aos jogos de poder institucionalizados pelo Estado – que poderiam levar a saídas reformistas⁵⁶⁹ – Foucault admirava as lutas pautadas pela recusa dessa premissa; em contraposição aos investimentos contra as grandes estruturas políticas, interessavam-lhe aquelas que tomavam como alvos os próprios fatos do poder; e, por fim, objetava a necessidade pressuposta de objetivos a serem alcançados no longo prazo, voltando o seu foco às lutas imediatas.⁵⁷⁰ Dessa feita, em contraposição a uma filosofia apegada a uma concepção monolítica de revolução, para Foucault, a tarefa de uma filosofia analítica da política seria, portanto, a de “fazer falar” essas múltiplas e inumeráveis formas de atuação política que “jorram pelas brechas da hegemonia detida pela esquerda tradicional”⁵⁷¹, a fim de fazer emergir um “novo imaginário político”,⁵⁷² tarefa que perpassa, necessariamente, o enfrentamento ao dispositivo da “dicionarização política”, o qual, de acordo com Andityas Matos, captura o plano da potencialidade humana ao

⁵⁶⁷ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 90.

⁵⁶⁸ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 103.

⁵⁶⁹ Fanon, que escrevia aos seus companheiros de luta na libertação argelina, também estava ciente da maneira como as reformas tendem a produzir um “enquadramento mais coercitivo”, motivo pelo qual afirmava a necessidade de se “fazer com que o militante compreenda que as concessões do adversário não devem cegá-lo. Essas concessões, que de resto não passam de concessões, não atingem o essencial e, na perspectiva do colonizado, pode-se afirmar que uma concessão não atinge o essencial quando não alcança o regime colonial naquilo que ele tem de essencial”; “o povo e a totalidade dos militantes deverão conhecer a lei história que estipula que certas concessões são, de fato, coleiras” (FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 116).

⁵⁷⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (Vol. V)*. Ética, sexualidade, política. 3. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012, p. 36-54.

⁵⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (Vol. V)*. Ética, sexualidade, política. 3. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012, p. 207.

⁵⁷² FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (Vol. V)*. Ética, sexualidade, política. 3. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012, p. 190.

codificar e “definir, de uma vez por todas, o que é a política e quais são seus procedimentos”, fazendo com o que tudo aquilo que lhe escape seja enxergado como “antipolítica ou irresponsável utopia”.⁵⁷³

A atividade dos “lexicógrafos da política”, no entanto, mostra-se bem-sucedida visto que “não dispomos de outro acesso ao mundo da política que não o dicionário que ela própria nos oferece”⁵⁷⁴ e, dessa forma, a atividade de pensar o político é constringida, afinal, ela já nasce marcada pelo paradoxo de se pensar o novo a partir de um velho léxico categórico, de modo que “a primeira e insistente dificuldade consiste em ter que usar o léxico dicionarizado para expressar novas formas, estruturas e realidades políticas”.⁵⁷⁵ Tal tribulação parece ter acometido Moura, que, em que pese se propor a pensar o novo – afirma, nesse sentido, que *Rebeliões da senzala* seria uma obra “pioneira”⁵⁷⁶ – viu-se preso a um léxico político ao qual escapa “àquela dimensão coletiva de construção precária de precariedades, que por se opor a todos os modelos políticos efetivamente existentes, não consta nem nunca constará de nenhum dicionário”.⁵⁷⁷ Entretanto, Moura se esforça em suprir tal ausência ao afirmar que pretende, naquela obra, “estudar as formas extralegais de que se revestiram as contradições entre senhores e escravos”,⁵⁷⁸ que se materializam ao longo do livro na forma de fugas individuais e coletivas, revoltas e insurreições até a formação de quilombos. Mais do que meras “formas extralegais”, penso que tais manifestações podem ser pensadas pelo prisma do que Matos denomina de desinstituição,⁵⁷⁹ uma vez que, ao se afastaram das díades que condicionam a atuação política do Ocidente, ocorreram fora das formas institucionais de poder – que, historicamente, separam o vivente da política –, comportando-se, assim, como elementos de negação dos dispositivos dos quais se valia a ordem escravocrata para se manter.⁵⁸⁰

⁵⁷³ MATOS, Andityas S. de M. C.; SOUZA, Joyce Karine de Sá (Coords.). *Democracia radical: potências (des)constituintes entre a revolução e a an-arquia*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 25.

⁵⁷⁴ MATOS, Andityas S. de M. C.; SOUZA, Joyce Karine de Sá (Coords.). *Democracia radical: potências (des)constituintes entre a revolução e a an-arquia*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 29.

⁵⁷⁵ MATOS, Andityas S. de M. C.; SOUZA, Joyce Karine de Sá (Coords.). *Democracia radical: potências (des)constituintes entre a revolução e a an-arquia*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 28.

⁵⁷⁶ Cf. MOURA, Clóvis. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* São Paulo: Dandara Editora, 2021.

⁵⁷⁷ MATOS, Andityas S. de M. C.; SOUZA, Joyce Karine de Sá (Coords.). *Democracia radical: potências (des)constituintes entre a revolução e a an-arquia*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 31.

⁵⁷⁸ MOURA, Clóvis. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* São Paulo: Dandara Editora, 2021, p. 13.

⁵⁷⁹ Aqui, cabe pontuar que a desinstituição, tal como entendida por Matos, não se confunde – apesar de guardar semelhanças – com a destituição proposta por Agamben, e nem como um mero momento a ser observado no movimento dialético entre poder constituinte e constituído.

⁵⁸⁰ Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43–95, 2016.

O poder desinstituinte que movia aqueles corpos se mostrava como uma potencialidade imprevisível, uma vez que, “enquanto fuga ou êxodo das formas institucionais pelas quais se expressa o poder político-econômico”,⁵⁸¹ não se deixava capturar pelos seus dispositivos exceptivos, o que os colocava fora do “regime de verdade” pelo qual se busca atribuir a própria condição ontológica dos indivíduos, visto que o funcionamento da normatividade social também condiciona a produção de subjetividades.⁵⁸² Nesse movimento de êxodo das tradicionais estruturas do poder, aqueles viventes também escapavam ao engendramento do regime que governava as lógicas de subjetivação e reconhecimento, que, de acordo com Fanon, seria impossível em sociedades colonizadas, marcadas pela “esclerose afetiva do branco”,⁵⁸³ que fazia com que o homem negro não fosse entendido como um homem⁵⁸⁴ – premissa que torna qualquer ontologia irrealizável, afinal, nunca se chegaria ali ao momento de “ser-para-o-outro” de que nos fala Hegel.⁵⁸⁵ Em que pese sua impossibilidade em contextos coloniais, Fanon, ao nos relatar em *Pele negra, máscaras brancas* uma cena de interpelação vivenciada e seu intento de o sobredeterminar pelo exterior, nos mostra uma saída, ao se posicionar de maneira contrária à fixação ao substantivo negro que queriam lhe impingir. Se contrapondo aos efeitos enclausurantes de uma objetividade que considerava esmagadora, Fanon responde, assim, a pergunta “o que quer o homem negro?”⁵⁸⁶ com que abre a referida obra, afirmando: “queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Queria ser homem, nada mais do que um homem”.⁵⁸⁷

Se, na sociedade escravocrata brasileira, as estruturas que produziam a subjetivação operavam visando aprisionar os corpos negros e escravizados em uma identidade injuriada, fundada “na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível” e confiná-los “em uma zona de não-ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio”,⁵⁸⁸ ao terem suas ações pautadas pela desinstituição, esses viventes se colocavam em posição exterior a esse quadro de referências desumanizadoras,

⁵⁸¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43–95, 2016, p. 73.

⁵⁸² Cf. BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

⁵⁸³ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 113.

⁵⁸⁴ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 26.

⁵⁸⁵ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 103.

⁵⁸⁶ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 26.

⁵⁸⁷ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 106.

⁵⁸⁸ MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos afro-asiáticos*, v. 23, p. 171-209, 2001, p. 177.

fazendo, com isso, experiência da própria autonegação, da desinstituição da identidade escrava e negra. Se levarmos em consideração aqui o que o brasilianista Stuart Schwartz diz a respeito do engenho – que concentrava majoritariamente a população escravizada –, de que ele “era o espelho e a metáfora da sociedade brasileira”,⁵⁸⁹ seja na forma de escape, aquilombamento ou transformação do local de produção em palcos de luta, os escravizados e as escravizadas se colocavam necessariamente em posição antagonista e exterior ao sistema social que criava e lhes imputava identidades injuriadas, recusando-se a “jogar o jogo, tradicionalmente organizado e institucionalizado, entre o Estado, com suas exigências, e os cidadãos, com seus direitos”,⁵⁹⁰ – motivo que leva Moura a classificar suas atitudes enquanto “extralegais”. Aqui, portanto, devemos levar seriamente em consideração a hipótese de que ao, invés de “sujeitos políticos”, como afirmam Procópio e Oliveira,⁵⁹¹ os negros escravizados e as negras escravizadas, ao pautarem sua atuação de maneira exterior às instituições de poder, estariam se constituindo enquanto “formas-de-vida” impassíveis de serem recodificadas em uma identidade político-jurídica,⁵⁹² afinal, conforme afirma Foucault, tornar-se sujeito implica sujeitar-se a alguém e/ou à sua própria identidade, uma vez que as estruturas de subjetivação se consubstanciam enquanto uma

[...] forma de poder [que] aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.⁵⁹³

Se o cenário escravocrata brasileiro se mostrou enquanto um *locus* propício para a difusão de práticas de violência que visavam enquadrar/confinar o corpo escravizado em uma identidade injuriada⁵⁹⁴, ao mesmo tempo em que delineava a figura do senhor enquanto

⁵⁸⁹ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 213

⁵⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (Vol. V)*. Ética, sexualidade, política. 3. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012, p. 46.

⁵⁹¹ Cf. PROCÓPIO, Ana Paula. O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo! A categoria práxis negra no pensamento de Clóvis Moura. 2017. Tese (doutorado em Serviço Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017; OLIVEIRA, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (mestrado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

⁵⁹² Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

⁵⁹³ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder (1982). In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 235

⁵⁹⁴ De acordo com Mbembe, a produção de “negros” se dá por meio da fabricação de “um elo social de submissão ou um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual se tenta obter

autoridade máxima, não é de se estranhar que, longe de visarem fortalecer essa identidade submissa, os escravizados e as escravizadas buscassem se colocar para fora do cenário de atribuição identitária marcado por correntes, troncos, punições públicas, açoites e máscaras de flandres. Desse modo, entendo que, por meio de ações desinstituintes, tais corpos não buscavam se constituir enquanto sujeitos – o que implicaria uma submissão a essas mesmas estruturas – nem experienciar a diferença imposta, confirmando-a ao mesmo tempo em que se busca negá-la. Ao contrário, eles davam curso, por meio de suas práticas sociais, ao fenômeno que Homi Bhabha denomina de “elisão da identidade”, ou seja, um “movimento anti-dialético da instância subalterna [capaz de] subverter qualquer ordenação, binária ou negadora, de poder e signo”,⁵⁹⁵ uma vez que instaura uma crise na representação das subjetividades capaz de inaugurar a possibilidade de uma subversão política.⁵⁹⁶ Entretanto, Bhabha reconhece que o “efeito de desconcerto” gerado pelo que chamarei aqui de desinstituição identitária, “muda o que entendemos por demanda política e transforma os próprios meios pelos quais reconhecemos e identificamos sua agência humana”⁵⁹⁷, já que ele não se atém à normatividade que exige que sustentemos, de forma coerente, nossas identidades socialmente atribuídas. Daí não ser difícil entender o porquê de, diante desse cenário em que práticas sociais estabeleciam realidades outras, o velho dicionário político não tenha podido socorrer os seus analistas, gerando o enquadramento dessas singularidades a velhas categorias, a exemplo da de “sujeito político”, que, como vimos, não dá conta do caráter de abertura dessas ações voltadas à consecução de algo radicalmente novo.

Finalizando agora a escrita desta seção, é impossível não ecoar as inquietações com que Sérgio Buarque de Holanda inicia o seu *Raízes do Brasil*, ao se indagar, retoricamente: “será legítimo, esse recurso ao passado em busca de um estímulo para melhor organização da sociedade? Não significa, ao contrário, apenas um índice de nossa incapacidade de criar espontaneamente?”.⁵⁹⁸ Penso que a leitura desses movimentos sob o prisma da desinstituição nos permite entrever a maneira como eles se constituíram enquanto força histórica capaz de promover a irrupção de uma zona de indecidibilidade entre o todo e a parte, uma vez que não

o máximo de rendibilidade” (MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 236).

⁵⁹⁵ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e.t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 88, 91.

⁵⁹⁶ Aqui, sigo Fanon, que afirmava que, na condição colonial, a própria natureza da humanidade se alienava, mas enxergava que a partir dessa “declividade completamente nua pode nascer uma autêntica sublevação” (FANON *apud* BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e.t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 70).

⁵⁹⁷ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e.t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 73.

⁵⁹⁸ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 33.

visavam meramente negar ou transcender as diferenças estatuídas pela ontologia colonial, mas se colocar para fora dessas díades que cindiam e rearticulavam a realidade. Devemos, então, levar em consideração a capacidade de ações desse tipo de colocar em xeque o funcionamento da “máquina-ontológica do Ocidente” – responsável pelo evento da antropogênese –, e que se pauta na premissa de que a figura do *homo sapiens* não é uma substância que possa ser reconhecida de partida, mas se constitui mediante um jogo de espelhos no qual o homem, para perceber-se enquanto tal, precisa necessariamente da figura do não-homem.⁵⁹⁹ O negro escravizado que, para Mbembe, seria “despojado de toda a substancialidade humana e encerrado numa esmagadora objetctualidade”,⁶⁰⁰ exerceria, portanto, a figura do “não homem produzido no homem”⁶⁰¹ necessário ao funcionamento da máquina. Não podemos, no entanto, aderir, aqui, à ideia de que essa objetificação como o Outro seria tão absoluta a ponto de lhes lançar à condição de partícipes voluntários de sua própria opressão – conforme nos alerta Patricia Hill Collins ao tratar desse mesmo processo só que direcionado aos corpos das mulheres negras.⁶⁰² Collins afirma que, diante de um sistema de opressão, as afroamericanas teriam encontrado forças para promoverem uma “autodefinição independente”, lançando-se para fora dos enquadramentos e sistemas fornecidos pelas autoridades.⁶⁰³ Se até aqui me fei justamente nessa proposição, cabe-me agora pensar as consequências de tê-lo feito.

Agamben afirma que ao “dispositivo ontológico que articula e põe em movimento o ser, corresponde a máquina biopolítica, que articula e politiza a vida”, de modo que uma “desativação da máquina biopolítica implica necessariamente uma desativação do dispositivo ontológico” e vice-e-versa.⁶⁰⁴ Como os funcionamentos de ambas as máquinas são articulados e interdependentes, a inserção por meio de lutas que se recusam a jogar os jogos de poder de uma zona de “elisão identitária” no seio do dispositivo ontológico colonial desestabiliza a sua operacionalização que visa produzir sujeitos reconhecíveis e dos quais a máquina biopolítica precisa necessariamente para funcionar, implicando, portanto, em uma desativação de ambos os mecanismos. Desse modo, penso que a proposição do raciocínio aqui desenvolvido pode servir de esteio para ensaiar respostas provisórias à pergunta que não para de ressoar na história

⁵⁹⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 55-65.

⁶⁰⁰ MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 177.

⁶⁰¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 55-65.

⁶⁰² Cf. HILL COLLINS, Patricia. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 182.

⁶⁰³ Cf. HILL COLLINS, Patricia. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 183-184.

⁶⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 231.

da política ocidental: “o que significa agir politicamente?”.⁶⁰⁵ Na medida em tais insurgências não foram reconhecidas como lutas propriamente políticas, por se colocarem fora dos quadros do Estado e do direito e se mostrarem enquanto “potência imprevisível capaz de criar novas formas de organização social que não pod[iam] ser conhecidas de antemão”,⁶⁰⁶ elas foram relegadas por toda uma tradição ocidental. Entretanto, na página final de *Estado de exceção*, Agamben sugere uma resposta a essa pergunta com a qual inicia o mesmo livro, a partir da articulação do seguinte entendimento: se a “política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito” e, estando desde seus primórdios alinhavada com a lei, “concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente ao poder de negociar com o direito”, o filósofo sugere que nos permaneceu impossível pensar a política para além do seu mero enquadramento às estruturas jurídico/políticas pré-concebidas. Tendo em vista que o aparato jurídico promove a limitação da política a instituições que refreiam a sua atuação e a capturam dentro de uma estrutura engessadora de possibilidades, Agamben nos sugere que “verdadeiramente política” será “apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito”.⁶⁰⁷

Naquela conjuntura de êxodo em que corpos negros circulavam sem serem cooptados pela normatividade identitária que demarca fronteiras entre senhor e escravo, eles não exerciam a função de elemento de contraposição a uma identidade primordial que instala e reitera o sistema de diferenciação ontológica colonial, ou seja, não figuravam como mero “papel negativo para uma vida superior e mais perfeita”,⁶⁰⁸ a do senhor, mas davam curso a uma ontologia radicalmente nova, marcada pela existência de singularidades que vivem o próprio modo de ser de forma inseparável de seu contexto.⁶⁰⁹ Se o que Agamben denomina forma-de-vida corresponde justamente a essa modalidade ontológica por meio da qual as singularidades dão “testemunho de si no ser e expressa[m] a si em cada corpo”,⁶¹⁰ temos de considerar que a assunção do caráter plástico, dinâmico e de abertura identitária daqueles viventes que escapavam à fixação em uma identidade concebida *a priori* fazia com que a vida biológica e a

⁶⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iracci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 12.

⁶⁰⁶ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43–95, 2016, p. 73, 76.

⁶⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iracci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 133.

⁶⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 256.

⁶⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 259.

⁶¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 261.

vida política se indeterminasse,⁶¹¹ apresentando, dessa forma, linhas de fuga à máquina biopolítica que “ não cessa de nos capturar e subjetivar mediante as díades que se revezam na prática da política e do direito” e nos denega, assim, a possibilidade “de uma outra via, atravessada pela potência comum de uma prática vivente”⁶¹² que é “verdadeiramente política”, no sentido agambeniano. Por esse motivo, permaneço com a convicção de que o ato de “rememorar” tais ações não demonstra, como pode parecer, nossa incapacidade de criar espontaneamente, mas pode servir justamente à consecução do “novo imaginário político” a que alude Foucault, tendo em vista que essas lutas emancipatórias permanecem vigentes, “já que todas foram irrealizadas, quer dizer, vencidas”.⁶¹³

3.2 “A política é a potência ontológica de uma multidão de singularidades cooperantes”

“Aqui na América, nos poucos dias que se passaram desde a Emancipação, o vaivém do negro, em hesitante e duvidoso embate, tem geralmente feito seu esforço perder eficácia, para mostrar-se como falta de poder, como fraqueza. Todavia, não é fraqueza, é a contradição de desígnios duplos”.
– William E. B Du Bois⁶¹⁴

Em 1903, o sociólogo afroestadunidense William E. B. Du Bois afirmou que, em sua sociedade, ser negro e americano gerava o fenômeno que denominou de “dupla consciência”, uma sensação peculiar gerada pelo olhar a si mesmo pelos olhos dos outros que resultaria em uma duplicidade: “duas almas, dois pensamentos, dois embates irreconciliáveis, dois ideais conflitantes, num corpo negro, impedido, apenas por um obstinado esforço, de bipartir-se”.⁶¹⁵ Comecei esta seção com a apresentação desse conceito duboisiano, porque o seu autor observava as repercussões desses “desígnios duplos” também na seara política, da qual derivaria duas éticas políticas distintas: “uma tal vida dupla, com pensamentos duplicados e classes sociais duplas, deve ensejar o surgimento de palavras e ideais dúplices, e tentar a mente fingir ou se revoltar, à hipocrisia ou ao radicalismo”.⁶¹⁶ Na sua época e no seu país, Du Bois

⁶¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 253.

⁶¹² MATOS, Andityas S. de M. C. (Coord.). *Ensaio de desobediência epistemocrítica: dimensões antagonistas na era das sujeições bio-político-cibernéticas*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 5.

⁶¹³ MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: Inapropriabilidade, na-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vêrta, 2014, p. 79.

⁶¹⁴ DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 40.

⁶¹⁵ DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 39.

⁶¹⁶ DU DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 180.

entendia que tais tendências seriam representadas por dois grupos de negros, um do Norte, que tenderia ao radicalismo, e outro do Sul, que iria na direção de um “compromisso com a hipocrisia”.⁶¹⁷ Partindo da premissa de que ali o negro liberto não havia ainda encontrado a liberdade que deveria derivar da emancipação legal do julgo escravocrata, feita em 1863, Du Bois afirmava que o que quer que tenha ocorrido de bom naqueles 40 anos que o separava desse acontecimento, serviria apenas para “mistificar o arroxado de sempre – como um tantalizante fogo-fátuo, endoidecendo e desencaminhando as massas”.⁶¹⁸ Desse modo, resta claro que para o referido autor, o compromisso com a hipocrisia se daria mediante a adesão a uma política oficializada e institucionalizante, uma vez que seus pilares, consubstanciados em “tudo que faz da vida digna de ser vivida – Liberdade, Justiça e Direito – têm como epíteto: ‘Somente para os brancos’”.⁶¹⁹

O historiador britânico Paul Gilroy dá continuidade a esse raciocínio esboçado por Du Bois em *O Atlântico Negro: modernidade de dupla consciência*, obra na qual se propõe analisar as dinâmicas das culturas e identidades negro-diaspóricas no Atlântico, buscando ressaltar a historicidade dessas construções assim como o seu sentido político. De partida, cabe assinalar a maneira como a questão da “dupla consciência” já é ressaltada na capa de seu livro, que, contendo uma África e uma Europa totalmente conectadas e indistintas, ilustra de maneira salutar o modo como a dupla vinculação a diferentes matrizes culturais, seguem-se desígnios também duplos, que se manifestariam em duas práticas que o historiador denomina de “política da transfiguração” e “política da realização” – as duas “dimensões irmãs da sensibilidade política negra”.⁶²⁰ A política da transfiguração caracteriza-se, segundo Gilroy, por uma extensão do que, sob um prisma ocidente, é encarado como político, uma vez que “recusa-se a aceitar que a política seja um domínio prontamente separável” do ser no mundo – definição que aproxima-se sobremaneira daquela que esbocei anteriormente sob a denominação de política desinstituinte.⁶²¹ Cientes de que a modernidade, com seu propalado progresso racional estaria intimamente vinculada à opressão racial, aqueles que aderem a essa forma buscariam, para Gilroy, conjurar novas formas de política, amizade e solidariedade a fim de escaparem à

⁶¹⁷ Cf. DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 181.

⁶¹⁸ DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 42.

⁶¹⁹ DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 183.

⁶²⁰ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 97.

⁶²¹ A política da transfiguração empenha-se na busca do sublime, esforçando-se para repetir o irrepetível, apresentar o inapresentável” (GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 97).

barbaridade excessiva da modernidade ocidental.⁶²² Por outro lado, a política da realização consistiria naquela que “em geral, se contenta em jogar a racionalidade ocidental em seu próprio campo”, buscando mimetizar os seus códigos hermenêuticos e normativos.⁶²³

Definindo o Iluminismo enquanto “herança intelectual do Ocidente” que os negros do Atlântico tomaram como sua “cultura adotiva”,⁶²⁴ Gilroy afirma que, em diferentes momentos, essa assunção desencadeou práticas ambíguas, de modo que as tradições iluministas por eles empregadas se manifestariam, historicamente, ora como um “salva-vidas”, ora como um “grilhão”.⁶²⁵ Se nos parece lógico associar àquela primeira modalidade à Revolução Haitiana (1791-1804) – que se constituiu enquanto um movimento de insurgência revolucionária que desafiava o sistema colonial/escravocrata e visava implementar, de fato, aquele “iluminismo europeu incompleto e codificado racialmente” –,⁶²⁶ as nuances pelas quais corpos negros em suas buscas por liberdade, cidadania e autonomia social e política, podem ter suas reivindicações agrilhoadas pelo mesmo aparato que em princípio as garantem, mostram-se de mais difícil observação. Entretanto, antes de passar a esse desenvolvimento específico, gostaria de aventar a hipótese, implicitamente teorizada por Gilroy, de que a transmutação de uma forma política à outra é feita em virtude da “dupla consciência” que, por sua vez, deriva do uso, por peles negras, de máscaras brancas.

Em sua “explicação psicopatológica e filosófica do existir do negro” em um mundo branco,⁶²⁷ Fanon analisa a maneira pela qual o “preto moderno” “promove a assunção em massa de um complexo existencial”⁶²⁸ que ele caracteriza pela metáfora do uso de máscaras brancas. Tal uso seria derivativo do fato que, em uma sociedade colonial fundada sobre uma linha ontológica maniqueísta que impede o negro de se reconhecer enquanto ser, o negro, em sua tentativa de ascender à condição do ser, “quer ser branco”,⁶²⁹ motivo pelo qual ele fará uso de tais máscaras para ter seu estatuto de ser humano reconhecido. Dentre a ampla gama de máscaras brancas das quais o negro é incitado a fazer uso, a máscara branco-política implica a adesão a um mecanismo que, ao retoricamente garantir a proteção do corpo, o aprisiona, restringindo a sua potencialidade ao colocar o negro no “hesitante e duvidoso embate” que Du

⁶²² GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 96-97.

⁶²³ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 97.

⁶²⁴ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 35.

⁶²⁵ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 84.

⁶²⁶ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 16.

⁶²⁷ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 30.

⁶²⁸ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 29.

⁶²⁹ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 27.

Bois observava na sociedade estadunidense no início do século XX, derivado, por sua vez, de uma contradição de desígnios duplos que fazia com seus esforços perdessem a eficácia. Dessa maneira, pretendo, em alguma medida, seguir a exposição gilroyniana acerca das mutações da cultura política no Atlântico Negro – mostrando como na “medida que saía das fases iniciais que haviam sido dominadas pela necessidade de fugir da escravidão”, elas se voltaram a “várias tentativas de conquistar uma cidadania significativa nas sociedades pós-emancipação” –,⁶³⁰ mas também expandir a sua hipótese, assinalando que a passagem de uma política de transfiguração a uma política de realização é derivada do uso de máscaras branco-políticas, as quais trazem consigo o efeito da “imunização jurídica”, tendo em vista que, segundo Roberto Esposito, a política ocidental moderna lhe é tributária. Ciente do alerta de Negri de que “os conceitos não têm história senão na materialidade da história”,⁶³¹ cabe-me agora apontar a maneira como tal raciocínio se mostra acertado no tocante à análise da sociedade brasileira.

A socióloga brasileira Angela Alonso afirma que, em reação à visão historiograficamente consagrada de que a Abolição se devia à magnanimidade da Coroa, no centenário da Lei Áurea, em 1988, intelectuais e ativistas do movimento negro ressaltaram a importância dos escravizados nesse processo, mas afirma que tal deslocamento de relevância, ao pretender conferir agência que era devida aos autores negros, historicamente negligenciados, acabou por solapar “um fenômeno que não foi nem obra [só] de escravos, nem graça de princesa – o movimento pela abolição da escravidão”.⁶³² Enquanto movimento de mobilização coletiva iniciado na década de 1860, o abolicionismo brasileiro conheceu três fases ou modos de atuação que são identificados, já no título da obra de Alonso, como tempo de flores, votos e balas. A política das flores foi resultante de um alargamento do grupo-alvo das discussões abolicionistas, antes restritas a uma elite letrada e foi feita mediante a utilização do espaço público como meio de difusão de ideias que visavam atacar a legitimidade social da qual gozava o instituto da escravidão. O uso das artes desempenhou um importante papel nesse contexto, na medida em que, ao dramatizar a escravização, operou um deslocamento de sentidos: a propriedade de escravos, de símbolo de distinção social, convertia-se em estigma; o senhor proprietário deixava de ser encarado como figura paternal para se transformar em uma figura detestável; o negro escravizado, de bárbaro, passava a ser encarado como vítima da instituição injusta da

⁶³⁰ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 29.

⁶³¹ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 38.

⁶³² ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11.

escravidão. Essa “teatralização da política”, de acordo com Alonso, “sensibilizou a opinião pública urbana, incitou emoções coletivas contra o escravismo e converteu parte da audiência em ativistas” da causa abolicionista,⁶³³ atingindo diferentes estamentos sociais: “teia complexa, o abolicionismo cabe mal nas caixinhas elitista e popular. Cresceu justamente porque se expandiu para além de um único estrato social”.⁶³⁴

Acredito que a política das flores pode ser entendida como um “processo que atravessa a desunião social e alimenta a sua potência através da luta”,⁶³⁵ sendo essa, para Negri, a definição histórica do poder constituinte. Formado por uma subjetividade coletiva⁶³⁶, o poder constituinte é também marcado pela “reflexão da comunidade sobre si mesma”⁶³⁷, efeitos que compreendo terem sido produzidos pela teatralização da política inicialmente proposta por José do Patrocínio, André Rebouças, João Clapp e Vicente de Sousa. Ao longo da década de 1880, a capacidade criadora dessa multiplicidade de singularidades, cansada da inépcia governamental frente as suas reivindicações, passará a usar o espaço público de maneira mais ousada. Em 1883, José do Patrocínio escreveu no *Gazeta da Tarde* – jornal independente do partido imperial surgido em 1877: “passou o período sentimental; cumpre entrarmos no período executivo”.⁶³⁸ Nessa nova fase, a campanha abolicionista, por meio de singularidades guiadas pela cooperação – que para Negri é a pulsação viva e produtiva da multidão constituinte –,⁶³⁹ de casa em casa, pedia aos senhores a concessão voluntária de alforria para os seus escravizados. Tal ação logrou o feito de consolidar pequenos enclaves de liberdade, que, no

⁶³³ ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 125.

⁶³⁴ Nesse sentido, a autora afirma que “às conferências acorriam funcionários públicos, profissionais liberais — advogados engenheiros, cientistas, farmacêuticos, dentistas, jornalistas, escritores —, professores de escola pública, músicos, pequenos comerciantes, os iniciantes nas carreiras da Marinha e do Exército, mais raramente homens de negócio e, certa vez, até um fazendeiro. Cabe acrescentar estudantes sem estirpe, beneficiados pela reforma das faculdades nos anos 1870”. Alonso acrescenta que esta difusão pode ser percebida inclusive no tocante à questão de gênero, uma vez que a presença de mulheres no movimento abolicionista era de monta (ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 127).

⁶³⁵ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 423

⁶³⁶ Cf. NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

⁶³⁷ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 453.

⁶³⁸ PATROCÍNIO, José do *apud* ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 167

⁶³⁹ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 456

entanto, não bastavam.⁶⁴⁰ O próximo passo desse “aboliconismo de resultados” objetivava, a partir de uma coordenação nacional, promover uma “nova estratégia de impacto imediato e contundente”,⁶⁴¹ a “libertação de territórios”, que visava criar uma área geográfica à semelhança do Norte dos Estados Unidos, em que a escravidão fosse extinta por lei e servisse de refúgio legal⁶⁴² para escravizados fugidos.⁶⁴³

O território propício para implementação dessa tática foi a província do Ceará, lugar em que a instituição escravista já não era, econômica e demograficamente, tão relevante como em Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Ademais, em terras cearenses, desde 1881, não aportavam mais navios destinados a fazer o tráfico interprovincial de escravos, graças ao jangadeiro e escravizado liberto Francisco José do Nascimento, o Dragão do Mar, que junto com José Napoleão, também liberto, liderou o movimento do fechamento do porto de Fortaleza a tal prática. Ali, fundaram-se vinte comissões de libertação e uma de imprensa, que, de cidade em cidade, por meio de conferências e visitas de porta em porta, arrecadavam fundos destinados à compra de liberdade de escravizados e escravizadas e convenciam senhores a conceder alforrias. Dezoito cidades livres da escravidão em dois meses.⁶⁴⁴ A prática expandiu-se em toda província, fazendo com que seu presidente, Sátiro Dias, declarasse a libertação de todos os escravizados e escravizadas do Ceará em 25 de março de 1884 – quatro anos antes da Lei Áurea –, materializando o que a Gazeta da Tarde denominou de “revolução cearense”.⁶⁴⁵

Esse contexto de êxito e atuação de singularidades que, rompendo com os liames dos seus respectivos estamentos sociais cooperavam entre si a fim de criar o novo, em uma “relação que, vinculando seus membros a um objetivo de doação recíproca [que colocava] em perigo a identidade individual”,⁶⁴⁶ seria percebido pelo poder constituído como um antígeno, um corpo estranho ao organismo social, ao qual lhe cabia neutralizar a fim de garantir a moderna separação entre o político e o social. Entramos, assim, no que Alonso denomina de tempo de

⁶⁴⁰ Cf. ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 168.

⁶⁴¹ ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 166.

⁶⁴² Já haviam, desde a Colônia, territórios para os quais afluíam negros escravizados fugidos, os Quilombos. No entanto, eram enclaves de liberdade clandestinos. A Campanha Abolicionista visava criar espaços em que a liberdade fosse garantida institucionalmente.

⁶⁴³ Cf. ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 168.

⁶⁴⁴ Cf. ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 172.

⁶⁴⁵ Cf. ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 173.

⁶⁴⁶ ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 80.

votos, com a chegada do liberal baiano Manuel de Sousa Dantas à presidência do Conselho de Estado do Império,⁶⁴⁷ ainda em 1884. Suas intenções já ficariam claras no seu discurso de posse, no qual afirmou o “dever imperioso do governo [de] fixar a linha até onde a prudência permite” com o intuito de se habilitar “a coibir desregramentos e excessos, que comprometam a solução do problema, em vez de adiantá-la”.⁶⁴⁸ Os excessos a que Dantas se refere dizem respeito, obviamente, às pretensões do Movimento Abolicionista de abolição imediata da escravidão e sem indenizações aos proprietários, mas também à pretensão desses de fazer essa instituição se perpetuar no tempo infinitamente. Desse modo, na medida em que Dantas representava um “meio termo” entre tais demandas antagônicas que, conduzidas à esfera política institucional, materializam uma técnica imunitária do poder constituído, qual seja, o da transferência do poder constituinte, imanente, a um esquema transcendental e formalista da representação política e do direito e que visa, em última instância, estabelecer “laços para deter a disseminação da potência constitutiva”⁶⁴⁹ da multiplicidade de singularidades cooperantes.

O estabelecimento do tempo de votos ocorreu após a tomada de posse e foi marcado pela necessidade de se angariar votos a deputados que conferissem suporte ao projeto reformista de Dantas. As ações do Movimento Abolicionista, antes dedicadas à expansão em nível nacional da experiência cearense, voltaram-se à campanha em prol da formação de uma sólida base de representação política no Parlamento, fazendo com que esse período corresponda, assim, a uma tentativa de captura de poder constituinte pelo poder constituído e, também, à operacionalização própria da lógica imunitária, o paradigma geral da modernidade.⁶⁵⁰ Vejamos: de acordo com Roberto Esposito, o paradigma imunitário possui uma conexão estrutural com os processos de modernização referentes à institucionalização do Estado, o qual teria se constituído mediante a substituição “de uma forma de organização de tipo comunitário por modelos privatísticos ou individualistas”.⁶⁵¹ Se a comunidade, *communitas*, por sua raiz etimológica pode ser entendida como a relação que por meio da vinculação de seus membros a um propósito de doação recíproca, coloca em perigo a identidade individualizada, a imunidade,

⁶⁴⁷ O Conselho de Estado do Império seguia a tradição dos antigos conselhos reais das monarquias europeias, e conforme disposição da Constituição de 1824, deveria ser composto por até dez membros, vitalícios, que tinham a função de aconselhar em todos os negócios graves e ações da administração pública.

⁶⁴⁸ DANTAS, Manuel de Sousa *apud* ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 210.

⁶⁴⁹ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 429.

⁶⁵⁰ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 75.

⁶⁵¹ ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 80.

immunitas, aparece como sua forma negativa, como “dispensa dessas obrigações e, por conseguinte, de defesa ante os seus esforços expropriatórios”.⁶⁵² Nesse ponto, o raciocínio de Esposito e o de Negri convergem, uma vez que este qualifica o moderno enquanto medo da multidão que, entendida como multiplicidade de singularidades criativas e cooperantes, deve ter toda a sua possibilidade de expressão negada pela política moderna, de modo a neutralizar a sua potência e resolvê-la no âmbito dos indivíduos.⁶⁵³ Assim, se o perigo de contágio pelo comum aciona para Esposito uma resposta imunitária que pretende “repristinar as fronteiras do próprio”⁶⁵⁴ a fim de garantir a vitória de seu contrário, para Negri o “poder constituinte é neutralizado pelo individualismo” inerente ao poder constituído, uma vez que o isolamento individualístico do social é um fim complementar à transcendência do político que o constituído visa assegurar.⁶⁵⁵

Um dos efeitos do poder constituinte é a produção de subjetividades guiadas pelo objetivo de cooperação e doação recíproca, o qual a campanha abolicionista havia alcançado, tornando a escravidão socialmente ilegítima. Nesse contexto, o escravismo perde seu alicerce, ficando dependente, de acordo com Alonso, de garantias legais: “enquanto a sociedade foi uniformemente escravista, o Estado pôde deixar os abolicionistas correrem soltos, mas, quando se dividiu entre ordem escravista e desordem abolicionista, teve de amparar o *status quo*”.⁶⁵⁶ Na contramarcha das promessas liberais de Dantas, a chegada ao poder do novo primeiro-ministro Antônio Saraiva representou o recrudescimento da ordem escravocrata, que Dantas minimamente tentava enfraquecer,⁶⁵⁷ dando ensejo a uma nova (velha) coalizão governo-escravistas contra o movimento abolicionista, que colocaria o conservador baiano João Maurício Wanderley, Barão de Cotegipe, no poder. Mas, se para Negri o poder constituinte

⁶⁵² ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 80.

⁶⁵³ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 430

⁶⁵⁴ ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, 80.

⁶⁵⁵ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 430

⁶⁵⁶ ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 246.

⁶⁵⁷ Neste sentido, Alonso afirma que Rui Barbosa, ao comparar os projetos de Dantas e Saraiva, os definiu como tese e antítese. Joaquim Nabuco também se pronunciou à época, afirmando o seguinte: “A oligarquia política que governa este país não pôde resistir aos brados pela abolição e deu um jeito de substituir o projeto de lei da abolição por um que [...] vai ajudar os fazendeiros a se livrarem de seus escravos com uma perda mínima” (NABUCO, Joaquim *apud* ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 249).

“não só tem o atributo da criatividade, mas também o de uma irrestrita versatilidade”,⁶⁵⁸ a essa investida do constituído, podemos constatar que o Movimento Abolicionista respondeu mediante a intensificação dos agenciamentos até então promovidos. Entramos, agora, no período que Alonso denomina de tempo de balas.

O Barão de Cotegipe, de acordo com Alonso, adotava o método de “esmagar a oposição” na arena da política institucional, o qual, durante o embate com os abolicionistas, iria tomar a forma de uma “política do cacete”, feita por meio de manipulação eleitoral, ludíbrio da lei e, principalmente, repressão violenta dos opositores.⁶⁵⁹ Tal postura fez com que os abolicionistas diversificassem os meios e as arenas por meio das quais promoviam agenciamentos, tendo em vista que a utilização do espaço público para tais fins terminava, quase sempre, em graves conflitos com a polícia.⁶⁶⁰ “Expulsos do espaço público, [os abolicionistas] penderam para ações clandestinas, e os escravos, percebendo a existência de uma rede de sustentação, ganharam incentivo”⁶⁶¹ para a prática de estratégias já adotadas, como fugas, queimadas de plantações e invasões de fazendas, por exemplo. Esse período foi marcado pela convergência de estratégias, havendo momentos tanto de sobreposição quanto de orquestração conjunta de abolicionistas e escravizados, o que gerou o “entrelaçamento de uma multidão de singularidades”,⁶⁶² uma “rede de ativismo abolicionista nacional”, uma vez que seu sucesso dependia da “colaboração de trabalhadores da malha de transportes” e da “audácia do abolicionista e negligência de autoridades”.⁶⁶³ Assim, na medida em que Cotegipe buscava encompridar a escravidão mediante o uso da lei e da violência, os escravizados e abolicionistas buscavam, por meio de suas práticas, extingui-la pelas vias de fato.⁶⁶⁴

Nesse ponto, devemos nos lembrar, com Benjamin, que todos os fins naturais dos indivíduos que possam ser alcançados por intermédio da violência se tornam alvo de uma

⁶⁵⁸ NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 427.

⁶⁵⁹ ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 253.

⁶⁶⁰ É interessante observar, neste ponto, que a o contingente militar da polícia brasileira – criada em 1808 com a chegada da família real no Brasil – cresce de maneira proporcional ao aumento do número de libertos (Cf. NEDER, Gizlene. Cidade, identidade e exclusão social. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 106-134, 1997).

⁶⁶¹ ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 268.

⁶⁶² NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 422.

⁶⁶³ ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 269.

⁶⁶⁴ ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 273.

“juridicização” que pretende convertê-los em fins de direito.⁶⁶⁵ Tal conversão, que incide sobre todos os âmbitos da vida do sujeito, é percebida por Benjamin como a “máxima geral da legislação”, que se esforça em fazer com que “todos os fins naturais dos indivíduos” colidam “com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência”.⁶⁶⁶ Necessitamos, portanto, levar seriamente em consideração a intuição de Benjamin, de que

[...] o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito.⁶⁶⁷

O “porvir contrafactual” representado pela dinâmica constituinte e comunitária de abolicionistas e escravizados, pautado em princípios de transfiguração que Gilroy entende serem capazes de levar à “formação de uma comunidade de necessidades e solidariedade”,⁶⁶⁸ foram percebidos em função de suas aspirações utópicas – seus fins naturais fora do âmbito do direito – como um antígeno que, largamente disseminado no tecido social, precisava ser neutralizado. Tal neutralização seria feita pelo que Esposito denomina de “imunização jurídica”, um dos corolários do paradigma imunitário que rege a política ocidental e nega o *munus* comunitário, ou seja, o intercâmbio configurado por uma relação de reciprocidade entre seus membros. A imunização, operando por meio de dispositivos que constituem a esfera pública como o espaço no qual os indivíduos podem entrar em contato uns com os outros apenas na forma de sua dissociação, previne o irromper do comum ao constituir um tecido social composto por sujeitos amuralhados em si mesmos, que, por incapacidade de se reconhecerem em seus pares, subordinam-se incondicionalmente a uma esfera externa a fim de garantirem proteção. E se um dos resultados dos processos de imunização diz respeito à constituição de um indivíduo imunizado, individualista e dispensado de cargas, que outros devem suportar sozinhos,⁶⁶⁹ no âmbito desses dispositivos que visam promover a imunização, interessa-me aqui a percepção de Esposito acerca da lei como um mecanismo imunizante. Na medida em que funciona enquanto uma estratégia de despolitização da sociedade, tende a absolutizar os

⁶⁶⁵ Fins naturais são aqueles buscados por meio de qualquer ação do indivíduo e que não encontram correspondência no ordenamento jurídico; fins de direito, por sua vez, são aqueles que possuem previsão legal para serem alcançados por intermédio de mecanismos jurídicos.

⁶⁶⁶ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 126.

⁶⁶⁷ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 126.

⁶⁶⁸ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 96.

⁶⁶⁹ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 15.

indivíduos, isolando-os em um “confim identitário”, a fim de liberá-los do *munus*, ou seja, da obrigação de doação recíproca uns para com os outros.

Em 13 de maio de 1888 surge, então, no ordenamento jurídico pátrio, a Lei Áurea que, ao extinguir oficialmente a escravidão, buscou encerrar e confinar o processo constituinte abolicionista na esfera mistificadora da legislação, deslocando, do tecido social e de maneira simbólica, a conflitividade racial e fazendo com que o senso político fosse abatido pelo que estava fora e além do poder criativo das singularidades cooperantes – o que reitera a concepção de Esposito acerca da imunização jurídica, que atua mediante a transformação de expectativas cognitivas em expectativas normativas.⁶⁷⁰ Tal procedimento de captura, ao visar conferir um caráter normativo à política de transfiguração, converteu-a em uma política de realização que se restringe às negociações com a racionalidade ocidental dentro de seu próprio campo. Por entender que esse processo se insere dentro da lógica imunitária operacionalizada pela política ocidental, cabe-me aqui explicar os meios pelos quais ela se valeu, nesse caso específico, para prover proteção contra os patógenos/antígenos comunitários. No campo da imunologia, dividem-se as formas de imunização entre passiva e ativa, sendo que esta se refere à imunidade adquirida naturalmente pelo corpo após a sua exposição à antígenos e aquela diz respeito à introdução no corpo que se pretende imunizar de anticorpos capazes de fazer frente à exposição patógena.⁶⁷¹ Esposito entende que a imunização promovida pela política ocidental seria feita da primeira maneira, ou seja, mediante a inoculação de antígenos para que o próprio corpo social adquira mecanismos de defesa contra eles (imunização ativa);⁶⁷² no entanto, entendo que o contexto societário brasileiro antecedente à Lei Áurea se configurava como uma situação aguda de infecção, uma vez que o antígeno comunitário se encontrava largamente disseminado pelo tecido social, ensejando, dessa feita, que a imunização fosse realizada na sua modalidade passiva, por intermédio da introdução de anticorpos.

Entendo que tais anticorpos encontram correspondência com o dispositivo que Fanon denominou “máscaras brancas”, cujo modo operativo pode ser encontrado descrito no *Tornar-se negro* da psiquiatra e psicanalista brasileira Neusa Santos – em que pese ela não fazer

⁶⁷⁰ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p.72.

⁶⁷¹ GHAFAR, Abdul; HAQI, Tariq. *Imunização*. Microbiologia e imunologia online. Escola de medicina da Universidade da Carolina do Sul. Disponível em: <https://www.microbiologybook.org/Portuguese/immuno-port-chapter14.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁶⁷² GHAFAR, Abdul; HAQI, Tariq. *Imunização*. Microbiologia e imunologia online. Escola de medicina da Universidade da Carolina do Sul. Disponível em: <https://www.microbiologybook.org/Portuguese/immuno-port-chapter14.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023.

referência explícita a tal conceito fanoniano –, uma vez que, nessa obra, ela analisa o modo pelo qual o negro teve de se livrar “da concepção tradicionalista que o definia econômica, política e socialmente como inferior e submisso”⁶⁷³ e “de submeter-se ao figurino do branco”.⁶⁷⁴ Em virtude do contexto de mutação jurídica operado pela Lei Áurea, os negros, antes escravizados e entendidos pelo aparato legal como coisas, ao serem considerados sujeitos de direito, foram compelidos a desenvolver a “capacidade de ser, de pensar e de agir como equivalente do branco”, em virtude de uma normatividade que faz com que tenham de se negar enquanto singularidades e como partes de um grupo racialmente marcado para que possam ser reconhecidos e se afirmarem politicamente.⁶⁷⁵ Ademais, Santos afirma que uma das características centrais de tal processo é o seu caráter individualista, que enfatiza a responsabilidade individual de cada sujeito como único responsável pela efetivação do projeto⁶⁷⁶ emancipacionista, de modo que se torna possível arguir aqui que, um dos efeitos produzidos pelo anticorpo das máscaras brancas consiste no isolamento do antígeno comunitário no vazio de uma intencionalidade individual, que neutraliza a potência política comunitária ou da multidão mediante a separação do político e do social.⁶⁷⁷

A neutralização do antígeno comunitário pela esfera do direito, que atuou nesse cenário mediante a inoculação de anticorpos que denominei, com Fanon, de máscaras brancas, visava objetivar uma multidão constituinte e expropriá-la de sua potência comunitária, de modo que podemos caracterizar a abolição da escravidão pelo direito como uma técnica política que, longe de ser neutra em sua atuação, visa atingir a própria potencialidade das singularidades, configurando-se, portanto, como uma “tecnologia de poder [que], objetivando a potência de agir de um corpo, transforma essa potência em impotência”.⁶⁷⁸ Dessa forma, se aceitarmos aqui que a política ocidental e, necessariamente branca, é em larga medida individualizante – sendo esse um pressuposto comumente adotado pelo referencial teórico de que me valho –, teremos que tal impotência deriva da assunção pelos negros da categoria de sujeitos de direito, que

⁶⁷³ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 19.

⁶⁷⁴ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 23.

⁶⁷⁵ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 23.

⁶⁷⁶ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 23.

⁶⁷⁷ Cf. NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 449.

⁶⁷⁸ DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 25.

representa uma “forma política de dessocialização”, uma vez que o individualismo, sob o qual ela se assenta, conecta-se de maneira estrutural, de acordo com Esposito, ao princípio da exoneração.⁶⁷⁹ Assim, a “individualização artificial” operacionalizada por essa categoria tem como efeito a transformação de corpos negros “em indivíduos igualmente absolutos, mediante a subtração ao *munus* que os mantém unidos a um vínculo comum” e, por meio da qual,

[...] a vida é tornada “privada”, no duplo sentido da expressão - privatizada e privada daquela relação que a expõe ao seu traço comum. Qualquer relação externa ao fio vertical que vincula cada um ao mando soberano é cortada de raiz. É isto justamente que quer dizer “indivíduo”: ser tornado indiviso – unido a si próprio – pela linha que o separa de todos os outros. Mais do que pelo dispositivo do soberano, ele é protegido pela margem negativa que o entrega si próprio: não outro.⁶⁸⁰

A demarcação dos limites subjetivos de uma singularidade aparece para Esposito, portanto, como tributária da lógica imunitária e contributo do dispositivo soberano. Por esse motivo, podemos pensar também que ela é derivada da atribuição da categoria de sujeito de direito que, enquanto normatividade instituinte, promove a individualização da singularidade, na medida em que elimina o risco potencial de um mundo em comum a partir de um princípio regulador que totaliza e torna coerente determinados pressupostos originários sob a forma de uma identidade pessoal.⁶⁸¹ Nesse sentido, Foucault afirma que a forma de poder que marca uma singularidade com a sua própria individualidade, a partir da imposição de uma lei de verdade na qual ela deve se reconhecer e que os outros devem nela reconhecer, é aquela que a constitui enquanto sujeito, ou seja, como alguém preso à sua própria identidade.⁶⁸² A insistência em não utilizar aqui o substantivo “indivíduo”, tal como faz Foucault, deriva da percepção de que é apenas quando as características em devir de uma identidade são tornadas fixas e próprias por meio do aplainamento homogeneizante de que se vale o poder constituído para neutralizar o antígeno comunitário, é que surge a figura atomizada do indivíduo sujeito de direito.

O indivíduo, codificado em identidades jurídico-políticas pelo aparato legal é subsumido à lógica proprietária, de modo que a sua identidade, tornada própria, torna-se objeto de securitização: “assim como a propriedade é protegida pelo sujeito que a detém, este [o

⁶⁷⁹ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 94.

⁶⁸⁰ ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 94.

⁶⁸¹ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 100.

⁶⁸² Cf. FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder (1982). In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 235.

sujeito] é prolongado, potenciado e reforçado por ela [a propriedade identitária] na sua capacidade autoconservadora”.⁶⁸³ Tal processo representa um dos efeitos mais eficazes da lógica imunitária, uma vez que determina, mediante a imposição de um padrão de sociabilidade branco-ocidental – as aludidas máscaras brancas –, os termos pelos quais as lutas políticas poderão se exprimir. Se a lógica proprietária das identidades, ao negar o *munus*, ou seja, a ideia de mútua pertença, acaba por estabelecer uma unidade sem relação na qual o contato se dá apenas na forma dissociativa, nessas sociedades marcadas pela “multiplicidade de coisas que de comum só tem o fato de serem todas próprias enquanto apropriadas pelos respectivos proprietários”,⁶⁸⁴ os indivíduos irão se submeter, diante da incapacidade de se reconhecerem uns nos outros, à esfera transcendente do direito, que atuará como um dispositivo emulador do sistema comunitário ausente.

O sistema imunitário, historicamente interpretado pelas ciências biológicas como o enfrentamento entre tendências voltadas à ordem contra aquelas guiadas pelo princípio do caos, identifica-se, por um lado, com a “defesa da integridade do indivíduo e, por outro, com as potências entrópicas tendentes à sua ruína” e é exatamente nesse ponto em que, demarcando e protegendo a identidade de um indivíduo contra a tendência de desestruturação provocada pelo contato com organismos outros que pressionam seus limites externos,⁶⁸⁵ que pode surgir uma espécie de “erro na imunidade”, que faz com que os corpos imunizados reproduzam anticorpos que irão combater não apenas o antígeno comunitário, mas o próprio organismo portador: “se trata de um ‘excesso de defesa’ do organismo que, em seu intento de ferir o inimigo, também danifica a si mesmo”.⁶⁸⁶ Do fato de aventar aqui que a imunização contra o antígeno comunitário do cuidado em relação ao outro, na busca pela neutralização de tal condição, em sua modalidade passiva – a qual possui a vantagem de prover proteção imediata –, deriva a necessidade de se reforçá-la constantemente, tendo em vista que possui uma janela imunológica

⁶⁸³ ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 101.

⁶⁸⁴ ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 101.

⁶⁸⁵ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 218, tradução própria. No original: “*defensa de la integridad del individuo y por el otro con las potencias entrópicas tendientes a su ruína*”.

⁶⁸⁶ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 218, tradução própria. No original: “*un ‘exceso de defensa’ del organismo que, en su intento de herir al enemigo, también se dana a sí mismo*”.

de curta duração.⁶⁸⁷ E quando os sistemas imunitários são constantemente intensificados ao seu máximo, o que deveria curar pode se transformar em um veneno letal, que anula a própria potência dos sujeitos imunizados. Podemos, assim, enxergar a reiteração da imposição de uma identidade na qual conteúdo e o invólucro se confundem – uma vez que o primeiro se aferra completamente ao segundo – e que Gilroy denomina de “absolutismo étnico” das sensibilidades políticas negras,⁶⁸⁸ como a conversão autoimune da imunização identitária promovida pelo direito, na medida em que a identidade pessoal de um indivíduo deixa de ser apenas o objeto da proteção imunitária, uma vez que ele mesmo se converte em seu sujeito protetor.

Na obra de Esposito, o dispositivo imunitário que previne a interrupção de um comum por meio da revogação de uma obrigação originária de cuidado com os perigos que dizem respeito a todos, é percebido em suas múltiplas dimensões, seja no âmbito da saúde, do direito, da política e da sociedade. Nesse sentido, procurei estendê-lo aqui à análise da produção identitária do sujeito de direito negro, buscando mostrar a maneira como ela se configura enquanto uma tecnologia de poder que transforma uma potência comunitária em impotência, de forma que levará, mais tarde,⁶⁸⁹ à cooptação do legado da política radical negra que Douglas Belchior e Jaime Ampara Alves denominam de a “utopia revolucionária negra”. A assunção dessa categoria irá fazer com que seja possível que a política seja reduzida hodiernamente ao que o historiador estadunidense Assad Haider percebe como o “policiamento da nossa linguagem, a questionável satisfação de provocar culpa nos brancos, enquanto as estruturas institucionais de opressão racial e econômica permanecem”.⁶⁹⁰ O autor nos alerta ainda para o fato de a formação política identitária não poder ser pensada a partir de uma identidade individual, de modo que as estruturas sociais e suas relações constituintes, por meio das quais os indivíduos são formados, devem ser tomadas como ponto de partida analítico.⁶⁹¹ Diante disso e da proposição aqui feita, que considera, sob o prisma benjaminiano, que os dominados do turno são herdeiros de todos aqueles que, algum dia, perderam, apresenta-se agora a necessidade de se pensar a crítica como antítese da “securitização epistêmica que impede o

⁶⁸⁷ GHAFAR, Abdul; HAQI, Tariq. *Imunização*. Microbiologia e imunologia online. Escola de medicina da Universidade da Carolina do Sul. Disponível em: <https://www.microbiologybook.org/Portuguese/immuno-port-chapter14.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁶⁸⁸ Cf. GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 39 e 415.

⁶⁸⁹ Mais tarde porque os efeitos da constrição não se farão surgir de maneira imediata à criação de tal categoria, mas apenas por meio de sua constante reiteração, haja vista a própria existência de Comunidade de Canudos.

⁶⁹⁰ HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. Trad. Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019, p. 45.

⁶⁹¹ HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. Trad. Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

pensamento de avançar rumo a formas alternativas”,⁶⁹² premissa que nos coloca diante de uma nova questão: “onde estamos hoje? Que formas de imaginar a própria identidade estão em desenvolvimento e que práticas sociais elas produzem?”.⁶⁹³

3.3 “Se deseja restituir à política a sua dimensão própria, a crítica deve primeiramente colocar-se como antítese da ideologia”⁶⁹⁴

“A maldição mais comum nesse assunto é ser a vítima de boa-fé de uma hipocrisia coletiva, hábil em colocar mal os problemas para legitimar melhor as odiosas soluções que lhes são oferecidas”.
– Aimé Césaire⁶⁹⁵

O período brasileiro do ativismo negro da década de 1980 é percebido pelo sociólogo Deivison Faustino como sendo o momento da retirada das máscaras brancas, uma vez que ele seria marcado, ao contrário dos períodos que o precederam, pelo que denomina de “autenticidade negra”.⁶⁹⁶ Tal percepção se mostra relevante para os objetivos desta seção por dois motivos: primeiro, porque data de 1978 a criação, no Estado de São Paulo, do Movimento Negro Unificado (MNU) – movimento percebido, neste trabalho, como legatário das lutas emancipatórias vencidas;⁶⁹⁷ segundo, porque sua afirmação se posiciona de maneira diametralmente oposta à argumentação que desenvolvi até aqui, fazendo-se necessário, portanto, explicitar os motivos de divergência. A autenticidade negra, entendida por Faustino enquanto contraponto ao racismo que se colocaria para fora do dispositivo imunitário das máscaras brancas, partiria da “recuperação de uma memória ancestral comum e a afirmação

⁶⁹² MATOS, Andityas S. de M. C. Democracia radical, violência e identidades mutantes. In: CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor. *Políticas da performatividade*: conferências. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

⁶⁹³ MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos afro-asiáticos*, v. 23, p. 171-209, 2001.

⁶⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 167.

⁶⁹⁵ CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre el colonialismo. *Guaraguao*, v. 9, n. 20, p. 157-193, 2005, p. 14, tradução própria. No original: “La maldición más común em este asunto es ser la víctima de buena fe de una hipocresía colectiva, hábil en plantear mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se los ofrecen”.

⁶⁹⁶ FAUSTINO, Deivison Mendes. “Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015, p. 163.

⁶⁹⁷ Tal escolha é fundamentada pela percepção de que “muitas das organizações de combate à discriminação racial no Brasil inspiraram-se nesse movimento, o qual ainda hoje é uma referência de força e resistência para a população negra” (JARDIM, Drielly. MNU: 34 anos de luta contra o preconceito racial. *Palmares*, 6 jul. 2012. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=21311>. Acesso em: 02 dez. 2023).

cultural [como] um caminho privilegiado para a efetivação da luta de libertação”.⁶⁹⁸ Entendo a importância fulcral para identidades subalternizadas acerca da reafirmação da tradição cultural suprimida, afinal, como postulam Hardt e Negri, trata-se de tarefa inicial positiva à reapropriação identitária a fim de tornarem visíveis os regimes violentos de opressão, subordinação e exclusão que funcionam nessas linhas identitárias.⁶⁹⁹ Entretanto, Homi Bhabha nos alerta sobre as “armadilhas” presentes em tal movimento ao afirmar que Fanon, apesar de encarar positivamente a recuperação de histórias reprimidas, era “consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo de identidades no interior da calcificação de culturas coloniais” para que “recomendasse que se lancem raízes no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história do presente”.⁷⁰⁰

Tomar como pressuposto, neste trabalho, a concepção de história benjaminiana, na qual à representação do passado soma-se a necessidade de redenção de suas vítimas, implica a necessidade de olhar o aludido resgate da tradição ancestral negra em conjunto com o imperativo judaico da lembrança – *Zachor*, na medida em que entendo que sua observância tem como consequência o distanciamento de práticas como as que Bhabha denomina de “romanceiros celebratórios do passado”. O imperativo “lembre-se”, configura-se enquanto uma exigência que, nas palavras de Agamben – ao reformular a relação que Leibniz exprime entre possibilidade e realidade –, refere-se ao modo como “todo existente exige a própria possibilidade, exige tornar-se possível”,⁷⁰¹ de modo que o categórico da lembrança não significa apenas que o passado deva voltar à memória, uma vez que aquilo que as batalhas passadas perdidas demandam não é serem lembradas e comemoradas, mas permanecerem conosco enquanto inesquecíveis, termo que, para Benjamin, diz respeito à “infinita potência de salvação”.⁷⁰²

Daí a insuficiência de toda relação com o esquecido que procure simplesmente restituí-lo à memória, inscrevê-lo nos arquivos e nos monumentos da história, ou, no limite, que procure construir para ele uma outra tradição e outra história, aquela dos oprimidos e dos vencidos, que se escreve com instrumentos diferentes em relação à história das classes dominantes, mas que não difere substancialmente dela. Contra essa confusão, é necessário lembrar que a tradição do inesquecível não é uma tradição

⁶⁹⁸ FAUSTINO, Deivison Mendes. “*Por que Fanon? Por que agora?*”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015, p.173

⁶⁹⁹ Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. São Paulo: Record, 2016, p. 359.

⁷⁰⁰ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila et al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 29.

⁷⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*, p. 809.

⁷⁰² BENJAMIN, Walter. Posfácio. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. António Pescada. Lisboa: Relógio d’água, 2014, p. 79.

– ela é, antes, aquilo que assinala toda tradição com uma marca de infâmia ou de glória e, às vezes, as duas coisas ao mesmo tempo. O que torna histórica toda história e transmissível toda tradição é, precisamente, o núcleo inesquecível que essa traz dentro de si. A alternativa aqui não é entre esquecer e lembrar, ser inconsciente e tomar consciência: **decisiva é apenas a capacidade de permanecerem fiéis àquilo que – mesmo incessantemente esquecido – deve permanecer inesquecível, exige permanecer de algum modo conosco, de ser ainda – para nós – de algum modo possível.**⁷⁰³

Responder a essa exigência de tornar o inesquecível possível se torna, portanto, uma responsabilidade histórica a ser assumida. Sob meu ponto de vista, o núcleo propriamente inesquecível da tradição política negra diz respeito à sua dimensão utópica, que visa transcender a organização social e às instituições político-jurídicas na qual se encontra inserida, ciente de que “a luta pela liberdade humana é incompatível com o modelo de sociedade em que vivemos”.⁷⁰⁴ Assim, me interessa pensar aqui se teria havido uma condensação do arsenal ideológico liberal a partir da interiorização subjetiva das máscaras brancas inerentes aos procedimentos imunitários anteriormente analisados, ou seja, se, em virtude das promessas do Estado liberal de promoção de justiça social por meio da lei, houve uma assunção desavisada da “imagem edificante do liberalismo como o pensamento e a vontade da liberdade e da igualdade”.⁷⁰⁵ Desavisada porque não há como dissociar o liberalismo de sua “face noturna”, a escravidão racial, tendo em vista ambos compartilhariam, de acordo com o historiador italiano Domenico Losurdo, de um “nascimento gêmeo único”: “a escravidão não é algo que persistiu apesar do sucesso das três revoluções liberais. Pelo contrário, ela experimentou seu desenvolvimento máximo após esse sucesso”.⁷⁰⁶

A hipótese de Losurdo, em que pese pensada para outro contexto fático, parece encontrar correspondência com a realidade brasileira. A Constituição de 1824, apesar de ser fruto de uma outorga de D. Pedro I (leia-se, imposição), em quase nada se diferenciava – à exceção da previsão do poder moderador – da proposta elaborada pela Assembleia Constituinte (dissolvida) de 1823, marcada pelo ideário do liberalismo, uma vez que fortemente influenciada pela Revolução Constitucionalista Liberal do Porto, de 1820.⁷⁰⁷ A despeito de se inserir dentro

⁷⁰³ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. E-book, p. 821-827, grifo meu.

⁷⁰⁴ BELCHIOR, Douglas; AMPARO, Jaime. Desconstruir o racismo e forjar a utopia revolucionária negra. *Partido Socialismo e Liberdade*, 23 nov. 2011. Disponível em: <http://psoljundiai.blogspot.com/2011/11/desconstruir-o-racismo-e-forjar-utopia.html>. Acesso em: 02 dez. 2023.

⁷⁰⁵ LOSURDO, Domenico. *Liberalism: A counter-history*. New York; London: Verso Books, 2014, p. 03, tradução própria. No original: “edifying image of liberalism as the thought and volition of liberty and equality”.

⁷⁰⁶ LOSURDO, Domenico. *Liberalism: A counter-history*. New York; London: Verso Books, 2014, p. 35, tradução própria. No original: “unique twin birth”; “slavery is not something that persisted despite the success of the three liberal revolutions. On the contrary, it experienced its maximum development following that success”.

⁷⁰⁷ Cf. NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. A vida política. In: SILVA, Alberto da Costa e (Coord.). *Crise colonial e Independência (1808-1830)*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva; Fundación Mapfre, 2011, p. 104.

dos desdobramentos da lógica liberal, a Constituição de 1824 reconhecia e legitimava implicitamente a existência da ordem escravocrata, pois nada mencionava a seu respeito e muito menos se propunha a alterá-la, em que pese o Brasil ter assinado, seguidamente, diversos tratados com a Inglaterra desde de 1810 comprometendo-se com a extinção do tráfico transatlântico de escravizados – a qual iria acontecer de maneira definitiva em 1830. Nesse contexto proibitivo e supostamente liberal, o historiador inglês Leslie Bethell aponta que “500.000 escravos, possivelmente mais, parecem ter sido importados no Brasil (todos eles ilegalmente) depois de 1830” até o tráfico ser finalmente suprimido em 1850-1; tal número, concernente a um período de 20 anos, revela uma aceleração drástica que sinaliza a intensificação do meio de produção escravista após a outorga da Carta Constitucional de 1824, já que Bethell nos aponta a “estimativa de 3 milhões nos 300 anos anteriores”.⁷⁰⁸ O paradoxo do fortalecimento do instituto da escravidão em uma sociedade incipientemente liberal se daria – à semelhança dos porquês que Losurdo assinala como concernentes aos Estados Unidos –,⁷⁰⁹ em virtude dos organismos representativos liberais estarem concentrados nas mãos de proprietários de escravos.

O processo ao qual a historiadora Maria Odila denominou de “interiorização da metrópole”, desencadeado pela transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808,⁷¹⁰ seguiria a ascensão dos centros urbanos, fazendo com que a atividade política angariasse a eminência antes reservada quase que exclusivamente às elites senhoriais. Nesse contexto, Sérgio Buarque de Holanda afirma que essas novas ocupações citadinas iriam “caber, em primeiro lugar, à gente principal do país, toda ela constituída de donos de engenhos”,⁷¹¹ a qual, transportada de súbito para as cidades, carregaria consigo a mentalidade e os interesses específicos de suas antigas condições. Assim, nesse período, de acordo com Holanda,

[...] os fazendeiros escravocratas e os filhos de fazendeiros, educados nas profissões liberais, monopolizavam a política, elegendo-se ou fazendo eleger seus candidatos, dominando os parlamentos, os ministérios, em geral, todas as posições de mando, e fundando a estabilidade das instituições [escravocratas] nesse incontestado domínio.⁷¹²

⁷⁰⁸ BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos: a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do comércio de escravos, 1807-1869*. Brasília: Senado Federal, 2002, p. 446.

⁷⁰⁹ Cf. LOSURDO, Domenico. *Liberalism: A counter-history*. New York; London: Verso Books, 2014, p. 36-37.

⁷¹⁰ Cf. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.

⁷¹¹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 82.

⁷¹² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 73.

Desse modo, a lógica estruturante da estatalidade liberal brasileira surgiria marcada pela sobreposição de interesses pessoais aos públicos, sendo essa, para Buarque, a peculiaridade da ordem patrimonialista brasileira, que, ao encarar a gestão política em contiguidade com seus interesses particulares, fará com que as palavras mágicas do liberalismo – liberdade, igualdade e fraternidade – sofram as interpretações necessárias ao seu ajuste “aos velhos padrões patriarcais e coloniais”, de modo que mudanças que dela decorram sejam antes de aparato do que de substância.⁷¹³ No entanto, e em que pese “aqueles pioneiros de nossa Independência e da República não desejassem em nada modificar a situação dos negros escravos”, o referido autor chama a atenção para maneira como eles “foram de uma sinceridade que nunca mais se repetiu no decurso de nossa vida de nação”.⁷¹⁴ Tal franqueza, que não dissimulava a maneira como a intencionalidade individual guiava as decisões políticas, pode ser percebida, em um primeiro momento, no modo como o tratado assinado com a Inglaterra que começou a possuir eficácia a partir de 13 de março de 1830 se converteu em “um dos mais impopulares e detestados atos da monarquia”, gerando na “Assembleia Geral tempestuosa reação de revolta e indignação que durou dias”;⁷¹⁵ posteriormente, já na década de 80 imperial, o aparato institucional iria se converter, também, em palco explícito da resistência escravista ao longo de toda a campanha abolicionista.⁷¹⁶

O cenário que permitia a exposição franca dos interesses pessoais iria se alterar com a Proclamação da República em 1889, uma vez que a soberania, que na Carta de 1824 era dividida entre ao imperador e à nação, concentra-se integralmente no segundo polo. O jurista e historiador Raimundo Faoro aponta que, nessa “transição de uma estrutura a outra, a nota tônica se desviou – o indivíduo, de súdito, passa a cidadão, com a correspondente mudança de converter-se o Estado de senhor a servidor, guarda da autonomia do homem livre”,⁷¹⁷ concretizando em terras brasileiras a expressão que fez carreira no mundo jurídico-político, o Estado de Direito, que consubstancia o aparato de legitimidade do liberalismo capitalista, uma vez que deveria figurar como um mecanismo de garantia do indivíduo. Tal mudança, no entanto, não implicou em uma dissolução da histórica estrutura do Estado patrimonial, mas

⁷¹³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 179.

⁷¹⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 186.

⁷¹⁵ RICUPERO, Rubens. *Rio Branco: o Brasil no mundo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 151.

⁷¹⁶ Cf. ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

⁷¹⁷ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 867.

apenas em sua dissimulação sob os auspícios da legalidade, uma vez que a comunidade política continuaria, de acordo com Faoro, a conduzir, comandar e supervisionar os negócios públicos como privados seus.⁷¹⁸ Em decorrência da existência desse processo, também analisado por Faoro, Holanda irá afirmar que “a democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido”, afinal,

[...] uma aristocracia rural importou-a e tratou de acomodá-la, onde fosse possível, aos seus direitos ou privilégios, os mesmos privilégios que tinham sido, no Velho Mundo, alvo da luta da burguesia contra os aristocratas. E assim puderam incorporar à situação tradicional, ao menos como fachada ou decoração externa, alguns lemas que pareciam os mais acertados para a época e eram exaltados nos livros e discursos.⁷¹⁹

Penso que esse trecho possui o condão de trazer à luz a exceção que originariamente atravessa a formação do Estado brasileiro enquanto democrático, demarcando a maneira como, apesar do caráter mais bem-intencionado das ações políticas dentro dos seus quadros, elas tendem a falhar, uma vez que operadas sobre um pressuposto meramente formal de um compartilhamento de poder que não encontra correspondência fática. Nesse sentido, Holanda reconhece como a “experiência tem mostrado largamente como a pura e simples substituição dos detentores do poder público é um remédio aleatório, quando não precedida e determinada por transformações complexas e verdadeiramente estruturais na vida da sociedade”.⁷²⁰ Essa ilusão de alteração, que permite a ocorrência de mudanças superficiais e garante a manutenção de sua estrutura política exceptiva, deriva, em grande medida, da hegemonia normativa do direito que, a partir das “palavras mágicas” do liberalismo, cifra a realidade e atua como intermediário entre o “sujeito” e o objeto da política, fazendo com que toda formação e reconhecimento de ações políticas sejam feitas dentro dos quadros jurídicos, que as aplaina, impõe a elas um lugar e as restringe a formas jurídicas previamente codificadas. Dessa maneira, temos que a violência do poder se fundamenta

[...] na simples existência da norma jurídica (forma de lei), conformando um círculo vicioso em que a forma da violência justifica sua própria inevitabilidade, dando lugar a um novo e mais temível - tanto quanto mais falso - naturalismo: o que não consegue pensar fora das estruturas do direito democrático-liberal posto (positivismos de todas as estirpes) ou pressuposto (jurmoralismos de ontem e hoje). Por isso, para fazer face à imensa tarefa do nosso tempo não resta alternativa senão retirar do direito o seu caráter maquinal, desautonomizá-lo à medida que o devolvemos ao reino dos gestos

⁷¹⁸ Cf. FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 866.

⁷¹⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 160.

⁷²⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 160.

humanos. É claro que isso significa nos responsabilizarmos em pensar um direito que esteja fora do direito ou, o que é o mesmo, uma política.⁷²¹

Em que pese projetos políticos guiados por valores normativos servirem para reinscrever a vida no aparato jurídico – reforçando a gestão exceptiva operada pela política ocidental –, movimentos sociais reiteradamente se apropriam da teoria do estado de exceção enxergando nela possibilidades de se reforçar o Estado de Direito, o qual, como vimos, já nasce no Brasil com a marca da inclusão exclusiva inerente à exceção. No que tange ao objeto desse capítulo, é salutar apresentar o modo como o Juarez Xavier, doutor em comunicação social e membro do Movimento Negro Unificado entende que o estado de exceção seria responsável por “barrar avanços no enfrentamento ao racismo”: de acordo com o Xavier, o estado de exceção – a que ele conceitua como “coalizão dos segmentos conservadores e reacionários” – poderia “desarticular as principais conquistas políticas do movimento negro nos últimos anos”.⁷²² Tal afirmação, feita em novembro de 2016, ou seja, durante o governo golpista de Michel Temer (2016-2019), estabelece ainda a percepção de que tal governo “impôs o estado de exceção”,⁷²³ o que sugere uma adesão à ficção liberal que mascara o *arcanum imperii* por excelência de nossa política: o estado de exceção permanente. Esse gesto que representa a atribuição ao segredo de Estado de um caráter contingencial em detrimento da percepção de sua função constitutiva – ou ontológica – na “estrutura originária da estatalidade”, leva, de acordo com Agamben, a uma identificação do inimigo com uma estrutura a qual não se entende e que seria, para o filósofo, “o escolha sobre o qual as revoluções do nosso século (século XX) naufragaram”.⁷²⁴

A partir da distinção operada por Arnold Clapmar entre a face visível do poder (*jus imperii*) e a sua face oculta (*arcanum imperii*), Agamben irá afirmar que, na biopolítica contemporânea, essas expressões coincidem, de modo que o *arcanum* da exceção permanece “invisível na sua própria exposição, ficando tanto mais recôndito quanto mais exposto ao

⁷²¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura. *Sequência*, Florianópolis, v. 37, n. 74, p. 137-151, 2016, p. 140.

⁷²² XAVIER, Juarez. Estado de exceção barra avanços no enfrentamento ao racismo. *Alma Preta*, Quilombo, 20 nov. 2016. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/quilombo/estado-excecao-avancos-enfrentamento-racismo/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁷²³ XAVIER, Juarez. Estado de exceção barra avanços no enfrentamento ao racismo. *Alma Preta*, Quilombo, 20 nov. 2016. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/quilombo/estado-excecao-avancos-enfrentamento-racismo/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁷²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 19.

olhar”.⁷²⁵ Quando estamos diante de algo absolutamente visível e exposto de maneira óbvia que, no entanto, nos escapa, estamos na seara da ideologia, cuja suposta obviedade leva a uma desoneração da autorreflexividade. Mesmo quando há insurgência de vozes críticas, como a de Clóvis Moura, que afirma que o discurso liberal surge “paradoxalmente, [para] dar cobertura ideológica ao preconceito e à sua política discriminatória contra o negro”,⁷²⁶ é inegável que as promessas liberais se consubstanciam, tal como aponta a teórica indiana Gayatri Spivak, como aquilo que nós não podemos não querer.⁷²⁷ Essa enraizada crença no domínio da lei e que tende a tornar impossível pensar a política para além do seu domínio é decorrente, de acordo com a cientista política estadunidense Wendy Brown, do fato que o “legalismo quase saturou toda a cultura política”.⁷²⁸ O legalismo, consistente na subordinação da política ao direito e ao Estado é, em grande parte, fruto do liberalismo, que tende a restringir ações políticas em termos de enquadramento jurídico e identitário, tornando tais práticas, em grande medida, obsoletas em face do caráter exceptivo do poder jurídico e estatal. Se “o estudo da ideologia é, entre outras coisas, um exame das formas pelas quais as pessoas podem chegar a investir em sua própria infelicidade”⁷²⁹ e, a vida feliz é para Agamben – que retoma neste trecho o *Fragmento Teológico-Político* benjaminiano – “uma vida suficiente e absolutamente profana [...] sobre a qual a soberania e o direito não têm mais nenhum domínio”,⁷³⁰ torna-se necessário pensar a crítica como antítese da ideologia a fim de refletir sobre os modos de se restituir a política ao reino do humano.

Para tanto, há ainda que se levar em consideração a capacidade do liberalismo de não se enquistar; afinal, se, em um primeiro momento seu caráter meramente retórico se pautava na figura do sujeito universal de direitos – o qual é o resultado de uma divisão constitutiva por meio da qual há a negação de uma identidade particular⁷³¹ –, recentemente ele tem se movido para capturar sujeitos em sua concretude: os grupos historicamente subalternizados. Assim,

⁷²⁵ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 156.

⁷²⁶ MOURA, Clóvis. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Dandara, 2023, p. 10.

⁷²⁷ Cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Outside in the teaching machine*. New York; London: Routledge, 2012.

⁷²⁸ BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). *Left legalism/Left critique*. Durham: Duke University Press, 2002, p. 31, tradução própria. No original: “legalism has nearly saturated the entire political culture”.

⁷²⁹ EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Unesp, 2006, p. 13.

⁷³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 101.

⁷³¹ Nesse sentido, o sociólogo estadunidense William Du Bois aponta que os pais fundadores “substituíram a liberdade pela escravidão e retiraram o nome da humanidade da vasta maioria dos seres humanos” (DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 298). No original: “replaced freedom with slavery and withdrew the name of humanity from the vast majority of human beings”.

temos que o liberalismo teria promovido um “giro autorreferencial”, afinal, em virtude de reiteradas denúncias acerca da incapacidade do sujeito universal de direitos para produzir uma liberdade/igualdade substantiva, o liberalismo viria a se apresentar na atualidade sob a forma do “multiculturalismo”. Em que pese assistirmos hoje em dia a proliferação discursiva desse termo, temos que ela não foi acompanhada por uma estabilização ou esclarecimento de seu significado, de modo que se faz necessário aqui firmar a posição, em consonância com o teórico Stuart Hall, de que o utilizo em sua variante substantiva para me referir “às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar os problemas de diversidade e multiplicidade que as sociedades multiculturais⁷³² suscitam”.⁷³³ Dentre as diferentes facetas que o multiculturalismo – que é plural em suas práticas – pode assumir, a que entendo de ampla adesão diz respeito ao multiculturalismo liberal, que visa integrar os diferentes segmentos sociais mediante um processo de individualização/totalização ao *mainstream* político ocidental, estabelecendo limites para o domínio da política, o que nos demonstra que sua pretensão de incorporar a diferença, faz-se somente na medida em que a neutraliza e a esvazia de seu significado contestatório efetivo.

Essa nova roupagem retórica do liberalismo não significa, portanto, a criação de sociedades mais equitativas e igualitárias, uma vez que os propalados reconhecimento e respeito à diversidade cultural operam como estratégias de captura que intendem manter a diferença colonial por meio da ferramenta discursiva do multiculturalismo para promover o controle de conflitos étnicos e a manutenção da estabilidade social. Nesse contexto, no qual Gilroy se pergunta se “esse impulso em direção ao protecionismo [identitário] seria o truque mais cruel que o Ocidente pode praticar sobre seus filiados dissidentes?”⁷³⁴, torna-se importante indagar em quais momentos, sob quais condições e em quais contextos, movimentos contestatórios à ordem jurídico-política/econômica/social baseados em identidades se tornam disfuncionais aos efeitos pretendidos, atuando, em última instância, como ferramentas de estabilização do sistema, ou ainda, como coloca de maneira lúcida Aimé Césaire no trecho que serve de epígrafe a essa seção, trata-se de investigar se a maldição mais comum na realidade brasileira consistiria

⁷³² Multicultural, em sua acepção adjetiva, refere-se, de acordo com Hall, às diferentes comunidades culturais que por diferentes motivos têm de viver juntas em uma determinada sociedade (Cf. HALL, Stuart. *The multicultural question*. In: HALL, Stuart. *Essential Essays Vol. 2. Identity and Diaspora*, Durham: Duke University Press, 2018, p. 96).

⁷³³ HALL, Stuart. *The multicultural question*. In: HALL, Stuart. *Essential essays Vol. 2. Identity and Diaspora*, Durham: Duke University Press, 2018, p. 96, tradução própria. No original: “It references the strategies and policies adopted to govern or manage the problems of diversity and multiplicity which multicultural societies throw up”.

⁷³⁴ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 98.

em se ver na posição de vítima de boa-fé da hipocrisia coletiva liberal, essa ferramenta exceptiva hábil em delinear mal os problemas sociais para melhor legitimar melhores soluções odiosas que lhes oferece.

Restando configurado, portanto, que a “hipocrisia coletiva”, em nosso contexto, refere-se ao modo pelo qual se exige que as sensibilidades negras atuem dentro dos parâmetros estabelecidos por um arcabouço jurídico-político de matriz liberal, enquanto soberanos da vez reiteradamente o extrapolam, procuro, na sequência, perceber mudanças de compreensão acerca da estrutura originária da estatalidade – que oferece “soluções odiosas” na medida em que são guiadas pela fórmula do *ex capere* – e o posicionamento das singularidades negras dela decorrentes entre governos ditos direitas liberais, progressistas/de esquerda e de extrema direita. Seria arrogante afirmar a pretensão de apresentar um relato que se supõe completo acerca dos modos como as singularidades que chamei aqui de “executoras testamentárias” das lutas vencidas do passado se organizam hodiernamente a fim de fazer frente à reiteração da exceção continuamente operacionalizada sob o prisma da raça. Por esse motivo, procuro, a seguir, apresentar um constructo meramente parcial e que se detém ao recorte temporal compreendido entre o governo FHC (1995-2003) – no qual houve a discussão sobre cotas raciais por militantes e especialistas em questões étnico-raciais; o governo PT, (Lula 2003-2011 e Dilma 2011-2016, interrompido no segundo mandato pelo golpe) no qual houve a implementação de uma série de dispositivos legais que se constituíam enquanto reivindicações do Movimento Negro; e, por fim, o governo Bolsonaro (2019-2022).

3.4 FHC: tentativa criativa de descolonização da zona branca do ser?

“Desafio vocês: criem!”.⁷³⁵ Foi com essas palavras que o então presidente Fernando Henrique Cardoso encerrou o discurso de abertura do seminário *Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos*, ocorrido em 1996. Organizado pelo Departamento dos Direitos Humanos da Secretaria dos Direitos da Cidadania do Ministério da Justiça, o evento, que congregou especialistas na área de estudos étnico-raciais, visava dar encaminhamentos práticos à posição já firmada por FHC e que autorizou a delegação brasileira a defender, durante a 3ª *Conferência Mundial de Combate ao Racismo* – realizada pela ONU em 2001 na cidade de Durban (África do Sul) – a postura do Brasil em prol

⁷³⁵ CARDOSO, Fernando Henrique. Discurso na abertura do seminário internacional “Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos”. *Biblioteca do Palácio do Planalto*, Brasília, 2 jul. 1996. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/discursos/1o-mandato/1996-1/02.pdf/view>. Acesso em: 30 nov. 2023, p. 51.

da adoção de ações afirmativas para atenuar a desigualdade racial. No entanto, essa postura não surgiu como “um raio em céu azul” ou derivou somente da postura de um chefe de executivo que, como expoente da escola uspiana de sociologia, estava bem ciente acerca das iniquidades que continuavam a assolar a população negra desde o fim da escravidão. É necessário ter em mente aqui que, nos anos 1990, o Movimento Negro procurou estabelecer um diálogo com o Estado brasileiro de modo a fazer com que sua agenda política fosse alçada à esfera pública. Nesse contexto, de acordo a filósofa e ativista antirracista Sueli Carneiro, foi a *Marcha Zumbi dos Palmares pela Cidadania e a Vida*, ocorrida em 1995, a desencadeadora de tais acontecimentos, a qual representa, para ela, “o fato político mais importante do movimento negro contemporâneo”, uma vez que a mobilização em torno de sua organização representou uma “agenda crítica muito grande e palavras de ordem muito precisas que expressavam a nossa reivindicação de políticas públicas que fossem capazes de alterar as condições de vida da nossa gente”.⁷³⁶

Após a marcha, o educador e militante Edson Cardoso apresentou à comissão organizada por FHC as demandas do movimento, que consistiam em requisição de políticas públicas que propiciassem meios efetivos de superação da desigualdade racial historicamente construída.⁷³⁷ O *Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra*, criado ainda no ano de 1995, era composto, para além do pessoal dos quadros governamentais – um representante de cada ministério –, por oito membros ligados ao Movimento Negro. Dentre as suas atribuições, constavam as de reunir, sistematizar, avaliar e divulgar informações relevantes sobre a população negra e a de propor, em diálogo com instituições e entidades nacionais e internacionais, ações integradas de combate à discriminação racial, desenvolvimento, participação e consolidação da cidadania da população negra.⁷³⁸ No âmbito de concreção às suas funções, foi requerido ao IPEA – *Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas*, por ocasião da preparação para participação do Brasil na *Conferência de Durban*, uma análise das desigualdades raciais no Brasil, que seriam apresentadas em maio de 2001 no

⁷³⁶ CARNEIRO *apud* ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araujo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 7793.

⁷³⁷ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araujo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 7787-7793.

⁷³⁸ Cf. BRASIL. *Decreto de 20 de novembro de 1995*. Institui Grupo de Trabalho Interministerial, com a finalidade de desenvolver políticas para a valorização da População Negra, e dá outras providências. Presidência da República, Brasília, 20 nov. 1995. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/anterior%20a%202000/1995/dnn3531.htm. Acesso em: 30 nov. 2023.

texto para discussão 807, intitulado *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Esse documento, no qual o pesquisador Ricardo Henriques se propõe a esmiuçar a composição racial da pobreza, parte da premissa da necessidade de verificação se o contingente, à época, de 53 milhões de pobres e 22 milhões de indigentes estaria “democraticamente” distribuído, preservando na distribuição da pobreza um perfil socioeconômico sem viés racial. A constatação de tal relatório nega a hipótese preliminar, uma vez que os negros, apesar de representarem, em 1999, 45% da população brasileira, corresponderiam a 64% da população pobre e 69% da população indigente.⁷³⁹ Soma-se a esse dado, o relativo ao acesso ao ensino superior: nesse mesmo ano, 98% dos jovens negros na faixa etária de 18 a 25 anos não entraram na universidade.⁷⁴⁰ Para Henriques, a primeira variável seria decorrente da segunda, de modo que “a heterogeneidade na escolaridade da população adulta brasileira explica[ria] grande parte da desigualdade de renda no Brasil”.⁷⁴¹

Não é de se estranhar, diante dessa conclusão, que no relatório para a preparação da participação brasileira na *Conferência de Durban*, passasse a figurar, então, como uma das propostas brasileiras para o combate ao racismo, a “adoção de cotas ou outras medidas afirmativas que promovam o acesso de negros às universidades públicas”.⁷⁴² Esse documento se constituiu enquanto um verdadeiro ponto de inflexão no cenário das políticas públicas brasileiras, por materializar, concomitantemente, o reconhecimento da ineficácia do princípio liberal da igualdade formal e uma demanda por igualdade material. Nesse sentido, o historiador Marcos Chor Maio aponta que ele revela um processo de transmutação do poder público, na medida em que se distancia do discurso corrente do “elogio à miscigenação e à ausência de conflito racial para o reconhecimento não apenas do racismo como grave problema de iniquidade social”, mas também firma posição no sentido de reconhecimento “da necessidade de criar instrumentos políticos que o debele a partir do diagnóstico das desigualdades

⁷³⁹ Cf. HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade Racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Texto para discussão n. 807. Rio de Janeiro: IPEA, 2001. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1968/1/TD_807.pdf. Acesso em: 30 nov. 2023, p. 09.

⁷⁴⁰ Cf. HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade Racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Texto para discussão n. 807. Rio de Janeiro: IPEA, 2001. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1968/1/TD_807.pdf. Acesso em: 30 nov. 2023, p. 29.

⁷⁴¹ HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade Racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Texto para discussão n. 807. Rio de Janeiro: IPEA, 2001. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1968/1/TD_807.pdf. Acesso em: 30 nov. 2023, p. 26.

⁷⁴² CONFERÊNCIA DE DURBAN. *Relatório do Comitê Nacional para a Preparação da Participação Brasileira*. III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata – Conferência de Durban, 31 de agosto a 07 de setembro de 2001. Brasília: Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 2001.

raciais”.⁷⁴³ Entretanto, a mudança de postura de um Estado que até então se considerava “neutro” em matéria racial, para um que reconhecesse a necessidade de promoção de políticas públicas “racializadas” como forma de correção à marginalização e subalternização historicamente construída da população negra não foi vista de forma unânime pelos militantes do Movimento Negro.

O aval estatal à reiterada crítica ao mito da democracia racial propugnado pelo Movimento Negro assim como a tomada de posição do Estado frente às iniquidades raciais foram recebidos com desconfiança, que pode ser percebida no relato de Carlos Alberto Medeiros, quando afirma que “havia muita suspeita de cooptação: ‘vão levar os caras para neutralizar o movimento’”. Ivair Alves dos Santos também assevera que “qualquer participação no Estado era [vista como] uma cooptação: você estava sendo cooptado”.⁷⁴⁴ Houve também, dentre os quadros do Movimento Negro, aqueles que perceberam esse processo como revolucionário, como Hédio Silva Junior: “a gente estava fazendo a revolução, cotas no Brasil é revolução. E a história está mostrando que é revolução”.⁷⁴⁵ Entretanto, não pretendo arguir aqui se a reivindicação de ações afirmativas, a exemplo das cotas, consistiria em uma espécie de rendição ideológica, mas o risco do “efeito bumerangue” de se enveredar na reiteração de categorias identitárias essencializadas consonantes com o modelo normativo europeu, o qual faz com que “a cultura política negra moderna este[ja] mais interessada na relação de identidade com as raízes e o enraizamento do que em ver a identidade como um processo de movimento e mediação”, conforme afirma Gilroy.⁷⁴⁶

Não pretendo, obviamente, endossar a crítica que autores renomados da temática racial como Peter Fry, Yvonne Maggie, Marcos Chor Maio, Simone Monteiro e Ricardo Ventura Santos fazem ao que denominam de “novo racismo” em *Divisões perigosas*. Sob o pretexto de demanda por uma “cidadania plena para todos”,⁷⁴⁷ os autores afirmam propor com a obra uma “perspectiva antiessencialista”,⁷⁴⁸ mas acabam, em certa medida, caindo no elogio à

⁷⁴³ MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). *Raça como questão: história, ciência e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010, p. 4172.

⁷⁴⁴ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 7903 e 4688.

⁷⁴⁵ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 7903 e 9017.

⁷⁴⁶ GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 65.

⁷⁴⁷ FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone (orgs.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 22.

⁷⁴⁸ FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone (orgs.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 22.

miscigenação, uma vez que afirmam que o processo de racialização das políticas públicas no país interferiria negativamente na dinâmica já consolidada de que “brasileiros de todos os tons de pele, de negros retintos a loiros de olhos azuis se misturam”: “na periferia, negros e brancos pobres tomam cerveja juntos, trabalham juntos, batem uma bola juntos, brigam juntos, brincam juntos, vivem em famílias em que há brancos, negros e toda sorte de misturas”.⁷⁴⁹ Uma crítica coerente e antiessencialista passível de ser feita ao enviesamento racial de políticas públicas é a propugnada pela militante maranhense do Movimento Negro, Mundinha Araújo, que, em seu depoimento a respeito das cotas universitárias, deixa transparecer a maneira como ações afirmativas voltadas à categoria identitária negra tendem a tomá-la como unificada e coesa, ignorando o fato de que as singularidades negras são muitas, múltiplas e plurais. Vejamos:

Meu ponto de vista é que essa não é a prioridade hoje para a população negra, só chegar na universidade. Tem todos os negros da zona rural lutando contra a pobreza que é cada vez pior, lutando contra a fome, lutando contra a discriminação, porque não são ouvidos até pelo fato de serem pretos. Porque na zona rural ainda é mais violenta a discriminação. Esses pretos que saem dos povoados e vão para as sedes, onde fazem suas compras, onde vão aos bancos, eles são sempre vistos como quem está à margem de fato. Não é tratado tudo igual. E eles sabem. [...] Eu sou mais dessas pessoas, desses negros que gostariam de estar ainda continuando a lutar e a discutir por melhores condições de vida para a população negra. Costumo dizer: sou de uma família de 12 irmãos, oito foram para a universidade quando não existiam cotas. Por quê? Porque pelo menos meu pai tinha condições de me alimentar, não era rico, mas tinha emprego. E será que é só por aí? E o caso do emprego dos pais desses estudantes, e a alimentação, e o transporte, e o mínimo de recursos para poder adquirir livros e comprar revistas? Tudo está aí para uma elite, essa que é a verdade. É para quem tem recursos.⁷⁵⁰

O relato de Araújo mostra com clareza o modo como, na constituição de uma identidade política negra unificada, a contingência é suplantada por um apego a categorias essencializadas e gerais que acabam por suprimir a compreensão da multiplicidade de singularidades negras, constituídas em uma diversidade de contextos e relações sociais. Tal processo se relaciona, por sua vez, à formação no Brasil daquilo que Mbembe denomina de “razão negra”, a qual se refere a um variado conjunto de vozes e enunciados a respeito das pessoas de origem africana e “aquilo que se afirma ser seu nome e sua verdade”.⁷⁵¹ No tocante à declaração identitária – momento conseguinte ao da imposição de uma identidade negra subalternizada –, Mbembe afirma que ela foi derivada de um “internacionalismo poliglota”, marcado pelo diálogo afluyente de um

⁷⁴⁹ FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone (orgs.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 14.

⁷⁵⁰ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 9544-9551.

⁷⁵¹ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018a, p. 60.

continente a outro.⁷⁵² No contexto brasileiro, foi Deivison Faustino quem pesquisou a circulação de ideias entre Caribe, Áfricas e Brasil ao buscar estudar a influência que o pensamento de Frantz Fanon exerceu na formação de uma “consciência negra do negro” e os modos de recepção do arcabouço teórico fanoniano em nosso país. Ao assumir o problema colocado por Stuart Hall⁷⁵³ – *Por que Fanon, por que agora?* – como título de sua tese de doutoramento, Faustino irá constatar o modo como leituras contrerrâneas de Fanon tenderam e tendem a retomar partes do seu pensamento sem, no entanto, assumirem o compromisso com o conjunto de sua reflexão, uma vez que o direcionamento voltado apenas à afirmação identitária será a marca distintiva do tipo de apropriação feita do pensamento de Fanon no Brasil pelo Movimento Negro Unificado.⁷⁵⁴ Entendo, com Faustino, que tal opção analítica foi, em grande medida, “fruto de um momento em que as alternativas radicais ao sistema deixaram de estar na ordem do dia”.⁷⁵⁵ Entretanto, Fanon já apontava que “o homem colonizado quando escreve para seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar à esperança”.⁷⁵⁶ A pergunta que se coloca, então, é que ação e que tipo de esperança o pensamento fanoniano nos coloca hoje?

A fim de retomar a pergunta que intitula esta seção – tentativa criativa de descolonização da zona branca do ser? – torna-se necessário recuperar a constatação fanoniana de que territórios coloniais representariam uma zona de não-ser: “uma zona extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, em que um autêntico ressurgimento pode acontecer”.⁷⁵⁷ Se, à época de Fanon, essa zona se referia aos espaços sob jugo colonial direto, hoje em dia podem ser observadas em todos os *loci* que, em que pesem já não estarem sujeitos a uma administração colonial propriamente dita, reiteram as práticas ali fundadas. Na sequência, Fanon afirmava que “a maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros infernos”.⁷⁵⁸ A analogia da exoneração do “benefício” da descida ao inferno pode servir aqui de mote para se pensar a maneira como reformas calcadas no

⁷⁵² MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 65.

⁷⁵³ Cf. HALL, Stuart. The after-life of Frantz Fanon: why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks? In: READ, Alan (Ed.). *The fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press, 1996.

⁷⁵⁴ Cf. FAUSTINO, Deivison Mendes. “*Por que Fanon? Por que agora?*”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015, p. 171.

⁷⁵⁵ FAUSTINO, Deivison. O que Fanon disse, afinal? Lewis Gordon e a defesa de uma abordagem fanoniana. *Plural*, v. 22, n. 2, p. 247-253, 2015, p.249.

⁷⁵⁶ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 193.

⁷⁵⁷ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 26.

⁷⁵⁸ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 26.

pressuposto do poder normativo e equalizador das leis e políticas públicas atenuam as contradições internas da (bio/necro)política exceptiva e da economia capitalista, impedindo que se exasperem. Tal fenómeno, na lúcida percepção de Douglas Barros, representa “a luta incessante do aparato repressor do Estado/Capital na vã tentativa de impedir o desejo de criar algo vertiginoso”.⁷⁵⁹

Clóvis Moura, em 1983, já denunciava o falso carácter universal do discurso liberal, ao afirmar que as suas “palavras mágicas” – igualdade, liberdade e fraternidade – não encontrariam repercussões fáticas, funcionando, dessa feita, como uma barreira invisível que legitima a existência de um gueto no qual a população negra é alocada:

[...] este discurso liberal, por incrível que pareça, é o suporte da política discriminatória, racista, violentamente preconceituosa que caracteriza a sociedade brasileira. Ao dizer-se que somos uma democracia racial, jogamos, ao mesmo tempo, sobre o segmento negro explorado e discriminado a culpa de sua situação atual no sistema de estratificação social. Porque, se há iguais oportunidades para todos, o negro não se encontra no cume da pirâmide social porque não quer: dissipa o seu tempo no samba, na maconha e no álcool. A igualdade perante a lei desse discurso justifica a desigualdade social real em que o negro brasileiro se encontra. O formalismo jurídico, a concepção formalista do processo de interação social determina, em última instância, que esse discurso liberal absolva os racistas.⁷⁶⁰

Comungo com o entendimento de Moura, mas acredito que, diante da defasagem temporal entre tal escrito e o contexto no qual estamos inseridos, no qual a igualdade de viés formalista se converte ao menos retoricamente na busca de realização de uma igualdade material, torna-se necessário pensar em que medida a ideia fundamental do liberalismo como “suporte de uma política discriminatória” é reiterada mediante sua invisibilização por um novo invólucro exterior. Colocando de outra maneira: estaríamos vivenciando uma espécie de reconfiguração de uma mitologia – entendendo o mito aqui como ideia que distorce a realidade e não corresponde a ela – tão danosa quanto o da democracia racial? Nesse ponto, impossível não retomar a lição marxiana elaborada ainda na primeira metade do século XIX, mas cuja lucidez extrapola a temporalidade na qual foi cunhada e nos chega carregada de atualidade em pleno século XXI. Ao polemizar com Bruno Bauer acerca do carácter emancipatório da concessão de direitos à comunidade judaica, Marx percebia a maneira como direitos são e serão sempre direitos do “homem egoísta”, uma vez que eles não se baseiam “na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro”, de

⁷⁵⁹ BARROS, Douglas Rodrigues. *Lugar de negro, lugar de branco?* Esboço para uma crítica à metafísica racial. São Paulo: Hedra, 2019, p. 19.

⁷⁶⁰ MOURA, Clóvis. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Dandara, 2023, p. 10-11.

modo que o direito é sempre um direito a essa separação, “o direito do indivíduo limitado a si mesmo”.⁷⁶¹ Não constitui exagero retomarmos aqui o individualismo como resultado da imunização jurídica analisada anteriormente, uma vez que, de acordo com o antropólogo Louis Dumont, ele retrata a configuração ideológica moderna e se torna um valor fundamental de nossas sociedades na medida em que “o ser independente, autônomo e, assim (essencialmente), não social, encontra-se, sobretudo, em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade”.⁷⁶²

Se o mito da democracia racial permitiu que o Estado e a sociedade civil se exonerassem da necessidade de combater a iniquidade racial, que passa a ser entendida como se fosse exclusivamente um “problema do negro” – afinal, conforme aponta Moura, “se há iguais oportunidades para todos, o negro não se encontra no cume da pirâmide social porque não quer” –,⁷⁶³ de que modo o jogar os indivíduos na busca da defesa de uma identidade normativa negra mais reforça os efeitos do mito da democracia racial do que os desmantela? Penso que esse processo representa o que Barros percebe sob a óptica de uma “ofensiva neoliberal”, que, por meio de um “giro auto-referencial” dos pilares liberais, sob uma nova roupagem, nada faz além de “retomar os pressupostos ideológicos da fundamentação estanque do indivíduo”,⁷⁶⁴ a qual tem como consequência – tal como o mito da democracia racial – a “transformação do potencial de ação coletiva em expectativas individuais de mobilidade ascendentes” que gera o “enfraquecimento da solidariedade não-branca”.⁷⁶⁵

Para analisar o modo como esse fenômeno é procedimentalizado, é fundamental não perdermos de vista que as ações afirmativas implementadas pelo aparato jurídico têm como pressuposto o dever de “reparação histórica”. Nesse sentido, o ministro do STF Luís Roberto Barroso se manifestou no julgamento sobre a Lei de Cotas no serviço público, que a efetivação de tal legislação corresponde a “uma reparação histórica a pessoas que herdaram o peso, o custo e o estigma moral, social e econômico que foi a escravidão no Brasil”.⁷⁶⁶ A consecução de políticas públicas com a denominação de “reparação” é significativa, uma vez que, de acordo

⁷⁶¹ MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 49.

⁷⁶² DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 75.

⁷⁶³ MOURA, Clóvis. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Dandara, 2023, p. 10-11.

⁷⁶⁴ BARROS, Douglas Rodrigues. *Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial*. São Paulo: Hedra, 2019, p. 115.

⁷⁶⁵ HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005, p. 247.

⁷⁶⁶ PLENÁRIO declara constitucionalidade da Lei de Cotas no serviço público federal. Portal STF, Notícias, 8jun. 2017. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=346140>. Acesso em: 02 dez. 2023.

com o dicionário Houaiss de língua portuguesa, “reparação” significa “ação de consertar algo”, “satisfação dada a alguém por uma falta ou ofensa; retratação” e “indenização exigível a que alguém é obrigado, por violação a direito de outrem” e ainda “ressarcimento em razão de dano”.⁷⁶⁷ Todas essas significações remetem para o caráter bilateral da ação de reparar: de um lado existe aquele que foi vítima de uma ação a ser reparada e do outro, o culpado pela ação da qual nasce a obrigação de reparar. O caráter paradoxal da concessão de direitos tanto pelo prisma de um universalismo abstrato quanto pelo particularismo identitário é apreendido de maneira salutar por Assad Haider, que expõe que

[...] quando os direitos são concedidos a indivíduos vazios, abstratos, eles ignoram as formas reais de desigualdade e opressão que parecem estar fora da esfera política. No entanto, quando as especificidades das identidades lesadas são trazidas ao conteúdo dos direitos, elas são mais propensas a se tornar lugar de produção e regulação da identidade como lesão do que veículos de emancipação. Em outras palavras, **quando a linguagem literal dos direitos é usada para defender uma identidade de grupo concreta da lesão física ou verbal, esse grupo acaba definido pela sua vitimização e os indivíduos acabam reduzidos a seu pertencimento como vítimas.**⁷⁶⁸

A implementação de “remédios legais” para identidades feridas tende a desencadear um processo de culpabilização, mormente sob a égide do que se convencionou denominar de “privilégio branco”. De acordo com o historiador Lourenço Cardoso, “os privilégios de ser branco no Brasil fazem com que os indivíduos que integram esse grupo tenham melhor acesso àquilo que seria direito de todos os brasileiros, Educação, Saúde, Direito de ‘ir’ e ‘vir’”.⁷⁶⁹ A aproximação delineada por Lourenço entre os conceitos de privilégio e direito é salutar, uma vez que a palavra “privilégio” é proveniente da expressão latina “*privata legum*”, que se refere à lei privada, ou seja, a um direito limitado apenas a alguns, de modo que a escolha etimológica não poderia ser mais acertada para se referir à matriz exceptiva do direito que, ao longo desta tese, tenho procurado evidenciar, opera a partir de um viés racial. Desse modo, convém ressaltar, de partida, que não constitui minha intenção negar a existência de uma distribuição desigual de precariedades em virtude do fator “raça”, mas sim apontar a maneira como a mobilização da expressão “privilégio branco” na luta antirracista, longe de atingir os seus

⁷⁶⁷ REPARAR. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

⁷⁶⁸ HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. Trad. Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019, p. 140-141, grifos nossos.

⁷⁶⁹ CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. 2014. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014, p. 213.

propósitos, faz com que a esquerda identitária negra “ofereça apenas uma culpa e um conjunto de dívidas e obrigações daí decorrentes”,⁷⁷⁰ conforme pontua o filósofo Wilson Gomes.

Tomando aqui o significado dicionarizado da expressão – e entendendo ser essa a significação aceita pelo senso comum – a palavra privilégio diz respeito à “vantagem, prerrogativa, válidos apenas para um indivíduo ou grupo, em detrimento da maioria” e a “situação de superioridade, amparada ou não por lei ou costumes, decorrentes da distribuição desigual do poder político e/ou econômico”.⁷⁷¹ De acordo com a escritora britânica Reni Eddo-Lodge em seu necessário *Why I am no longer talking (to white people) about race*, a ideia de privilégio branco serve para forçar pessoas brancas que não são ativamente racistas – categoria que Cardoso denomina de branquitude crítica⁷⁷² – a combater sua própria cumplicidade na reiteração de seus privilégios raciais,⁷⁷³ de modo que o meu ponto aqui é que tomar o termo “privilégio” como arma retórica afeta apenas aqueles que, de uma maneira ou de outra, já procuram, por meio de suas práticas cotidianas, denunciar a existência do racismo estrutural e assumir posturas de enfrentamento contra ele. Qual seria, portanto, o efeito da acusação de ocupar uma “posição social de privilégio marcada pela violência”⁷⁷⁴ sobre os membros da branquitude acrítica, categoria que se refere, de modo geral, “ao branco que não possui crítica em relação ao racismo”?⁷⁷⁵ Tal questionamento se mostra necessário, uma vez que, de acordo com Gomes, quando as lutas identitárias se dão em meios nos quais há o compartilhamento dos seus pressupostos, suas posições prosperam e há a promoção de avanços consideráveis de suas pautas.⁷⁷⁶ Todavia, o que ocorre quando reinvidicações calcadas na afirmação de que o grupo ou indivíduo branco possui vantagens em detrimento da maioria negra são feitas em ambientes/temporalidades que não comungam desse pressuposto de fundo?

⁷⁷⁰ GOMES, Wilson. A esquerda identitária e a satanização da maioria. *Revista Cult*, São Paulo, 9 nov. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/esquerda-identitaria-e-satanizacao-da-maioria/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁷⁷¹ PRIVILÉGIO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 1553.

⁷⁷² Cf. CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. 2014. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014.

⁷⁷³ EDDO-LODGE, Reni. *Why I am no longer talking (to white people) about race*. Londres: Bloomsbury, 2017, p. 61.

⁷⁷⁴ RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 26.

⁷⁷⁵ CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. 2014. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014, p. 173.

⁷⁷⁶ Cf. GOMES, Wilson. A esquerda identitária e a satanização da maioria. *Revista Cult*, São Paulo, 9 nov. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/esquerda-identitaria-e-satanizacao-da-maioria/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

A proposta de utilização do “privilégio” enquanto arma retórica a fim de fazer com que pessoas brancas se responsabilizem criticamente pelo racismo estrutural que as privilegia historicamente, tende a gerar efeitos nocivos com o objetivo de criar práticas coletivas antirracistas, na medida em que aciona a operacionalização do dispositivo da culpa. Em que pese Djamilla Ribeiro constatar que a afirmação do privilégio branco não busca fazer com que alguém “se sinta culpado por ser branco” – uma vez que a culpa, segundo ela, levaria à inércia – mas sim à responsabilização, que leva à ação⁷⁷⁷ de “busca [por] uma postura ética em sua existência”,⁷⁷⁸ é necessário não perder de vista que a culpa e a responsabilidade se constituem enquanto as duas faces necessárias à imputabilidade jurídica, de modo que, qualquer doutrina ética que se fundamente nesses pressupostos se torna, de partida, insuficiente.⁷⁷⁹ Se a ética figura para Agamben como “a esfera que não reconhece culpa nem responsabilidade”, mas sim como “a doutrina da vida feliz”,⁷⁸⁰ temos que o “assumir uma culpa e uma responsabilidade significa sair do âmbito da ética para ingressar no do direito”.⁷⁸¹ O deslize conceitual cometido pela filósofa, no entanto, tem sua razão de ser, uma vez que quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral – como as de “culpa” e “responsabilidade” manejadas por Ribeiro – “são de algum modo contaminadas com o direito”.⁷⁸² No entanto, ao contrário da normatividade religiosa, como a católica, por exemplo, que reconhece sacramentos pelos quais é possível livrar o pecador da culpa, a normatividade propriamente jurídica, “como os juristas sabem muito bem, não tende, em última análise, ao estabelecimento da justiça. Nem sequer ao da verdade. Ao contrário, ela busca unicamente o julgamento”.⁷⁸³

O raciocínio anteriormente desenvolvido parece confirmar a hipótese de Wendy Brown de que, em nossas sociedades, todos os esforços para moldar vida coletiva são contaminados por uma lógica legalista,⁷⁸⁴ de modo que não é de se estranhar que o sentido genérico da imputabilidade jurídica enquanto culpa e responsabilidade tenha invadido até mesmo a esfera

⁷⁷⁷ RIBEIRO, Djamilla. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 18.

⁷⁷⁸ RIBEIRO, Djamilla. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 51.

⁷⁷⁹ Cf. AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 32.

⁷⁸⁰ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 33.

⁷⁸¹ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 33.

⁷⁸² AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 28.

⁷⁸³ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 28.

⁷⁸⁴ Cf. BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). *Left legalism/Left critique*. Durham: Duke University Press, 2002, p. 19.

gestual da ética de modo a indicar que, se a ocorrência de um determinado fato pode ser atribuída a uma pessoa, ela deve suportar as consequências. Façamos aqui um pequeno exercício de etnografia política a fim de mostrar a maneira como a retórica do privilégio branco se constitui enquanto um mecanismo imunitário, seguindo, para tanto, a intuição de Gomes de que as “tretas” que têm lugar em sítios virtuais “nos permitem detectar os fluxos de ideias em curso na sociedade e que, normalmente, podem passar longe dos nossos radares normais”.⁷⁸⁵

Por ocasião do lançamento do álbum visual *Black is king* (2020) da cantora estadunidense Beyoncé, a historiadora e antropóloga Lília Moritz Schwarcz escreveu um artigo de opinião a seu respeito, para o jornal a Folha de São Paulo, intitulado – pelos editores – *Filme de Beyoncé erra ao glamorizar negritude com estampa de oncinha*. Não pretendo entrar aqui em uma discussão minuciosa a respeito dos temas desencadeadores da “treta”; no entanto, para melhor situá-la, faz-se necessário apontar que o referido álbum buscou, a partir de suas músicas, recriar a história de *O Rei Leão* e narrar a busca de um garoto negro para se reconectar à sua ancestralidade, fazendo com que ele se refira, conforme aponta a sua co-diretora Jean Nkuru, ao “passado, presente e futuro preto”.⁷⁸⁶ A intervenção de Schwarcz é precisamente sobre esse ponto, na medida em que a autora afirma que o recurso da produção a imagens de uma África idílica lhe causa estranheza, uma vez que ela duvida que jovens possam se reconhecer nessa “história de retorno a um mundo encantado e glamourizado, com muito figurino de oncinha e leopardo, brilho e cristal”.⁷⁸⁷ Não constitui nenhuma novidade no âmbito das discussões acerca das formas negras de autoinscrição a crítica de Schwarcz sobre um retorno a uma África essencializada, o que, ainda em 1961, Frantz Fanon já fazia. O martinicano enxergava a busca apaixonada de uma cultura anterior à era colonial como uma “fórmula terrivelmente infecunda”,⁷⁸⁸ uma vez que “nenhum colonialismo tira sua legitimidade da inexistência cultural dos territórios sob seu domínio”, de modo que “jamais ninguém causará vergonha ao

⁷⁸⁵ GOMES, Wilson. Das tretas e da importância de prestar atenção nelas. *Revista Cult*, São Paulo, 16 fev. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/das-tretas-e-da-importancia-de-prestar-atencao/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁷⁸⁶ WICKER, Jewel. Inside the Visual World of Beyoncé and ‘Black is King’, her “Love Letter” to Black Men. *Grammy Awards*, 9 mar. 2021. Disponível em: <https://www.grammy.com/news/beyonce-black-is-king-2021-grammys>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁷⁸⁷ SCHWARCZ, Lília. Filme de Beyoncé erra ao glamorizar negritude com estampa de oncinha. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2 ago. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/08/filme-de-beyonce-erra-ao-glamorizar-negritude-com-estampa-de-oncinha.shtml>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁷⁸⁸ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 183.

colonialismo exibindo diante dele tesouros culturais desconhecidos”.⁷⁸⁹ Achille Mbembe também percebe a maneira como os discursos nativistas, para afirmarem a humanidade negada às identidades negras, buscam resgatar a existência de um “passado glorioso” que afirmaria essa humanidade extirpada, mas aponta que esse discurso de reabilitação, ao tentar provar que os africanos pertencem à humanidade em geral, não ameaça a ficção da raça que permitiu que essa desumanização fosse operada.⁷⁹⁰

Em que pese as afirmações de Schwarcz se mostrarem em consonância com as postulações de grandes teóricos da razão negra, ao utilizá-las para analisar o novo trabalho de uma cantora negra, ela foi submetida ao “tribunal da internet” por meio do que vem sido chamado de “cultura do cancelamento”, a qual é operada a partir dos componentes afetivos da presunção de culpa e da falta de perdão.⁷⁹¹ São exemplificativos da crescente incapacidade totalitária de discussão para além das fronteiras identitárias de raça os seguintes comentários colhidos em sítios virtuais:

Você é uma grande, grande vergonha. Não somente para o Brasil e para o povo preto, mas para todos os povos aqui presentes. Não vejo por onde defender seu declarado racismo, sua arrogância branca elitista em se dar o direito não somente de reduzir uma obra prima ao nicho ‘antirracista’, mas em acreditar que tem conhecimento antropológico sobre África.

O erro é uma mulher branca acreditar que pode dizer a uma mulher preta, como ela deve contar a história e narrar a sua ancestralidade. A branquitude acostumou a ter a negritude como objeto de estudo e segue crendo que pode nos dizer o que falar sobre nossas narrativas e trajetórias. Lilia é uma historiadora, pesquisa sobre escravidão, mas está longe de sentir na pele o que é ser uma mulher preta.

Enquanto todas as pessoas negras se emocionam, se reconhecem e se identificam, a branca aliada diz que Beyoncé deixa a desejar! É isso! No final, [somos] nós por nós e falando por nós! Como diz um provérbio africano: ‘enquanto os leões não contarem suas próprias histórias, os caçadores seguirão sendo vistos como heróis’. E aqui, quando a gente conta, dramatiza e sonoriza, querem apontar o roteiro! Parem! Estamos no comando das nossas narrativas!⁷⁹²

Entendo que tais comentários são sintomáticos do modo como o legalismo contamina todas as esferas da vida – daí ser extremamente acertado se falar em um “tribunal da internet”.

⁷⁸⁹ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 183.

⁷⁹⁰ Cf. MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos afro-asiáticos*, v. 23, p. 171-209, 2001, p. 196.

⁷⁹¹ HOOKS, Austin Michael. *Cancel culture: posthuman hautologies in digital rhetoric and the latent values of virtual community networks*. 2020. Tese (Mestrado em Inglês). – University of Tennessee, Chattanooga, 2020, p. 41.

⁷⁹² LILIA Schwarcz pede desculpas por texto sobre Beyoncé: “assumo minha responsabilidade pelo artigo e não pretendo vencer qualquer discussão”. *GQ*, Globo, 04 ago. 2020. Disponível em: <https://gq.globo.com/Noticias/noticia/2020/08/lilia-schwarcz-pede-desculpas-por-artigo-sobre-beyonce.html>. Acesso em: 30 nov. 2023.

Agamben, ao expor em *Karman* o modo como Franz Kafka refletiu em *O processo* acerca da lógica da imputação operada em tribunais e da qual parece não haver saída, retoma o diálogo de Joseph K., protagonista da obra que, ao indagar como um ser humano pode ser considerado culpado, recebe como resposta que o julgamento não visa necessariamente uma sentença ou declaração de culpa, uma vez que o próprio processo se converte, paulatinamente, na sentença, de modo que o princípio do direito moderno pelo qual não há pena sem julgamento (*nulla pena sine iudicio*) é revertido no próprio julgamento, fazendo com que não haja julgamento sem punição – toda punição já se encontra inserida no próprio ato de ser julgado. Desse modo, a única escapatória possível à culpabilidade consistiria em buscar não ser, nunca, implicado na esfera da lei.⁷⁹³ É interessante perceber aqui as correspondências entre a análise agambeniana e a maneira como, uma vez subjugado ao tribunal da internet sob a acusação de fazer uso do privilégio branco, não existe a possibilidade de expiação da culpa. No caso que estamos analisando, temos que Schwarcz, após acusações como as acima elencadas, disse ter sido sua publicação “um equívoco”, uma vez que, apesar de sua carreira acadêmica na área, ela não estaria imune à dimensão do racismo estrutural e afirmou: “sou um sintoma da branquitude”, “errei e peço desculpas aos feminismos e aos movimentos negros com os quais desenvolvi, julgo eu, uma relação como aliada da causa antirracista”.⁷⁹⁴ Em reação à assunção de culpa postulada por Schwarcz, representam com acuidade a impossibilidade de perdão os seguintes comentários:

Eu preciso entender que **privilégio** é esse que te faz pensar que você tem alguma autoridade para ensinar uma mulher negra como ela deve ou não falar sobre o seu povo. Se eu fosse você (valeu Deus), estaria com vergonha agora. Melhore!⁷⁹⁵

Branco é cheio de desculpinha e por causa da pele alva sempre tem a compaixão do mundo. Não comigo. Se retire da sala, racista aqui não passa!

Cheio de brancos aqui te apoiando e q entendem super bem de racismo. Parabéns hein. Vcs já podem queimar juntos.

Perdoada pela merda ao pedir desculpas kkkkk... o único lugar do mundo que pedido de desculpas elimina um crime geralmente praticados por brancos/as que se acham

⁷⁹³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Karman: A brief treatise on action, guilt, and gesture*. Stanford : Stanford University Press, 2018, p. 07.

⁷⁹⁴ LONGO, Ivan. Lília Schwarcz pede desculpas, mas cobra Folha por texto sobre Beyoncé considerado racista. *Revista Fórum*, 4 ago. 2020. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/midia/2020/8/4/lilia-schwarcz-pede-desculpas-mas-cobra-folha-por-texto-sobre-beyonce-considerado-racista-80129.html>. Acesso em: 02 dez. 2023.

⁷⁹⁵ LÍLIA Schwarcz pede desculpas por texto sobre Beyoncé: “assumo minha responsabilidade pelo artigo e não pretendo vencer qualquer discussão”. *GQ*, Globo, 04 ago. 2020. Disponível em: <https://gq.globo.com/Noticias/noticia/2020/08/lilia-schwarcz-pede-desculpas-por-artigo-sobre-beyonce.html>. Acesso em: 30 nov. 2023.

superiores em tudo, quando na realidade não passam de preconceituosos desinformados. O ruim é saber que tem "negros/as" defendendo a branca minha vida.

Como já disse... a porra desses brancos não devem nunca querer falar sobre o que não conhecem... racismo é uma área particularizadamente dos negros... já passou da hora de enfiarem a sua prepotência onde quiserem... menos nas questões racistas... Aaahhh!!!

Uma das características da branquitude se fazer de coitadinha depois do racismo explicitado!!!

Depois que fere, critica, humilha, vem pedir desculpa aí fica fácil.

Nada de novo até aqui... A branquitude precisa parar de fazer ataques racistas aos PRETXS e diante do embate acreditar que um pedido de desculpas resolve. Basta, aprendam algo humano e civilizado em suas vidas repletas de **privilégios**.⁷⁹⁶

Grada Kilomba, acertadamente, afirma que “o racismo é uma problemática branca”⁷⁹⁷ e, se em nosso contexto social no qual a luta antirracista está contida (majoritariamente) dentro dos limites impostos pela ordem estabelecida, temos de levar em consideração o alerta feito por Florestan Fernandes, ainda em 1972, de que a escolha de sensibilidades negras por um ponto de partida moderado para sua ação política tem como consequência o fato de “depender muito, para tonar-se eficaz, do grau de anuência ou de consentimento potencial que os donos do poder possam alimentar diante de suas causas”.⁷⁹⁸ Diante de tal diagnóstico, podemos notar, a respeito dos comentários anteriormente anexados, a maneira como, a partir da articulação do “privilégio branco” como causa do julgamento do tribunal da internet, há a imposição de uma culpa que não se redime, de modo que de sua operacionalização, na maneira como é feita, não pode defluir o estabelecimento de uma colaboração comum capaz de provocar modificação social, uma vez que a única relação que estabelece é de cunho dissociativo, um “nexo entre entidades externas que se confrontam reciprocamente”.⁷⁹⁹ Desse modo, temos que a tentativa de cancelamento de Schwarcz representa um caso paradigmático que explicita essa lógica disjuntiva de impossibilidade de solidariedade e reflexão para além da “superficialidade e do narcisismo espetacular” identitário que, ao tomar como mais importante quem fala do que o que está sendo

⁷⁹⁶ Os comentários foram retirados, com autorias omitidas, da seguinte postagem: NASCIMENTO, Silvia. “Sou um sintoma da branquitude”: Lília Schwarcz diz que o título do seu artigo foi feito por editores da Folha. *Mundo Negro*, 04 ago. 2020. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/sou-um-sintoma-da-branquitude-lilia-schwarcz-diz-que-o-titulo-do-seu-artigo-foi-feito-por-editores-da-folha/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁷⁹⁷ KILOMBA, Grada. “O racismo é uma problemática branca”, diz Grada Kilomba. Entrevista concedida à Carta Capital. *Carta Capital*, 30 mar. 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematica-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁷⁹⁸ FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2015, p. 274.

⁷⁹⁹ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 67.

falado torna, de acordo com Douglas Barros, intransitáveis os caminhos para a verdadeira política.⁸⁰⁰

A alusão de Barros ao trânsito para uma “verdadeira política” se torna profícua para pensarmos a maneira como esse se daria, para Frantz Fanon, apenas a partir da implosão das fronteiras demarcatórias entre a zona do ser e do não ser, uma vez que essas zonas se opõem de maneira não dialética, em função de uma unidade superior, mas são “regidas por uma lógica puramente aristotélica” e “obedecem ao princípio da exclusão recíproca”, de modo que “não há conciliação possível”.⁸⁰¹ Se o caráter de normalidade de uma sociedade colonial é marcado justamente pela reiteração dessas fronteiras, em que medida a operacionalização retórica do privilégio branco, tal como exposta nos comentários anteriormente elencados, não as reforça e impossibilita assim, de partida, a cooperação produtiva de “se confrontar conjuntamente o mundo”?⁸⁰² Se a tática do “aceite a culpa, admita os seus privilégios, pague o preço” tende a funcionar com aqueles que já reconhecem que o racismo é, de fato, um problema branco, ela se revela contraproducente à produção de empatia daqueles que se encontram “fora dos muros de autocomplacência e de extrema afinidade em que se refugia”,⁸⁰³ uma vez que tende a ser rechaçada, afinal,

[...] ninguém gosta de se sentir culpado nem de assumir responsabilidade por pecados, principalmente quando julga que não os cometeu. Nem gosta de ouvir o tempo todo que tudo em sua vida é resultado de privilégios, principalmente quando olha em volta e vê que tem menos do que mereceria ter. Ou nem se considera propriamente uma pessoa desprovida de méritos, esforços e sacrifícios, que não tenha que matar um leão por dia, que não tenha tido que enfrentar desvantagens e dificuldades. Mas a esquerda identitária basicamente diz para esse sujeito que sua vida se resume a privilégios, que ele é parte da injustiça social e que tem que se acostumar a perder para que os outros possam, enfim, ganhar alguma coisa.⁸⁰⁴

Desse modo, quando o pressuposto do privilégio branco é compartilhado fora do grupo de referência, ele tende a ativar o mecanismo imunitário, o qual, como vimos, funciona como um dispositivo militar defensivo e ofensivo contra tudo aquilo que não é tido como próprio e

⁸⁰⁰ A CONVERSA com Lília Schwarcz não se encerra sem mútua escuta. *Carta Capital*, Opinião, 07 ago. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/a-conversa-com-lilia-schwarcz-nao-se-encerra-sem-mutua-escuta/>. Acesso em: 30 nov. 2023, que assina tal trecho como “o cancelado”.

⁸⁰¹ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 28.

⁸⁰² COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos: crise e insurreição*. São Paulo: n-1, 2016, p. 160.

⁸⁰³ GOMES, Wilson. A esquerda identitária e a satanização da maioria. *Revista Cult*, São Paulo, 9 nov. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/esquerda-identitaria-e-satanizacao-da-maioria/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁸⁰⁴ GOMES, Wilson. A esquerda identitária e a satanização da maioria. *Revista Cult*, São Paulo, 9 nov. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/esquerda-identitaria-e-satanizacao-da-maioria/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

que, portanto, deve ser destruído.⁸⁰⁵ A consequência disso é que essa forma de “protesto negro” se mantém segregada no “meio negro”, “sem qualquer suporte nos demais estratos da população” e é facilmente capturada pela retórica oposta da que se propõe a mobilizar, a qual interfere no discurso não para reconhecer uma dívida comum, mas oferece, a partir de sua recusa, uma dispensa exoneratória, como podemos observar na declaração recente do presidente Bolsonaro que, ao ser questionado sobre a forma como as cotas serviriam para equacionar uma dívida histórica, respondeu: “Que dívida? Eu nunca escravizei ninguém na minha vida”.⁸⁰⁶ Tal afirmativa representa com exatidão a dupla funcionalidade semântica da palavra dívida, a qual foi percebida por Walter Benjamin, que expôs que a palavra correspondente à dívida em alemão, *schuld*, significava também, culpa, que é a categoria por meio da qual se exige do ser humano considerado culpado um sacrifício para compensar o que se deve.⁸⁰⁷ Desse modo, acredito que o problema que estamos enfrentando hoje em dia diz respeito à necessidade de transformação da dívida, uma categoria culpabilizante e opressora, em um *munus* capaz de desencadear um circuito de solidariedade⁸⁰⁸ e romper com o modelo individualista do ser humano.

Antes de passarmos ao fechamento desta seção, cabe ainda ressaltar como a implementação de ações afirmativas tende a reforçar o mecanismo imunitário e a “marca característica da cultura ocidental e branco onde estamos imersos: o individualismo – a doutrina e apologia da responsabilidade individual”,⁸⁰⁹ inclusive dentro das próprias categorias identitárias que visa amparar. Nesse sentido, o militante do Movimento Negro Flávio Jorge Rodrigues afirma não ser “daqueles que acham que a cota é uma solução”, uma vez que entende que ela “individualiza o debate sobre a questão racial” e acaba por gerar “uma elite política individualizada”.⁸¹⁰ Rodrigues percebe que o “perigo das cotas” enquanto risco de rompimento dos laços de solidariedade por meio do reforço dos muros ilusórios do eu, na própria postura assumida por sua filha, a qual ele designa como “da geração das cotas”: “ela enxerga o racismo

⁸⁰⁵ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 29.

⁸⁰⁶ “NÃO ESCRAVIZEI ninguém”, diz Bolsonaro ao defender redução de cotas. *Istoé*, 31 jul. 2018. Disponível em: <https://istoe.com.br/nao-escravizei-ninguem-diz-bolsonaro-ao-defender-reducao-de-cotas/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁸⁰⁷ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

⁸⁰⁸ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham University Press, 2015, p. 15.

⁸⁰⁹ SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 37.

⁸¹⁰ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araujo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 9258.

de uma forma diferente, mais facilitada”.⁸¹¹ Seu raciocínio é complementado pelo do militante Yedo Ferreira, que afirma ser a cota o que governo que dá para qualificar um setor específico: “aquele setor, aquele grupo, se qualifica e não tem compromisso com coisa nenhuma. A não ser com a sua própria qualificação. Então, isso produz um Colin Powell,⁸¹² uma Condoleezza Rice⁸¹³”.⁸¹⁴

Projetos legalistas e discursos de enfrentamento ao racismo pautados na imposição de uma culpa e na contraparte necessária da assunção de uma dívida, arraigados como estão com a sanha imunizatória do liberalismo, tendem a reproduzir, ainda que não intencionalmente, um modelo individualista e não solidário de agenciamento. É por motivos como esses que Achille Mbembe afirma a urgência de se repensar as formas pelas quais se desenrolam as lutas por justiça racial nesta era de individualismo neoliberal e aposta que as possibilidades alternativas passam, necessariamente, pela reconsideração das características humanas e reconhecimento de nossa comum precariedade.⁸¹⁵ No entanto, Esposito nos alerta que essa passagem, que transforma a violência da dívida na solidariedade de um *munus* compartilhado (um fardo ou tarefa, mas também, uma espécie de presente), não é “automática” e só pode ser resultante de um enfrentamento que unifica o mundo na forma de sua divisão: “para que a dívida seja extinta, em vez de ser paga, ela deve ser transferida de volta para um *status* ontológico – o que cada um de nós sempre deve aos outros”.⁸¹⁶

⁸¹¹ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 9258.

⁸¹² Militar estadunidense da reserva membro do Partido Republicano, foi o 65º Secretário de Estado dos Estados Unidos durante o governo do presidente George W. Bush, de 2001 até 2005.

⁸¹³ Cientista política estadunidense republicana, foi a 66ª Secretária de Estado de seu país, servindo na administração do presidente George W. Bush entre 2005 e 2009.

⁸¹⁴ ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 9317. Ao citar tais nomes, Yedo Ferreira pretendeu expor a incongruência de ambos secretários de Estado que, em que pese terem sido beneficiários diretos do sistema de cotas em universidades estadunidenses, uniram-se a um governo que se coloca contra tal método por entendê-lo como um sistema que recompensa ou penaliza de maneira injusta os alunos em potencial com base apenas em sua raça.

⁸¹⁵ Cf. MBEMBE, Achille. *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*. 2015. Disponível em: <https://wiser.wits.ac.za/sites/default/files/private/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁸¹⁶ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham University Press, 2015, p. 15. “Certainly, this passage, which flips the violence of debt over into the solidarity of a shared *munus* (a burden or task but also a kind of gift) is not automatic. It can only result from a conflict against the political- theological order that unifies the world in the form of its division. In order for debt to be extinguished, rather than being repaid, it must be shifted from an economic dimension back into an ontological status—to what each of us always owes everyone else. In this way, only by assuming the common debt will it be remitted at the same time”.

O caráter ontológico da vulnerabilidade enquanto característica própria de um corpo humano parte do pressuposto da negação da percepção liberal da vida como autofundada por completo e seria, para Esposito, a base sobre a qual pode se assentar o *munus* que acomuna todos os homens.⁸¹⁷ Nessa aposta, o filósofo italiano não se encontra sozinho. Butler também entende que apenas uma “nova ontologia corporal”, calcada na assunção da vulnerabilidade enquanto “condição generalizada de precariedade”, pode gerar uma “condição generalizada de interdependência”,⁸¹⁸ de modo que, para ela, o foco dos movimentos reivindicatórios “deveria recair menos nas políticas identitárias, ou nos tipos de interesses e crenças formulados com base em pretensões identitárias” e mais na condição comum de precariedade, “na expectativa de que possam se formar novas coligações capazes de superar os tipos de impasses liberais mencionados anteriormente”.⁸¹⁹ O nosso contexto epocal no qual o capitalismo em sua fase neoliberal avança a fim de destituir as precárias formas institucionais de proteção social como assistência e seguro social, assim como as políticas públicas de um suposto Estado de Bem-Estar, geraria, de acordo com Achille Mbembe, um processo de “transformação dos seres humanos em coisas animadas”. Esse processo, por sua vez, corresponderia à generalização da possibilidade de atribuição, pelo mundo inteiro, do substantivo negro, que deixa, então, “de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana” e passa a se referir à “institucionalização enquanto padrão de vida” de uma “nova condição fungível e solúvel” de vida – processo que o camaronês denomina de “devir-negro do mundo”.⁸²⁰

Nada mais apropriado do que se pensar a nossa condição comum de precariedade induzida como um ponto de partida que excede e atravessa as categorias de identidade. Se o aumento da precarização nos submete, cada vez mais, ao perigo de transposição à zona do não ser – o que tende a igualar a condição de boa parte da população àquela historicamente vivenciada por corpos negros – temos de reconhecer que já está em curso um enfraquecimento de suas fronteiras com a zona do ser que, esmorecidas, mostram-se sujeitas, mais do que nunca, à sua “declosão”. O conceito de declosão, extraído do léxico nancyano é, para Mbembe, capaz de epilogar o propósito de uma verdadeira descolonização, na medida em que designa o

⁸¹⁷ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham University Press, 2015.

⁸¹⁸ BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 86.

⁸¹⁹ BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 55.

⁸²⁰ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 19-20.

levantamento de uma clausura, o descerramento de uma vedação, permitindo, com isso, uma abertura do mundo⁸²¹ e o reestabelecimento daquilo que Fanon denominou de orientação ética, ou seja, “o movimento de amor, de doação de si” do “homem em direção ao mundo e ao seu semelhante”.⁸²²

3.5 Governo PT: o caminho das margens para o centro

A agência de jornalismo *Alma Preta*, especializada na temática racial no Brasil, aponta, como marco do engajamento do governo Lula (2003-2011) na consecução de reivindicações históricas do movimento negro, a criação do *Estatuto da Igualdade Racial* em 2010.⁸²³ Se o texto original do Estatuto – consubstanciado no PLS 213/2003, apresentado pelo Senador Paulo Paim (PT) e que seguiu na Câmara dos Deputados no PL de número 6.264/2005 – foi construído, de fato, com base nas pautas da população negra, durante a sua tramitação na Câmara e no Senado temos que ele sofreu diversas alterações que suprimiram, para além da sessão que tratava dos direitos da mulher afro-brasileira e da que continha previsão de cotas para atores e atrizes negros em publicidades e programas televisivos, o capítulo que tratava sobre a regularização dos territórios quilombolas. Tal peça legislativa, de acordo com o parecer da Câmara dos Deputados, visava estabelecer um enquadramento legal amplo e articulado de iniciativas públicas a fim de superar as desigualdades fundadas em raça/cor/etnia presentes na sociedade brasileira e que atingiriam, principalmente, os descendentes de africanos.⁸²⁴ No tocante às terras quilombolas, extrai-se dali que ele, “inspirando-se no conhecimento nacional acumulado sobre a titulação de terras para grupos étnicos em situação de risco” visava “facilitar

⁸²¹ Mbembe afirma que o conceito de declosão, trabalhado por Nancy em *La décloison*, implica uma “ideia de abertura” que “inclui a de eclosão, de nascimento, do aparecimento de alguma coisa nova, de desabrochamento. Logo, abrir é libertar aquilo que estava encerrado para que possa nascer e desabrochar. A questão da abertura do mundo – de pertencer ao mundo, habitar o mundo, criar o mundo, ou ainda as condições sob as quais nos constituímos como herdeiros do mundo – é o fulcro do pensamento anticolonialista e da noção de descolonização” (MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. São Paulo: Vozes, 2019, p. 58).

⁸²² FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 53.

⁸²³ BORGES, Pedro. A população negra avançou no campo político com Lula? *Alma Preta*, Política, 04 abr. 2018. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/politica/a-populacao-negra-avancou-no-campo-politico-com-lula/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁸²⁴ Cf. BRASIL. *Relatório*. Comissão Especial destinada a proferir Parecer ao Projeto de Lei n. 6.264, de 2005, do Senado Federal, que “Institui o Estatuto da Igualdade Racial”. Brasília, Senado Federal, 2008. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=624842&filename=Tramitacao-PL%206264/2005. Acesso em: 29 nov. 2023.

a operacionalização do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias⁸²⁵,⁸²⁶ o qual encontrava-se, até então, regulamentado apenas por decretos presidenciais.

A supressão no projeto durante o trânsito legislativo do referido capítulo impediu que o art. 68 do ADCT fosse regulamentado via lei ordinária, motivo pelo qual o reconhecimento da propriedade da terra dos remanescentes das comunidades quilombolas continua, até hoje, sendo regulado⁸²⁷ mediante decreto do executivo que, em conformidade com sua natureza de ato administrativo unilateral, é fruto de uma decisão política momentânea e não goza da estabilidade jurídica de uma lei ordinária. A regulamentação do processo de identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação da titulação das terras quilombolas é feita, hoje em dia, pelo Decreto 4.887 de 2003, expedido pelo presidente Lula, o qual revogou o decreto 3.912 de 2001 e incorporou boa parte das pretensões do PL 3.207/1997, vetado, às vésperas de sua aprovação, pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso.

Tal documento é enquadrado pelo antropólogo José Arruti dentre aqueles destinados à restrição de direitos.⁸²⁸ No entanto, a retomada dos preceitos contidos no referido projeto de lei pelo governo Lula, por ocasião do Decreto 4.887/2003 não levou, como seria de se esperar, a uma maior regularização fundiária dos territórios quilombolas. Pelo contrário. De acordo com dados do *Instituto Socioambiental* – ISA, a área de quilombos titulados pelo governo federal durante a presidência de FHC entre os anos de 1995 e 2002 foi de 116.490 hectares, contra 39.943 durante o governo Lula, no período de 2003 a 2010. Se quisermos somar a esses dados os concernentes ao governo Dilma (2011-2016), responsável pela titulação de uma área de 11.738 hectares, temos que os números do governo PT, em que pese disporem de um lapso de tempo superior ao do governo FHC, totalizam apenas 51.681 hectares – o que não representa

⁸²⁵ “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, *Constituição da República Federativa do Brasil*).

⁸²⁶ BRASIL. *Relatório*. Comissão Especial destinada a proferir Parecer ao Projeto de Lei n. 6.264, de 2005, do Senado Federal, que “Institui o Estatuto da Igualdade Racial”. Brasília, Senado Federal, 2008. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=624842&filename=Tramitacao-PL%206264/2005. Acesso em: 29 nov. 2023, p. 17.

⁸²⁷ É importante ressaltar aqui que, em que pese o dispositivo constitucional ter sido, de fato, regulado diretamente por um decreto autônomo no período compreendido entre novembro de 2003 e abril de 2004 – um dos motivos que ensejaram a ação direta de inconstitucionalidade (ADI) 3.239/DF proposta pelo Partido Democratas –, a partir da internalização da Convenção 169 da *Organização Internacional do Trabalho* – OIT, que versa sobre povos cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da sociedade nacional, pelo Decreto 5.051/2004, que possui status supralegal, tal vício jurídico foi sanado.

⁸²⁸ Cf. ARRUTI, José Maurício. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In: PAULA, Marilente de; HERINGER, Rosana. *Caminhos convergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung, 2009, p. 88.

nem a metade do montante alcançado por esse último.⁸²⁹ É nesse ponto que um aparente paradoxo se apresenta, uma vez que a incapacidade do executivo federal em emitir os títulos de propriedade aos quilombolas foi acompanhada pela promoção da maior concentração fundiária já vista no país: de acordo com o geógrafo Ariovaldo de Oliveira, com base nas estatísticas cadastrais do *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária* – INCRA, na contramão da história, houve, durante os governos petistas, a concentração fundiária de 97,9 milhões de hectares nos latifúndios.⁸³⁰

Antes de passar a elaboração da interpretação que entendo ser possível frente a tais dados, cabe elencar mais um. O uruguaio Raul Zibechi em seu *Territorios en resistencia* comenta como o mandato de Lula para a presidência da República brasileira se deu em consonância com a chegada ao poder de mais sete governantes⁸³¹ oriundos ou simpáticos às causas de movimentos sociais em países da América do Sul, no que ficou conhecido como a “década progressista”.⁸³² Nessa obra, cuja primeira edição data de 2012, o autor afirmava a necessidade de se realizar, no crepúsculo de tal decênio, um balanço das perdas e ganhos resultantes da confiança no Estado como principal agente de mudanças sociais, políticas e econômicas para as forças populares.⁸³³ Passados quase 10 anos desse alerta, pouco tem sido feito no sentido de dar-lhe consecução, uma vez que, a despeito dos dados anteriormente apresentados, podemos encontrar no sítio virtual da *Comissão Pró Índio de São Paulo*⁸³⁴ afirmações como a que segue:

A ascensão de Michel Temer ao Planalto em 2016 trouxe uma onda de confiança aos setores conservadores do Congresso. Sem Dilma Rousseff, haveria menos resistência no governo para pautas restritivas de direito. O clima é tão favorável que diversos políticos perderam qualquer pudor em suas declarações. Em poucos meses, os direitos

⁸²⁹ SOUZA, Oswaldo. O que o governo Dilma fez (e não fez) pelos territórios quilombolas? *Instituto Socioambiental*, 14 jun. 2016. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-pelos-territorios-quilombolas>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁸³⁰ Cf. OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Camponeses, indígenas e quilombolas em luta no campo: a barbárie aumenta. *Conflitos no Campo Brasil 2015*, p. 28-42, 2016, p. 30.

⁸³¹ Zibechi se refere aos governos de Luiz Inácio Lula da Silva no Brasil, Néstor e Cristina Kirchner na Argentina, Michelle Bachelet no Chile, Tabaré Vázquez no Uruguai, Evo Morales na Bolívia, Rafael Correa no Equador e Fernando Lugo no Paraguai (ZIBECHI, Raúl. *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements*. Chico: AK press, 2012).

⁸³² Cf. ZIBECHI, Raúl. *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements*. Chico: AK press, 2012, p. 436.

⁸³³ Cf. ZIBECHI, Raúl. *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements*. Chico: AK press, 2012, p. 430.

⁸³⁴ Trata-se de instituição composta por antropólogos, advogados, médicos, jornalistas e estudantes que atua junto aos índios e quilombolas para garantir seus direitos territoriais, culturais e políticos.

de quilombolas e indígenas foram alvejados discursivamente por diversas figuras políticas que gravitam em torno de Michel Temer.⁸³⁵

Apesar das referidas bravatas contrárias à consecução de direitos territoriais à população quilombola e efetivas medidas de arrefecimento ao reconhecimento de propriedade, temos que houve, durante o curto governo golpista de Temer, a titulação⁸³⁶ de 23.036 hectares de área de quilombos.⁸³⁷ A confiança ainda depositada no governo PT, expressa no trecho que afirma que com Dilma Rousseff haveria maior resistência à restrição de direitos de quilombolas e indígenas, é exemplificativa do fenômeno que Zibechi denominou de “arte de governar os movimentos”, uma vez que, a despeito de dados objetivos comprovarem que no seu governo as populações quilombolas continuaram no fim da fila no tocante à implementação de seus direitos territoriais, movimentos sociais continuam a tê-lo como referencial, uma vez que se trata de liderança política que ocupou um espaço estatal com a promessa de prover demandas populares.⁸³⁸ Assim, o autor uruguaio entende que a arte de governar movimentos se refere ao modo como os governos progressistas sul-americanos configuraram-se enquanto uma estratégia de adaptação do Estado à insubordinação social vinda de baixo, afinal, “quem melhor para implementar esse tipo de tática diversionista do que pessoas forjadas como militantes e com vasta experiência em movimentos de oprimidos?”⁸³⁹

Passemos agora a análise do modo como se constituiu o estratagema de governar os movimentos negros quilombolas do governo PT, buscando esmiuçar a tentativa de circunscrever uma forma de vida negra⁸⁴⁰ à categoria de sujeito de um direito e a relação desse

⁸³⁵ DISPUTA por terra coloca quilombolas e indígenas na mira. *Carta Capital*, 18 abr. 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/disputa-por-terra-coloca-quilombolas-e-indigenas-na-mira/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁸³⁶ Não pretendo analisar os processos que levaram à efetiva titulação dessas áreas quilombolas e existem diversas variáveis qualitativas que podem ter influenciado para que os números do governo de Temer fossem maiores do que os de Dilma, como a hipótese de ter recebido após o golpe processos já em sua última fase ou ainda ter privilegiado a titulação de terras improdutivas e consequentemente não conflituosas de latifundiários que, por ocasião do recebimento da indenização referente à desapropriação, fazem na verdade um bom negócio, uma vez que utilizam os montantes recebidos para investir na aquisição de terras de melhor qualidade.

⁸³⁷ O QUE muda (ou sobra) para os quilombos com a reforma de Bolsonaro? *Instituto Socioambiental*, 18 jan. 2019. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-muda-ou-sobra-para-os-quilombos-com-a-reforma-de-bolsonaro>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁸³⁸ Cf. ZIBECHI, Raúl. *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements*. Chico: AK press, 2012, p. 381.

⁸³⁹ Cf. ZIBECHI, Raúl. *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements*. Chico: AK press, 2012, p. 385.

⁸⁴⁰ Para a historiadora Beatriz do Nascimento, o quilombo, para além do reducionismo historiográfico que busca associá-lo exclusivamente a um reduto de negros fugidos é, sobretudo, “uma organização social de negros”, “uma forma de vida do negro que perdura até hoje” (NASCIMENTO, Beatriz. *Historiografia do Quilombo In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual:*

com a lei. O antropólogo José Arruti denomina de “objetivação político-administrativa-jurídica” o processo de nomeação e criação de uma categoria jurídica exercido pelo direito e garantido pelo Estado, por meio do qual há, simultaneamente, o reconhecimento e imposição de uma “identidade garantida” e a sua captura por uma gramática genérica e homogeneizante.⁸⁴¹ Assim, o art. 68 do ADCT da CRFB/88, ao se referir às “comunidades remanescentes de quilombos” como detentoras de direito à propriedade definitiva de suas terras, teria gerado tal processo que se caracteriza por aquilo que a antropologia denomina de etnogênese – ou ainda, ressurgimento, visibilização ou viagem de volta – e que diz respeito à autoidentificação de um grupo social mediante seu enquadramento a uma categoria jurídica que busca aglutinar e instituir, a partir de características comuns, uma população heterogênea a uma categoria estanque de sujeito de direitos. Tal movimento implica, de acordo com Arruti, que o grupo “passa a reconhecer que o desrespeito a que está submetido é parte constituinte (eventualmente instituinte) de sua identidade coletiva e fonte tanto de uma identificação moral quanto de mobilização política válida”.⁸⁴²

O art. 2º do decreto 4.887/2003 considera como remanescentes das comunidades dos quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.⁸⁴³ Um dos problemas relacionados ao caráter homogeneizante do processo de nomeação jurídica é percebido por Mundinha Araújo, que afirma que uma “história fantástica” fica “muito reduzida quando a gente generaliza e chama tudo de ‘quilombo’”:

[...] porque aí a gente perde de vista a origem de cada lugar desses e a história da resistência para eles permanecerem. Nos quilombos, durante a escravidão, era até através das armas e da formação de guerreiros, de recrutamento, de tudo. Mas e depois? Como a gente resgata essa história pós-Abolição para que eles permanecessem na terra, se eu digo que tudo foi quilombo? Aí reduz muito: “Foi quilombo?” “Foi quilombo.” E toda essa trajetória para cá, que não começou com a

Possibilidade nos dias da destruição. Coletânea organizada e editada pela UCPA. São Paulo: Filhos da África, 2018, p. 129).

⁸⁴¹ Cf. ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006, p. 44-45.

⁸⁴² ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006, p. 44.

⁸⁴³ BRASIL. *Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Presidência da República, Brasília. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 30 nov. 2023.

organização dos negros fugindo para os matos, mas até para conservar algo que tinha sido doado com papel e tudo, com escritura?⁸⁴⁴

O trecho da entrevista de Araújo expõe a maneira como há, a partir da criação de um dispositivo de nomeação jurídica, a tentativa de restringir o sujeito do direito à estrita historicidade do termo quilombo, ou seja, a percepção dos quilombos unicamente como forma de luta escrava contra a escravidão. Arruti entende que isso seria derivado da ressemantização do quilombo, de foco de desordem e objeto de repressão estatal à ícone da resistência negra que privilegia a agência dos escravizados, operada pelo movimento negro das grandes capitais.⁸⁴⁵ Tal compreensão serve de baliza à exclusão de comunidades negras surgidas de maneiras outras que não a “organização de negros fugindo pros matos” e é contestada pela militância agrária do movimento negro. Araújo, que a integra a partir do Maranhão, relata o caso de uma comunidade localizada em tal estado:

Lá no Frechal está a casa-grande do engenho com tudo; todo mundo sabe que ali foi uma fazenda. Aí outro dia um repórter disse: “Como é, mas esse quilombo era do lado da casa-grande?” Imagina, dez mil hectares. Nunca os escravos da própria fazenda iam sair daqui para fazer um quilombo a 20 metros. Não. O que poderia ocorrer era escravos de outras fazendas, fugidos, que ficavam nas capoeiras daquela fazenda. E podia ser do conhecimento do senhor, daquele proprietário, ou não. Não era escravo dele. Isso também vai ocorrer muito, de você acoitar — o que eles chamavam de acoitamento — escravos de outras fazendas que ficam nos seus matos e você faz que não vê. Acoitar é dar abrigo, é fazer vista grossa. Tem tanta coisa na história da escravidão que não é só tortura e sofrimento, mas, principalmente, o que é interessante é da parte da organização do negro. É como eles se organizavam para sobreviver.⁸⁴⁶

É interessante pausar aqui no espanto do repórter frente à comunidade que, a despeito da proximidade de uma antiga casa-grande, reivindicava-se como quilombola, uma vez que essa linha argumentativa foi a mesma adotada pela Advocacia Geral da União – AGU no caso da Ilha Marambaia, Rio de Janeiro. De acordo com o Observatório Quilombola, Marambaia teria sido utilizada como porto clandestino de desembarque de escravos a partir da proibição do tráfico transatlântico de escravos no Brasil, inicialmente pela Lei Feijó (1831) – que não teve eficácia – e, posteriormente, pela Lei Eusébio de Queiroz (1850). Com a abolição da escravidão em 1888, o proprietário da área, Joaquim José de Souza Breves, a teria doado aos recém-libertos que continuaram a viver por lá. No entanto, tal doação nunca foi feita

⁸⁴⁴ ARAUJO apud ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 6950..

⁸⁴⁵ Cf. ARRUTI, Quilombos. In: PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Lívio (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 324.

⁸⁴⁶ ARAUJO apud ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*, p. 6954-6961.

oficialmente. Após a morte do doador, sua viúva vendeu Marambaia a uma empresa que, em liquidação forçada, a perde para o Banco da República do Brasil, que a transfere para União.⁸⁴⁷ Em 1971, tal área passa a ser administrada pela Marinha e a União, a partir de 1998, passa a ajuizar ações de reintegração de posse individuais contra os moradores da comunidade de Marambaia, descendentes daqueles negros recém-libertos que haviam recebido, de maneira não oficial, a doação da terra por Joaquim José de Souza Breves. Uma dessas ações foi ajuizada contra Benedito Augusto Juvenal e, após ser julgada procedente na primeira instância, teve sua sentença confirmada pelo Tribunal Regional Federal da 2ª Região que, por entender que o conceito de comunidade quilombola estaria vinculado à necessidade de comprovação histórica de que houve, de fato, um quilombo naquele local, acatou a tese da AGU, e assim se manifestou:

O conceito jurídico de remanescentes das comunidades dos quilombos não pode se apartar da própria noção histórica acerca dos quilombos. Devido à prova de que a Ilha de Marambaia, nos idos do período da escravidão de pessoas de cor negra no Brasil, servia como entreposto do tráfico de escravos, não seria de se considerar possível que no mesmo arquipélago fossem também instaladas comunidades integradas por escravos fugidos e as famílias que eles passaram a compor.⁸⁴⁸

Tal caso chegou até o STJ por meio do Recurso Especial 931.060/RJ, julgado procedente em 17/12/2009, o qual se tornou o precedente jurisprudencial mais relevante para o entendimento do conceito de comunidades quilombolas em virtude do voto do ministro Luiz Fux, que demonstra, de maneira clarividente, que o conceito jurídico de quilombo não se confunde com aquele difundido no senso comum e que o tem como local de aglomeração de escravos fugitivos:

A tese defensiva da União Federal sustenta que a área na Ilha de Marambaia não seria quilombo, de forma que a comunidade que lá reside não poderia ser reconhecida como remanescente de quilombo. Assim, o cerne da questão é caracterizar ou não a área da Ilha de Marambaia como um antigo quilombo. [...] A questão que se impõe, todavia, quanto ao conceito de quilombos é no sentido de que, antes mesmo de ser este um termo sujeito à conceituação legal, é o mesmo um conceito histórico e antropológico, de modo que a definição legal não poderia deste último se apartar. Em pesquisa sobre o tema, várias são as referências doutrinárias encontradas que distanciam o conceito de quilombos do seu sentido restrito a local de escravos fugidos. O trabalho elaborado pelas antropólogas Alessandra Schmitt, Maria Cecília Manzoli Turatti e Maria Celina Pereira de Carvalho, denominado “A atualização do conceito de quilombo: Identidade e Território nas definições teóricas”, define as comunidades quilombolas da seguinte forma: “os grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidade de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também

⁸⁴⁷ YABETA, Daniela. Ilha da Marambaia – RJ. *Atlas Observatório Quilombola*, 30 maio 2023. Disponível em: <https://kn.org.br/atlasquilombola/comunidades/RJ/ilha-da-marambaia/667/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁸⁴⁸ RIO DE JANEIRO. Tribunal Regional Federal da 2. Região. *Apelação cível n. 373518-RJ-19985101009932-4*. Direito Civil e Administrativo. Reintegração de Posse. Ilha de Marambaia. Terreno Público. Art. 68, ADCT. Conceito Jurídico de Remanescentes de Quilombola. Relator: Juiz Federal Convocado Guilherme Calmon Nogueira da Gama, Rio de Janeiro, 08 ago. 2006.

as heranças, doações, recebimento de terras livres como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência na terra que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, durante a vigência do sistema escravocrata após a sua extinção. Dentro de uma visão ampliada, que considera as diversas origens e histórias destes grupos, uma denominação também possível para estes grupos identificados como remanescentes de quilombos seria a de “terras de preto”, ou “território negro”, que enfatizam a sua condição de coletividades camponesa, definida pelo compartilhamento de um território e de uma identidade”. [...] No que diz respeito ao conceito hodierno de “Quilombos”, este difere do conceito colonial tradicional, pois de acordo com os argumentos dos antropólogos e historiadores, a resistência das comunidades negras rurais pode ser evidenciada como as várias estratégias empregadas no sentido da sobrevivência e perpetuação do grupo. Os grupos remanescentes de quilombos, ou de senzalas, ou de portos de embarque de escravos, ou, no caso dos autos, “entreposto de engorda” podem, efetivamente, ser considerados resistentes, pois de alguma forma chegaram até os dias atuais ocupando área de uso comum em meio de uma série de infortúnios, sofrimentos e adversidades, como resistência da Marinha, a especulação imobiliária e o preconceito racial. Com efeito, os quilombos, consoante o Decreto 4887/2003 são as chamadas “terras de preto” ou “comunidades negras rurais”, que se constituíram não apenas através das fugas com ocupação de terras livres e isoladas, mas, igualmente, através de heranças, doações, compras, recebimentos de terras como pagamento de serviços prestados, entre outras formas, anteriores ou posteriores à abolição. No caso dos autos, verifica-se a presença da apropriação coletiva da terra, vez que as famílias de pescadores da Marambaia permaneceram, de fato, dentro de um regime próprio de uso do território. Isto porque, conforme consta dos laudos acostados aos autos, além da pesca a população utilizava-se das terras da ilha para cultivos agrícolas de subsistência que davam ao grupo uma grande capacidade de autonomia com relação ao continente e ao mercado. **Por fim, a conceituação de quilombos unicamente como local de escravos fugidos remonta ao próprio período escravocrata de nossa sociedade, de forma a caracterizar o escravo em condição ilegal, fugido de seu proprietário. É um conceito que favorece unicamente ao senhor escravista. A CR/88, ao consagrar o direito à terra dos remanescentes de quilombos não o fez tomando com base os quilombos unicamente como locais de negros fugitivos, mas sim referindo-se ao uso da terra segundo os costumes e tradições das comunidades negras.** Assim, o art. 68 do ADCT e seus termos não deve ser interpretado de forma restritiva. Pelo contrário, sendo a interpretação constitucional um processo que tem como objetivo revelar o alcance das normas que integram a constituição, aplicando-se o método valorativo, bem como o princípio da hermenêutica constitucional da unicidade da constituição, verifica-se que o comando constitucional acima citado deve ser cotejado sistematicamente com os princípios fundamentais do nosso Texto Constitucional, notadamente o princípio que garante a dignidade da pessoa humana.⁸⁴⁹

A longa citação acima tem o condão de demonstrar a maneira como o problema relativo ao caráter homogeneizante do processo de nomeação jurídica apontado anteriormente por Araújo se encontra resolvido ao menos em sede jurisprudencial, uma vez que o conceito legal de quilombo foi alargado de modo a comportar todas as comunidades negras que habitem territórios próprios e, a partir deles, reproduzam seus modos de vida enquanto grupo, independentemente do modo como se deu a ocupação territorial – seja em razão de fuga,

⁸⁴⁹ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Recurso Especial n. 931.060/RJ*. Administrativo e processual civil. Recurso especial. Ação de reintegração de posse. Terreno de marinha. Ilha da Marambaia. Comunidade remanescente de quilombos. Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003, e art. 68 do ADCT. Relator: Min. Benedito Gonçalves, Brasília, 17 dez. 2019. Disponível em: https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200700474295&dt_publicacao=19/03/2010. Acesso em: 02 dez. 2023, p. 18-48, grifos nossos.

herança, doação, compra ou mera tolerância do antigo senhor. Entendo que a argumentação que desenvolvi até aqui pode sugerir ao leitor que a encaminho no sentido de aventar a possibilidade de se analisar o modo como a identidade quilombola juridicamente constituída de maneira restritiva como a operadora do fenômeno *ex capere* característico da exceção, mas essa não é a minha intenção. Compreendo que tal hipótese não se sustenta, uma vez que trabalhar a partir de sua pressuposição nos levaria à falsa percepção de que tal problema estaria resolvido desde 2009, deixando que fatos como a chacina de seis integrantes do Quilombo de Iúna, na Bahia, em 2017,⁸⁵⁰ fiquem a cargo de explicações contingenciais que ignoram o modo como o direito, enquanto vigência sem significado, opera por meio de uma *ex-ceptio*, ou seja, da inclusão exclusiva da vida humana sob a forma da vida nua, uma vida matável sem que se cometa assassinato.⁸⁵¹

Na “potência da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se”, Agamben percebe a estrutura da exceção por meio da qual a vida, incluída na lei, é abandonada por ela, de modo que “a relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono”.⁸⁵² É necessário manter isso em vista para analisar os dados divulgados pela *Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas* – CONAQ referente ao aumento, no ano de 2017, em percentual de 350% do número de assassinatos de quilombolas em relação ao ano de 2016.⁸⁵³ Parece muito fácil seguir aqui o argumento de lideranças e movimentos quilombolas que “atribuem a tendência de aumento de assassinatos ao contexto político do governo Temer”, como a quilombola e doutora em sociologia Givânia Silva, que afirma que “a instabilidade e a posição do governo, declaradamente contrário aos trabalhadores pobres do campo e da cidade, têm favorecido, e muito, o agravamento da matança de quilombolas em 2017”.⁸⁵⁴ No entanto, contrariando o pressuposto amplamente difundido de que diante de várias explicações possíveis para um

⁸⁵⁰ BITTENCOURT, Mário. Seis quilombolas são mortos a tiros em área de disputa na Bahia. *UOL*, Cotidiano, 08 ago. 2017. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/08/08/seis-quilombolas-sao-mortos-a-tiros-em-area-de-disputa-na-bahia.htm>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁸⁵¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

⁸⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 36.

⁸⁵³ Cf. CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Terra de Direitos, 2017. Disponível em: [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-\(1\).pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-(1).pdf). Acesso em: 30 nov. 2023, p. 46.

⁸⁵⁴ VIOLÊNCIA contra quilombolas dispara em 2017. *Instituto Socioambiental*, 3 out. 2017. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/violencia-contr-quilombolas-dispara-em-2017>. Acesso em: 30 nov. 2023.

problema, a mais simples tende a ser a mais correta, eu gostaria de sugerir que a exacerbação da violência contra comunidades quilombolas durante o governo Temer deriva, em larga medida, do processo de conversão biopolítica de seus membros em vidas nuas, do qual o governo PT não é isento de responsabilidade. A hipótese, sem dúvidas, exige argumentação.

De acordo com o relatório da CONAQ, “no caso dos assassinatos ocorridos entre 2008 e 2017, o agente violador é totalmente desconhecido em 29 de 38 assassinatos (aproximadamente 76% dos casos)”.⁸⁵⁵ Se o ato de atribuir um crime a alguém deriva, primordialmente, do fato de se saber quem foi o agente da conduta penalmente tipificada, o descaso em se levar à sede de imputação penal o agente delituoso faz com que o assassinato de quilombolas não ingresse na esfera do direito e se converta, dessa forma, na “realização de uma mera ‘matabilidade’”⁸⁵⁶ que é inerente à condição do negro quilombola como tal. Dessa forma, temos que a dimensão na qual a chacina de Iúna teve lugar não é a do direito, mas a da bio(necro)política exceptiva, uma vez que essa, em consonância com Agamben, diz respeito a um ingresso da vida na esfera político-jurídica que se faz apenas por meio da estrutura da exceção, ou seja, nela a inclui por meio de “uma pura relação de abandono”.⁸⁵⁷ Por afirmar que o governo PT, a despeito de sua retórica bem-intencionada, participou ativamente desse processo, faz-se necessário perquirir por meio de “quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos” tornou-se possível que esses “seres humanos fossem tão privados de seus direitos e de suas prerrogativas até o ponto em que se cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito”.⁸⁵⁸

As violências contra comunidades quilombolas, ainda de acordo com o referido relatório da CONAQ, são decorrentes de conflitos territoriais, os quais são resultado, sobretudo, do confronto em um mesmo recorte espacial de modos diferenciados de apropriação do território, os quais, no caso em tela, contrapõem comunidades quilombolas pautadas pela lógica da reprodução material e imaterial de um modo de vida comum e latifundiários que, guiados pelas premissas do agronegócio, ameaçam a continuidade daquela forma social. Buscando intervir

⁸⁵⁵ CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Terra de Direitos, 2017. Disponível em: [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-\(1\).pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-(1).pdf). Acesso em: 30 nov. 2023, p. 63.

⁸⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 121.

⁸⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 56.

⁸⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 178.

nesse cenário de “disputas e conquistas constantemente ameaçadas”, o Ministério dos Direitos Humanos apresenta que o *Programa Brasil Quilombola* – PBQ como peça “fundamental” criada a fim de se conferir “agilidade e transparência às ações em processos sociais ligados às populações quilombolas”.⁸⁵⁹ Constituído em março de 2004 “com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas” mediante a “execução e acompanhamento dos trâmites necessários para a regularização fundiária das áreas de quilombo”,⁸⁶⁰ o PBQ estava inserido no âmbito da *Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial* – SEPPIR, criada por meio do Decreto Presidencial 4.887/2003, a qual tinha, no rol de competências atribuídas, a de “assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária” com vistas a “garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos”.⁸⁶¹

Se acompanharmos os números referentes à alocação/execução de verbas destinadas ao PBQ nas Leis Orçamentárias Anuais no período de 2004 a 2014⁸⁶² – ou seja, do ano seguinte à criação da SEPPIR ao ano anterior a sua extinção –, podemos perceber uma constante restrição orçamentária de verbas: no ano de 2005, apenas 23,41% da dotação orçamentária foi efetivamente repassada; em 2006, 17,10%; em 2007, 17,23%; em 2008, apenas 7,11%; em 2009, 17,22%; em 2010, 27,89%; em 2011, 51,51%; sendo que, entre 2012 a 2014, não figura, entre os destinatários da dotação orçamentária, esse órgão, de modo que os repasses feitos nesse período são aqueles resultantes dos montantes não pagos dos anos anteriores.⁸⁶³ Cabe aqui ressaltar que: 1) a redução de receitas previstas na LOA a serem repassadas depende de decisão da presidência da República que, mediante decreto, determina o que será de fato liberado para

⁸⁵⁹ BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. Programa Brasil Quilombola. *gov.br*, Brasília, 18 abr. 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/igualdade-etnico-racial/acoes-e-programas/programa-brasil-quilombola>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁸⁶⁰ BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. Programa Brasil Quilombola. *gov.br*, Brasília, 18 abr. 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/igualdade-etnico-racial/acoes-e-programas/programa-brasil-quilombola>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁸⁶¹ BRASIL. *Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Presidência da República, Brasília. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 30 nov. 2023, art. 4.

⁸⁶² Tais dados encontram-se disponíveis para consulta pública no Portal Siga Brasil, sítio virtual do Senado Federal, que sistematiza os dados do Sistema Integrado de Administração Financeira – SIAFI.

⁸⁶³ Cf. TEIXEIRA, Tadeu Gomes; SAMPAIO, Camila Alves Machado. Análise orçamentária do Programa Brasil Quilombola no Brasil e no Maranhão: o ocaso de uma política pública. *Revista de Administração Pública*, v. 53, p. 461-480, 2019, p. 467.

empenho efetivo; 2) de acordo com o economista Fábio Giambiagi, a política fiscal⁸⁶⁴ do governo do PT foi essencialmente expansionista, marcada pelo incremento do gasto público.⁸⁶⁵ Diante de tais premissas, temos que a baixa execução orçamentária não encontra sua explicação primordial em fatores econômicos conjunturais, mas é fruto de uma decisão política em não se conferir prioridade ao programa destinado a consolidar as políticas públicas para os grupos quilombolas, restando-nos, portanto, a possibilidade de encampar a conclusão dos cientistas sociais Tadeu Teixeira e Camila Sampaio de que o Programa Brasil Quilombola “operou como um dispositivo de governo que incluiu simbolicamente as comunidades quilombolas, aparentemente atendendo demandas de movimentos sociais. Contudo, excluiu-as efetivamente, via regulação orçamentária”.⁸⁶⁶

A explicação encontrada para os referidos dados é similar à esboçada por Dennis de Oliveira, integrante da *Rede anti-racista Quilombação* e professor da Escola de Comunicação e Artes da USP, para quem, durante o governo PT, houve avanços “na constituição de marcos legais e políticas públicas, mas não na dotação orçamentária que garante a plena execução destas políticas e dispositivos legais”, de modo que eles acabaram virando “uma carta de boas intenções, mas de pouco resultado prático”.⁸⁶⁷ Essa postura assumida pelo governo PT, enxergado como parte integrante da chamada “década progressista” na América do Sul, assinala o modo como, independentemente da feição política assumida por um governo, o estado de exceção – enquanto inclusão em uma relação de abandono – encontra-se como o paradigma que operacionaliza o tratamento paradoxal dispensado aos quilombolas, por meio do qual a vida não é simplesmente “deixada ser” como algo irrelevante aos cálculos do poder, mas biopoliticamente incluída mediante a “objetificação político jurídica” e abandonada à sua força contínua, uma vez que desprovida das proteções que as normas jurídicas deveriam proporcionar.⁸⁶⁸ Esse processo, ao não alterar as correlações entre as forças presentes no espaço rural, acaba por gerar uma condição de matabilidade, uma vez que, ao se aferrarem à luta pela

⁸⁶⁴ O termo “política fiscal” se refere ao conjunto de medidas que o governo pode adotar para intervir no mercado de bens econômicos por meio da alteração das variáveis referentes à tributação e gastos públicos.

⁸⁶⁵ Cf. GIAMBIAGI, Fábio. A política fiscal do governo Lula em perspectiva histórica: qual é o limite para o aumento do gasto público? *Planejamento e políticas públicas*, n. 27, 2009.

⁸⁶⁶ TEIXEIRA, Tadeu Gomes; SAMPAIO, Camila Alves Machado. Análise orçamentária do Programa Brasil Quilombola no Brasil e no Maranhão: o ocaso de uma política pública. *Revista de Administração Pública*, v. 53, p. 461-480, 2019, p. 461.

⁸⁶⁷ BORGES, Pedro. A população negra avançou no campo político com Lula? *Alma Preta*, Política, 04 abr. 2018. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/politica/a-populacao-negra-avancou-no-campo-politico-com-lula/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁸⁶⁸ Cf. PROZOROV, Sergei. *Agamben and politics*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2014, p. 101-102.

consecução de direitos como a legalização de suas terras que, como vimos, caracterizam-se pela vigência com a mínima aplicabilidade prática, acabam por entrar em choque com as forças hegemônicas das seculares estruturas latifundiárias, que lhes dão a morte sem cometer assassinato.

Desse modo, entendo que não é possível atribuir o avanço necropolítico sobre corpos e territórios quilombolas explicitados pelos dados relativos ao crescimento das mortes e conflitos no campo no relatório da CONAQ exclusivamente à “insegurança jurídico-institucional vivida no Brasil desde 2016 e seus impactos no regime democrático” ao governo de Michel Temer, tal como o faz o referido documento.⁸⁶⁹ Faz-se necessário perceber que as condições que propiciaram o incremento dessa violência derivam, sobretudo, da condição de insegurança social produzida por uma espécie de ação comissiva por omissão levada a cabo pelo governo PT, que tornou quilombolas alvos da violência promovida por latifundiários ao reduzir as leis referentes à titulação dos territórios de quilombos ao “ponto zero de seu significado”.⁸⁷⁰ Temos, assim, que em nosso horizonte biopolítico, independentemente do suposto caráter progressista de um governo, não há um afastamento da estrutura exceptiva originária da estatalidade, fazendo com que “as distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda)” percam a sua clareza e inteligibilidade, “entrando em uma zona de indeterminação”.⁸⁷¹ A convivência enquanto vigência sem aplicabilidade dos direitos territoriais quilombolas com a maior concentração fundiária que já se deu em nossa história, em um governo que se esperava que atuasse na equalização de desigualdades sociais, sugere-nos a existência, nas bases da governabilidade, de uma estrutura político-social caracterizada por “um sistema de forças políticas, que sociólogos e historiadores relutam em reconhecer, atemorizados pelo paradoxo, em nome de premissas teóricas de várias índoles” e que Raymundo Faoro, à sua época, definiu como a “distribuição natural do poder” que se firma “sobre a sociedade, acima das classes, [em um] aparelhamento político [que] impera, rege e governa, em nome próprio, num círculo impermeável de comando”.⁸⁷²

⁸⁶⁹ CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Terra de Direitos, 2017. Disponível em: [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-\(1\).pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-(1).pdf). Acesso em: 30 nov. 2023, p. 20.

⁸⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 59.

⁸⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 128.

⁸⁷² FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 871.

O termo república deriva do latim *res publica* – ou seja, coisa pública – de modo que, enquanto regime de governo, refere-se à origem e legitimação popular do poder, o qual deve se pautar pelos princípios do bem e interesse comuns. Entretanto, José Murilo de Carvalho nos chama atenção para a maneira como o nosso regime republicano pode ser caracterizado como a “república que não foi”, uma vez que, em que pese ser veiculada pelos seus propagandistas como um “sistema de governo que se propunha trazer o povo para o prosclínio da atividade política”, o que se seguiu a sua instauração, de acordo com o político Aristides Lobo, participante do acontecimento foi que, “o povo, que pelo ideário republicano deveria ter sido protagonista dos acontecimentos, assistira a tudo bestializado, sem compreender o que significava”.⁸⁷³ Essa sumária exposição do raciocínio de Carvalho já coloca em evidência o argumento que pretendo desenvolver, uma vez que demonstra a ambivalência com a qual se reveste historicamente o termo “povo”, que designa, simultaneamente, “tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política”.⁸⁷⁴ A história republicana brasileira demonstra que essa estrutura exceptiva se encontra no próprio ato de invenção política que garantiu a governabilidade da República por intermédio da cunhagem de um pacto oligárquico,⁸⁷⁵ cujas linhas de continuidade, o historiador Renato Lessa nos convida a perceber, afirmando que,

[...] qualquer que seja o nome adotado, fixou-se na política brasileira, com claras implicações de longo prazo, um padrão pelo qual – para usar expressão da lavra do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso – o país é ingovernável sem a presença governativa do “atraso”. Em outros termos, as oligarquias impõem ao país seu ritmo, suas crenças, seus hábitos patrimoniais heterodoxos e seus ímpetos demofóbicos.⁸⁷⁶

Lessa entende esse arranjo como uma espécie de “constituição material” subjacente à Constituição republicana⁸⁷⁷ que garantiria, em termos de médio e longo prazo, o governo de

⁸⁷³ CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 11, 9.

⁸⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 183.

⁸⁷⁵ De acordo com Renato Lessa, “a estabilidade republicana foi alcançada pela definição de um *modus vivendi* – não isento de tensões – entre a autoridade presidencial e as oligarquias estaduais que controlavam as unidades da federação. A posteridade atribuiu ao arranjo o nome de ‘Política dos Governadores’. O próprio Campos Sales, [responsável por essa engenharia política,] preferiu usar a expressão ‘Política dos Estados’” (LESSA, Renato. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015, p. 21).

⁸⁷⁶ LESSA, Renato. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015, p. 24

⁸⁷⁷ Cf. LESSA, Renato. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015, p. 16.

uma minoria proprietária em detrimento daqueles que não têm título para governar.⁸⁷⁸ Nesse sentido, a indagação “a Primeira República ainda está entre nós?”⁸⁷⁹ formulada por Lessa pode ser respondida afirmativamente, na medida em que esses “ímpetus demofóbicos”, longe de se constituírem enquanto um resíduo anacrônico que insiste em continuar grassando a República brasileira, são seus pressupostos basilares e dizem respeito à assunção do estado de exceção enquanto paradigma de governo.⁸⁸⁰ Arguir aqui que, longe de medida de salvaguarda excepcional, o estado de exceção tem se mostrado entre nós enquanto regra, procurei por uma referência a qual pensei, inicialmente, que desse conta da “atualização” histórica do que, no trecho anteriormente citado, aparece como “presença governativa do atraso”. Refiro-me aqui à obra do sociólogo brasileiro Jessé Souza, intitulada *A elite do atraso*. Nessa obra, Souza procura se contrapor à “leitura dominante do Brasil em seus epígonos mais famosos”, como Raymundo Faoro, cuja influência continuada na interpretação da realidade brasileira, para o sociólogo, nos faria de tolos.⁸⁸¹ Souza chega a exacerbar sua premissa ao afirmar que são as ideias de Faoro “de que o Estado abriga uma elite corrupta que vampirizaria a nação que legitimam toda a ação predadora do direito e das riquezas nacionais comandada pela Lava Jato”,⁸⁸² para afirmar sua tese – que se propõe como inovadora – de que as raízes da desigualdade brasileira não estariam na estrutura de um Estado corrupto, mas na escravidão.

Jessé Souza atribui a Faoro, dentre outros, o tratamento da “escravidão como se fosse um mero ‘nome’, sem eficácia social e sem consequências duradouras”.⁸⁸³ Impossível não enxergar nessa leitura um grande equívoco – para não dizer má intenção –, uma vez que, para Faoro, o patrimonialismo do Estado brasileiro derivaria, em grande medida, dos esforços de reconstituição da hierarquia existente no mundo rural depois da desintegração do modo escravista de produção, uma vez que, com a perda da autoridade senhorial, os antigos senhores necessitavam do poder repressivo do Estado e de administrar benesses para garantir trabalhadores e fidelidade daqueles que ficavam à margem do direito de voto, constrangidos por uma cidadania meramente nominal.⁸⁸⁴ Assim, penso que podemos enquadrar o discurso de

⁸⁷⁸ Cf. RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2015.

⁸⁷⁹ LESSA, Renato. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015, p. 29.

⁸⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iracci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 13.

⁸⁸¹ SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Lisboa: Leya, 2017, p. 10.

⁸⁸² SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Lisboa: Leya, 2017, p. 13.

⁸⁸³ SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Lisboa: Leya, 2017, p. 11.

⁸⁸⁴ Cf. FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

Souza, feito sob a alegação de que a reiteração discursiva do Estado patrimonial levaria ao vilipendiamiento de garantias constitucionais, naquela já aludida relutância em se reconhecer o que Faoro denomina de “estado-maior de domínio”, por meio do qual, em nossa sociedade, o “predomínio dos interesses estatais, capazes de conduzir e deformar a sociedade, condiciona o funcionamento das constituições, em regra escritos semânticos ou nominais sem correspondência com o mundo que regem”.⁸⁸⁵ Esse arguto diagnóstico de Faoro, longe de nos fazer de tolos, desvela a fixação institucional em nossa república de um dispositivo exceptivo cujo reconhecimento “afasta as ilusões de óptica sugeridas pela projeção de realidades e ideologias modernas” de que pode haver uma inclusão da vida no mundo jurídico que não seja ao mesmo tempo exclusão. Enquanto vigência sem significado – “escritos semânticos ou nominais sem correspondência com o mundo que regem” – o movimento jurídico-político pendular do Estado tende a enganar o observador que, “sup[õe] que ele se volta contra o fazendeiro”, sendo que, na verdade, ele nada mais faz do “evitar a participação popular”, “sacia[ndo] aspirações, desviando-as e acalmando-as, com algum circo e algum pão”.⁸⁸⁶

Em 1913, no afã de prestar apoio à “política das salvaçãoes” empreendida contra as oligarquias estaduais pelo então presidente Hermes da Fonseca, o paraense Valente de Andrade as descreveu como “degenerescência do novo regime” republicano:⁸⁸⁷ percepção acertada, caso levemos em consideração que, para além de um governo de poucos, oligarquias se caracterizam pela sobreposição do privado ao público pelos governantes. Nesse sentido, Lessa aponta que a estabilidade política foi garantida “ao preço de pesado conservadorismo cultural e social”, visto que a equalização das tensões entre executivo e legislativo foi feita ao custo de se ignorar o modo como as chamadas “bases da governabilidade – a uma só vez, piso e teto do sistema político – fixa[ra]m o limite da inovação política e social e da deterioração tanto da cultura política como da ética social”.⁸⁸⁸ Essa afirmação decorre da percepção de que o pacto estabelecido com as oligarquias gerou um presidencialismo dependente de apoio no Congresso, que era formado, majoritariamente, por membros do patronato rural, uma vez que, com a desagregação das estruturas inerentes ao latifúndio escravocrata, seus detentores realizaram a

⁸⁸⁵ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 874.

⁸⁸⁶ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 875.

⁸⁸⁷ Cf. LESSA, Renato. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015, p. 323.

⁸⁸⁸ LESSA, Renato. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015, p. 24.

transferência de seus antigos poderes à atividade política da república,⁸⁸⁹ de modo que reorganização da sociedade brasileira sob vestes republicanas se fez de maneira meramente retórica. Se levarmos em consideração aqui as linhas de médio e longo prazo de períodos não tão remotos do nosso, tais como os tempos da Primeira República – conforme sugere Lessa –, podemos encontrar a continuidade de uma base de governabilidade republicana impregnada de sobrevivências do patronato rural na nossa atual “bancada ruralista”, formada por deputados e senadores ligados ao latifúndio, a qual, de acordo com a *ONG INESC – Instituto de Estudos Socioeconômicos*, cresceu 58% na legislatura da Câmara dos Deputados no ano de 2007, sendo que 59% de seus integrantes estavam nos partidos da base aliada ao governo Lula.⁸⁹⁰ Esse dado nos aponta, tal como sugeria José Honório Rodrigues em seu *Conciliação e reforma no Brasil*, ainda em 1965, que

[...] a multiplicidade dos grupos econômicos e de interesses, a complexidade da oposição ao plano reformista, as pressões formidáveis dos setores conservadores são uma fonte de controle, de estabilidade e de equilíbrio para todo o sistema que permanece imune e aceita no máximo as sugestões remendistas e a política dos passos miúdos, tão miúdos que nunca chegará a nada, pois a disparidade crescerá e as estruturas arcaicas sobreviverão pelo alento que o tempo lhes dará.⁸⁹¹

O diagnóstico firmado por Rodrigues se mostra em consonância com aquele de Faoro, uma vez que ambos ressaltam o modo como a realidade histórica brasileira demonstra a persistência da estrutura exceptiva já encontrada na fundação de nossa República que, como instituição jurídico-política que tem o sistema escravagista como “repositório amargo”, vem resistindo a todas as transformações que lhe são exigidas pelas lutas sociais e políticas e incorpora apenas “sugestões remendistas”, transmutando aquela violência dos corpos a uma violência das formas,⁸⁹² perpetuada pela “vigência sem significado” de diplomas legais garantidores de direitos a corpos negros. Desse modo, entendo que o apontar como elemento indiciário, a sobrevivência dessa estrutura arcaica que, graças a sua capacidade transmorfa, se garante contra o perigo de sublevações capazes de efetivamente lhe desinstituir, longe de nos fazer de tolos – como pretende Jessé Souza –, fornece uma grade de inteligibilidade acerca de

⁸⁸⁹ Cf. FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. 13. ed. São Paulo: Global, 2013.

⁸⁹⁰ Cf. VALENTE, Rubens. Bancada ruralista cresce 58% e barra combate à escravidão. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 21 out. 2007. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2110200702.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023.

⁸⁹¹ RODRIGUES, José Honório. *Conciliação e reforma no Brasil*: um desafio histórico-político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 226-227.

⁸⁹² Cf. MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 32.

uma estrutura política originária que não cessa de se atualizar e “governa secretamente” até mesmo os espectros políticos mais aparentemente distantes entre si.

3.6 Bolsonaro: o desvelamento da constituição material

“Eu sou a Constituição”: assim se pronunciou o presidente Jair Bolsonaro em abril de 2020.⁸⁹³ Elenquei aqui essa afirmativa não com o intuito de provocar risos ou assombro em virtude do arroubo egocêntrico do chefe do Executivo brasileiro, mas, pelo contrário, para propor que a levemos a sério, uma vez que entendo que as falas de Bolsonaro, facilmente enquadradas na categoria de “discurso de ódio” e que a muitos causam ojeriza, representam com exatidão os fatores reais de poder sobranceiros às nossas instituições formalmente republicanas e democráticas e que as regem e governam em nome próprio. Se toda ordem político-jurídica brasileira, “durante o Império e mesmo depois, já no regime republicano”, comportou “elementos estreitamente vinculados ao velho sistema senhorial”,⁸⁹⁴ não é de se estranhar que ela reproduza, não como resíduo anacrônico, os “subsídios raciais” estruturantes da exceção, “es[s]a forma extrema de relação que inclui alguma coisa unicamente através da sua exclusão”.⁸⁹⁵ Nesse sentido, cabe aqui reproduzir as falas do presidente – ainda deputado em campanha presidencial – durante palestra no Clube Hebraica, na cidade do Rio de Janeiro em 2017. Partindo da associação racista de que quilombolas, assim como o gado, nada fariam a não ser engordar,⁸⁹⁶ Bolsonaro afirmou, então, que se chegasse à presidência, “esses vagabundos ter[iam] que trabalhar”, uma vez que não permitiria “um centímetro demarcado para reserva indígena e quilombola”. Na sequência, para se referir aos manifestantes negros que se reuniam na porta do Clube em protesto contra ele, assim se manifestou: “alguém já viu um

⁸⁹³ CARVALHO, Daniel. Eu sou a Constituição, diz Bolsonaro ao defender democracia e liberdade um dia após ato pró-golpe militar. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 abr. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/democracia-e-liberdade-acima-de-tudo-diz-bolsonaro-apos-participar-de-ato-pro-golpe.shtml>. Acesso em: 02 dez. 2023.

⁸⁹⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 88.

⁸⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 26.

⁸⁹⁶ “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles”. (BOLSONARO é acusado de racismo por frase em palestra na Hebraica. *Veja*, 6 abr. 2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica>. Acesso em: 02 dez. 2023).

japonês pedindo esmola por aí? Não, porque é uma raça que tem vergonha na cara. Não é igual a essa raça que tá aí embaixo, ou como uma minoria que tá ruminando aqui do lado”.⁸⁹⁷

Apesar do desconforto que são capazes de provocar, tais falas podem – e devem – ser entendidas como a externalização argumentativa da “constituição real e efetiva, integralizada pelos fatores reais de poder que regem a sociedade”,⁸⁹⁸ os quais têm o sistema escravagista como seu “repositório amargo”, de modo que, longe de representarem um descolamento da realidade, desvelam a lógica operativa que converte a constituição escrita em uma mera “folha de papel”.⁸⁹⁹ Desse modo, não acredito, tal como o jurista Marcelo Uchôa, que com o governo de Bolsonaro “nós estamos à beira de um estado de exceção”.⁹⁰⁰ Nós estamos inseridos nesse paradigma há muito e as práticas de Bolsonaro, apesar de se apresentarem como um adensamento de medidas exceptivas, nada mais fazem do que trazer à luz aquilo que permaneceu oculto em nossa história política. Até aqui, esforcei-me em mostrar como a exceção, muito mais do que medida excepcional, apresenta-se como uma técnica de governo constitutiva de nossa ordem político-jurídica,⁹⁰¹ cujos travestimentos também procurei apontar. Partindo dessa premissa, o problema que agora se apresenta diz respeito aos desdobramentos possíveis do “fazer sair o político de sua ocultação”.⁹⁰²

Milton Barbosa, conhecido como Miltão, foi um dos fundadores do MNU. Hoje, com 72 anos, percebe uma escalada de violência necropolítica no governo de Bolsonaro, principalmente a perpetrada por membros do aparato militar contra corpos negros, afinal, em governos de “extrema direita [eles] ficam ainda mais violentos porque se sentem livres para agir”. Nesse contexto de recrudescimento da exceção, Barbosa aponta que “a extrema direita tenta tirar nossas conquistas”, de modo que “os setores progressistas têm que se estruturar para

⁸⁹⁷ BOLSONARO: “Quilombola não serve nem para procriar”. *Congresso em foco*, UOL, 5 abr. 2017. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/bolsonaro-quilombola-nao-serve-nem-para-procriar/>. Acesso em: 02 dez. 2023.

⁸⁹⁸ LASALLE, Ferdinand. *O que é uma Constituição?* São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1933. *E-book*, p. 23.

⁸⁹⁹ Cf. LASALLE, Ferdinand. *O que é uma Constituição?* São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1933. *E-book*, p. 23.

⁹⁰⁰ ‘ESTAMOS à beira de um Estado de exceção’, diz jurista. *Rede Brasil Atual*, Política, 4 maio 2020. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/estamos-a-beira-de-um-estado-de-excecao-diz-jurista/>. Acesso em: 02 dez. 2023.

⁹⁰¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 18.

⁹⁰² Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 12.

ir para cima dela: o papel da extrema direita é fazer a população oprimida se reestruturar”.⁹⁰³ Considero que as possibilidades de reestruturação da luta dos oprimidos perpassam duas alternativas: uma primeira, pautada na premissa de que as promessas veiculadas pelo projeto iluminista da modernidade ocidental a partir de categorias como Estado de Direito, cidadania e direitos humanos, apesar de constantemente cerceadas, continuam a ser capazes de orientar a práxis política contemporânea; e uma segunda que, ao partir do pressuposto do esgotamento do modelo político que até agora nos encontramos inseridos, não busca revivê-los, mas sim se colocar para fora do circuito de captura exercido por tais dispositivos biopolíticos. O historiador Assad Haider, que analisa as políticas identitárias negras nos Estados Unidos da era Trump, aponta que, no contexto de ataques da extrema direita, aferrar-se a defesa de conquistas anteriores dos movimentos sociais pareceu ser a postura mais comumente adotada; entretanto, Haider chama atenção para o fato de que tal posicionamento, na verdade, significa “capitular as tendências neutralizantes que surgiram para contê-los”.⁹⁰⁴ Tomo aqui tal raciocínio como elemento indiciário para analisar a realidade brasileira, afinal, de acordo com José Honório Rodrigues, a “política de passos miúdos e vagarosos foi sempre a norma geral” e, por meio dela, tendeu-se sempre a conduzir à “conciliação, à transação, não para conceder benefícios ao povo, mas para aplinar as divergências dos grupos da minoria dominadora”, fazendo com que a concessão de direitos em virtude da pressão exercida por movimentos sociais “significa[sse] baixar a tensão política para consolidar a vitória sobre quaisquer reivindicações sociais maiores”.⁹⁰⁵

Com a ascensão da extrema-direita no mundo e o progressivo dismantelamento das já falidas estruturas do Estado de Bem-Estar Social, as promessas do liberalismo parecem se configurar, mais do que nunca, como aquilo que nós não podemos não querer,⁹⁰⁶ fazendo com que a crítica à incapacidade do direito em corrigir iniquidades se transforme – como Wendy Brown bem caracterizou – em uma espécie de “produtos de luxo” em tempos difíceis.⁹⁰⁷ Esse

⁹⁰³ MERCIER, Daniela. “O papel da extrema direita é fazer a população oprimida se reestruturar. Nós temos que derrotá-la”. *El País Brasil*, São Paulo, 07 jul. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-07/o-papel-da-extrema-direita-e-fazer-a-populacao-oprimida-se-reestruturar-nos-temos-que-derrota-la.html>. Acesso em: 02 dez. 2023

⁹⁰⁴ HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. Trad. Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019, p. 111.

⁹⁰⁵ RODRIGUES, José Honório. *Conciliação e reforma no Brasil: um desafio histórico-político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 198.

⁹⁰⁶ Cf. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Outside in the teaching machine*. New York; London: Routledge, 2012

⁹⁰⁷ BROWN, Wendy. *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press, 2020, p. 10.

ataque incitou, por exemplo, uma defesa das instituições político-jurídicas por filósofos como Roberto Esposito. Apesar de sua obra ser consagrada à análise da constituição imunitária da sociedade ocidental a partir de dispositivos biopolíticos de construção política e subjetivação jurídica manejados, principalmente pelo Estado, e de ter elaborado, primeiramente em *Bios*, uma tentativa de abrir passagem para uma biopolítica afirmativa, a qual se daria apenas quando a vida não fosse mais capturada no dispositivo do sujeito/pessoa,⁹⁰⁸ pudemos ver a maneira como o cenário de guinada política direitista influenciou seu julgamento. Em recente entrevista, perguntado sobre “qual seria a proposta concreta de uma biopolítica afirmativa, de uma política da vida, em contraposição a uma política sobre a vida?”, Esposito respondeu que essa questão, que lhe é comumente endereçada, é difícil de ser respondida, uma vez que não é fácil “dar uma resposta que vá além da situação e do contexto em que nos encontramos”, mas afirmou que uma “biopolítica afirmativa na Europa seria aquela que reconstituísse o bem-estar que as políticas neoliberais derrubaram. Nos Estados Unidos, país em que elas nunca existiram, elas deveriam ser construídas. [...]. Aqui, temos já um exemplo concreto de biopolítica afirmativa”.⁹⁰⁹

O abandono – ou afrouxamento – de uma postura filosófica que propugna meios para saída dos paradigmas constitutivos da imunização societária é sintomático de nossa situação epocal, a qual tende a aplainar diferenças constitutivas entre variados posicionamentos político-filosóficos fazendo com que abordagens extremamente diferentes a respeito do papel a ser desempenhado pelo Estado acabem por convergir. Nesse sentido, podemos equiparar a afirmação de Esposito àquela postulada por Boaventura de Sousa Santos, teórico português que, apesar de se pretender crítico do Estado, o é somente na medida em que esse reproduza em lugares outros o modelo de Estado imposto pelo Ocidente,⁹¹⁰ ou seja, que não assuma o que denomina de “imperativo categórico multicultural”.⁹¹¹ Assim, temos que Boaventura busca diagnosticar a “crise da gestão estatocêntrica” como a falência de regimes constitucionais liberais, ao mesmo tempo em que busca apontar as “suas virtualidades” na forma de um saudosismo do Estado-Providência, centrando sua criatividade em postular um *modus vivendi*

⁹⁰⁸ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

⁹⁰⁹ ESPOSITO, Roberto. Entrevista com o filósofo italiano Roberto Esposito. Entrevista concedida a Paola Cantarini. *Estado de Direito*, 13 fev. 2019. Disponível em: <http://estadodedireito.com.br/entrevista-com-o-filosofo-italiano-roberto-esposito/>. Acesso em: 02 dez. 2023.

⁹¹⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afrontamento, 2004, p. 56.

⁹¹¹ Temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza. (SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afrontamento, 2004, p. 44).

capaz de minimizar os custos sociais de forma a permitir alguma redução das iniquidades sociais, sem, no entanto, buscar subverter a complexa rede das hierarquias capitalistas e raciais que tem no Estado a sua forma-política. Dessa forma, em que pese o autor defender a posição do seu projeto teórico enquanto externo ao “paradigma de regulação modernista”, e, ao afirmar que “não resta às forças progressistas senão propor uma reinvenção do Estado-Providência onde ele tem existido e construí-lo onde ele ainda não exista”, uma vez que, “perante a nova virulência do sistema de desigualdade, as tarefas redistributivas são mais urgentes do que nunca e não me parece que, nas condições actuais, se possa dispensar o Estado de ter nelas um papel importante”,⁹¹² ele firma sua crença no projeto iluminista da modernidade enquanto uma fonte cerceada, porém repleta de potencialidades.

Boaventura considera que seu projeto reformista possui “forte dimensão utópica”.⁹¹³ Tendo a ler sua apreciação como acertada, mas não em conformidade com a interpretação do autor de que sua proposta seria utópica, porque é capaz de promover uma inversão do paradigma exceptivo fundante das instituições político-jurídicas: entendo que seu projeto teórico é, de fato, utópico, mas por afiançar a possibilidade de que as mesmas estruturas criadoras e reprodutoras de formas de dominação e desumanização possam se converter, como em um passe de mágica, no seu exato oposto. Se uma das misérias de nosso tempo consiste, justamente, na falta de imaginação política para elaborar e conceber como factíveis projetos políticos outros e, se “as distopias nada mais são do que exacerbações dos traços negativos efetivamente existentes nas sociedades concretas e actuais”,⁹¹⁴ impossível não pensar aqui a tentativa do presente de se fazer eterno como um cenário distópico e, assim, fazer coro ao julgamento de Benjamin de “que tudo ‘continue assim’, isto é a catástrofe. Ela não é o sempre iminente, mas sim o sempre dado. O pensamento de Strindberg: o inferno não é nada a nos acontecer, mas sim esta vida aqui”.⁹¹⁵

Entretanto, em nosso contexto no qual até vozes críticas como a de Esposito parecem endossar a hipótese de que o melhor que podemos fazer é pressionar para que o Estado seja exercido em nome daqueles que são alocados nas posições inferiores das hierarquias sociais, faz-se necessário pensar em qual medida o próprio Estado moderno pode operar como um

⁹¹² SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afontamento, 2004, p. 49.

⁹¹³ SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afontamento, 2004, p. 47.

⁹¹⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afontamento, 2004.

⁹¹⁵ SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afontamento, 2004, p. 167.

micropoder a colonizar subjetividades e cultivar afetos políticos que são, em sua essência, reacionários. Esse caminho será no trilhado no próximo capítulo.

4 *POTENTIA* x *POTESTAS* NO DEVIR-NEGRO DO MUNDO

“A constituição política é uma máquina de elisão ou de destruição do poder. O processo do ser, a afirmação cada vez mais complexa da potência subjetiva, a construção da necessidade do ser, escavam na base do poder, para demoli-lo. O poder é superstição, organização do medo, não ser: a potência se opõe a ele constituindo-se coletivamente”.
– Antonio Negri⁹¹⁶

“O que, para mim, parece importante nessas questões, e que se saia do caráter unicamente defensivo na luta das minorias - "somos vítimas, ninguém reconhece nossos direitos, etc." - para desenvolver, ao contrário, uma posição ofensiva que evoque, como na obra de Rimbaud, um "devir negro", devir esse que diga respeito a todas as raças. Ou seja, pegar o problema não ao nível das grandes entidades culturais e ideológicas, mas ao nível em que se articula, efetivamente, a construção, a produção das subjetividades”.
– Félix Guattari⁹¹⁷

Se “a política não é o reino do dever ser, mas a prática teórica da natureza humana em sua efetividade”,⁹¹⁸ proponho-me aqui, em um primeiro momento, apresentar um panorama de concepções acerca da vida e da existência/agência política a fim de pensar uma “filosofia da potência contra o poder”, uma vez que esse objeto consiste em uma aposta comum no qual convergem e se alinham diferentes projetos e conceitos filosóficos que servirão de subsídio ao escopo aqui proposto que é o de compreender a maneira como singularidades políticas negras vivenciam os paradoxos do Direito apresentados no capítulo anterior. Entretanto, para analisar a constituição e politização da vida, “é preciso adentrar o campo da economia subjetiva e não se restringir ao da economia política”.⁹¹⁹ Partindo então da premissa de que essa dinâmica assume uma feição bifronte, tendente a oscilar entre “uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe” e uma modalidade de “expressão

⁹¹⁶ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: 34, 1993, p. 285.

⁹¹⁷ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 78.

⁹¹⁸ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: 34, 1993, p. 243.

⁹¹⁹ GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 33.

e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade”,⁹²⁰ em um segundo momento, pretendo verificar a maneira como se dá a mediação entre as singularidades negras e a vida política.

Devemos partir aqui de Frantz Fanon, cujo projeto prático-teórico de subversão dos códigos raciais que exerceram um papel constitutivo na fundação da modernidade europeia, legou-nos, de acordo com Paul Gilroy, a proposta política de um “humanismo radical”.⁹²¹ Tal proposição, para além de permear toda a obra do martinicano, pode ser percebida de maneira contundente nas conclusões do seu *Os condenados da Terra*, quando conclama os seus “camaradas” da luta revolucionária de libertação argelina (1954-1962) a não pagar tributo à Europa “criando Estados, instituições e sociedades que nela se inspirem”⁹²² e afirmar que “a humanidade espera de nós uma coisa bem diferente dessa imitação caricatural”.⁹²³ Apesar de reconhecer a carência de “um modelo, de esquemas, de exemplos”, Fanon entendia que era necessário ir além de “mimetismos nauseabundos”: “é necessário encontrar outra coisa” – ele afirma. A produção social da existência deveria partir, assim, da retomada da questão do homem. Ciente de que a “Europa que não cessa de falar do homem enquanto o massacra por toda a parte onde o encontra”, a tarefa para o martinicano era clara: “retesemos nossos músculos e nosso cérebro numa direção nova. Tratemos de inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar”.⁹²⁴ “Por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo”.⁹²⁵

Detenhamo-nos aqui na afirmação fanoniana de que o “homem novo”, capaz de romper a estase, seria o “homem total”, uma vez que ela nos proporciona uma oportuna hipótese crítica para pensar as disjunções e articulações da maquinaria política ocidental na produção da vida

⁹²⁰ GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 33.

⁹²¹ GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. Trad. Célia Marinho de Azevedo *et al.* São Paulo: Annablume, 2007, p. 117. Convém ressaltar que tal proposta não se enquadra nos moldes do humanismo liberal, uma vez que o “radical” deve ser entendido, ao meu ver, tal com Marx o significava: “ser radical é agarrar as coisas pela raiz, e a raiz para o homem é o próprio homem” (MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151). Tal proposta não deve ser compreendida em consonância com a figura do humano tal como cunhada pela modernidade/colonialidade europeia, mas com a do homem enquanto ser genérico.

⁹²² FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 274.

⁹²³ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 275.

⁹²⁴ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 273.

⁹²⁵ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 275.

humana e da vida política. Antes, no entanto, cabe fazer um alerta. Apesar de Fanon advertir sobre os efeitos deletérios da reprodução de modelos europeus, ele não negava o engajamento no processo de articulações epistemológicas e o aprender com contribuições das teorias europeias, visando transcender seus limites e cegueiras em relação à realidade colonial:

[...] todos os elementos de uma solução para os grandes problemas da humanidade existiram, em momentos diversos, no pensamento da Europa. Mas a ação dos homens europeus não realizou a missão que lhe competia e que consistia em refletir intensamente sobre esses elementos, em modificar-lhes o arranjo, o ser, em transformá-los, enfim, em levar o problema do homem a um nível incomparavelmente superior.⁹²⁶

Se o evento da “antropogênese – o tornar-se humano do homem –”⁹²⁷ deriva do funcionamento da “máquina antropológica ocidental”, que produz concretamente as bipolaridades humanidade/animalidade, vida vegetativa/intelectiva que lastreiam a moderna hierarquia raciológica, o projeto político-ontológico fanoniano de restauração da humanidade de cada pessoa degradada, perpassa, necessariamente, pela disrupção dessa lógica operativa. Tal intento pode ser percebido na sua contundente negação da sugestão de um mutilado da guerra do Pacífico, que aconselha a um “homem de cor” a aceitar a sua cor assim como ele aceitava o seu “cotoco”, afinal, seriam eles, dois acidentados; em contraposição, Fanon protesta que, “apesar de tudo, [ele] recus[a] com todas as [suas] forças essa amputação”.⁹²⁸ Entendo que a amputação referida por Fanon é resultante do processo de desumanização do negro, o qual corre, *pari passu*, com a sua animalização, afinal, ele afirma que “esse maniqueísmo, por vezes, vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o”.⁹²⁹ Dessa forma, portanto, a amputação a qual Fanon se nega a aceitar pode ser percebida como equivalente a uma fratura biopolítica impingida aos corpos negros, a qual é resultante, por sua vez, da cisão e rearticulação entre caracteres animais e políticos operacionalizada pela máquina antropológica do Ocidente e que tem, por resultado, nem uma vida animal, nem uma vida humana,⁹³⁰ mas apenas uma vida separada de si mesma, a qual Agamben, caso analisasse tal contexto, denominaria de vida nua.

⁹²⁶ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 273.

⁹²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 145.

⁹²⁸ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 126.

⁹²⁹ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 71.

⁹³⁰ Jean Paul Sartre desenvolve um raciocínio semelhante ao prefaciando *Os condenados da terra*. Após enunciar que a violência colonial objetiva tanto a subjugação quanto a desumanização e que essas são buscadas mediante a “domesticação”, afirma: “não digo que seja impossível converter um homem num animal [...] Quando

Embora o texto agambeniano pareça, por vezes, resvalar na identificação do sintagma vida nua com o termo grego *zôe*, temos que a vida nua, ao contrário da *zôe*, não precede a política, mas é seu produto: enquanto a *zôe* exprime “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”,⁹³¹ a vida nua representa a vida que é incluída nos cálculos políticos apenas mediante a sua exclusão política, de maneira a significar aquilo que, restando após a retirada de todas formas, predicados e atributos de uma vida, fica totalmente exposto à violência.⁹³² Desse modo, a prestação específica do isolamento da vida nua consiste em “operar uma divisão no ser vivo, que permit[er] distinguir nele uma pluralidade de funções e de articular uma série de oposições”⁹³³ que possibilitam a determinação de hierarquias, separações e, em última instância, a captura e confinamento da existência humana em um “dispositivo”: uma estrutura de inscrição e ordenação político-exceptiva que visa classificar os seres, atribuindo-lhes identidades jurídico-sociais ao mesmo tempo em que produz uma cisão entre essência e existência e que politiza a vida natural por meio de sua exclusão. Sendo esse o préstimo original da soberania, que ao jogar com a definição da vida enquanto tal, é, desde de seu nascimento, biopolítica, não é de se estranhar que para Agamben, a ontologia não seja uma “disciplina acadêmica inócua”, tendo em vista a relação de determinação mútua entre ontologia e política, de modo que a operação de uma mudança radical em uma área significa uma alteração na outra: “uma redefinição da vida exige necessariamente uma redefinição da política”.⁹³⁴

Contra a divisão da vida em dois níveis ontologicamente distintos, Agamben pensa que a relação entre essência e forma, animalidade e humanidade não pode ser nem de determinação causal, nem de mediação dialética, mas sim, de identidade imediata.⁹³⁵ Assim, temos que sua

domesticamos um membro de nossa espécie, diminuimos o seu rendimento e, por pouco que lhe demos, um homem reduzido à condição de animal doméstico acaba por custar mais do que produz. Por esse motivo os colonos veem-se obrigados a parar a domesticação no meio do caminho: **o resultado, nem homem nem animal, é o indígena** (SARTRE *apud* FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 11, grifo meu).

⁹³¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 09.

⁹³² Em *O uso dos corpos*, Agamben parece se atentar a esse erro interpretativo comum e o esclarece da seguinte forma: “é importante não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio de sua divisão e captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma da vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada de sua forma” (AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 295).

⁹³³ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 348-349.

⁹³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 231.

⁹³⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 44-45.

ontologia política se funda na compreensão de que o próprio do homem é a sua própria práxis social e a sua própria humanidade, tornadas transparentes a si mesmas,⁹³⁶ o que nos permite avançar para modalidades de pensamento nas quais a compreensão da vida se dá a partir de planos radicais de imanência. Dessa forma, trata-se de pensar a vida não só de forma desvinculada do processo político-jurídico que busca criar distinções entre aqueles que devem ser incluídos ou não na esfera do humano, mas tendo em vista meios de suprimir a fratura biopolítica e criar um novo vivente na qual coexistam, de maneira integral, as vidas e suas correspondentes formas. Se essa possibilidade de um futuro para além da produção maquínica de vidas nuas é pensada na filosofia agambeniana por meio da noção de forma-de-vida, cabe, aqui, articular, antes de adentrar nas implicações prático-políticas de tal concepção, suas possíveis correspondências com a proposta de uma “humanidade radical” formulada por Frantz Fanon.

A respeito da proposta fanoniana de transgressão das escalas distintivas de humanidade forjadas por meio de amputações da “humanidade comum” operadas pela raciologia, Homi Bhabha chama atenção para o modo como o pensamento de Fanon se baseia em uma estrutura de iteração que encarna a tentativa de articulação de elementos – em tese, antagônicos e oposicionais – que não recai em uma racionalidade redentora de superação dialética ou da transcendência,⁹³⁷ de modo que ele

ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, nem um e nem outro, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. O desafio reside na concepção do tempo da ação e da compreensão políticas como descortinador de um espaço que pode aceitar e regular a estrutura diferencial do momento da intervenção sem apressar-se em produzir uma unidade do antagonismo.⁹³⁸

Dessa forma, a metáfora fanoniana do “homem amputado”, assim como as suas contrapartes, o “homem total” ou o “homem novo”, fornece-nos substratos críticos capazes de problematizar “as noções restritivas de identidade com as quais saturamos nossas visões de mudança política”⁹³⁹ e possibilidades de “evitar a política da polaridade e emergir como os

⁹³⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 143.

⁹³⁷ Cf. BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e.t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 52.

⁹³⁸ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e.t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 51.

⁹³⁹ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e.t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 68.

outros de nós mesmos”.⁹⁴⁰ Isso porque, ao pensá-la, Fanon percebia a maneira como ela dava ensejo a um “narcisismo dual”, no qual os viventes, no “corpo a corpo com a própria negrura ou com a própria brancura, em pleno drama narcisista”, encontravam-se, “cada um enclausurado na sua particularidade”.⁹⁴¹ Contra essa expropriação traumática de uma “humanidade comum”, o teórico encerra o seu *Pele negra, máscaras brancas* conclamando todos a um humanismo radical capaz de não apenas subverter o que compreendemos por demanda política, mas também de transformar a própria maneira como identificamos o agenciamento humano: “Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-me outro?” – Fanon pergunta; “ao fim deste trabalho, gostaríamos que as pessoas sintam, como nós, a dimensão aberta da consciência”.⁹⁴² Nesse trecho fica claro que, em contraposição às consciências fechadas, às identidades petrificadas e oposicionais, os escritos fanonianos evocam uma ética de solidariedade e sensibilidade fundada na afetividade: “esqueceram a constância do meu amor. Eu me defino como tensão absoluta de abertura. Aquilo que foi despedaçado é, pelas minhas mãos, lianas intuitivas, reconstruído, edificado”.⁹⁴³

Essa versão alternativa de humanismo sinalizada por Fanon é resgatada por Paul Gilroy que procura desenvolvê-la como um aporte alternativo a fim de galvanizar oposição ao modelo vigente que limita consciências e experiências. Dessa forma, Gilroy afirma que a versão de humanismo por ele exposta não pode ser operacionalizada por intermédio das categorias do pensamento liberal, principalmente aquelas referentes aos “direitos jurídicos e concessões soberanas”, uma vez que esses “expedientes têm sido manchados por uma história em que não foram capazes de resistir ao poder biopolítico do pensamento racial que comprometeu suas melhores e mais audaciosas ambições”.⁹⁴⁴ Se as figuras do humano e do infra-humano são derivadas do caráter biopolítico da raciologia que atua mediante a captura da vida humana e instauração de uma “desunidade raciológica”, por meio da qual os viventes são alienados da vida da espécie,⁹⁴⁵ a tarefa de um novo humanismo perpassa então, necessariamente, pela “desontologização” da raça a fim de permitir o transitar livremente através das fronteiras identitárias por ela erigidas.

⁹⁴⁰ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998, p. 69.

⁹⁴¹ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 56.

⁹⁴² FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 191.

⁹⁴³ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 124.

⁹⁴⁴ GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. Trad. Célia Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007, p. 51.

⁹⁴⁵ Cf. GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. Trad. Célia Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007, p. 67.

Podemos encontrar correspondências do caráter de abertura e indeterminação ontológica daquilo que Fanon convencionou chamar de “obrigação ética” nas articulações entre ontologia e ética baseadas em pressupostos espinosianos que Agamben faz ao longo de sua obra. Aqui me interessa particularmente o comentário direto que Agamben faz a respeito de um pequeno texto de Espinosa, incompleto e publicado postumamente acerca do conceito de “causa imanente”. Na linguagem hebraica, tal termo designa uma ação verbal na qual o sujeito que a realiza, assim como o objeto direto da ação, coincidem, de modo que “o agente e o paciente sejam uma só e a mesma pessoa”.⁹⁴⁶ Agamben afirma que essa forma verbal, ao articular o agente ativo e passivo em um único sujeito, não toma a

[...] forma de uma identidade inerte, mas de um movimento complexo de auto-afeição, no qual o sujeito constitui ou mostra a si mesmo como passivo ou ativo, de modo que atividade e passividade nunca possam ser separadas, mostrando-se como distintas na sua impossível coincidência em um eu. O eu é o que se produz como resto no duplo movimento – ativo e passivo – de auto-afeição.⁹⁴⁷

Essa breve anotação de Agamben sobre a causa imanente espinosiana é representativa da maneira pela qual o filósofo italiano busca articular termos aparentemente heterogêneos até alcançar um “limiar de indiscernibilidade em que a dicotomia falta e os opostos coincidem – ou melhor, caem juntos”⁹⁴⁸ em um “copertencimento de opostos”. Importante ressaltar aqui a percepção de Ana Gomes e Andityas Matos de que Agamben se vale desse conceito para “profanar” a filosofia ocidental largamente baseada no dispositivo aristotélico. Vejamos. Ao postular a tese de que o ser se diz de muitos modos, Aristóteles teria criado o estatuto da diferença ontológica, fundado na “cisão do ser – *ousía* – em um ser existencial (a *ousía* primeira) e em um ser predicativo (a *ousía* segunda, os modos como o ser ‘se diz’”.⁹⁴⁹ O produto fundamental dessa operação consiste no isolamento de uma essência que teria existência autônoma e que, ao poder ser articulada de diferentes e variados modos, faz com que “o ser em sua multiplicidade não po[ssa] ser dito por um nome comum”.⁹⁵⁰ As consequências

⁹⁴⁶ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 115.

⁹⁴⁷ AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 116.

⁹⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 268.

⁹⁴⁹ MATOS, Andityas S. de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen T. Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. *Kriterion*, Belo Horizonte, n 141, p. 651-670, dez. 2018, p. 655-656.

⁹⁵⁰ MATOS, Andityas S. de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen T. Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. *Kriterion*, Belo Horizonte, n 141, p. 651-670, dez. 2018, p. 655.

prático-políticas desse postulado são largamente conhecidas: extermínios coloniais, escravidão de negros africanos, Auschwitz.... Desse modo, a tarefa histórico-política em suspenso consistiria, para Agamben, no abandono da categoria de essência e assunção de modos de vida.⁹⁵¹

Agamben apresenta aportes para a referida missão de maneira mais acabada em *O uso dos corpos* – o último volume do projeto *Homo Sacer* – nos termos de uma “ontologia modal”. Ali, o modelo espinosiano é resgatado por fornecer uma chave de compreensão da relação entre essência e existência para além do tradicionalismo da ontologia ocidental e da dicotomização do ser em unidades contrapostas. Esse elemento é em Espinosa, a sua aceção do conceito de “modo” que não designa – como costumeiramente feito – um incremento inessencial, mas é pensado enquanto afecção⁹⁵² da própria essência. Tal entendimento representa, para Agamben, a radicalidade da proposta espinosiana, uma vez que ao ser articulado na já referida “causa imanente”, demonstra a “afetibilidade” da própria essência, que já não aparece mais como uma substância inerte, mas como pura processualidade, na medida em que alcança um “limiar de indiscernibilidade” entre agente e verbo: entre ser e modos, afirma o filósofo italiano, “a relação não é de identidade nem de diferença, porque o modo é ao mesmo tempo idêntico e diverso – ou melhor, implica a coincidência dos dois termos, ou seja, o fato de caírem juntos”.⁹⁵³ Assim, temos que para Agamben, a “modalização” da ontologia exprime “o fato de se neutralizar e de não resolver tanto a identidade quanto a diferença”,⁹⁵⁴ mas de atingir um ponto de indiferenciação que é o próprio centro da máquina ontológico-política a fim de “desativar e tornar inoperosos os opostos”, de modo a fazê-la não mais funcionar.⁹⁵⁵

Se a política ocidental, para a qual buscamos aqui pensar linhas de fuga, sempre busca fazer com que os indivíduos se relacionem uns com os outros apenas na forma de sua dissociação, por meio da interposição de mediações, “será necessário pensar o político como uma intimidade não mediada por alguma articulação”,⁹⁵⁶ necessidade que nos remete, por sua vez, à “afetibilidade”, ou seja, à capacidade de sermos afetados e de nos modificarmos em todas essas afecções, sem, no entanto, deixarmos com isso de constituirmo-nos enquanto uma forma

⁹⁵¹ Cf. MATOS, Andityas S. de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen T. Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. *Kriterion*, Belo Horizonte, n 141, p. 651-670, dez. 2018, p. 659.

⁹⁵² Retomarei, na sequência, tal conceito, motivo pelo qual não se faz necessário discuti-lo agora.

⁹⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 190.

⁹⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 190.

⁹⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 268.

⁹⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, 266.

de existir completa. Tal intento agambeniano de pensar a vida para além da captura pela máquina antropológica nos remete à produção imanente de singularidades em contraposição às individualidades estanques fundadas em transcendentais invariantes, rompendo assim com estagnação própria às categorias político-jurídicas, uma vez que “a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável”.⁹⁵⁷ Nesse sentido, Agamben afirma que pela ideia espinosista de uma “causa imanente”, “em que o agente é, para si mesmo seu próprio paciente, o ser se liberta do risco de inércia e imobilidade que a absolutização da univocidade, tornando-o em qualquer ponto igual a si mesmo”.⁹⁵⁸

Fanon, ao afirmar ser plenamente o que era sem ter de, para isso, recorrer ao universal,⁹⁵⁹ enxergava-se como seu próprio fundamento, o qual não deveria ser fixado: “não se deve tentar fixar o homem, pois seu destino é ser solto”,⁹⁶⁰ ele alegava. Em outra passagem, o martinicano se define como “tensão absoluta de abertura” ao outro.⁹⁶¹ Penso que, ao amalgamarmos tais passagens, podemos encontrar indicativos de que o seu projeto político-ontológico de construção de uma humanidade outra pode encontrar ecos na filosofia ético-política de Espinosa, uma vez que, de acordo com Negri, a “política spinozista é a teoria da composição política da subjetividade e da continuidade subjetiva do ser”.⁹⁶² Espinosa constata em seu *Tratado teológico-político* a existência de tecnologias de dominação por meio das quais “os ânimos [dos vivos] estão de certo modo sob o poder do soberano, o qual dispõe de muitos meios para fazer com que a grande maioria dos homens acredite, ame ou odeie o que ele quiser”, o que torna impossível a existência de “qualquer outro sentimento a não ser em virtude do direito do Estado”⁹⁶³ e coloca os homens em um processo de neutralização de suas potências, mas a elas contrapõe uma experiência de abertura afetiva do mundo. Desse modo, nada mais acertado do que pensar a ontologia política espinosiana como uma “continuidade subjetiva do ser” estabelecida de maneira dialógica por meio de “encontros”.

⁹⁵⁷ GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 68-69.

⁹⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 339.

⁹⁵⁹ Cf. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 122.

⁹⁶⁰ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 190.

⁹⁶¹ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 124.

⁹⁶² NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: 34, 1993, 285.

⁹⁶³ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 252.

É Gilles Deleuze quem nos chama atenção para a centralidade do “encontro” na filosofia espinosiana: “uma vez, somente uma vez, Spinoza emprega uma palavra latina que é muito estranha, mas muito importante, que é *occursus*”,⁹⁶⁴ e que significa, em português, literalmente, “encontro”. O caráter significativo dos encontros em Espinosa se dá em virtude do fato de que é por meio deles que se dão as afecções do corpo, as quais, por sua vez, constituem e socializam os afetos. Desse modo, os encontros, enquanto desencadeadores das “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada”,⁹⁶⁵ demonstram a compreensão de Espinosa de que cada vivente se constitui mediante relações com outros seres singulares, em um circuito de afetibilidade que pode modificar o corpo de maneira positiva (afetos alegres) ou negativa (afetos tristes). À vista desse pressuposto, podemos derivar duas consequências: a) por ser a afecção uma mistura de corpos, nós somos, sempre, singularidades coletivas; b) apesar dos modos pelos quais o Ser se diz serem múltiplos – uma vez que expostos a uma enorme gama de encontros possíveis –, existe uma univocidade do Ser, de modo que há “uma única natureza para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras”.⁹⁶⁶

Da exposição a um “plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos,”⁹⁶⁷ decorre a dinâmica plural de afecção que multiplica o “aberto” das singularidades. Agamben dedica um livro à apropriação heideggeriana do conceito de “aberto”, utilizado para referir-se ao espaço de desvelamento do ente enquanto tal. Como zona na qual as limitações fronteiriças referentes, por exemplo, à animalidade e humanidade são suspensas, o aberto representa, então, um local no qual oposições binárias nunca podem existir⁹⁶⁸ e o nele habitar designa um ponto de indistinção onde “podemos ser, e até somos necessariamente, sempre ao mesmo tempo: Eu e Outro”, o que desativa as “entidades polarizadas, reificadas” por meio de processos que Feliz Guatarri e Gilles Deleuze denominaram de “devir”.⁹⁶⁹ Tendo em vista que o habitar significa, acima de tudo, criar, preservar e intensificar modos de ser,⁹⁷⁰ e o modo, para Espinosa, denomina as “afecções de

⁹⁶⁴ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*. Trad. Emanuel Fragoso et al. Fortaleza: UECE, 2019, p. 46.

⁹⁶⁵ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 96.

⁹⁶⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 93.

⁹⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 93.

⁹⁶⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 91-99.

⁹⁶⁹ GUATARRI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suelly Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 170.

⁹⁷⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Habitar e construir*. Trad. Vinicius Honesko. 2019. Disponível em: http://flanagens.blogspot.com/2019/07/habitar-e-construir-giorgio-agamben_15.html. Acesso em: 15 nov. 23.

uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”,⁹⁷¹ o instalar-se no aberto e nele permanecer só pode ser compreendido como um devir, na medida em que estabelece uma “zona de troca” que permite transitar por estruturas aparentemente cristalizadas em um processo transformacional o qual possibilita que “duas entidades passem frequentemente uma pela outra, num devir que as leva a ambas, numa intensidade que as co-determina”.⁹⁷²

É interessante pontuar aqui que a proposta – tanto de Deleuze quanto de Espinosa – de se pensar os viventes como um conjunto de potências articuladas causa dificuldades até em leitores como Negri para imaginar passagens dessa “filosofia expansiva” a uma práxis política. Em uma entrevista datada de 1990, Negri, após afirmar sempre se perceber na dúvida a respeito de hipóteses cabíveis a esse problema, apresenta o seguinte conjunto de questionamentos a Deleuze: “Como o devir pode ser potente? Como a resistência pode tornar-se uma insurreição? Existe algum modo para que a resistência dos oprimidos possa tornar-se eficaz e para que o intolerável seja definitivamente banido?”.⁹⁷³ A resposta de Deleuze que segue, longe de apresentar-se como final, parece mais sumariar um “catálogo de problemas não resolvidos” no âmbito da filosofia política,⁹⁷⁴ na medida em que nos aponta a maneira como, historicamente, não houve nenhum Estado democrático que não estivesse “totalmente comprometido na fabricação da miséria humana” e que, face a isso, “a vergonha é não termos nenhum meio seguro para preservar, e principalmente para alcançar os devires, inclusive em nós mesmos”.⁹⁷⁵ Frente a tal diagnóstico que parece um tanto quanto pessimista, faz-se necessário pensarmos, primeiramente, as estratégias pelas quais uma forma de poder consegue se perpetuar atomizando o corpo social por meio de afetos tristes que, para Espinosa, desencadeiam um apego à servidão e geram um corpo político que mereceria, em sua opinião, mais corretamente o nome de solidão do que de comunidade.⁹⁷⁶

Nesse ponto é que pretendo retomar o questionamento deixado em aberto no final do último capítulo, buscando mostrar que tanto o Estado quanto o Direito tendem a operar como micropoderes capazes de colonizar subjetividades e cultivar afetos políticos que são, em sua essência, reacionários – uma vez que convertem ações políticas de corpos negros que visam a

⁹⁷¹ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 13.

⁹⁷² DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O Que É a Filosofia?* Rio De Janeiro: 34, 1992, p. 88.

⁹⁷³ DELEUZE, Gilles; PELBART, Peter Pál. *Conversações*. São Paulo: 34, 2008, p. 213-214.

⁹⁷⁴ Cf. DELEUZE, Gilles; PELBART, Peter Pál. *Conversações*. São Paulo: 34, 2008, p. 211.

⁹⁷⁵ DELEUZE, Gilles; PELBART, Peter Pál. *Conversações*. São Paulo: 34, 2008, p. 213.

⁹⁷⁶ “Aquele cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade” (ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*. Trad. de Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 45).

correção de disparidades historicamente construídas em meios de se revivificar, gerando entre nós um racismo sem racistas, baseado no “preconceito de ter preconceito”, segundo a salutar fórmula de Florestan Fernandes. Por outro lado, cabe elucidar a maneira como esse primeiro passo encontra-se inserido na problemática geral que guia o desenvolvimento desta pesquisa. Operando aqui a partir do pressuposto de que a cada vez que a “onda negra” ressuscita, o ordenamento jurídico rapidamente a fagocita, reconduzindo-a à sua esfera por meio da criação de novos direitos que aniquilam a potência dos sujeitos e a suplantam por um esquema transcendental, tomarei como pressuposto a lição deleuziana de que o gesto propriamente filosófico não é tanto o pensar o plano da imanência, mas sim o mostrar os modos pelos quais ele se encontra não pensado em cada plano⁹⁷⁷ para, no segundo movimento deste capítulo, dedicar-me à análise dos modos pelos quais a potência, por meio de uma constituição multitudinária, pode se opor ao poder em um “devir negro do mundo”.

4.1 “E tão habituados estavam a essa vida que ela já nem devia parecer-lhes escravidão, mas liberdade”⁹⁷⁸

“Quão feliz seria agora o nosso tempo se [o] vissemos libert[o] de toda espécie de superstição!”
– Baruch Espinosa⁹⁷⁹

“A produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas”.⁹⁸⁰ É dessa maneira que Deleuze e Guatarri assinalam que o fazer instituinte da sociedade deriva de uma relação de co-determinação entre o conatus (desejo) enquanto “afetos-sentimentos” voltados a um determinado fim que instituem as condições sócio-históricas e os influxos que estas exercem sobre aqueles, de modo que um e outro se colocam como momentos distintos de um único desenvolvimento – uma vez que se retroalimentam em um processo unitário de autocriação da sociedade. É tendo isso em vista que eles podem afirmar que, na instituição da sociedade, “há tão somente o desejo e o social, e nada mais” e dessa afirmação derivar, como consequência, que “mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da

⁹⁷⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Que É a Filosofia?* Rio De Janeiro: 34, 1992, p. 79.

⁹⁷⁸ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 271.

⁹⁷⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 195.

⁹⁸⁰ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Trad. de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010, p. 46.

reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição” e tomar por conclusão que “o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar: por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?”.⁹⁸¹ É esse questionamento que serve aqui de baliza às reflexões que seguem.

De acordo com princípio espinosiano da unidade do real consubstanciado na expressão Deus sive natura (Deus, ou seja, a natureza), em virtude da unicidade da substância, não pode haver uma diferença ontológica entre servidão e liberdade, mas apenas variações dos atributos, os quais correspondem, por sua vez, aos modos imanentes de existência que derivam daquilo que, movidos pelo desejo, fazemos.⁹⁸² No apêndice I de sua *Ética*, Espinosa afirma que “os homens agem, em tudo, em função da coisa útil que apeteçam”, fazendo com que suas ações se encontrem condicionadas ao julgamento de que “o aspecto mais importante, em qualquer coisa, é aquele que lhes é mais útil”. Desse modo, os viventes são “levados a ter como superiores aquelas coisas que lhes afetavam mais favoravelmente”.⁹⁸³ Assim, se aquilo que é útil se revela no “esforço por se conservar” – o qual “é a própria essência de uma coisa” –,⁹⁸⁴ temos que todos nós atuamos tendo em vista uma exigência vital, quer essa atuação promova liberdade, quer resulte em servidão. Faz-se necessário, então, que nos acerquemos dos meios pelos quais um regime de poder consegue “manter os homens enganados e disfarçar o medo em que devem ser contidos pela servidão como se fosse pela salvação”.⁹⁸⁵

Espinosa, como leitor de Arnold Clapmar,⁹⁸⁶ irá se basear em sua distinção entre a face visível do poder (*jus imperii*) e a sua face oculta (*arcanum imperii*) para apontar como o “grande segredo” do poder consiste na “superstição”, que “ensina [os viventes] a desprezar a natureza e a razão e a admirar e venerar apenas o que as contradiz”.⁹⁸⁷ O conceito espinosiano de superstição, longe de se referir meramente a um conjunto de preconceitos e/ou crendices, refere-

⁹⁸¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix *O anti-Édipo*. Trad. de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010, p. 46.

⁹⁸² “O desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser” (SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 176).

⁹⁸³ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 39.

⁹⁸⁴ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 145.

⁹⁸⁵ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 8.

⁹⁸⁶ De acordo com Laurent Bove, Espinosa possuía em sua biblioteca um exemplar do *De arcanis rerum publicarum* de 1605 de Arnold Clapmar, obra na qual o autor distingue o “o *jus imperii*, em sua expressão manifesta, e o *arcanum*, a jóia secreta, de onde procede a ação indireta e oculta desse mesmo direito soberano” (BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia Social: Ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 121).

⁹⁸⁷ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 115.

se ao estratagema pelo qual o poder (potestas) governa a potência (potentia) da multidão⁹⁸⁸ por meio do medo, tendo em vista que é esse afeto triste que “origina, conserva e alimenta a superstição”.⁹⁸⁹ No entanto, Espinosa nos chama atenção para o modo como esse “logro das mentes humanas” não se perfaz apenas com o medo:

A natureza humana não tolera ser totalmente coagida e, como diz Sêneca, o Trágico, nunca um poder violento se aguentou por muito tempo; um poder moderado, pela contrário, é duradouro. Na verdade, **quando os homens agem apenas por medo, fazem o que menos gostariam de fazer e não se importam com a utilidade nem com a necessidade do que fazem, procurando unicamente não pôr a cabeça em risco**, isto é, não se expor aos castigos.⁹⁹⁰

A constrição da natureza humana mediante o artifício da superstição, para se fazer estável, necessita, portanto, de englobar um outro afeto para além do medo. Nesse sentido, Espinosa irá afirmar que a superstição apenas será efetiva quando também fizer uso da esperança, de modo que as leis, qualquer que seja o regime, “terão de ser definidas de forma que os homens se sintam constrangidos, não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo” e, só assim, completa o filósofo, “é que cada um cumprirá de boa vontade a sua obrigação”.⁹⁹¹ Apesar de costumeiramente ser concebida nas melhores conotações, Espinosa nos lembra que o sentimento da esperança, assim como medo, não existe sem a tristeza e, se a tristeza em Espinosa corresponde ao afeto que envolve uma diminuição da potência de agir, podemos, então, com Deleuze, qualificar a superstição como “tudo aquilo que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo”.⁹⁹² Desse modo, o constructo filosófico espinosiano não busca demonstrar a existência de uma antinomia entre servidão e liberdade, mas sim mostrar como ambas não são passíveis de uma separação e que o “grande segredo” do poder, a força da superstição, consiste precisamente em distingui-las, fazendo com que as potências desejantes das singularidades sejam refreadas em uma servidão, ao mesmo tempo em que faz com que elas acreditem estarem buscando, com isso, a salvação.

Espinosa aceita o pressuposto contratualista de Thomas Hobbes acerca da anuência coletiva em se erigir instituições voltadas a salvaguardar a multidão do medo da violência e embasadas na promessa de sua utilidade para a conservação vital. Nesse sentido, ele afirma em seu *Tratado teológico político* que existiria uma lei universal tão firmemente inscrita na

⁹⁸⁸ Não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões (ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 7).

⁹⁸⁹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 6.

⁹⁹⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 86.

⁹⁹¹ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 86.

⁹⁹² DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze 12. São Paulo: 34, 2017, p. 186.

natureza humana que faria com que os viventes concordassem com a restrição de suas potências. Calcada no imperativo de que ninguém desprezaria o que considera ser bom, “a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano”, tal lei faria com que não se “aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor”.⁹⁹³ No entanto, a composição coletiva do estado civil feita em conformidade com os sentimentos passivos de esperança e temor – que subjuguem as singularidades a uma ordem extrínseca –, só pode perdurar em razão de sua utilidade: “um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia” – afirma Espinosa. “É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens”, e essa constatação, exemplificada de diferentes maneiras, “é de importância capital na fundação de um Estado”.⁹⁹⁴

Aceito aqui a hipótese brilhantemente demonstrada por Pierre Clastres de que o contributo primordial da civilização ocidental consiste na edificação de uma forma de poder político exterior que, “separado da sociedade, se exerce sobre ela e, se necessário, contra ela”,⁹⁹⁵ de forma que “a verdade e o ser do poder consistem na violência”.⁹⁹⁶ Se o exercício da violência não é banido do Estado-moderno ocidental, mas se apresenta, ao contrário, como epítome do político, temos que a sua fundação não deriva da exclusão do estado de natureza do estado civil, uma vez que esse sobrevive na pessoa do soberano, que ao conservar o seu *ius contra omnes*, demonstra a maneira como o Estado se apresenta como “um englobamento do estado de natureza na sociedade”.⁹⁹⁷ Dessa forma, em vez de uma condição pré-política, temos que a violência está contida no estado civil de forma virtual, o que afasta a utilidade buscada pelas singularidades desejantes que, movidas pelo afeto do medo, dirigem seus impulsos vitais à estruturação de instituições que supostamente as protegeriam da violência e garantiriam a conservação e reprodução da vida. Então, se, de acordo com Espinosa, um pacto apenas subsiste em função de sua utilidade, em virtude do estado civil não atingir seu objetivo precípua – extinguir a violência –, faz-se necessário que as instituições de Estado recorram ao “sistema

⁹⁹³ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 237.

⁹⁹⁴ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 238.

⁹⁹⁵ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003., p. 150.

⁹⁹⁶ CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003., p. 9.

⁹⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 41.

supersticioso” para que os viventes, movidos pela esperança de um bem maior, continuem dando sustentação a um esquema de servidão que aniquila suas potências.

Neste ponto, cabe explicitar a maneira como servidão e superstição são dois conceitos operativos complementares na filosofia espinosiana, na medida em que a superstição se mostra como a servidão tornada sistema:

[...] o seu segredo é a passagem do ocasional, fortuito ao necessário, sistêmico, estrutural. Transformação qualitativa dos elementos de nossa condição que ela consegue precisamente pelo desprezo à variação, pela rareação das transições, pela supressão do meio; no limite, ela acaba com a história para que seu império seja o mais perfeito, o mais perene possível. Sua forma acabada é o fatalismo, a ser compreendido no sentido preciso de mistificação das tensões, enrijecimento do mundo, esgotamento do novo, ontologização da liberdade e felicidade (só no além, o paraíso, o pós-revolução, o pós-reformas), da servidão e infelicidade (tudo neste mundo, nesta condição hodierna), da consciência (um dado substancial), da ignorância (que ou não poderia ser minorada ou, pelo contrário, seria facilmente superável).⁹⁹⁸

Se, de acordo com Negri, no trecho que serve de epígrafe a este capítulo, “o poder é superstição” e essa se caracteriza, como vimos, pela rareação dos devires e busca fazer com que toda dinâmica de transformação não seja possível, faz-se necessário que investiguemos o dispositivo que, na condição de “logro da mente humana” se constitui, simultaneamente, enquanto pressuposto e efeito do poder. É nesse contexto que o direito é chamado a instituir o afeto da esperança em assegurar o presente contra as incertezas que o futuro faz recair sobre ele, uma vez que o direito surge como uma “figura tranquilizadora” de “garantia contra um risco [de violência] futuro, pago com a sua assunção preventiva em doses suportáveis”.⁹⁹⁹ Dessa forma, o direito, ao invés de oposto categorial da violência, apresenta-se como uma violência ainda maior, uma vez que as singularidades, impelidas pela esperança da pacificação social, a qual o direito retoricamente se propõe, naturalizam o fatalismo inerente ao sistema de servidão que aniquila suas potências de agir. Nesse sentido, contra o irresistível impulso vital a se superar e se fazer mais que simples vida, o direito bloqueia toda autotranscendência¹⁰⁰⁰ característica dos devires dos viventes e, assim, ele consegue um fechamento de mundos: “precisamente fazendo

⁹⁹⁸ SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. 2011. Tese de livre-docência. Universidade São Paulo, São Paulo: 2011, p. 08.

⁹⁹⁹ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 49, tradução própria. No original: “*aseguramiento contra un riesgo futuro, pagado con su asunción preventiva en dosis soportables*”.

¹⁰⁰⁰ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 49.

dele um ‘estado’, um ‘dato’, um ‘devenido’. Capturando todo ‘acaso’ na mordaza do ‘ya’ e do ‘aún’, do ‘siempre-así’ e do ‘así-por-siempre’”.¹⁰⁰¹

O argumento de que a violência do direito se caracteriza por ser exercida contra a “mera vida”¹⁰⁰² não é, no entanto, nenhuma novidade. Walter Benjamin já o certificava em 1921. Entretanto, ele serve aqui de ponto inicial de reflexão. Nesse mesmo texto, Benjamin afirma que “o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, nem sequer à singularidade de sua pessoa física”¹⁰⁰³ e, em outro escrito da mesma época, o domínio do direito é apresentado não apenas como o dos códigos que determinaram as regras das relações humanas intersubjetivas, mas também, como o dispositivo que transforma aquelas categorias em medidas da pessoa humana.¹⁰⁰⁴ Comungo, nesse ponto, com o entendimento do filósofo australiano Mathew Abbott que assinala que a crítica benjaminiana da violência é, simultaneamente, mais e menos política do que pode parecer à primeira vista: mais porque não se confunde com uma exaltação ingênua da violência e da destruição da ordem instituída; menos porque as suas consequências políticas são, em grande medida, implícitas e não parecem redutíveis a nenhuma política concreta.¹⁰⁰⁵ Tendo esse diagnóstico em vista, quais as decorrências políticas subjacentes às articulações feitas por Benjamin da noção de “mera vida” – *blosse Leben* – e, quais são as suas ligações com o direito?

O texto *As afinidades eletivas de Goethe* – escrito um ano após o *Para uma crítica da violência* – fornece-nos uma pista salutar para a compreensão dessas conexões, na medida em que Benjamin ali afirma que o território da mera vida “se manifesta no ser humano enquanto culpa”, uma vez que com o esvanecimento da forma de vida que vai além da mera vida, a “sua vida natural torna-se culpa, mesmo que em seu agir não cometa nenhuma falta em relação à moralidade”.¹⁰⁰⁶ Tal asserção encontra-se inserida em um contexto no qual Benjamin procura

¹⁰⁰¹ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 49, tradução própria. No original: “puede inmunizar del devenir: precisamente haciendo de él un ‘estado’, un ‘dato’, un ‘devenido’. Apresando todo ‘acaso’ em la mordaza del ‘ya’ y el ‘aún’: del ‘siempre-así’ y el ‘así-por-siempre’”.

¹⁰⁰² Cf. BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 151-152.

¹⁰⁰³ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 154.

¹⁰⁰⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 52.

¹⁰⁰⁵ Cf. ABBOTT, Mathew. The creature before the law: notes on Walter Benjamin’s critique of violence. *Colloquy*, Melbourne, n 16, p. 80-96, dez. 2008, p. 88.

¹⁰⁰⁶ BENJAMIN, Walter. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 32.

assinalar o modo pelo qual uma vida se torna culpada. Dessa maneira, ao demonstrar que até mesmo uma criança – no caso, a filha de Charlotte do texto de Goethe – já nasceria maculada pela culpa, o berlinense postula a hipótese de que os homens não incorreriam na culpa tão somente por decisões e ações, de modo que ela não seria, portanto, uma culpa moral, mas uma culpa natural derivada de omissões e celebrações e que se “herda ao longo da vida” enquanto destino.¹⁰⁰⁷ Se, de acordo com Benjamin, entre o vivente e o mundo exterior tudo é “ação recíproca”, de forma que “os seus campos de ação interpenetram-se”,¹⁰⁰⁸ torna-se necessário, agora, demonstrar o direito como o dispositivo cuja celebração ou omissão em dele se desvincular é o responsável por constituir o destino humano enquanto culpa. Seria falso, no entanto, “supor que no contexto do direito encontramos apenas a culpa” – afirma Benjamin; no entanto, “toda culpabilização jurídica mais não é do que uma desgraça”,¹⁰⁰⁹ visto que dela estariam excluídas qualquer possibilidade de salvação.

A exclusão das probabilidades salvíficas do âmbito do direito é devida, em larga medida, “à sua confusão com o reino da justiça, de forma equívoca”.¹⁰¹⁰ O enredamento entre essas ordens que são em si, distintas, deriva do fato de que o direito busca se legitimar a partir da apresentação de um “atestado de identidade quanto a sua origem histórica”, o qual tem a capacidade de gerar uma “submissão sem resistência aos seus fins”.¹⁰¹¹ Dessa forma, temos configurado o artil pelo qual “a ordem do direito – que é apenas um resíduo da fase demoníaca da existência da humanidade” consegue “manter-se para além da época que inaugurou a vitória sobre os demônios”.¹⁰¹² Se deslocarmos o eixo de reflexão a qual Benjamin tinha se proposto para além da exposição das relações entre direito e justiça – conforme percurso metodológico sugerido por Agamben em um texto de 1970¹⁰¹³ – podemos encontrar, nesse raciocínio, também o estabelecimento de relações entre Direito e política que desvelam “a maneira como violência e política não são categorias que se excluem reciprocamente”.¹⁰¹⁴ Isso se dá em razão das origens míticas do direito positivo assinaladas por Benjamin, as quais, de acordo com Jeanne

¹⁰⁰⁷ BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 32

¹⁰⁰⁸ BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 51.

¹⁰⁰⁹ BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 52.

¹⁰¹⁰ BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 52.

¹⁰¹¹ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 125, 126.

¹⁰¹² BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 52.

¹⁰¹³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. Trad. Diego Cervelin. *Sopro*, n 79, out. 2012. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html>. Acesso em: 16 nov. 2023.

¹⁰¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. Trad. Diego Cervelin. *Sopro*, n 79, out. 2012. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html>. Acesso em: 16 nov. 2023.

Marie Gagnebim, demonstrariam que o caos mítico, o “demoníaco”, renasceriam na modernidade “sob a roupagem enganadora do direito”, de modo que

[...] o mítico e o mito não designam uma época da humanidade definitivamente superada pela racionalidade, mas sim um fundo de violência que sempre ameaça submergir as construções humanas, quando estas repousam sobre a obediência às convenções sociais e não sobre decisões tomadas por sujeitos que se arriscam a agir histórica e moralmente.¹⁰¹⁵

Dessa forma, temos que o mito, nos escritos benjaminianos, não figura como uma categoria oposicional à razão, mas designa um panorama de violência no qual ainda estamos inseridos em virtude da observação às convenções sociais instauradas pelo direito, que é o “sucessor da ordem do destino e do mito, embora a instituição das normas jurídicas seja geralmente concebida como um meio privilegiado de combater a arbitrariedade do mito”.¹⁰¹⁶ A obediência à normatividade jurídica aparece, assim, como submissão a uma esfera de poder, uma vez que para Benjamin, “a instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência”.¹⁰¹⁷ À vista disso, podemos arguir que tal forma de poder consegue subsistir apenas mediante uma nova forma de violência desconhecida na antiguidade e consubstanciada na introdução maciça da mentira na esfera política,¹⁰¹⁸ a qual busca perpetuar a violência do direito “sob o manto de um acordo entre os homens”, o qual “não instaura a justiça, mas dissimula e, ao mesmo tempo, consagra a gênese violenta do poder estabelecido”.¹⁰¹⁹

A subordinação à esfera jurídica, por mais bem-intencionada que seja, é justamente o que torna a mera vida culpada, culpada por servir de suporte oculto à dimensão excepcional do direito. Contra a muito arraigada – e enganosa – suposição de que o direito seria uma conquista racional da “civilização”, ao proporcionar o triunfo da paz em detrimento de “todas as guerras da era mítica”, Benjamin demonstra que o direito só pôde ser fundado mediante a entronização no próprio aparelho jurídico da violência mítica, que é a violência sangrenta exercida em favor

¹⁰¹⁵ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito, direito e justiça em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, Jul./Set. 2020.

¹⁰¹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito, direito e justiça em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, Jul./Set. 2020.

¹⁰¹⁷ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 148.

¹⁰¹⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. Trad. Diego Cervelin. *Sopro*, n 79, out. 2012. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html>. Acesso em: 16 nov. 2023.

¹⁰¹⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito, direito e justiça em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, Jul./Set. 2020.

do próprio poder e contra a mera vida.¹⁰²⁰ É tendo isso em vista que Agamben pode afirmar que um dos principais contributos benjaminianos consiste no desvelamento da estrutura fundamental da experiência dos viventes com o direito, qual seja, aquela que o vincula e, ao mesmo tempo, o abandona perante a lei. Nesse sentido, ele afirma que “a exceção é a forma originária do direito”,¹⁰²¹ uma vez que,

[...] contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania, autenticamente política é somente a [mera vida]. Por isto, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir.¹⁰²²

Assim, temos que o direito busca legitimar o sistema político por meio da suposição enganadora de que historicamente foi capaz de “vencer os demônios”. Por estar inserido em um contexto no qual o vivente não pode optar entre ser ou não subjugado à violência ameaçadora do direito – a qual pode apenas reconhecer –, ele é atrelado, sub-repticiamente, à ordem do destino, sob a qual a vida pode se desenrolar apenas de forma culpada. O destino é, então, para Benjamin, “o conjunto de relações que inscreve o vivente no horizonte da culpa”,¹⁰²³ de modo que, a chave de captura da vida pelo direito não é, como pode parecer à primeira vista, derivada de uma sanção aplicada, mas sim da culpa, que não se refere, por sua vez, “à transgressão, ou seja, a determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa”.¹⁰²⁴ O objeto específico ao qual o direito se refere buscando exercer seu controle coercitivo é a vida e, de acordo com Jailane Pereira da Silva, a própria estrutura da norma demonstra meios de provar tal afirmação, posto que

[...] na fórmula “se a, então b”, o caso real (a) só vai implicar numa consequência jurídica (b) na medida em que ele (a) é excluído dos fins que o direito estabelece para si e, ao mesmo tempo, essa exclusão do caso concreto (a) só poderá se dar mediante a limitação excepcional (b) de uma prática constantemente repetida. Dito de outro modo, o direito é uma exceção à vida. Ele cria uma fissura no mundo real não por meio da sanção das transgressões das regras que estabelece, mas exatamente por

¹⁰²⁰ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 152.

¹⁰²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 34.

¹⁰²² AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 113.

¹⁰²³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019 I, p. 31,

¹⁰²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 34.

estabelecer regras, vez que tais regras apenas servem para que se gere uma sanção legal àqueles atos que eram praticados sem sanção alguma tornando-os uma exceção na esfera do direito. Quer dizer, o direito torna os atos corriqueiros da vida uma exceção normativa, e ele, que é essa estrutura excepcional, se coloca enquanto a mais pura e desejada normalidade.¹⁰²⁵

O direito, resultante do processo de internalização daquilo que permanece externo a ele, faz com que surja a “impossibilidade de decidir se é a culpa que fundamenta a norma ou a norma que introduz a culpa”, sendo essa a “razão última da máxima jurídica segundo a qual a ignorância da norma não elimina a culpa”.¹⁰²⁶ Tal brocardo representa o modo como o direito busca apresentar-se enquanto regra ao mesmo tempo em que converte a normalidade do seu não cumprimento em excepcionalidade,¹⁰²⁷ fazendo emergir a indistinção entre internalidade e externalidade, característica da exceção e demonstra que a ordem jurídica não busca, prioritariamente, a sanção, mas sim a produção de culpa. A inclusão do vivente no direito feita, então, pela culpa, atrela o vivente a um destino e reduz a sua experiência a de mera reprodução da ordem mítica que, de tão reiterada, naturaliza-se. Essa naturalização faz com a temporalidade inerente ao destino seja desprovida da ideia de tempo presente, o que a torna uma parasita do futuro, colonizando-o, e a converte em contemporânea a qualquer outro tempo,¹⁰²⁸ uma vez que fundada na “ideia do eterno retorno” do passado, do mesmo, “transforma também o acontecer histórico em artigo de massa”.¹⁰²⁹ A reiteração do sempre igual pela ordem mítica, que se assemelha nos escritos benjaminianos a um “círculo atado magicamente”¹⁰³⁰ no qual o destino pretende nos conter, não deve ser poupada de crítica, assim como

[...] qualquer contestação dessa ordem revela-se impotente quando feita apenas em nome de uma “liberdade” sem forma, sem ser capaz de designar uma ordem superior de liberdade. E será totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação de direito por inteiro, atacar apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder (*Macht*), o qual reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem.¹⁰³¹

¹⁰²⁵ SILVA, Jailane Pereira da. *Walter Benjamin e o Direito: violência pura como estado de exceção efetivo*. Belo Horizonte: Lumen Juris, 2018, p. 27.

¹⁰²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 34.

¹⁰²⁷ Cf. SILVA, Jailane Pereira da. *Walter Benjamin e o Direito: violência pura como estado de exceção efetivo*. Belo Horizonte: Lumen Juris, 2018, p. 27.

¹⁰²⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011..

¹⁰²⁹ BENJAMIN, Walter. Parque Central. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 156.

¹⁰³⁰ Cf. BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 155.

¹⁰³¹ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 133.

Não é, portanto, o campo do direito que pode oferecer meios para realizar um “salto de tigre” para fora da eterna repetição do ciclo mítico e acessar o que Benjamin denomina – em contraposição à mera vida – de “vida sobrenatural”.¹⁰³² É a tragédia grega que representa, nos escritos benjaminianos, o *lócus* onde, pela “primeira vez a cabeça do génio emergiu das névoas da culpa”, porque “é na tragédia que se rompe o destino demoníaco”.¹⁰³³ A dissolução do destino mítico para Benjamin não se dá, como nos esquemas explicativos clássicos, mediante a aceitação pelo herói da culpa que lhe é imposta¹⁰³⁴ – o que o permitiria extinguir a maldição a que estava sujeito. O herói trágico grego desafia o destino que lhe é imposto pela confusão que promove entre culpa e redenção, ao não as colocar em pratos nitidamente separados de uma balança.¹⁰³⁵ Esse ato de instalação em um limiar de indiferença onde essas categorias não mais interessam ao herói é equiparado no raciocínio de Benjamin à sorte “que liberta quem a tem da cadeia dos destinos e da rede do seu próprio destino”.¹⁰³⁶ Tal movimento, por sua vez, evidencia o gesto propriamente benjaminiano de não buscar criar nem conservar a ordem posta, mas, pelo contrário, de aboli-la sem dar lugar a nenhuma outra.¹⁰³⁷ Vejamos. Em *Destino e caráter*, ele afirma que, com o desenlace da tragédia grega, não se dá o “restabelecimento da ordem moral do mundo”: “o que acontece na tragédia é que o homem pagão se apercebe de que é melhor do que os seus deuses”.¹⁰³⁸ Se os deuses bem-aventurados são, para o berlinense, aqueles que escapam ao destino, ao não se pretender inocente nem culpado, o herói se liberta do destino mítico que busca encerrar os viventes em um “único conjunto composto de culpa e expiação”.¹⁰³⁹

Apesar da discussão sobre a natureza do conceito de destino em Benjamin parecer, à primeira vista, um tanto quanto abstrata e desligada do tema geral desta seção, ela fez-se necessária, uma vez que, de acordo com Claudia Castro, a possibilidade das singularidades se livrarem da culpabilidade a qual estão condenadas, reside, para Benjamin, na “presença, no

¹⁰³² Cf. BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 32.

¹⁰³³ BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 8.

¹⁰³⁴ De acordo com Sérgio Rouanet, “na tragédia o herói rompe o destino mítico, através da orgulhosa aceitação da culpa, e com isso a maldição se extingue” (BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 28).

¹⁰³⁵ Cf. BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011..

¹⁰³⁶ BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 7.

¹⁰³⁷ Cf. BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011.

¹⁰³⁸ BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 8.

¹⁰³⁹ BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 33.

homem, da ‘vida sobrenatural’ [que] pode impedir que a sua vida natural se torne culpada”. Essa “vida sobrenatural” é, por sua vez, “justamente, a vida ética, que se realiza com a interrupção do mito e que apenas a verdadeira experiência histórica é capaz de assegurar”.¹⁰⁴⁰ Esse é, portanto, o ponto de retorno ao sistema espinosiano com o qual iniciei a seção. Mas que pontos de encontro poderiam haver entre esses dois filósofos para além de uma filiação dissidente à teologia judaica? Penso que, transpondo a teoria benjaminiana do conhecimento à análise dos agenciamentos coletivos que pretendo aqui realizar, podemos encontrar tais inflexões, uma vez que a sua monadologia é por ele caracterizada como “a forma que permite a emergência, a partir dos extremos mais distantes e dos aparentes excessos do processo de desenvolvimento da configuração da ideia enquanto Todo” a “possibilidade de uma coexistência significativa desses contrastes”.¹⁰⁴¹

A coexistência de contrastes na teoria do conhecimento presente na tese benjaminiana da autorrelação de todas as coisas, deslocada aqui ao objeto de análise desta tese, não é passível de confusão com a verborragia liberal da tolerância à alteridade, visto que, para Benjamin, “em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais”.¹⁰⁴² Assim, na percepção do alemão Wolfram Eilenberger, para Benjamin, na atividade da crítica, nem o sujeito nem o objeto criticado passam incólumes às variações resultantes do processo, fazendo com que a essência, apesar de única e comum nunca seja estável, o que nos indica “tudo o que existe não existe apenas numa relação dinâmica com outras coisas, mas também consigo mesmo”.¹⁰⁴³ Dessa forma, se a tarefa filosófica para Benjamin consiste no analisar “o vir-a-ser dos fenômenos em seu Ser”,¹⁰⁴⁴ a lição benjaminiana à práxis social consubstancia-se na necessidade de não promover a imolação da multiplicidade em favor da materialização do uno em uma fixação identitária promotora de uma rareação dos devires. Todas essas asserções me permitem aproximar a teoria monadológica do conhecimento ao processo político pelo qual cada singularidade humana se constitui enquanto entidade coletiva, na forma como Espinosa já havia colocado em sua *Ética*: “se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira

¹⁰⁴⁰ CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica: Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe*. São Paulo: Paz e Terra, 2011. *E-book*, p. 2110-211.

¹⁰⁴¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 69.

¹⁰⁴² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 71.

¹⁰⁴³ EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos: a grande década da filosofia 1919/1929*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Todavia, 2019. *E-book*.

¹⁰⁴⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 69.

tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular”.¹⁰⁴⁵

Esse trecho espinosiano que se refere à constituição de uma singularidade política coletiva é de relevo especial para Negri, que nele enxerga os pressupostos teóricos da “multidão”,¹⁰⁴⁶ um agente político múltiplo, composto de “inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma identidade única”.¹⁰⁴⁷ A categoria de multidão, enquanto uma multiplicidade composta por todas essas diferenças singulares, abre espaço aqui para refletir acerca de uma experimentação política sem relação com a lei ou soberania, na medida em que se contrapõe à unidade indiferenciada do “povo” – categoria política plasmada pelo poder e resultante da conversão do múltiplo a um falso universal unitário. A potência da multidão de se desprender das estruturas até então condutoras das nossas práticas políticas fora reconhecida por Thomas Hobbes que, em *Do cidadão*, já alertava sobre o “grande perigo para o governo civil, que não se faça suficiente distinção entre o que é um povo e o que é uma multidão”.¹⁰⁴⁸ A multidão, “que é como uma hidra de cem cabeças”, “não respeita ordem alguma”¹⁰⁴⁹ e, por isso, é apresentada em termos pejorativos nos constructos hobbesianos. Entretanto, onde Hobbes enxerga falta de agência política – afinal, ele afirma no *prefácio do autor ao leitor* que não se pode entender a multidão tenha uma vontade, mas apenas vontades distintas, motivo pelo qual não se pode chegar a uma ação –,¹⁰⁵⁰ Espinosa vê na multidão a potência política imanente, responsável pelo “movimento de geração da complexidade e cooperação dos singulares na formação do corpo comum”, de uma maneira “radicalmente diferente e oposta às explicações da gênese ideal das sociedades segundo a transferência do direito natural e do contrato que se encontra nas teorias clássicas da soberania”.¹⁰⁵¹

São por esses os motivos que entendo que a categoria da multidão nos permite pensar meios de desprendimento daquilo que Benjamin denominou de a “grandiosa experiência fundamental dos poderes míticos”, na qual “a reconciliação com eles não pode ser obtida senão

¹⁰⁴⁵ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 81.

¹⁰⁴⁶ Cf. NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: 34, 1993, p. 185-186.

¹⁰⁴⁷ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 12.

¹⁰⁴⁸ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 189. XII, 8.

¹⁰⁴⁹ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 370.

¹⁰⁵⁰ Cf. HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 369.

¹⁰⁵¹ BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia Social: Ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 128.

mediante a constância do sacrifício”.¹⁰⁵² Se o sacrifício em nossa era mítica é consubstanciado na imolação de nossa potência ao poder constituído, a constituição de um comum que torna a “vida sobrenatural” possível, perpassa, necessariamente, a decisão de não se submeter aos seus semelhantes e nem ser por eles comandados, em um obedecer apenas “a si mesmo e não aos seus semelhantes”¹⁰⁵³ – conforme aponta Espinosa. A maneira como é a decisão – e não o sacrifício – a detentora da capacidade de romper com o destino mítico é expressa de maneira salutar por Benjamin nos seus comentários ao texto *As curiosas crianças vizinhas* de Johann Goethe. Essa novela¹⁰⁵⁴ nos conta a história de um menino e uma menina cujos pais esperam que um dia se casem; no entanto, as duas crianças parecem nutrir, uma pela outra, nada além de antipatia. Já jovens, o menino, que seguiu carreira militar, muda-se para longe; a menina, por sua vez, fica noiva de outro. Certa vez, o jovem retorna para visitar sua família e a moça toma consciência de que o que lhe parecia ódio era, na verdade, uma resistência ao amor que desde muito sentia por seu antigo vizinho. Juntos em um passeio de barco e, diante da indiferença do rapaz para com ela – que não lhe demonstrava nenhum interesse para além de um amor fraterno – e da iminência de sua partida, a jovem, avolumada pelo violento espírito infantil, decide morrer para punir o jovem por não estimar seus sentimentos. Dirige-se ao moço que, no timão, conduzia o barco, e lhe joga a coroa de flores que adornava seus cabelos para então se atirar à água que, naquele trecho do rio, possuía forte correnteza. O barco encalha, o rapaz então livra-se das roupas mais incômodas e pula na água para salvar a moça, o que, de fato, consegue. Ao alcançarem a margem do rio, encontram a casa de um jovem casal que lhes ajudam a se recuperarem do estado de urgência, oferecendo-lhes os seus trajes de casamento para se cobrirem. Reestabelecidos, retornam ao barco que havia encalhado na ribeira e, ao serem avistados por seus pais, esses não os reconhecem e, ao indagarem “quem vejo?”, recebem como resposta dos jovens: “um casal”.

Benjamin afirma haver nessa novela uma “clara luz” que reina sobre ela e esse brilho se refere, para ele, ao “dia da decisão”,¹⁰⁵⁵ uma vez que os jovens vizinhos “não arriscam tudo

¹⁰⁵² BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 69.

¹⁰⁵³ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 86.

¹⁰⁵⁴ Para Benjamin, “o mítico é abordado no romance como tese” e a sua “antítese pode ser encontrada na novela” (BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 78).

¹⁰⁵⁵ Cf. BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 75-76.

partindo de uma liberdade concebida de modo falso, não ocorre um sacrifício entre eles, mas sim uma decisão dentro deles”.¹⁰⁵⁶ O modo pelo qual “os amantes na novela não conquistam a paz por meio do sacrifício” pode ser percebido inclusive no salto fatal da jovem, “pois quando ela atira para o jovem a guirlanda, sua intenção secreta” – indicada por Goethe de maneira “delicada e precisa” –, “é uma só: expressar que ela não quer ‘morrer na beleza’, nem ser coroada na morte como uma sacrificada”.¹⁰⁵⁷ Se assiste razão a afirmação de Eilenberger que, em *As Afinidades eletivas*, Benjamin “responde à questão de como o sujeito supostamente livre e autodeterminado poderia se livrar com sucesso dos efeitos, em sua maioria ocultos, dessas forças e ideias” míticas a fim de alcançar uma “de uma forma de vida verdadeira, livre, original”,¹⁰⁵⁸ podemos, então, perceber que o “instante da prontidão de ambos para a morte dos amantes a nova vida, sobre a qual os antigos direitos perdem seu poder”.¹⁰⁵⁹ O momento no qual há o rompimento do círculo mágico dos poderes míticos é representado, então, pelo salto dos jovens para o caudal do rio que, como uma energia “carregada de forças sobre-humanas – como só a natureza mítica o é – entra em cena de forma ameaçadora”.¹⁰⁶⁰

A decisão dos jovens de se arriscarem no fluxo de água impossível de ser controlado é lido por Benjamin como um salto para redenção, na medida em que se contrapõe ao medo da morte, que “é o preço pago pela convivência com as forças demoníacas”¹⁰⁶¹ e indica a possibilidade “de uma vida superior, menos dependente da natureza”.¹⁰⁶² O modo como os amantes arriscam a vida não se assemelha, então, à sujeição a possibilidade de uma morte lenta e sacrificial sob a égide do destino imposto, uma vez que o aniquila sem dar lugar a nenhum outro ao fazer desabar a distinção entre destruição e reconstrução da vida em um mesmo ato, equiparando-se, portanto, a uma “violência divina”. Se a violência divina assume em Benjamin os contornos de um esforço da “vida para além da vida, a vida contra a vida, mas sempre na vida e para a vida”,¹⁰⁶³ a incursão no pensamento benjaminiano até aqui feita teve o objetivo de

¹⁰⁵⁶ BENJAMIN, Walter. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 77.

¹⁰⁵⁷ BENJAMIN, Walter. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 77.

¹⁰⁵⁸ EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos: a grande década da filosofia 1919/1929*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Todavia, 2019. *E-book*.

¹⁰⁵⁹ BENJAMIN, Walter. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 101.

¹⁰⁶⁰ BENJAMIN, Walter. *As afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaaios reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et al. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2009, p. 23.

¹⁰⁶¹ CASTRO, Claudia. *A alquímia da crítica: Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe*. São Paulo: Paz e Terra, 2011. *E-book*, p. 464.

¹⁰⁶² BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011., p. 31.

¹⁰⁶³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 125.

pensar a possibilidade de uma política calcada na imanência de “uma vida” a fim de fornecer os pressupostos teórico-filosóficos ao próximo movimento desta tese. Assim, esta seção destinada a “pensar o pensamento” se encerra para, na seguinte, buscar as suas confluências com um movimento político hodierno que penso apresentar um desafio formidável às análises calcadas nas categorias convencionais da teoria política, na medida em que o entendo como a materialização do impulso da vida a se superar – fazendo-se mais do que mera vida – e, com isso, incita-nos, também, a reconhecer o modo como ideais políticos que tradicionalmente nos foram caros são, na verdade, eivados de uma vacuidade incontornável.

4.1.1 *Excursus:*

A violência mítica se mostra, para Benjamin, como “idêntica a toda violência do direito”,¹⁰⁶⁴ isso porque, conforme exposto anteriormente, o direito não é encarado pelo berlinense como um triunfo da racionalidade humana que teria relegado a era mítica a um passado distante e já superado, mas sim, como a “perpetuação da ordem mítica nas sociedades”.¹⁰⁶⁵ Jeanne Marie Gagnebim explica que tal relação de continuidade pode ser percebida pela maneira semelhante com que mito e direito lidam com a culpa e o castigo:

Ambos precisam estabelecer primeiro uma culpa, a transgressão de uma lei, seja ela dita natural ou jurídica, para poder depois castigar, ou seja, para manifestar a força de seu poder. Em vez de pensar que o direito teria como tarefa punir uma culpa perpetrada por um infeliz indivíduo, Benjamin defende a ideia de que o direito cria a culpa para poder puni-la e manifestar assim sua própria força (*Gewalt*).¹⁰⁶⁶

Daí o atestar benjaminiano da existência de “algo de podre no direito”, que nos consagra como “tarefa a sua abolição”,¹⁰⁶⁷ o que não deve ser encarado, conforme nos alerta Mathew Abbott, enquanto signo de um “anarquismo infantil” – o qual o próprio Benjamin refuta.¹⁰⁶⁸ O que está em questão no texto de 1921, para o berlinense – para além do entendimento da natureza da violência – é a compreensão da forma de vida que ela produz e que, para o autor, pode ser percebida no controle original que o direito estabelece sobre a própria existência.

¹⁰⁶⁴ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 150.

¹⁰⁶⁵ CHAVES, Ernani. *No limiar do moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin*. Umarizal: Paka-tatu, 2003, p. 21.

¹⁰⁶⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito, direito e justiça em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, Jul./Set. 2020, p. 1942.

¹⁰⁶⁷ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 134.

¹⁰⁶⁸ Cf. ABBOTT, Mathew. The creature before the law: notes on Walter Benjamin’s critique of violence. *Colloquy*, Melbourne, n 16, p. 80-96, dez. 2008, p. 85.

Nesse sentido, ao discutir as reações suscitadas pela pena de morte, Benjamin afirma que, seus opositores, “talvez sem poder explicá-lo, talvez possivelmente sem querer senti-lo” percebiam que uma “contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem”. Isso porque a pena de morte materializaria, de maneira terrível, o modo como “o poder sobre a vida e a morte adentra a ordem do direito”,¹⁰⁶⁹ e representaria, de maneira irrefutável, o controle original que o direito possui sobre o vivente.

A relação de captura das singularidades pelo direito posto, na qual o vivente “se encontra remetido, confiado ou lançado à lei”¹⁰⁷⁰ se mostra como “o relacionamento político originário”,¹⁰⁷¹ em que a violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida”.¹⁰⁷² “Em favor próprio” porque, como vimos anteriormente, o direito cria a culpa não para poder retribuir o fato típico, ilícito e culpável praticado por determinado agente, mas apenas para manifestar sua própria força. E é por esse motivo, por estar o vivente exposto a uma correlação de forças da qual pode apenas tomar conhecimento, mas não pode fazer nada a respeito, que o direito se mostra como resíduo da era mítica, na qual a violência, como “forma arquetípica, é mera manifestação dos deuses”.¹⁰⁷³

Se assiste razão a Abbott, para quem o *Para uma crítica da violência* é representativo de tudo que é mais difícil no trabalho de Benjamin, temos que, uma dessas dificuldades – que o tornam, na visão de seus críticos, “impalatável” – consiste na necessidade de ler o texto em conjunto com outras obras da *oeuvre* benjaminiano.¹⁰⁷⁴ Isso porque, conforme nos aponta Richard Bernstein, Benjamin introduz no ensaio conceitos-chave sem nos fornecer pistas sobre os seus reais significados.¹⁰⁷⁵ O fato do pensamento lúcido de Benjamin a respeito da função assumida pelo direito na modernidade se espriar para além do ensaio de 1921, permite-nos estabelecer pares conceituais, ora dicotômicos, ora assemelhados.

¹⁰⁶⁹ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 134.

¹⁰⁷⁰ NANCY, Jean-Luc. *The birth to presence*. Trad. Brian Holmes et. al. Stanford: Stanford University Press, 1993, p. 44, tradução própria. No original: “finds itself remitted, entrusted, or thrown to this law that constitutes the law”.

¹⁰⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 115.

¹⁰⁷² BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 151-152.

¹⁰⁷³ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 147.

¹⁰⁷⁴ ABBOTT, Mathew. The creature before the law: notes on Walter Benjamin’s critique of violence. *Colloquy*, Melbourne, n 16, p. 80-96, dez. 2008, p. 80.

¹⁰⁷⁵ Cf. BERNSTEIN, Richard. *Violence: thinking without banisters*. Cambridge: Polity Publisher, 2013, p. 153.

O primeiro desses pares – e que me permitirá descortinar os demais – remete-nos à sua tese de livre docência, *Origem do drama barroco alemão* (1925), e diz respeito às ideias de história natural e história naturalizada ou anti-história. Nessa obra, de acordo com Jailane Pereira da Silva, “Benjamin se desloca para uma crítica do barroco alemão percebendo nele aquele espaço-tempo que melhor elucidaria a fisionomia histórica de seu tempo” e, assim, “torna o século XX contemporâneo do século XVII”.¹⁰⁷⁶ Benjamin afirma, já no final do texto, que os resultados mais significativos obtidos até então pela sua pesquisa se unificariam em torno da figura da alegoria que, em sua estrutura, teria permitido ao drama barroco alemão “assimilar como conteúdos os materiais que lhe eram oferecidos pelas condições da época”.¹⁰⁷⁷ O pano de fundo histórico que lhe serviu de substância material foi o da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Esse conflito de altas taxas de mortalidade, ao qual se seguiu um período de desolação, marcado pela derrota dos Estados onde hoje se encontra a Alemanha e pela miséria, permitiu Benjamin afirmar que “a alegoria mostra ao observador a *facies hippocratica* da história como protopaisagem petrificada”. Sendo a face hipocrática um dos fenômenos que acontecem no rosto do ser humano após a sua morte, não é de se estranhar que berlinense afirme, na sequência, “a história em tudo o que nela, desde o início, é prematuro, sofrido e malogrado, se exprime num rosto – não, numa caveira”.¹⁰⁷⁸ A figura da caveira exprimiria com perfeição o modo como a vida, transitória e decadente, seria o produto da história-natureza que, marcada pela ordem do destino – conceito ao qual voltaremos mais adiante –, faria com que a “condição da criatura humana” fosse a de submissão à “catástrofe típica, tão diferente da catástrofe extraordinária”,¹⁰⁷⁹ porque aquela não aparece como uma “ocorrência isolada”, mas sim como “uma catástrofe natural e necessária, inscrita na ordem do mundo”.¹⁰⁸⁰

Essa desgraça que invariavelmente abaterá o vivente e faz com que a história se apresente enquanto uma sucessão de catástrofes que amontoam ruínas, deve-se à prevalência, na história natural, da ordem do destino – que “é o tempo circular da natureza”.¹⁰⁸¹ A noção de

¹⁰⁷⁶ SILVA, Jailane Pereira da. *Walter Benjamin e o Direito: violência pura como estado de exceção efetivo*. Belo Horizonte: Lumen Juris, 2018, p. 50.

¹⁰⁷⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 239.

¹⁰⁷⁸ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 188.

¹⁰⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 112.

¹⁰⁸⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 216.

¹⁰⁸¹ ROUNAET, Sérgio. *Apresentação*. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 44.

destino se apresenta para Benjamin, em *Destino e caráter*, como o “nexo de culpa do vivente”¹⁰⁸² que, longe de ser derivado de uma transgressão individual que desencadeia a sua atribuição, diz respeito ao “dogma da culpa natural inerente à vida humana, culpa originária”,¹⁰⁸³ a condição por meio da qual os infortúnios impostos aos viventes se realizam:

o núcleo da noção do destino é a convicção de que a culpa (nesse contexto, sempre a culpa da criatura, o pecado original, em termos cristãos, e não a transgressão moral) desencadeia, através de uma manifestação mesmo fugidia, a causalidade como instrumento de uma fatalidade inexorável.¹⁰⁸⁴

Assim, o pecado original estabelece uma modalidade de culpa que não é derivada das próprias ações do vivente, mas que, atribuída *a priori*, passa a ser parte constitutiva da condição humana, de modo que essa culpa original que o sujeita à lógica retributiva do destino, à desgraça e ao sofrimento, é permanente e só pode cessar com o seu fim. Afinal, como aponta Benjamin, “o destino conduz à morte. Ela não é castigo, mas expiação, uma expressão da sujeição da vida culpada à lei da vida natural”.¹⁰⁸⁵ Frente a “transitoriedade decadente da vida”¹⁰⁸⁶ e o sofrimento decorrente da condição natural do ser humano, Benjamin aponta que “somente o rei, o grande restaurador da ordem perturbada da Criação” poderia aplacar “o destino [que] se desdobra como o espírito elementar da história”.¹⁰⁸⁷ A criatura, “sujeita a uma história cega e sem fins e, portanto, ameaçadora – uma história natural – só pode ter esperança de salvar-se numa esfera de intemporalidade secular – uma história naturalizada”.¹⁰⁸⁸

Acredito que Franz Rosenzweig conseguiu explicar melhor que o próprio Benjamin a conversão da história natural para uma história naturalizada, ao discutir, no final do primeiro livro de *A estrela da redenção*, os “feitiços marciais” dos quais o Estado se vale para tentar se fazer eterno. Partindo da afirmação pré-socrática de que não se pode entrar em um mesmo rio duas vezes e que é demonstrativa da maneira como a história é composta por alternância e

¹⁰⁸² BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921). Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 91.

¹⁰⁸³ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921). Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011, p. 97-98

¹⁰⁸⁴ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 153.

¹⁰⁸⁵ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 154.

¹⁰⁸⁶ SILVA, Jailane Pereira da. *Walter Benjamin e o Direito: violência pura como estado de exceção efetivo*. Belo Horizonte: Lumen Juris, 2018, p. 69.

¹⁰⁸⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 153

¹⁰⁸⁸ ROUNAET, Sérgio. *Apresentação*. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 35.

transformação, Rosenzweig afirma que “o Estado intervém e impõe sua lei sobre a mudança” de modo a fazer com que, de repente, passe a existir “algo que perdura”:

Uma órbita, a órbita dos anos, assegura ao povo eterno a sua eternidade. Os povos do mundo em si não têm órbitas; sua vida desce em cascata em um amplo riacho. Para que o Estado lhes proporcione eternidade, esse fluxo deve ser interrompido e represado para formar um lago. O Estado deve procurar transformar em órbita aquela pura sequência de tempo em que os povos em si estão comprometidos. Deve transformar a alternância constante de sua vida em preservação e renovação e, assim, introduzir uma órbita capaz, em si mesma, de ser eterna. A vida parece colocar um conflito irreconciliável entre preservação e renovação. Ela só quer alternância. A lei da mudança prescreve que tudo o que perdura mude e o que muda perdure. A vida pode ser só repouso ou só movimento. E como o tempo não pode ser negado, o movimento triunfa. Mas o Estado entra em cena e impõe sua lei sobre a mudança. Agora, de repente, existe algo que perdura.¹⁰⁸⁹

O estabelecimento de regras visa estabelecer unidades significativas que aparentem resistir ao transcorrer do tempo, de modo a fazer com que, à primeira vista, pareça que “tudo está decretado (*fest-gesetzt*), tudo durando”.¹⁰⁹⁰ Nesse trecho, o “decretado” (*decreed* na versão utilizada) é uma tradução derivativa da palavra alemã para lei, *Gesetz*, de modo que o *fest-gesetzt* “significa ser postulado, decretado, estabelecido como um precedente estável e firme que vincula o futuro”,¹⁰⁹¹ que é, a partir de então, obrigado a se repetir e se reiterar. No entanto, Rosenzweig aponta que a lei só se mantém enquanto for observada pelo povo e, “a vida turbulenta”, tende sempre a transbordar essa “tábua de regras rígidas”.¹⁰⁹² Então, em virtude dessa tensão fundamental entre lei e a vida, sempre contingencial na sua relação entre precedente e novidade – o que torna o processo de iteração da lei altamente instável – o Estado é chamado a revelar sua verdadeira face: “a lei era apenas a sua primeira palavra. Não pode

¹⁰⁸⁹ ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*, p. 470, tradução própria. No original: “An orbit, the orbit of the years assures the eternal people of its eternity. The world’s peoples as such are without orbits; their life cascades downhill in a broad stream. If the state is to provide them with eternity, this stream must be halted and dammed up to form a lake. The state must seek to turn into an orbit that pure sequence of time to which the peoples as such are committed. It must transform the constant alternation of their life into preservation and renewal and thus introduce an orbit capable, in itself, of being eternal. Life seems to put an irreconcilable conflict between preservation and renewal. It only wants alternation. The law of change enjoins whatever endures from changing and whatever changes from enduring. Life can either be all rest or all motion. And since time cannot be denied, motion triumphs. But the state steps in and imposes its law on the change. Now of a sudden there exists something which endures.”

¹⁰⁹⁰ ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*, tradução própria. No original: “everything is decreed, everything enduring”.

¹⁰⁹¹ SANTNER, Eric. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p.66, tradução própria. No original: “means to be posited, decreed, established as a stable and firm precedent that binds the future”; “the fundamental tension between law and principle and contingency, precedent and novelty, this very process of iteration is internally unstable”.

¹⁰⁹² ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*, p. 470, tradução própria. No original: “boisterous life again overflows the tablet of hard and fast rules.”

afirmar-se contra as alternâncias da vida. Agora, no entanto, o Estado fala sua segunda palavra: a palavra de coerção”.¹⁰⁹³

É precisamente essa dimensão da coerção que caracteriza a intervenção da autoridade soberana no fluxo temporal da vida humana, que garante que o Estado “permaneça firme na esteira da vida”,¹⁰⁹⁴ perpetuando incessantemente ciclos de eclosão e decadência de ordens de significação. Essa “compulsão à repetição”¹⁰⁹⁵ presente tanto na história natural quanto na naturalizada é inerente à esfera da violência mítica que, no “tempo da estabilidade profana”,¹⁰⁹⁶ se manifesta no ciclo de instauração e preservação do direito a que se refere Benjamin em *Para a crítica da violência*. E aqui, retomamos Rosenzweig, para quem a coerção atua “renovando à força o velho e emprestando ao novo a força legal do velho”,¹⁰⁹⁷ uma vez que ela objetiva, em última instância, instituir uma nova lei. No entanto, ele alerta que

[...] um paradoxo se esconde na ideia de nova lei. A lei é essencialmente lei antiga. E agora está claro o que a coerção é: a renovadora da lei antiga. No ato coercitivo, a lei constantemente se torna uma nova lei. E o Estado é, assim, igualmente legítimo e coercitivo, refúgio da lei antiga e fonte da nova. E na forma dual de refúgio e fonte de direito, o Estado eleva-se acima do mero escoamento da vida do povo, no qual os costumes se multiplicam e os estatutos mudam sem cessar e sem coerção. O povo vivo permite que o momento vivo transcorra naturalmente, como a multiplicação dos costumes e as alternâncias da lei, enquanto o Estado opõe a isso a sua poderosa afirmação do momento. Mas ele faz isso, não à maneira do povo eterno, não pela eternização do momento em costume concluído de uma vez por todas e em lei imutável, mas sim apreendendo de novo e habilmente o momento e cada momento subsequente, e moldando-os de acordo com seus desejos e capacidades. **A cada momento o Estado resolve à força a contradição entre conservação e renovação**, entre a lei antiga e nova. Assim, ele constantemente resolve a contradição, enquanto o curso da vida das pessoas apenas adia perpetuamente a solução por meio do fluir contínuo do tempo. O Estado ataca o problema, **na verdade, o Estado não é outra coisa além da tentativa constante de resolver essa contradição**.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹³ ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*, p. 471, tradução própria. No original: “law was only its first word. It cannot assert itself against the alternations of life. Now, however, the state speaks its second word: the word of coercion.”

¹⁰⁹⁴ ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*, p. 471, tradução própria. No original: “state remains hard on the heels of life”.

¹⁰⁹⁵ Cf. SANTNER, Eric. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 67

¹⁰⁹⁶ ROUNAET, Sérgio. *Apresentação*. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 44.

¹⁰⁹⁷ ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*, p. 472, tradução própria. No original: “by forcibly renovating the old and lending the new the legal force of the old”.

¹⁰⁹⁸ ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*, p. 470, tradução própria. No original: “But a paradox lurks in the idea of new law. Law is essentially old law. And now it is clear that coercion is: the renewer of old law. In the coercive act, the law constantly becomes new law. And the state is thus equally both lawful and coercive, refuge of the old law and source of the new. And in this dual form of refuge and source of law, the state rises above the mere runoff of the people’s life, in which customs multiply and statutes change without ceasing and without coercion. The living people allows the living moment to transpire naturally, as the multiplication of customs and the

Assim, para Rosenzweig, o Estado, visando superar o transcorrer sem sentido do tempo, tenta estabelecer uma órbita por meio da qual visa estagnar a sucessão de ciclos do “rio da vida”, convertendo-o em “água estagnada” que passa a circundar a sua própria temporalidade artificial. No entanto, o Estado consegue resolver a contradição entre renovação e conservação apenas para cada momento individual, motivo pelo qual deve fazê-lo constantemente, afinal, “o momento permanece inteiramente momento: perece”.¹⁰⁹⁹ Por isso, o modo de “superação” da história natural apresentado pela história naturalizada, não faz outra coisa a não ser perpetuar a “violência coroada pelo destino”,¹¹⁰⁰ pois apenas submete a sucessão natural de ciclos temporais a uma nova apresentação, na qual são as estruturas de poder que se sucedem interminavelmente, tal qual a imagem do caleidoscópio nas mãos de uma criança – pensada por Benjamin em *Parque Central* –, que, a cada movimento dissolve a ordem estabelecida em uma nova. Esse brinquedo óptico é formado por três espelhos fixos que refletem, cada um por sua vez e um no outro, os objetos que são posicionados na sua frente, os quais se movem. Sendo os espelhos, na metáfora formulada por Benjamin, formados pelos conceitos dos dominantes, as novas ordens surgidas pelo movimentar dos objetos não poderiam ser outras que não a repristinação de suas estruturas de poder. Dessa forma, o destino do caleidoscópio, que representa o curso da história como catástrofe – seja ela a natural ou a naturalizada – não pode ser outro que não a destruição.¹¹⁰¹

4.2 Reconquistar o político como possibilidade, acontecimento e singularidade

alternations of law show, while the state opposes to this its mighty assertion of the moment. But it does so, not in the manner of the eternal people, not by eternalizing the moment into custom concluded once and for all and into unalterable law, but rather by newly and masterfully grasping the moment, and every subsequent moment, and shaping it according to its desires and capacities. At every moment the state is forcibly deciding the contradiction between conservation and renovation, between old law and new. It thus constantly resolves the contradiction, while the course of the people's life only delays the solution perpetually through the onward flow of time. The state attacks the problem, indeed the state is itself nothing but the constantly undertaken resolution of this contradiction”.

¹⁰⁹⁹ Cf. ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*, p. 472. “The moment remains entirely moment: it perishes.”

¹¹⁰⁰ Cf. BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011.

¹¹⁰¹ Cf. BENJAMIN, Walter. *Parque Central*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 152.

“As vidas negras importam. Lá fora, não no Brasil”.¹¹⁰² É dessa maneira que Bernard Attal, roteirista e diretor do documentário *Sem descanso* (2020), percebe as repercussões sociopolíticas geradas pelas vidas negras perdidas em virtude do racismo estrutural. O filme acompanha a saga em busca de respostas do pai e da família de Geovane Mascarenhas Santana, de 22 anos, que desapareceu em agosto de 2014, após ser visto vivo, pela última vez, sendo levado em uma viatura depois de uma abordagem policial¹¹⁰³ truculenta – captada por câmeras de segurança – no subúrbio de Salvador. O jovem baiano, negro, teve seu corpo encontrado carbonizado, decapitado, com tatuagens e órgão genital removidos. Em entrevista, Attal afirma que, para além de uma mera reconstituição dos eventos da execução de Geovane, ele buscou apontar, por meio de entrevistas, os motivos pelos quais a violência dirigida pelo aparato repressivo estatal contra a população negra foi naturalizada no Brasil. Esse é o motivo pelo qual o cineasta procura traçar conexões entre o caso brasileiro e o assassinato por um policial do jovem negro Michael Brown, de 18 anos, em Ferguson, na cidade de St. Louis, EUA – o qual serviu como catalisador para manifestações de protesto em todo território nacional do movimento *Black Lives Matter*, as quais duraram mais de uma semana, apesar da violência policial que buscava inibi-las.

Attal afirma que, a despeito da “letalidade policial brasileira ser cinco vezes maior que a americana”, uma vez que “os negros são 75% dos mortos pela polícia no Brasil”, “poucos se comovem”: “a todo instante, surge uma nova ocorrência com indícios de execução”. No entanto, “a reação popular e dos formadores de opinião está muito aquém do que vemos nos EUA em casos semelhantes”.¹¹⁰⁴ Apesar desse problema, que o cineasta busca desenvolver em seu documentário, nele não ficar explicitado, ele serve de base a esta seção, não para reafirmar a obviedade de que “formas de racismo instituídas e ativas no nível da percepção tendem a produzir versões icônicas de populações cuja perda não é perda e que não é passível de luto”,¹¹⁰⁵ já analisada de forma salutar por Judith Butler em seu *Quadros de Guerra*. Dessa forma, o problema que pretendo analisar agora parte de uma inquietação comum ao antropólogo brasileiro-congolês Kabengele Munanga que, em uma palestra realizada em sítio virtual no dia

¹¹⁰² ATTAL *apud* MARTINS, Rodrigo. “Vidas negras importam. Lá fora, não no Brasil”. Carta Capital, Rio de Janeiro. 29 out. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/cultura/vidas-negras-importam-la-fora-nao-no-brasil/>. Acesso em: 16 nov. 2023p.

¹¹⁰³ Realizada por policiais lotados nas Rondas Especiais (Rondesp), ostenta o triste título de a terceira que mais mata no país, segundo dados Anuário de Segurança Pública.

¹¹⁰⁴ ATTAL *apud* MARTINS, Rodrigo. “Vidas negras importam. Lá fora, não no Brasil”. Carta Capital, Rio de Janeiro. 29 out. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/cultura/vidas-negras-importam-la-fora-nao-no-brasil/>. Acesso em: 16 nov. 2023.

¹¹⁰⁵ BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 40.

14 de junho de 2020, dedicou-se a pensar a temática sob o título *Protestos contra a violência policial e racismo no mundo: por que agora?*.

Munanga, ao analisar a comoção social gerada pelo assassinato de George Floyd, um homem negro, por um policial branco em Minneapolis, EUA, coloca na referida fala a seguinte questão: por que, apesar da longa convivência com práticas racistas, estadunidenses e demais pessoas ao redor do mundo, “nunca levantaram coletivamente a voz para dizer não? Por que agora, justo quando recomendações científicas dizem para permanecer em casa e evitar aglomerações” em virtude da pandemia de covid-19? O antropólogo, após recordar que nem “mesmo quando Luther King foi assassinado os brancos participaram das manifestações de rua junto com os negros”, indaga a respeito do que poderia ter “tanta força emocional para revoltar milhares de homens e mulheres de todas as cores a aderirem aos protestos negros”. Infelizmente, o professor diz não poder avançar em uma resposta a essa questão. No entanto, oferece-nos ponderações acerca da emergência nos Estados Unidos do fenômeno que denomina de “solidariedade branca”,¹¹⁰⁶ a qual se pauta, fundamentalmente, na percepção de que o racismo não é um problema negro, mas sim social.¹¹⁰⁷ Nesse ponto, um outro problema se coloca. Sempre que penso em traçar paralelos entre as experiências de racismo estrutural brasileira e estadunidense, lembro-me do alerta da socióloga brasileira Denise Ferreira da Silva: “o Brasil não é bem os Estados Unidos”.¹¹⁰⁸ Tal afirmação se mostra acertada, uma vez que, como já vimos, a letalidade da polícia brasileira no que tange a corpos negros é superior à estadunidense; as reações sociais que dela derivam também se diferem, uma vez que as pessoas, no Brasil, se fazem, conforme afirma Munanga, “de surdas, cegas e mudas de acordo com o mito da democracia racial”.¹¹⁰⁹

Em *Racism without racists*, o sociólogo afro-porto-riquenho Eduardo Bonilla apresenta como argumento central o de que, após o contexto de luta pelos direitos civis, teria surgido, na sociedade estadunidense, uma nova espécie de racismo que, sem eliminar a forma escancarada

¹¹⁰⁶ Em entrevista, Munanga afirma que os manifestantes não negros dos protestos que eclodiram ao redor do mundo “estão dizendo que o racismo não é problema do negro, mas, sim, um problema da humanidade e das sociedades que o praticam. Portanto, os sujeitos brancos conscientes não podem ficar indiferentes” (Cf. MUNANGA, Kabengele. *Entrevista concedida a João Vitor Santos*. 2020. Disponível em: <https://ssb.org.br/noticias/racismo-um-fenomeno-complexo-com-raizes-estruturais-e-culturais/>. Acesso em: 16 nov. 2023).

¹¹⁰⁷ MUNANGA, Kabengele. *Protestos contra a violência policial e racismo no mundo*. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hs3BKiqo9yY&t=2s>. Acesso em: 16 nov. 2023.

¹¹⁰⁸ Cf. SILVA, Denise da. Facts of Blackness: Brazil is not Quite the United States... and Racial Politics in Brazil? *Social Identities*, v. 4, n. 2, p. 201-234, 1998.

¹¹⁰⁹ MUNANGA, Kabengele. *Protestos contra a violência policial e racismo no mundo*. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hs3BKiqo9yY&t=2s>. Acesso em: 16 nov. 2023.

e segregacionista, lança mão do instrumental político-jurídico liberal para negar a influência do critério racial na constituição de desigualdades sociais.¹¹¹⁰ Nesse sentido, Bonilla aponta que, hodiernamente, com exceção dos membros de organizações supremacistas brancas, poucos brancos estadunidenses se percebem como racistas e afirmam, em sua maioria, não verem cores, apenas pessoas.¹¹¹¹ Tal diagnóstico se aproxima, sobremaneira, daquele a respeito da sociedade brasileira firmado por uma pesquisa realizada em 1988 – por ocasião do centenário da Abolição –, na qual 97% dos entrevistados garantiram não possuírem preconceitos raciais ao mesmo tempo em que 98% desses mesmos entrevistados respondeu afirmativamente quando indagados se conheciam pessoas racistas.¹¹¹² A conclusão informal que Lilia Moritz Schwarcz tira desses dados é a de que “todo brasileiro parece se sentir como uma ‘ilha de democracia racial’, cercado de racistas por todos os lados”.¹¹¹³

Dessa forma, a propalação da existência de uma democracia racial se apresenta como um procedimento imunitário que visa condensar o arsenal ideológico liberal, uma vez que, de acordo com o sociólogo Florestan Fernandes, com a Abolição e a implantação da República, fez-se necessária uma “reelaboração interpretativa” consistente com a nova realidade do sistema de referências das relações senhoriais. Assim, a democracia racial foi o aporte “imposto de cima para baixo como algo essencial à respeitabilidade do brasileiro, ao funcionamento normal das instituições e ao equilíbrio da ordem nacional” e que, de tão generalizado e difundido, acabou “perdendo por completo as identificações que o confinavam à ideologia e às técnicas de dominação de uma classe social”.¹¹¹⁴ Uma das consequências práticas da introjeção de tal mentalidade é representada pelos resultados da pesquisa acima comentada, a qual exemplifica o modo como, ao negar “uma realidade racial pungente, ladeia-se a dificuldade maior de ter de enfrentá-la e superá-la”, isenta-se “o branco de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade de alcance social e de natureza coletiva”.¹¹¹⁵ Como já vimos neste trabalho, a imunização¹¹¹⁶ enquanto negação da comunidade tem como corolário a

¹¹¹⁰ Cf. BONILLA, Eduardo. *Racism without Racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.

¹¹¹¹ Cf. BONILLA, Eduardo. *Racism without Racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017, p. 1.

¹¹¹² Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro enigma, 2013, p. 160.

¹¹¹³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro enigma, 2013, p. 160.

¹¹¹⁴ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes I*. São Paulo: Globo, 2008, p. 311.

¹¹¹⁵ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes I*. São Paulo: Globo, 2008, p. 313.

¹¹¹⁶ Cf. ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

exoneração da doação recíproca entre os vivos, de modo que, a democracia racial, enquanto aparato ideológico liberal, é instrumentalizada com fins imunitários, uma vez que visa generalizar um “estado de espírito farisaico” que permite “atribuir à incapacidade ou à irresponsabilidade do negro os dramas humanos da população de cor”.¹¹¹⁷

Obviamente não pretendo com o raciocínio aqui delineado endossar a corrente historiográfica que denega agência às singularidades negras e confere aos brancos a responsabilidade pela implementação do que Du Bois denomina de “democracia da abolição”,¹¹¹⁸ tal como o levado a cabo pelas campanhas abolicionistas brasileiras do século XIX – como podemos observar em um manifesto contra a escravidão que afirmava que “o futuro dos escravos depende em grande parte dos seus senhores”, de modo que propaganda abolicionista não poderia, “por consequência, criar entre senhores e escravos senão sentimentos de benevolência e solidariedade”.¹¹¹⁹ O meu ponto é entender a democracia racial como uma técnica imunitária que promove a “incorporação de um elemento externo ao corpo [societário] para fortalecê-lo contra aquele mesmo elemento” a fim de propiciar “uma inclusão parcial do Outro com o objetivo de manter o Outro à distância”;¹¹²⁰ o que fornece-nos uma chave de compreensão para a realidade brasileira e do nosso “racismo sem racistas”.

“O brasileiro nunca vai aceitar que é preconceituoso”, afinal, “foi educado para não aceitar isso”. Afirma Munanga: é “como se diz, na casa de enforcado não se fala de corda”.¹¹²¹ Em uma realidade na qual o racismo grassa, nossas subjetividades foram impelidas pelo discurso da democracia racial a não o reconhecer, tendo em vista que seríamos, supostamente, todos iguais perante a lei. A igualdade formal conferida pelo aparato político-jurídico

¹¹¹⁷ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes I*. São Paulo: Globo, 2008, p. 313.

¹¹¹⁸ Em *Black reconstruction*, Du Bois expõe como a mera abolição da escravidão e a supressão da ambição mais ampla de implantação de uma “democracia da abolição” contribuíram para a persistência de uma sociedade que, em que pese não ser formalmente escravista, reproduzia os seus preceitos, afinal, afirmar simplesmente o término de uma tradição de trabalho forçado e brutal não era suficiente para eliminar a escravidão. A abolição, em vez disso, requeria o estabelecimento de novas formas democráticas, nas quais as instituições e ideias previamente ligadas à escravidão fossem redesenhadas para incluir aqueles que antes eram escravizados, permitindo um futuro transformado para todos os membros da comunidade política. Assim, o trabalho da abolição permaneceu - e ainda permaneça nos dias de hoje - por ser concluído (cf. DU BOIS, William E. B. *Black Reconstruction in America*. New Brunswick: Transaction, 2013).

¹¹¹⁹ FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes I*. São Paulo: Globo, 2008, p. 315.

¹¹²⁰ ULBRICHT, Alexej. *Multicultural immunization: liberalism and Esposito*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, p. 12, tradução própria. No original: “incorporation of an outside element into the body in order to strengthen it against that very element; that is, a partial inclusion of the Other with the aim of keeping the Other at bay.”

¹¹²¹ MUNANGA, Kabengele. O racismo brasileiro é um crime perfeito. Entrevista concedida à Camila Souza e Glauco Faria. *Revista Fórum*, São Paulo, n. 77, 2010, p. 17.

transforma, assim, nosso racismo em um crime perfeito,¹¹²² uma vez que subjetividades negras, quando reagem a episódios de “racismo cotidiano”,¹¹²³ são culpabilizadas e confrontadas com afirmações como ““você que é complexado, o problema está na sua cabeça””.¹¹²⁴ Essa é uma das consequências das tecnologias imunitárias das quais se vale o Estado brasileiro para estabelecer a sociedade enquanto uma “unidade sem relação”, na medida em que ao consagrar como parâmetro “o ser independente, autônomo e, assim (essencialmente), não social – tal como se encontra, sobretudo, em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade” –,¹¹²⁵ as singularidades passam a não mais se relacionar entre si, mas sim a “emular e a desenvolver a característica básica da soberania, que é, paradoxalmente, o colocar-se acima e fora das lutas sociais”.¹¹²⁶

É assim que a imunização promovida pelo mito da democracia racial consagra um individualismo meritocrático que modera a percepção dos diferentes segmentos sociais a respeito das iniquidades raciais. Ademais, ao ser incorporado pela estrutura político-jurídica brasileira, o discurso da democracia racial fornece um vocabulário único por meio do qual é possível articular queixas e resistências, imunizando, dessa forma, o próprio arcabouço institucional contra essas mesmas resistências, afinal, por meio dele, elas são canalizadas para formas aceitáveis, de modo a inviabilizar de antemão qualquer crítica que vá além delas.¹¹²⁷ Dessa forma, creio que se encontram delineados parâmetros para pensar o porquê de movimentos como o *Black Lives Matter* emergirem com potência nos EUA e não no Brasil, afinal, naquele país o inimigo na luta pela igualdade racial material esteve posto desde o regime segregacionista *Jim Crow*; no Brasil, ao contrário, o Estado, ao encampar em termos de discurso político a tese da democracia racial, destruiu “a consciência dos cidadãos brasileiros sobre a questão racial”, na medida em que, ao fazê-lo, se eximiu e exonerou os brasileiros de assumirem posturas de combate efetivo ao racismo, fazendo com que o fenômeno pudesse permanecer,

¹¹²² Cf. MUNANGA, Kabengele. O racismo brasileiro é um crime perfeito. Entrevista concedida à Camila Souza e Glauco Faria. *Revista Fórum*, São Paulo, n. 77, 2010.

¹¹²³ De acordo com Grada Kilomba, o “racismo cotidiano não é um evento violento na biografia individual, como se acredita — algo que ‘poderia ter acontecido uma ou duas vezes’ —, mas sim o acúmulo de eventos violentos que, ao mesmo tempo, revelam um padrão histórico de abuso racial que envolve não apenas os horrores da violência racista, mas também as memórias coletivas do trauma colônial” (KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 215).

¹¹²⁴ MUNANGA, Kabengele. O racismo brasileiro é um crime perfeito. Entrevista concedida à Camila Souza e Glauco Faria. *Revista Fórum*, São Paulo, n. 77, 2010, p. 17.

¹¹²⁵ DUMONT, Louis. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993, p. 75.

¹¹²⁶ MATOS, Andityas. *Crítica à democracia liberal*, em fase de publicação, p. 15.

¹¹²⁷ Cf. ULBRICHT, Alexej. *Multicultural immunization: liberalism and* Esposito. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, p. 81-82.

sendo apenas deslocado do espaço público para as esferas da vida privada. Esse é mais um dos motivos pelos quais o racismo no Brasil, representa, conforme aponta Munanga, um “crime perfeito”.¹¹²⁸

Uma pesquisa conduzida em 2020 e que envolveu 2.240 pessoas distribuídas nos 26 estados brasileiros e no DF apresenta dados concretos precisos acerca da nossa percepção do racismo no Brasil em comparação com a realidade estadunidense. Indagados se racismo seria pior no Brasil do que nos EUA, 67,7% dos entrevistados disseram que não, 10,4% não souberam opinar e apenas 22% disseram acreditar que sim.¹¹²⁹ Em que pese 61% dos questionados atestarem a existência do racismo no Brasil,¹¹³⁰ a sua característica velada os impediram de reconhecer o modo como tal fenômeno é ainda mais pungente em terras brasileiras que estadunidenses.¹¹³¹ Frente a tais dados e ciente de que o Estado, com seu aparato político/jurídico tende a operar como um micropoder imunitário capaz de colonizar subjetividades e romper com o ciclo comunitário de doação recíproca – consagrando uma práxis antissocial –, temos nos atentar ao alerta de Hardt e Negri de que, hoje, a busca por armas deve se concentrar em suas capacidades subjetivas e seus efeitos na destruição de velhas e criação/manutenção de novas formas de vida.¹¹³² Nada mais acertado para nossa realidade, uma vez que o racismo, de acordo com Silvio Almeida, para além de um

processo político e histórico, é também um processo de constituição de subjetividades, de indivíduos cuja consciência e afetos estão de algum modo conectados com as práticas sociais. Em outras palavras, o racismo só consegue se perpetuar se for capaz de [...] constituir sujeitos cujos sentimentos não sejam profundamente abalados diante da discriminação e da violência racial e que considerem “normal” e “natural” que no mundo haja “brancos” e “não brancos”.¹¹³³

¹¹²⁸ MUNANGA, Kabengele. O racismo brasileiro é um crime perfeito. Entrevista concedida à Camila Souza e Glauco Faria. *Revista Fórum*, São Paulo, n. 77, 2010, p. 17.

¹¹²⁹ PARANÁ PESQUISAS, 61% dos brasileiros acham que o país é racista. Disponível em: paranapesquisas.com.br/wp-content/uploads/2020/08/Sem-titulo281.png. Acesso em 16 nov. 2023.

¹¹³⁰ PARANÁ PESQUISAS, 61% dos brasileiros acham que o país é racista. Disponível em: paranapesquisas.com.br/wp-content/uploads/2020/08/Sem-titulo281.png. Acesso em 16 nov. 2023.

¹¹³¹ “No Brasil, os negros – a soma de pretos e pardos – representam 55% do total de 211 milhões de brasileiros, mas são 75% das vítimas do Estado. Ainda que a população norte-americana seja maior, as polícias estadunidenses mataram 1.099 pessoas em 2019, enquanto que as polícias brasileiras acabaram com a vida de 5.804 pessoas, quase seis vezes mais” (BETIM, Felipe. O Brasil é mais racista que os Estados Unidos? *El País Brasil*, nov. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-11-19/o-brasil-e-mais-racista-que-os-estados-unidos.html>. Acesso em 16 nov. 2023)

¹¹³² Cf. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly*. Durham: Oxford University Press, 2017, p. 271.

¹¹³³ ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. *E-book*, p. 554-560.

Busquei inventariar aqui alguns dos traços históricos¹¹³⁴ daquilo que, por intermédio do aparato jurídico do Estado atua “inverte[ndo] o vínculo afirmativo da obrigação comum [entre os viventes] no direito puramente negativo de todo indivíduo de excluir a qualquer outro da utilização do que lhe é próprio”¹¹³⁵ e dos quais o discurso da democracia racial é apenas uma das materializações possíveis. Esse foi o ponto de partida da intervenção crítica que pretendo realizar, uma vez que entendo que eles parecem explicar a “síntese disjuntiva” a que estamos sujeitos – a qual une e separa as singularidades em um mesmo ato. Passemos agora, então, à análise de um movimento que parece romper com essa “comum separação” característica das sociedades juridicamente imunizadas.

Alicia Garza em *A herstory of the #BlackLivesMatter Movement* conta que o movimento foi criado em 2012, em conjunto com Patrisse Cullors e Opal Tometi, como um apelo à ação após o assassinato do jovem negro Trayvon Martin, 17 anos, na cidade de Sanford (Flórida – EUA), pelo vigilante de bairro voluntário George Zimmerman, que realizava uma patrulha no bairro.¹¹³⁶ Zimmerman não foi responsabilizado pelo crime em virtude da legislação do estado (Lei “*Stand Your Ground*”, de 2005), a qual possibilita que uma pessoa que se sinta ameaçada se valha de força letal para afastar a ameaça sem, necessariamente, ter de tentar evadir do confronto para que seja configurada a legítima defesa. A “ameaça”, para Zimmerman, era o jovem negro andando pelo condomínio.

Como resposta ao racismo, Garza afirma que o *BlackLivesMatter* é “uma intervenção ideológica e política em um mundo onde vidas negras são sistemática e intencionalmente alvo de morte”¹¹³⁷ e, em uma entrevista, Shanelle Matthews, estrategista de comunicação do movimento, afirma que as metas são de longo prazo, afinal, “mudar a cultura, mudar a maneira

¹¹³⁴ Segui aqui em termos metodológicos a lição gramsciana de que “o ponto de partida da elaboração crítica é a consciência do que realmente se é, e é ‘conhecer a si mesmo’ como um produto do processo histórico até o momento que depositou em você uma infinidade de vestígios, sem deixar um inventário. Esse inventário deve, portanto, ser feito no início”. No original: “The starting-point of critical elaboration is the consciousness of what one really is, and is ‘knowing thyself’ as a product of the historical process to date which has deposited in you an infinity of traces, without leaving an inventory. Such an inventory must therefore be made at the outset” (GRAMSCI, Antonio. *The study of philosophy*. In: GRAMSCI, Antonio. *Prison notebooks*. Nova York: Columbia University Press, 2011, p. 324).

¹¹³⁵ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 41, tradução própria. No original: “Pero de este modo invierte el vínculo afirmativo de la obligación común en el derecho puramente negativo de todo individuo a excluir a cualquier otro de la utilización de lo que le es propio”.

¹¹³⁶ GARZA, Alicia. *A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement*. *The feminist wire*, 2014. Disponível em: <https://thefeministwire.com/2014/10/blacklivesmatter-2/>. Acesso em 17 nov. 2023.

¹¹³⁷ GARZA, Alicia. *A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement*. *The feminist wire*, 2014. Disponível em: <https://thefeministwire.com/2014/10/blacklivesmatter-2/>. Acesso em 17 nov. 2023.

como as pessoas pensam e se comportam umas com as outras requer um investimento significativo de tempo”, afinal, “desancorar narrativas” cristalizadas não é algo que possa ser feito imediatamente,¹¹³⁸ uma vez que exigem novos processos de subjetivação. O enquadramento como escopo do movimento, a desancoragem de narrativas, enfatiza a maneira como a constituição e socialização de afetos são percebidas como algo importante e, claro, minha argumentação até aqui pode sugerir que uma pessoa branca pretende avançar aqui uma descrição do BLM como um apelo à empatia branca. No entanto, não é esse meu objetivo. Estou ciente do alerta da cientista política nicaraguense Juliet Hooker de que “a suposição de que o objetivo do ativismo negro deve ser obter o apoio dos brancos costuma ser contraproducente”.¹¹³⁹

Em suas instigantes análises sobre “solidariedade política” – a qual define como as necessárias e “recíprocas relações de confiança e obrigação estabelecidas entre membros de uma comunidade política”¹¹⁴⁰ –, Hooker aponta a maneira como, apesar de ser um tema corrente na teoria política, seus autores parecem ter muito pouco a dizer sobre a maneira como ela tende a operar por meio de um recorte racial¹¹⁴¹ e que, se “a raça, mais do que qualquer outro fator, delinea os limites da obrigação política e da empatia”,¹¹⁴² faz-se necessário falar-se em uma “política racializada de solidariedade”:

A solidariedade racializada refere-se às perspectivas ético-históricas diametralmente opostas desenvolvidas por grupos dominantes (brancos) e subordinados (não-brancos) em uma política racializada. Para os não-brancos, a falta de empenho dos primeiros em remediar injustiças históricas e desigualdades presentes desmente a alegada cidadania compartilhada; enquanto isso, os brancos tendem a não reconhecer tais desigualdades como problemas de justiça e, portanto, tendem a perceber as demandas dos não-brancos por reparação como as principais ameaças à solidariedade.¹¹⁴³

¹¹³⁸ BHAMBHANI, Dipka. *The communications goals and strategies of Black Lives Matter*. Disponível em: <https://www.prweek.com/article/1383011/communications-goals-strategies-black-lives-matter>. Acesso em 17 nov. 2023.

¹¹³⁹ HOOKER, Juliet. A black history of white empathy. *TeleSur*, fev. 2016. Disponível em: <https://www.telesurenglish.net/opinion/A-Black-History-of-White-Empathy-20160211-0011.html>. Acesso em: 17 nov. 2023. No original: “the assumption that the aim of Black activism should be to elicit white support is often counterproductive”.

¹¹⁴⁰ HOOKER, Juliet. *Race and the politics of solidarity*. Durham: Oxford University Press, 2009, p. 4, tradução própria. No original: “reciprocal relations of trust and obligation established between members of a political community”.

¹¹⁴¹ HOOKER, Juliet. *Race and the politics of solidarity*. Durham: Oxford University Press, 2009, p. 22, tradução própria. No original: “Most political theorists have had little to say about the phenomenon of racialized solidarity, however”.

¹¹⁴² HOOKER, Juliet. *Race and the politics of solidarity*. Durham: Oxford University Press, 2009, p. 7, tradução própria. No original: “Indeed, race, more than almost any other factor, delineates the boundaries of political obligation and empathy”.

¹¹⁴³ HOOKER, Juliet. *Race and the politics of solidarity*. Durham: Oxford University Press, 2009, p. 88, tradução própria. No original: “Racialized solidarity refers to the diametrically opposed ethical-historical perspectives

O modo como a solidariedade racializada opera pode ser percebido na maneira como as ações do BLM foram percebidas pela sociedade estadunidense, por meio da utilização de termos distintos para a classificação dos mesmos eventos: onde alguns enxergaram tumultos ou revoltas ilegais (*riots*), outros apreenderam os acontecimentos como insurreições/levantes justificados (*uprisings*).¹¹⁴⁴ A batalha semântica se instalou principalmente após as manifestações decorrentes do assassinato do jovem negro Freddie Gray pela polícia na cidade de Baltimore, EUA, em 2015. Após ter sua coluna fraturada por policiais enquanto era conduzido à delegacia, Gray entrou em coma e faleceu dois dias após o ocorrido, ao que se seguiu carros incendiados, lojas saqueadas e pedras jogadas na polícia. Por um lado, a classificação dos eventos como um tumulto ilegal (*riot*) parece um esforço interpretativo para diminuir a resposta ao racismo estrutural a meras manifestações de brutalidade e raiva; por outro, de acordo com o historiador do Movimento pelos Direitos Civis (1954-1968), David Garrow, ouvido em reportagem do *New York Times*, a utilização do termo insurreição/levante (*uprising*), é uma tentativa de atribuir conotação política a comportamentos que podem não ter conteúdo político.¹¹⁴⁵

Em reportagem da CNN, consta que foi reportado pelo comissário de polícia de Baltimore que, em virtude de ações do BLM após o assassinato de Gray, “edifícios e carros em toda a cidade foram engolidos em chamas. Cerca de uma dúzia de empresas saqueadas ou danificadas. Pelo menos 15 policiais foram feridos, seis deles seriamente”.¹¹⁴⁶ Talvez o modo como as manifestações foram colocadas em marcha pelos seus participantes justifique o fato apontado por uma pesquisa conduzida pelo *Pew Research Center* em 2016, que entre os brancos entrevistados, quando indagados a respeito de táticas corretas para “alcançar a igualdade racial”, apenas 7% apontou a opção “organizar protestos e manifestações” como um meio

developed by dominant (white) and subordinated (nonwhite) groups in a racialized polity. For nonwhites, the lack of commitment of the former to remedy historical injustices and present inequalities belies claims of shared citizenship; meanwhile, whites tend not to recognize such inequalities as problems of justice and therefore tend to perceive the demands of nonwhites for redress as the main threats to solidarity”.

¹¹⁴⁴ BATES, Karen. *Is It An 'Uprising' Or A 'Riot'? Depends On Who's Watching*. NPR, abr. 2015.

¹¹⁴⁵ CAVE, Damie. Defining Baltimore: #Riot, #Uprising or #Disturbance? *The New York Times*, 28 abr. 2015. Disponível em: <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/live/confrontation-in-baltimore/riot-uprising-or-disturbance/>. Acesso em: 17 nov. 2023.

¹¹⁴⁶ FORD, Dana; YAN, Holly. Baltimore riots: Looting, fires engulf city after Freddie Gray's funeral. *CNN*, abr. 2015. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2015/04/27/us/baltimore-unrest/index.html>. Acesso em 17 nov. 2023, tradução própria. No original: “Buildings and cars across the city were engulfed in flames. About a dozen businesses looted or damaged. At least 15 officers were wounded, six of them seriously, the police commissioner said”.

eficiente.¹¹⁴⁷ Tal posicionamento parece ser representativo do modo como uma “concepção estreita do movimento dos direitos civis funciona para excluir outras formas (possivelmente mais radicais) de política negra e, preventivamente, deslegitima-las”.¹¹⁴⁸

Por representarem uma tentativa de ruptura com movimentos sociais colonizados por uma perspectiva liberal, que preconizam que, para serem vistos como legítimos, as leis sejam respeitadas, que os manifestantes se valham de meios não violentos e aceitem de bom grado as sanções decorrentes de eventuais transgressões legais, as ações do BLM quebram um padrão de continuidade histórico esperado das ações políticas negras – o que Hooker denomina de “sacrifício negro como exemplaridade política”.¹¹⁴⁹ Partindo do pressuposto de que em um Estado racializado, o ciclo composto por “corpo negro morto, protesto, acusação ou (mais provável) não-acusação, eventual não-condenação, assassino sai livre”¹¹⁵⁰ não é decorrente de uma crise da democracia estadunidense – que de acordo com a narrativa do progresso evoluiria até a justiça racial de forma natural e inevitável –, mas sim uma mera manifestação de seu normal funcionamento. Hooker afirma que, “historicamente, a perda democrática dificilmente foi distribuída uniformemente”.¹¹⁵¹

Apesar de comungar com o entendimento de Hooker sobre a existência de uma distribuição desigual da aludida “perda democrática”, prefiro lê-la aqui, tal como tenho feito neste trabalho, na esteira de Fanon, como uma “categoria de condenação”. Explico. A cientista política deriva o conceito de “perda democrática” – seguindo Danielle Allen – da premissa de que, em uma democracia, decisões políticas geram vencedores e perdedores, de modo que, para que haja estabilidade democrática, é necessário saber lidar com as perdas. O problema em tomar tal pressuposto como fundamento significa, de certa maneira, reputar como verdadeira uma

¹¹⁴⁷ Cf. PEW RESEARCH, *On Views of Race and Inequality, Blacks and Whites Are Worlds Apart*. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/social-trends/2016/06/27/on-views-of-race-and-inequality-blacks-and-whites-are-worlds-apart>. Acesso em: 17 nov. 2023.

¹¹⁴⁸ HOOKER, Juliet. Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair. *Political Theory*, Los Angeles, v. 44, n. 4, p. 448-469, ago. 2016, p. 10-11, tradução própria. No original: “This narrow conception of the civil rights movement functions to foreclose”.

¹¹⁴⁹ HOOKER, Juliet. Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair. *Political Theory*, Los Angeles, v. 44, n. 4, p. 448-469, ago. 2016, p. 19, tradução própria. No original: “black sacrifice as political exemplarity”.

¹¹⁵⁰ HOOKER, Juliet. Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair. *Political Theory*, Los Angeles, v. 44, n. 4, p. 448-469, ago. 2016, p. 499-500, tradução própria. No original: “dead black body, protest, indictment or (more likely) nonindictment, eventual nonconviction, killer walks free”.

¹¹⁵¹ HOOKER, Juliet. Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair. *Political Theory*, Los Angeles, v. 44, n. 4, p. 448-469, ago. 2016, p. 485, tradução própria. No original: “democratic loss was hardly evenly distributed”.

perspectiva “teleológica do progresso racial e da perfectibilidade da democracia nos EUA”¹¹⁵² – a qual Hooker critica –, a partir da qual poderíamos presumir que a necropolítica característica da democracia estadunidense poderia ser revertida a partir de ações surgidas dentro dos seus próprios marcos institucionais – o que ignora por completo o fato apontado por William Du Bois de que o autodenominado berço da democracia moderna nasce como uma “democracia de escravos”:

Na obra *Black Reconstruction*, originariamente publicada em 1935, William Du Bois assinala contundentemente o paradoxo instaurado nos Estados Unidos ao fim da Revolução Americana. Não é difícil adivinhar a qual contradição ele se refere, se levarmos em consideração que a independência político-jurídica em relação à Inglaterra foi conquistada em 1783 e abolição da escravatura só ocorreu em 1863. Se no segundo parágrafo da Declaração de Independência (1776) podemos ler que seriam consideradas verdades evidentes “que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade”, seria de se esperar que a “liberdade” a que se refere significasse também “libertar”, conforme aponta Du Bois. No entanto, esse princípio basilar da república estadunidense significou apenas a “liberdade” que a emancipação trouxe aos mestres e aos brancos pobres, afinal, estendê-la aos quatrocentos mil africanos e afro-americanos escravizados significaria 228acista-los enquanto seres humanos, e isso os Pais Fundadores não poderiam fazer. Por esse motivo, “substituíram a liberdade pela escravidão e retiraram o nome da humanidade da vasta maioria dos seres humanos”.¹¹⁵³

No entanto, Hooker afirma em *Race and the politics of solidarity* que “o racismo é a lógica institucionalizada em torno da qual as comunidades políticas existentes foram organizadas”¹¹⁵⁴ o que sinaliza, em larga medida, a sua percepção de que a democracia liberal, “como conceito e prática sempre foi delimitada por uma periferia não democrática e um substrato não incorporado que ao mesmo tempo sustenta materialmente a democracia e contra o qual ela se define”.¹¹⁵⁵ Mas o fato de se valer de um léxico político cativo da matriz de pensamento liberal – “cidadão” e “cidadania” são alguns recorrentemente utilizados, por exemplo – pode deixar presumida uma aceitação da ideia da suposta capacidade de

¹¹⁵² HOOKER, Juliet. Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair. *Political Theory*, Los Angeles, v. 44, n. 4, p. 448-469, ago. 2016, p. 9, tradução própria. No original: “teleological account of racial progress and the perfectibility of U.S. democracy”.

¹¹⁵³ LEMOS, Thaisa M. Rocha. *Necropolítica nos trópicos: exceção, colonialidade e raça na invenção da Ibero-América*. 2018. Dissertação (mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, p. 110.

¹¹⁵⁴ HOOKER, Juliet. *Race and the politics of solidarity*. Durham: Oxford University Press, 2009, p. 105, tradução própria. No original: “racism is the institutionalized logic around which existing political communities have been organized”.

¹¹⁵⁵ BROWN, Wendy. ‘We Are All Democrats Now...’. In: ALLEN, Amy (org.). *Democracy in what state?* Nova York: Columbia University Press, 2011, p. 51, tradução própria. No original: “democracy as concept and practice has always been limned by a non-democratic periphery and unincorporated substrate that at once materially sustains the democracy and against it defines itself.”

autocorreção das mesmas estruturas de poder responsáveis pela reiteração da política de morte empreendida contra corpos negros. Por isso, embora eu comungue em larga medida com o raciocínio de Hooker, é necessário fazer essa ressalva porque, apesar de me apropriar aqui de autores que considero importantes instrumentos para o meu pensar (tal como a metáfora da caixa de ferramentas a que alude Foucault)¹¹⁵⁶, a incorporação acrítica de determinados conceitos iria de encontro ao meu marco teórico e prejudicaria, sobremaneira, a coerência e coesão do meu trabalho.

Dito isso, voltemos ao modo como “que comentaristas de todo o espectro político viriam a castigar o emergente Movimento por Vidas Negras por pisar além dos limites do decoro supostamente estabelecidos por seus predecessores do movimento dos direitos civis”.¹¹⁵⁷ Uma prova de como essa tendência atravessou diferenças partidárias e ideológicas, criando uma armadilha conceitual a fim de disciplinar as ações políticas de singularidades negras, é o fato de que, tanto Mike Huckabee, candidato à indicação presidencial republicana em 2016, quanto Barbara Reynolds, ativista pelos direitos civis na década de 1960, condenam a abordagem do BLM. Por um lado, o republicano afirma que Martin Luther King Jr. “ficaria chocado com a noção de que estamos elevando algumas vidas acima de outras”.¹¹⁵⁸ Por outro lado, Reynolds afirma que,

[...] treinados na tradição de Martin Luther King Jr., éramos ativistas não violentos que conquistavam corações transmitindo respeitabilidade e mudavam leis transmitindo uma mensagem de amor e unidade. O BLM parece ter a intenção de rejeitar nossos métodos comprovados. Esse movimento está ignorando o que nossa história ensinou. A ética do amor, perdão e reconciliação que fortaleceram líderes negros como King e Nelson Mandela em suas buscas bem-sucedidas para conquistar seus opressores estão faltando neste movimento.¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Gerir os ilegalismos*. In: FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: entrevistas a Roger Pol-Droit*. São Paulo: Graal, 2006, p. 52

¹¹⁵⁷ PINEDA, Erin. *Seeing Like an Activist: Civil Disobedience and the Civil Rights Movement*. Durrham, Oxford University Press, 2021, p. 1, tradução própria. No original: “that commentators across the political spectrum would come to chastise the emerging Movement for Black Lives for stepping beyond the boundaries of decorum supposedly laid down by their civil rights movement predecessors”.

¹¹⁵⁸ EHLEY, Brianna. Huckabee: MLK would be ‘appalled’ by Black Lives Matter movement. *Politico*, 19 ago. 2015. Disponível em: <https://www.politico.com/story/2015/08/mike-huckabee-black-lives-matter-martin-luther-king-121524>. Acesso em 17 nov. 2023, tradução própria. No original: “he’d be appalled by the notion that we’re elevating some lives above others”.

¹¹⁵⁹ REYNOLDS, Barbara. I was a civil rights activist in the 1960s. But it’s hard for me to get behind Black Lives Matter. *The Washington Post*, 25 ago. 2015. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2015/08/24/i-was-a-civil-rights-activist-in-the-1960s-but-its-hard-for-me-to-get-behind-black-lives-matter/>. Acesso em: 17 nov. 2023, tradução própria. No original: “Trained in the tradition of Martin Luther King Jr., we were nonviolent activists who won hearts by conveying respectability and changed laws by delivering a message of love and unity. BLM seems intent on rejecting our proven methods. This movement is ignoring what our history has taught. and the ethics of love, forgiveness and

Entendo que essas duas falas são representativas de dois pontos que gostaria de tratar aqui. O primeiro diz respeito às “técnicas de negação” empreendidas pela supremacia branca quando o “conforto branco” é perturbado;¹¹⁶⁰ o segundo, por sua vez, refere-se ao modo como tentam converter o modelo de desobediência civil empregado pelo Movimento pelos Direitos Civis em um padrão irrealista de “etiqueta” política, que eleva seus métodos e objetivos a um padrão atemporal e completo de defesa da igualdade racial a ser cumprido. Ademais, a fala de Reynolds, por incrível que pareça – uma vez que ela tem como lugar de fala o de uma participante dos movimentos políticos negros da década de 1960 –, também pode ser encarada como representativa de um dos modos de manobra discursiva inerente às “técnicas de negação” estudadas por Erin Pineda; mais precisamente, ela poderia ser classificada como uma tática de “desqualificação”, por meio da qual o interlocutor confirma seu compromisso com a causa, mas expressa consternação de que táticas empregadas possam desqualificar os objetivos buscados e aqueles que a empregam¹¹⁶¹ e visa, de acordo com a autora, desencorajar ações mais radicais e com maior potencial disruptivo em favor de ações mais moderadas, porém incapazes de lidar com a persistência da desigualdade racial, seja no âmbito político, social ou econômico – cuja existência nos prova que “relatos da morte do Jim Crow foram muito exagerados”.¹¹⁶²

A fala do republicano Huckabee condensa uma das muitas maneiras pelas quais a “ignorância branca” pode resistir à desestabilização da posição privilegiada – mesmo que simbólica – da branquitude. Entendida aqui em consonância com Charles Mills, a “ignorância branca” consiste em um sistema ou uma forma socialmente gerada de ver o mundo que, por exigir ações constantes de gerenciamento e manutenção, manifesta-se de forma ativa e não pode ser reduzida a uma simples falta de informação ou conhecimento.¹¹⁶³ Frente à ignorância branca, que por meio do racismo estrutural naturalizado mantém ativamente suprimida a possibilidade de afecção pela comiserção – que, conforme veremos mais adiante é, para Espinosa, uma espécie de amor e, conseqüentemente, um afeto alegre capaz de aumentar a

reconciliation that empowered black leaders such as King and Nelson Mandela in their successful quests to win over their oppressors are missing from this movement.”

¹¹⁶⁰ Cf. PINEDA, Erin. *Seeing Like an Activist: Civil Disobedience and the Civil Rights Movement*. Durrham, Oxford University Press, 2021, p. 176.

¹¹⁶¹ Cf. PINEDA, Erin. *Seeing Like an Activist: Civil Disobedience and the Civil Rights Movement*. Durrham, Oxford University Press, 2021, p. 184.

¹¹⁶² PINEDA, Erin. *Seeing Like an Activist: Civil Disobedience and the Civil Rights Movement*. Durrham, Oxford University Press, 2021, p. 200, tradução própria. No original: “reports of Jim Crow’s death have been greatly exaggerated”.

¹¹⁶³ Cf. MILLS, Charles. White Ignorance. In: SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy (Eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York, 2007.

potência de agir das singularidades por ela afetadas – quais os processos de subjetivação possíveis de serem desencadeados nesse contexto? Juliet Hooker afirma que, “em momentos em que o privilégio branco está em crise porque o domínio branco está ameaçado, muitos cidadãos brancos não apenas são incapazes ou relutantes em reconhecer o sofrimento negro”, mas “mobilizam um senso de vitimização branca em resposta”.¹¹⁶⁴ Esse fenômeno é denominado pela cientista política de “*white grievance*” – ressentimento branco.

Tanto em conversas informais como em declarações políticas – como a do presidenciável Huckabee ou do vice-presidente dos EUA durante o governo de Trump, Mike Pence –, a afirmação de que “*all lives matter*” – “todas as vidas importam”, foi amplamente utilizada em resposta à declaração de que vidas negras importam, até converter-se em *hashtag*. À primeira vista, a alegação de que todas as vidas importam parece inocente em seu intuito de declarar de que todas as vidas têm igual importância. No entanto, seguindo a fala do escritor estadunidense negro Jason Reynolds, é importante que nos atentemos que,

[...] se você diz ‘todas as vidas importam’, o que eu diria é que eu acredito que você acredita que todas as vidas importam. Mas porque eu vivo a vida que eu vivo, eu tenho certeza que neste país, todas as vidas [não] importam. Eu sei de fato que, com base nos números, minha vida não importou; que a vida das mulheres negras definitivamente não importava, que a vida das pessoas trans negras não importava, que a vida dos gays negros não importava... que a vida dos imigrantes não importava, que a vida dos muçulmanos não importa. Os povos indígenas da vida deste país nunca importaram. Quero dizer, poderíamos continuar e continuar. Então, quando dizemos ‘todas as vidas’, estamos falando de vidas brancas? E se sim, então vamos apenas dizer isso. Porque é linguagem codificada.¹¹⁶⁵

Dessa forma, a resposta “todas as vidas importam” a um movimento que denuncia a maneira como o racismo estrutural promove uma política de morte contra corpos negros revela como o ressentimento branco reage, por meio de uma linguagem cifrada, ao descentramento, mesmo que simbólico e momentâneo, da hegemonia branca. E não é demais nos lembrar aqui

¹¹⁶⁴ HOOKER, Juliet. Black Protest / White Grievance: On the Problem of White Political Imaginations Not Shaped by Loss. *South Atlantic Quarterly*, Durham, v. 116, n. 3, p. 483-504, 2017, p. 485, tradução própria. No original: “in moments when white privilege is in crisis because white dominance is threatened, many white citizens not only are unable or unwilling to recognize black suffering; they mobilize a sense of white victimhood in response”.

¹¹⁶⁵ CAPATIDES, Christina. *Why saying "all lives matter" communicates to Black people that their lives don't*. CBS News, jul. 2020. Disponível em: <https://www.cbsnews.com/news/all-lives-matter-black-lives-matter/>. Acesso em: 17 nov. 2023, tradução própria. No original: "And if you say, 'No, all lives matter,' what I would say is I believe that you believe all lives matter. But because I live the life that I live, I am certain that in this country, all lives [don't] matter. I know for a fact that, based on the numbers, my life hasn't mattered; that black women's lives definitely haven't mattered, that black trans people's lives haven't mattered, that black gay people's lives haven't mattered... that immigrants' lives don't matter, that Muslims' lives don't matter. The Indigenous people of this country's lives have never mattered. I mean, we could go on and on and on. So, when we say 'all lives,' are we talking about White lives? And if so, then let's just say that. 'Cause it's coded language."

de que o projeto moderno de governamentalidade exigiu a criação de um padrão ideal de cidadão – o qual funcionou como critério para definir quem poderia participar da vida política e quem dela seria excluído –, e o modelo estabelecido como paradigma foi o homem branco. Dessa forma, quando é afirmado que “todas as vidas importam”, o que se quer dizer, na verdade, é que “vidas brancas importam” – conforme nos sugere Reynolds. E é justamente por isso, pelo fato de o branco ser considerado como padrão normativo único que a branquitude pode se resguardar numa pretensa ideia de invisibilidade, conforme aponta Lourenço Cardoso.¹¹⁶⁶ Essa invisibilidade – derivada da suposta existência de uma identidade arracial branca, que faz com que singularidades brancas não se reconheçam ou, melhor, não queiram se reconhecer como tal – garante a reiterabilidade do racismo estrutural por meio de uma estratégia que gera resultados sem que, necessariamente, aqueles que se valem dela tenham de exercer demonstrações de poder. O movimento BLM busca colocar em xeque justamente essa invisibilidade que assegura a perpetuação do racismo sistêmico, o que acaba por atingir aqueles que, acostumados como estão com a política sempre girando em torno de interesses brancos, interpretam-no equivocadamente como uma tentativa de desvalorização de suas vidas, o que caracteriza, para Hooker, a política do ressentimento branco – a concepção de que um ganho obtido por pessoas não brancas acarretaria uma desvantagem para o grupo de pessoas brancas.¹¹⁶⁷

Outra manifestação – ainda mais exacerbada – da política de ressentimento branco é a série de leis propostas em estados como Flórida, Kentucky, Nova York, Texas e Wisconsin e aprovadas na Louisiana, que ficaram conhecidas como *Blue lives matter legislation* – “legislação vidas azuis importam”, em alusão à cor do uniforme utilizado pela polícia estadunidense. Caminhando *pari passu* com o contramovimento homônimo, a aludida legislação equipara os riscos enfrentados pelos policiais em razão do exercício de suas funções à discriminação dirigida contra determinadas singularidades em virtude de características a elas inerentes, como raça, gênero, orientação sexual e religião. A sua justificativa, ancorada em narrativas de ressentimento branco – que transmutam a crítica à crescente militarização da polícia e o quão recorrentemente ela se vale do uso de força letal no tratamento de corpos negros em um “ódio” à polícia –, tende a transformar policiais, que frequente e impunemente matam negros desarmados, em verdadeiras vítimas.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁶ Cf. CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *CLACSO*, v. 8, n. 1, p. 607-630, janeiro-junho 2010.

¹¹⁶⁷ Cf. HOOKER, Juliet. Black Protest / White Grievance: On the Problem of White Political Imaginations Not Shaped by Loss. *South Atlantic Quarterly*, Durham, v. 116, n. 3, p. 483-504, 2017.

¹¹⁶⁸ Cf. HOOKER, Juliet. Black Protest / White Grievance: On the Problem of White Political Imaginations Not Shaped by Loss. *South Atlantic Quarterly*, Durham, v. 116, n. 3, p. 483-504, 2017, p. 494-495.

Por outro lado, é possível vislumbrar afecções distintas desencadeadas em singularidades brancas no contexto de efervescência do movimento BLM. No entanto, antes de passarmos a elas, é importante que nos atentemos ao fenômeno estudado por Charles Mills em *The racial contract* e que se refere a uma espécie de acordo implícito entre aqueles que possuem vantagens sistêmicas para distorcer a compreensão do mundo, para ignorar ou desacreditar qualquer conhecimento que possa ameaçar sua posição de poder dentro do sistema social.¹¹⁶⁹ Assim, respostas ao movimento BLM como as anteriormente comentadas são decorrentes da ignorância branca, a qual não é apenas um defeito/ausência de conhecimento individual, mas é ativa e coletivamente produzida e mantida – conforme apontado anteriormente. Sob diferentes nomenclaturas e em diferentes autores, esse fenômeno, do qual decorre uma “desconexão emocional” em relação ao sofrimento negro, é apresentado como um fator que, constante e reiteradamente, impede a abertura e afecção de singularidades brancas. O filósofo estadunidense George Yancy a ele se refere por meio da metáfora da “sutura”;¹¹⁷⁰ Robin DiAngelo o designa de “fragilidade branca”;¹¹⁷¹ Alice McIntyre, por sua vez, o denomina de “conversa branca”.¹¹⁷²

Essa forma pela qual pessoas brancas tentam controlar o discurso para que não tenham que arcar com suas devidas parcelas de reponsabilidade pela perpetuação do racismo foi o que fez com que a jornalista negra Reni Eddo-Lodge publicasse em seu sítio virtual suas impressões ao experimentar em primeira pessoa tal fenômeno sob o título *Why I’m no longer talking to white people about race* (2014):

Eu simplesmente não posso me envolver com a confusão e a defensividade enquanto eles [pessoas brancas] tentam lidar com o fato de que nem todos experimentam o mundo da maneira que eles fazem. Eles nunca tiveram que pensar sobre o que significa, em termos de poder, ser branco, então sempre que são vagamente lembrados desse fato, eles interpretam isso como uma afronta. Seus olhos brilham de tédio ou se alargam de indignação. Suas bocas começam a se contorcer enquanto ficam na defensiva. Suas gargantas se abrem enquanto eles tentam interromper, coçando para falar sobre você, mas não realmente ouvir, porque eles precisam deixar você saber que você entendeu errado.¹¹⁷³

¹¹⁶⁹ Cf. MILLS, Charles W. *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

¹¹⁷⁰ Cf. YANCY, George. Introduction: Un-sutured. In: YANCY, George (Ed.). *White self-criticality beyond anti-racism: how does it feel to be a white problem?* Lanham: Lexington books, 2015.

¹¹⁷¹ DIANGELO, Robin. White fragility. *International Journal of Critical Pedagogy*, v. 3, n. 3, p. 54-70, 2011.

¹¹⁷² Cf. MCINTYRE, Alice. *Making Meaning of Whiteness: Exploring Racial Identity with White Teachers*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1997.

¹¹⁷³ EDDO-LODGE, Reni. *Why I am no longer talking (to white people) about race*. Londres: Bloomsbury, 2017, p. 7, tradução própria. No original: “I just can’t engage with the bewilderment and the defensiveness as they try to grapple with the fact that not everyone experiences the world in the way that they do. They’ve never had to think about what it means, in power terms, to be white, so any time they’re vaguely reminded of this fact, they interpret it as an affront. Their eyes glaze over in boredom or widen in indignation. Their mouths start twitching

Se, conforme aponta a socióloga britânica Ruth Frankenberg, em uma sociedade na qual a ordem racial é normalizada, o arcabouço institucional e coercitivo não é o principal mecanismo de sua manutenção, de modo que se faz necessário que nos atentemos às formas de ser e de estar no mundo, às percepções da realidade e valores daqueles que produzem e reproduzem consenso social em torno de uma estratificação social racialmente marcada.¹¹⁷⁴ A branquitude – enquanto uma relação de dominação racial – e sua perpetuação no tempo, “se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas”¹¹⁷⁵ que possui um componente narcísico, de autopreservação e consiste “em uma aliança que expulsa, reprime, esconde aquilo que é intolerável para ser suportado e recordado pelo coletivo”¹¹⁷⁶ e, dessa forma, mostra-se como um constructo inteligentemente projetado para mobilizar os temores dos brancos, enquanto, ao mesmo tempo, exonera-os de qualquer senso de responsabilidade ou comprometimento social. Cida Bento, psicóloga brasileira, nomeia esse dispositivo de “pacto narcísico da branquitude” e o modo pelo qual é resguardado, mantido, é justamente aquele acima narrado na transcrição de Eddo-Lodge.

Bento aponta que as relações de dominação possuem diversas dimensões e, por vezes, partes substanciais são encobertas e silenciadas.¹¹⁷⁷ A branquitude, enquanto terreno subjetivo, parece se portar, dessa forma, conforme afirma Frankenberg – ao fazer uso da frequentemente citada observação de Gramsci – como um “produto do processo histórico que até o momento que depositou uma infinidade de vestígios, sem deixar um inventário”.¹¹⁷⁸ O inventariamento de tais resquícios tem o condão de tornar o passado e o presente menos “dados”, no sentido de que possibilita uma abertura à reinterpretações que, por sua vez, podem se voltar – de acordo com a socióloga – tanto à crítica da ordem racial, quanto ao reforço ou não questionamento das relações passadas ou presentes de dominação racial.

Entendo que essa diferença de postura pode ser relacionada ao que Lourenço Cardoso define, no tocante ao terreno subjetivo, de branquitude crítica e acrítica. A primeira

as they get defensive. Their throats open up as they try to interrupt, itching to talk over you but not really listen, because they need to let you know that you’ve got it wrong”.

¹¹⁷⁴ Cf. FRANKENBERG, Ruth. *White woman, race matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 242.

¹¹⁷⁵ BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 134

¹¹⁷⁶ BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 207

¹¹⁷⁷ Cf. BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022, p. 612.

¹¹⁷⁸ GRAMSCI *apud* FRANKENBERG, Ruth. *White woman, race matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 440, tradução própria. No original: “as a product of the historical process to date which has deposited in you an infinity of traces, without leaving an inventory”.

correspondente àquela que condena publicamente o racismo; a segunda diz respeito àquela que não se opõe ao racismo, ainda que não assuma publicamente seu preconceito racial. Cabe ressaltar, antes de seguirmos adiante, o alerta de Cardoso de que nem sempre a postura crítica ao racismo manifestada em público se traduz em uma postura combativa no âmbito privado, uma vez que, nesse espaço, com frequência, questões raciais tendem a ser negadas, ridicularizadas ou minimizadas.¹¹⁷⁹ Em ambos os casos – mas, obviamente, mais no segundo deles – o que parece estar em curso é o fenômeno da sutura analisado por Yancy. O filósofo estadunidense afirma que a sutura é parte ontologicamente estruturante da branquitude e consiste no “processo pela qual os brancos instalam formas de fechamento, formas de proteção contra iterações axiológicas não brancas, fissura epistêmica e ruptura normativa branca”.¹¹⁸⁰ Dessa forma, o processo de sutura consiste em um esforço – embora muitas vezes não seja reconhecido como tal pelos brancos – para manter uma barreira protetora que os isola de ideias ou perspectivas que possam desafiar a hegemonia branca, criando uma sensação de intocabilidade. Por outro lado, o procedimento de dessuturar “permite aos brancos chegarem a um acordo com a percepção de que sua existência e identidades corporificadas estão sempre inextricavelmente ligadas a um seguimento social racista branco maior que envolve quem e o que eles são”.¹¹⁸¹

Seguindo aqui Judith Butler, podemos pensar que o processo de dessutura é geralmente responsável por gerar sensações de angústia e incômodo. Contudo, ele oferece a possibilidade de afecção por uma singularidade historicamente construída como “outra” e a possibilidade de nos confrontarmos com a noção ficciosa de que o “eu” branco é um local de autossuficiência e autodomínio, afinal, de acordo com a filósofa, “sermos desfeitos pelo outro é uma necessidade primária, uma angústia, sem dúvida, mas também uma oportunidade de sermos interpelados, reivindicados, vinculados ao que não somos”. Logo, constitui-se enquanto uma possibilidade

¹¹⁷⁹ Cf. CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *CLACSO*, v. 8, n. 1, p. 607-630, janeiro-junho 2010, p. 611.

¹¹⁸⁰ YANCY, George. Introduction: Un-sutured. In: YANCY, George (Ed.). *White self-criticality beyond anti-racism: how does it feel to be a white problem?* Lanham: Lexington books, 2015, p. XV, tradução própria. No original: “is the process whereby whites install forms of closure, forms of protection from counter-white axiological and embodied iterations, epistemic fissure, and white normative disruption”.

¹¹⁸¹ YANCY, George. Introduction: Un-sutured. In: YANCY, George (Ed.). *White self-criticality beyond anti-racism: how does it feel to be a white problem?* Lanham: Lexington books, 2015, p. XVII, tradução própria. No original: “enables whites to come to terms with the realization that their embodied existence and embodied identities are always already inextricably linked to a larger white racist social integument or skin which envelops who and what they are”.

de abertura para “sermos movidos, impelidos a agir, interpelarmos a nós mesmos e, assim, abandonarmos o ‘eu’ autossuficiente como um tipo de posse”.¹¹⁸²

Em que pese a primeira reação de singularidades brancas passível de ser desencadeada ao se ver nesse local de desconforto seja a de se evadir por meio, por exemplo, de uma “conversa branca” – que tenta subverter o processo pelo qual a branquitude, enquanto ideologia dominante, é descentrada¹¹⁸³ – Yancy nos chama a atenção para a necessidade de permanecer (*to tarry*) nesse lugar incômodo. O “chamado para permanecer” (*the call to tarry*)¹¹⁸⁴ postula que os brancos devem enfrentar a dissonância emocional e cognitiva decorrente do fato de perceberem o quanto estão enredados no racismo branco, encarando a sensação de crise que o acompanha sem recorrer à autoindulgência, de modo a identificar, desvelar e desafiar os componentes estruturantes da branquitude presentes na sociedade e na própria identidade branca. Desse modo, “o truque é não fugir, mas ter os fundamentos do ser branco de alguém desafiados, perder o senso de autoconfiança e tornar instável aquele familiar senso branco de estar-no-mundo”.¹¹⁸⁵

É a distribuição desse tipo de desconforto que parece mover pessoas como Jason Wallach, que em uma matéria do *The Washington Post* intitulada “Protestando contra a injustiça racial enquanto branco” (*Protesting racial injustice while white*), afirma que ele e outros manifestantes brancos intencionavam, ao se juntarem às manifestações do BLM “distribuir desconforto”: “do jeito que as coisas funcionam, você tem que colocar no prato de todos [o desconforto], mesmo que eles não queiram comer”.¹¹⁸⁶ Em que pese o jovem estadunidense

¹¹⁸² BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 170-171.

¹¹⁸³ Cf. MCINTYRE, Alice. *Making Meaning of Whiteness: Exploring Racial Identity with White Teachers*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1997, p. 47.

¹¹⁸⁴ Yancy narra um caso que ilustra de maneira lapidar a maneira como identidades raciais são construídas por meio das atividades corriqueiras da vida diária e de interações sociais em espaços específicos. O filósofo relata que em um curso, um aluno branco lhe perguntou como ele poderia afetar de maneira racista sua filha de 11 meses. Apesar de sua pouca idade, o professor destacou que ela já estaria inserida em um mundo social branco e conectando-se apenas com outros brancos – o que perpetuaria significados raciais. O aluno, por sua vez, estava incerto sobre seu próprio papel em transmitir o racismo, quando ele próprio se vigiava constantemente para não ser uma pessoa racista, de modo que acreditava firmemente que não a influenciaria nesse sentido. Yancy a fim de provar o seu argumento, perguntou se sua filha se sentiria segura nos braços de uma pessoa negra. Depois disso, houve silêncio e desconforto, depois externado pelo aluno, ao reconhecer sua parcela de responsabilidade no processo de reprodução da branquitude e é esse lugar incômodo que Yancy nos convida a habitar (Cf. YANCY, George. *Tarrying together. Educational Philosophy and Theory*, v. 47, n. 1, p. 26-35, 2015, p. 2).

¹¹⁸⁵ YANCY, George. *Tarrying together. Educational Philosophy and Theory*, v. 47, n. 1, p. 26-35, 2015, p. 1, tradução própria. No original: “The trick is not to flee, but to have the foundations of one’s white being challenged, to lose one’s sense of white self-certainty and to render unstable that familiar white sense of being-in-the-world”.

¹¹⁸⁶ PHILLIP, Abby. *Protesting racial injustice while white. The Washington Post*, 11 dez. 2014. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/post-nation/wp/2014/12/11/protesting-racial-injustice-while-white/>. Acesso em: 29 nov. 2023

estar se referindo por “desconforto” ao fato de viver cotidianamente as agruras de ser uma singularidade negra em um mundo branco, penso que podemos estender essa vontade de “enviar uma mensagem aos brancos” como um chamado para, a partir da exposição da maneira pela qual corpos negros são sistemática e cotidianamente expostos à violência em virtude do racismo estrutural, entender o modo como a “branquitude protege [os brancos] de muitos tipos de hostilidade, angústia e violência” desde o início de suas vidas.¹¹⁸⁷

É incrível que, ainda assim, seja possível perceber a maneira como Wallach tenta se desarticular da branquitude no melhor estilo “sou uma ‘ilha de democracia racial cercada de racistas’”: “a ignorância que alguns brancos mostram em suas atitudes é constrangedora para mim e me dá vontade de me distanciar”; “percebo que preciso ter paciência e reconhecer que, para algumas pessoas, será um processo de desenvolvimento de compreensão e empatia pela desigualdade e injustiça em nossa sociedade”.¹¹⁸⁸ Tal postura é demonstrativa do que a escritora anglo-australiana Sara Ahmed denomina de “não performatividade do antirracismo”. Vejamos. Partindo da premissa que performatividade designa um discurso reiterado e prática citacional pela qual o efeito que designa é produzido, Ahmed afirma que seu argumento é simples: atribuir performatividade ao discurso antirracista envolve uma “fantasia de transcendência” em que o que é transcendido no ato de enunciar é a própria coisa admitida na declaração,¹¹⁸⁹ de modo que o ato de se declarar, por exemplo, como parcela do que Cardoso denomina de branquitude crítica, fosse capaz de trazer à existência, por si, uma singularidade não ou antirracista. Assim, “se dizemos que estamos envergonhados, se dizemos que somos racistas, então isso mostra que não somos racistas agora, mostra que temos boas intenções”. No entanto, Ahmed nos alerta que a “presunção de que dizer [coisas como essas] está performando – que lamentar significa que superamos exatamente o que lamentamos – opera no sentido de apoiar o racismo no presente”.¹¹⁹⁰

¹¹⁸⁷ McINTOSH, Peggy. White privilege: unpacking the invisible knapsack. National SEED Project on Inclusive Curriculum. Disponível em: https://nationalseedproject.org/images/documents/Knapsack_plus_Notes-Peggy_McIntosh.pdf. Acesso em: 29 nov. 2023, p. 2, tradução própria. No original: “Whiteness protected from many kinds of hostility, distress and violence”.

¹¹⁸⁸ “The ignorance that some white folks show in their attitude is embarrassing to me, and it makes me want to distance myself”. (PHILLIP, Abby. Protesting racial injustice while white. *The Washington Post*, 11 dez. 2014. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/post-nation/wp/2014/12/11/protesting-racial-injustice-while-white/>. Acesso em: 29 nov. 2023)/

¹¹⁸⁹ Cf. AHMED, Sara. The nonperformativity of antiracism. *Meridians*, v. 7, n. 1, p. 104-126, 2006, p. 1.

¹¹⁹⁰ AHMED, Sara. The nonperformativity of antiracism. *Meridians*, v. 7, n. 1, p. 104-126, 2006, p. 4, tradução própria. No original: “if we say we are ashamed, if we say we were racist, then ‘this shows’ we are not racist now, we show that we mean well. The presumption that saying is doing – that being sorry means that we have overcome the very thing we are sorry about – hence works to support racism in the present”.

Se o argumento de Ahmed, em si, não é tão simples como ela afirma, a premissa a partir da qual o desenvolve o é. A “política da declaração” – a partir da qual o reconhecimento e assunção de formas de “má conduta” por determinadas singularidades tem esse reconhecimento convertido, *per si*, em uma forma de “boa prática” – olvida o fato de que estar em oposição a algo, não significa, necessariamente, estar em uma posição de transcendência em relação àquilo a que se opõe: estar contra algo significa, na verdade, estabelecer uma íntima conexão com aquilo ao que nos opomos, afinal, só faz sentido ser “anti alguma coisa” se o objeto da nossa oposição existir.¹¹⁹¹ Dessa forma, é necessário que nos atentemos ao modo como estamos envolvidos em uma complexa rede de relações marcadas pelo racismo e a maneira como essas relações se manifestam por meio de práticas heterônomas, de modo que, como pessoas brancas, somos tanto beneficiários quanto co-contribuintes da reprodução contínua dessa teia de práticas racistas.¹¹⁹² Nesse sentido, conforme apontam Stephanie Wildman e Adriene Davis,

Como parte do racismo é sistêmico, me benefício do privilégio¹¹⁹³ que estou lutando para ver... Todos os brancos são racistas nesse sentido do termo, porque nos beneficiamos do privilégio branco sistêmico. Geralmente os brancos pensam no racismo como uma conduta voluntária e intencional, praticada por pessoas horríveis. Os brancos passam muito tempo tentando se convencer e convencer uns aos outros de que não somos racistas. Um grande passo seria os brancos admitirem que somos racistas.¹¹⁹⁴

No entanto, o reconhecimento de que somos, de certa forma, engrenagens que mantêm o racismo sistêmico operando, como vimos, não constituí, por si só – devido a não performatividade do antirracismo – um verdadeiro ponto de inflexão. Da mesma forma, Ahmed nos chama a atenção de que o reconhecimento, seguido da clássica pergunta “mas o que nós, brancos, podemos fazer?”, pode ter o efeito de impedir uma “escuta adequada” – o que Yancy denomina de “o chamado para permanecer” –, uma vez que ao passar do presente (o reconhecimento) para o futuro (no qual deveríamos agir), ela tende a desviar o foco do objeto da crítica ou até mesmo excluir a singularidade branca da crítica no presente. Em outras

¹¹⁹¹ Cf. AHMED, Sara. The nonperformativity of antiracism. *Meridians*, v. 7, n. 1, p. 104-126, 2006, p. 4.

¹¹⁹² Cf. YANCY, George. *Look, a white!* Philosophical essays on whiteness. Filadélfia: Temple University Press, 2012, p. 164.

¹¹⁹³ Apesar de reproduzir neste trabalho citações laterais que se valem do termo “privilégio”, consta nesta tese, no segundo capítulo, uma crítica à sua utilização.

¹¹⁹⁴ WILDMAN; DAVIS *apud* YANCY, George. *Look, a white!* Philosophical essays on whiteness. Filadélfia: Temple University Press, 2012, p. 164, tradução própria. No original: “Because part of racism is systemic, I benefit from the privilege that I am struggling to see. . . . All whites are racist in this sense of the term, because we benefit from systemic white privilege. Generally whites think of racism as voluntary, intentional conduct, done by horrible others. Whites spend a lot of time trying to convince ourselves and each other that we are not racist. A big step would be for whites to admit that we are racist.”

palavras, o desejo de agir, desencadeado de forma rápida, pode levar à ocultação do racismo no próprio processo de reflexão.¹¹⁹⁵ E claro, a argumentação desenvolvida até aqui nos coloca em compasso com a declaração de Tamara Nopper, que em uma carta aberta às pessoas brancas que se engajam em qualquer trabalho ativista que envolva ou afete não-brancos, afirma que “não existe branco anti-racista” e que “o próprio termo ‘anti-racista branco’ é um oxímoro”.¹¹⁹⁶ Afinal, se a supremacia branca não se resume apenas a um conjunto de práticas ou “privilégios”, mas consiste em uma estrutura de dominação que recompensa e beneficia, de partida, aqueles racializados como brancos, enquanto marginaliza e oprime as demais categorias raciais, não há outra forma de mitigar o racismo contemporâneo que não perpassse, necessariamente, a disposição branca de “ter sua própria posição social, sua própria relação de dominação, sua própria autoridade, seu próprio ser... deixado, talvez até mesmo destruído”.¹¹⁹⁷

Neste ponto, encontramos-nos em uma daquelas situações em que a esperança de ser parte ativa na reversão do racismo impregnado em todos os âmbitos de nossas vidas se torna uma categoria, digamos, extremamente fugidia. A esse respeito, Yancy relata que, em uma de suas palestras sobre o que significa, de uma perspectiva negro-crítica, encontrar “olhares brancos” que perfilam, estereotipam e desumanizam singularidades negras nos encontros sociais cotidianos – ainda que inconscientemente –, um dos membros de sua audiência, um professor branco, teria afirmado: “você nos deixa sem esperança”.¹¹⁹⁸ O filósofo estadunidense afirma que, ali, sua fala tinha o intuito de, a partir da exposição de algumas situações, encorajar singularidades brancas a ocuparem espaços nos quais se sintam extremamente desconfortáveis e a habitarem as diversas formas de agonia que singularidades negras experimentam nesses ambientes – principalmente aqueles brancos que se recusam a reconhecer a maneira como são cúmplices nas operações do racismo.¹¹⁹⁹ Frente à situação hipotética (mas muito crível) do elevador – na qual o racismo se presentifica na ação de uma mulher branca que puxa sua bolsa

¹¹⁹⁵ Cf. AHMED, Sara. Declarations of whiteness: The non-performativity of anti-racism. *borderlands*, v. 3, n. 2, 2004.

¹¹⁹⁶ “There is NO SUCH THING AS A WHITE ANTI-RACIST. The term itself, “white anti-racist” is an oxymoron” (KNOPPER, Tamara K. To white anti-racists. *Why am I not surprised?* Blogspot. Disponível em: <http://whyaminotsurprised.blogspot.com/2010/01/tamara-k-nopper-to-white-anti-racists.html>. Acesso em: 29 nov. 2023)

¹¹⁹⁷ “white people need to be willing to have their very social position, their very relationship of domination, their very authority, their very being...let go, perhaps even destroyed” (KNOPPER, Tamara K. To white anti-racists. *Why am I not surprised?* Blogspot. Disponível em: <http://whyaminotsurprised.blogspot.com/2010/01/tamara-k-nopper-to-white-anti-racists.html>. Acesso em: 29 nov. 2023).

¹¹⁹⁸ Cf. YANCY, George. *Look, a white!* Philosophical essays on whiteness. Filadélfia: Temple University Press, 2012, p. 154.

¹¹⁹⁹ Cf. YANCY, George. *Look, a white!* Philosophical essays on whiteness. Filadélfia: Temple University Press, 2012, p. 157

para si quando entra um homem negro (o que significa que aquele corpo está sendo “lido” previamente como criminoso) –, as respostas usuais vindas da audiência consistiam em tentativas de evasão do contexto de consternação negra e da complexidade da situação racista descrita. Yancy aponta que, nessa conjuntura, o “você nos deixa sem esperança” funciona exatamente dessa maneira: “o desejo real de esperança – que é o subtexto da acusação – olha para o futuro e pode funcionar para apontar além da sujeira racista que os brancos continuam a perpetuar atualmente”.¹²⁰⁰

Crítico dessas modalidades de esperança que correm para ‘habitar’ uma temporalidade outra que não o presente estruturado pelo racismo, Yancy afirma que, em que pese a inexistência de alguma saída clara, ele acredita firmemente que há lugar para esperança, afinal, sem esperança, o futuro estaria decidido e não haveria nada a fazer. Apesar de não nos oferecer “um pequeno manual antirracista”, o filósofo nos oferece pistas e, para o próximo movimento desta tese, gostaria de partir de uma delas.

Em uma passagem de *Look, a White!*, Yancy reflete acerca da maneira como uma série de condicionantes nos precedem e nos constituem, de modo que somos produto de algo que nos é anterior, exterior e nos compõe e cita John Warren, quando afirma que “a cor da pele de uma pessoa não pode ser separada das práticas que a construíram historicamente – o pigmento é um produto de uma repetição estilizada de atos”.¹²⁰¹ Como tal trecho deixa entrever, Warren, em *Performing whiteness differently*, apoia-se nos constructos teóricos de Judith Butler para arguir que, se a branquitude é um produto do poder e resultado da sedimentação histórica de normas e discursos que nos constituí enquanto brancos, ou seja, como depositários de um conjunto invisível de recursos não conquistados mas nos quais podemos confiar que irá nos beneficiar diariamente – e claro, sobre o qual, devemos, supostamente, permanecer inconscientes –,¹²⁰² não há que se pensar que há lugar para uma resistência individual consciente.¹²⁰³

¹²⁰⁰ YANCY, George. *Look, a white!* Philosophical essays on whiteness. Filadélfia: Temple University Press, 2012, p. 157, tradução própria. No original: “The actual desire for hope, which is the subtext of the accusation, looks toward the future and can function to point beyond the racist mess that whites currently continue to perpetuate”.

¹²⁰¹ WARREN *apud* YANCY, George. *Look, a white!* Philosophical essays on whiteness. Filadélfia: Temple University Press, 2012, p. 166, tradução própria. No original: “The color of one’s skin cannot be separated from the practices that have historically constructed it—pigment is a product of a stylized repetition of acts.”

¹²⁰² Cf. McINTOSH, Peggy. White privilege: unpacking the invisible knapsack. National SEED Project on Inclusive Curriculum. Disponível em: https://nationalseedproject.org/images/documents/Knapsack_plus_Notes-Peggy_McIntosh.pdf. Acesso em: 29 nov. 2023.

¹²⁰³ Cf. WARREN, John T. Performing whiteness differently: Rethinking the abolitionist project. *Educational Theory*, v. 51, n. 4, p. 451, 2001.

É por esse motivo que Warren refuta a tese defendida pelos *race traitors*, um grupo de pesquisadores brancos sobre a branquitude que se reuniram no periódico estadunidense *Race Traitor* com o objetivo de fomentar, entre os brancos, a dissidência e deserção dos padrões de conformidade que garantem a sua perpetuação. Dessa forma, eles visavam contribuir com a consecução do projeto de um “novo abolicionismo”, o qual busca abolir a raça branca de dentro para fora, pautado no princípio de que “a traição à branquitude é lealdade à humanidade”.¹²⁰⁴ Ignatiev e Garvey defendem que a raça branca consiste em um “clube que matricula certas pessoas ao nascer, sem o consentimento delas, e as educa de acordo com as suas regras”. Na maior parte das vezes, “os membros passam pela vida aceitando os benefícios da adesão, sem pensar nos custos” impostos aos não-membros.¹²⁰⁵ Segundo Warren, a desassociação desse clube, tal como defendida pelos *race traitors*, seria inviável por meio de uma decisão consciente individual, uma vez que, “apenas porque alguém reconhece que ‘faz’ sua raça, não significa que a raça seja uma questão individual – eu não posso simplesmente deixar de fazer minha branquitude na tentativa de abolir a raça”,¹²⁰⁶ uma vez que operam sobre o processo de cinzelamento de contornos das subjetividades, mecanismos de sistemas sociais historicamente erigidos que são extremamente insidiosos, fluídos e difíceis de identificar.

Nesse contexto, Warren defende que sobrariam aos brancos “fazer a branquitude de uma forma diferente”, ou seja, adotar “um modo de ser no mundo que é ao mesmo tempo reflexivo e crítico, enquanto exige responsabilidade”.¹²⁰⁷ Um dos argumentos mais contundentes que ele mobiliza para justificar sua tese é o de que a suposta existência de uma possibilidade de escolha subjetiva que acenasse para um eu além da branquitude seria a própria materialização representativa do poder da branquitude, afinal, somente alguém com pele branca poderia pleitear uma deserção do “clube” enquanto ainda se beneficia dos seus recursos disponíveis apenas pelo fato de ser branco: “somente o poder da branquitude poderia fazer tal afirmação e

¹²⁰⁴ IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 10, tradução própria. No original: “*treason to whiteness is loyalty to humanity*”.

¹²⁰⁵ IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 10, tradução própria. No original: “*The white race is a club that enrolls certain people at birth, without their consent, and brings them up according to its rules. For the most part the members go through life accepting the benefits of membership, without thinking about the costs*”.

¹²⁰⁶ WARREN, John T. Performing whiteness differently: Rethinking the abolitionist project. *Educational Theory*, v. 51, n. 4, p. 451, 2001, p. 458, tradução própria. No original: “Just because one recognizes that one ‘does’ one’s race, does not mean that race is an individual matter-I cannot just stop doing whiteness in an effort to abolish race”.

¹²⁰⁷ WARREN, John T. Performing whiteness differently: Rethinking the abolitionist project. *Educational Theory*, v. 51, n. 4, p. 451, 2001, p. 458, tradução própria. No original: “‘doing whiteness differently’ - a mode of being in the world that is both reflexive and critical, while demanding responsibility.”

ser levado a sério”, comenta Warren.¹²⁰⁸ O pesquisador parece colher, no trabalho de Butler, passagens que ratifiquem sua posição a favor do argumento de que a branquitude se trata de ser e não de um modo de ser.¹²⁰⁹ Porém, entendo que a própria filósofa estadunidense oferece subsídios para argumentar contra Warren. Mas antes de passarmos a isso, faz-se necessário adicionar aqui um pequeno adendo, uma vez que entendo que a vida humana é composta de modos, atos e processos do viver que nunca são simplesmente fatos, mas possibilidades de vida, e isso se deve ao fato de que “a forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação específica, por mais costumeira, repetida e socialmente obrigatória que seja”, uma vez que ela conserva a potência de pôr em ato cada uma dessas possibilidades.¹²¹⁰

Não tenho dúvidas que Butler endossaria esse entendimento, uma vez que, em *Atos performativos e a constituição do gênero*, texto que precede seus trabalhos posteriores sobre o tema e do qual Warren se vale, fica claro que a estadunidense parte de uma perspectiva que assegura que “o corpo é uma ideia histórica, mas também um conjunto de possibilidades continuamente realizáveis”, de modo que existe “uma agência que consiste no processo de tornar tais possibilidades determinadas”.¹²¹¹ Nessa asserção, já parecia estar contida a ideia que ela postularia quase dez anos depois: a de que sim, é possível uma “inversão significativa”, uma ruptura com as normativas prévias que modelam a subjetividade por meio da ação, uma vez que o sujeito, aparece em Butler, como lócus de uma ambivalência: “ele surge tanto como efeito de um poder anterior quanto como condição de uma forma de ação radicalmente” outra.¹²¹² Dessa forma, temos que, em Butler, o corpo não é apenas uma materialidade engessada, mas um processo contínuo e incessante no qual possibilidades podem – ou não – serem materializadas, de modo que nunca se é apenas um corpo, mas, “em um sentido absolutamente fundamental, faz-se o próprio corpo e, é claro, cada um faz seu corpo de modo diferente de seus contemporâneos, e também de seus antecessores e sucessores corporificados”.¹²¹³

¹²⁰⁸ WARREN, John T. Performing whiteness differently: Rethinking the abolitionist project. *Educational Theory*, v. 51, n. 4, p. 451, 2001, p. 456, tradução própria. No original: “Only the power of whiteness could make that claim and be taken seriously”.

¹²⁰⁹ A crítica de Warren se volta às postulações teóricas dentro do campo de estudos da branquitude que acreditam que “a branquitude não se trata de ser, mas sim de modos de ser” (WARREN, John T. Performing whiteness differently: Rethinking the abolitionist project. *Educational Theory*, v. 51, n. 4, p. 451, 2001, p. 457, tradução própria. No original: “whiteness is not about being, but rather about modes of being”).

¹²¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 234.

¹²¹¹ BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *Cadernos de leituras*, n. 78, Chão de Feira, 2018, p. 4.

¹²¹² BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 23.

¹²¹³ BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *Cadernos de leituras*, n. 78, Chão de Feira, 2018, p. 5.

Então – e aqui parafraseando Butler – quais fatores poderiam propiciar que o poder da branquitude, que inicia o sujeito branco, perca sua capacidade de reiteração e seja quebrada a continuidade com o poder que é a própria ação do sujeito?¹²¹⁴ Nesse ponto, precisamos retomar o questionamento de Munanga com o qual abrimos esta seção para pensarmos o contexto no qual protestos generalizados contra o racismo emergiram na sociedade estadunidense, qual seja, o da pandemia de covid-19.¹²¹⁵ A figura do poder de nosso tempo opera, tal qual demarcado por Mbembe, por meio de “formas de regulação da vida que funcionam com base na multiplicação de situações aparentemente intoleráveis, por vezes absurdas e inextricáveis, não raro insuportáveis”¹²¹⁶ e que se estendem, de forma a abarcar parcelas cada vez maiores da humanidade seguindo o “código mestre” denominado pelo camaronês de “o devir-negro do mundo”, a “universalização da condição negra”,¹²¹⁷ que faz com que a “a vida no limiar dos extremos est[eja] se tornando a nossa norma, nossa condição comum”.¹²¹⁸ No entanto, não parece que esse fenômeno, por si só, tenha sido suficiente para abalar o que DuBois – analisando os Estados Unidos do final do século XIX e início do XX – chamou de “salário público e psicológico” da branquitude, o qual recompensaria as singularidades brancas precarizadas e submetidas a riscos sistematicamente impostos, com um valioso *status* social derivado de sua categorização como “não negro”, a qual lhes garantia recompensas outras que não apenas monetárias.¹²¹⁹

Dessa forma, mesmos os brancos “mais miseráveis compartilham, em certos aspectos, um *status* mais elevado que o das pessoas mais exaltadas que são excluídas desse sistema, em troca do qual, dão seu apoio ao sistema que os degrada”.¹²²⁰ Se a existência desse salário público e psicológico tendia a atrapalhar a percepção da dimensão de suscetibilidade e violabilidade inerente à condição humana, a situação apresentada pela pandemia de covid-19 parece ter sido capaz de inserir uma descontinuidade nessa forma dominante de atomização social, afinal,

[...] nessas condições, uma coisa é se preocupar, à distância, com a morte de outrem. Outra é tomar consciência, repentinamente, da própria putrescibilidade, e ter de viver

¹²¹⁴ Cf. BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 21.

¹²¹⁵ MUNANGA, Kabengele. *Protestos contra a violência policial e racismo no mundo*. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hs3BKiqo9yY&t=2s>. Acesso em: 16 nov. 2023

¹²¹⁶ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2, 2021, p. 17.

¹²¹⁷ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2, 2021, p. 15.

¹²¹⁸ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2, 2021, p. 24.

¹²¹⁹ Cf. DU BOIS, William E. B. *Black Reconstruction in America*. New Brunswick: Transaction, 2013. *E-book*.

¹²²⁰ ¹²²⁰ IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 09-10, tradução própria. No original: “[...] most wretched members share a status higher, in certain respects, than that of the most exalted persons excluded from it, in return for which they give their support to the system that degrades them.”

na vizinhança da própria morte, a contemplá-la como uma possibilidade real. Esse é, em parte, o terror que o confinamento suscit[ou] em muitos: a obrigação de finalmente ter de responder por sua e vida por seu nome.¹²²¹

É nesse contexto de redistribuição de precariedades e de uma exposição mais igualitária à morte que entendo que os esquemas de inteligibilidade acerca do que é ou não uma vida passível de luto ofereceu as condições necessárias para abertura e afecção, afinal “apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente”.¹²²² Dessa forma, acredito que a argumentação de Butler nos leva a conclusão de que a constatação da nossa própria vulnerabilidade se apresenta enquanto uma oportunidade de apreensão daquelas vidas cuja a vulnerabilidade é uma constante em suas existências, afinal, o reconhecimento de que “estamos unidos uns aos outros nessa precariedade” e que “nesse sentido, somos todos vidas precárias” “transforma-se em um instrumento poético de insurgência e mesmo em um desafio à soberania individual”.¹²²³ Dessa forma, uma maior igualdade face à morte, parece ter irrompido o enquadramento interpretativo que não permitia a percepção da maneira como, para as singularidades afroamericanas, a vida em estado de luto é a regra, uma vez que, conforme aponta a estadunidense Claudia Rankine, negros mortos fazem parte da vida normal ali: “morrer em cascos de navio, atirado para o Atlântico, pendurado em árvores, espancado, baleado em igrejas, morto a tiro pela polícia ou armazenado em prisões”.¹²²⁴

Mamie Till-Mobley, em 1955, fez com que estadunidenses encarassem o corpo mutilado e linchado de seu filho Emmet Till – que havia sido morto por supremacistas brancos no Mississippi – ao recusar um caixão fechado para seu corpo desfigurado e alavancar a divulgação de fotos de seu cadáver a nível nacional. A recusa de Mobley em manter o luto privado, colocando a si mesma e os restos mortais de seu filho em posição de recusa à “etiqueta do luto”, demonstra a maneira como o luto público possui um imenso potencial político, uma vez que ajudou a alavancar o Movimento pelos Direitos Civis: “Pensei em Emmett Till”, disse

¹²²¹ MBEMBE, O direito universal à respiração. Trad. Ana Luiza Braga. *n-1 edições*, 020. Disponível em: <https://n-ledicoes.myportfolio.com/020>. Acesso em: 29 nov. 2023.

¹²²² BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 29.

¹²²³ BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 91.

¹²²⁴ RANKINE, Claudia. The condition of black life is one of mourning. *NY Times*, 22 jun. 2015. Disponível em: [nytimes.com/2015/06/22/magazine/the-condition-of-black-life-is-one-of-mourning.html](https://www.nytimes.com/2015/06/22/magazine/the-condition-of-black-life-is-one-of-mourning.html). Acesso em: 29 nov. 2023, tradução própria. No original: “Dead blacks are a part of normal life here. Dying in ship hulls, tossed into the Atlantic, hanging from trees, beaten, shot in churches, gunned down by the police or warehoused in prisons”.

Rosa Parks em 1956, “e quando o motorista do ônibus ordenou que eu fosse para os fundos, simplesmente não consegui me mexer”.¹²²⁵

Assim, podemos pensar a maneira como, se a condição da vida negra é a de luto, conforme aponta Claudia Rankine,¹²²⁶ a sua contraparte é a “tradição afro-americana de respostas políticas trágicas e autoconscientes à perda, que foi central na luta contra a escravidão, a violência pós-Reconstrução e na luta pelos direitos civis”.¹²²⁷ Nyle Fort denomina esse conjunto de ideias e práticas de “política radical do luto” que, face à violência racial, expressa a raiva negra, questiona as narrativas de progresso nacional e adota formas de resistência e atuação que extrapolam os quadros da política institucional.¹²²⁸ Dessa forma, por um lado, podemos compreender o BLM como “uma tentativa de manter o luto como um elemento dinâmico em aberto em nossa cultura, pois as vidas negras existem em estado de precariedade”¹²²⁹ a fim de apontar as limitações da narrativa teleológica do progresso em direção à justiça racial e, assim, subverter e ressignificar normas opressivas que impedem a apreensão dessas vidas precárias enquanto vidas. Por outro lado, para além desse potencial de subversão política inerente ao luto, devemos nos atentar para o modo como ele se apresenta como um meio de cultivar, em termos subjetivos, disposições ético-políticas outras, na medida em que a insistência em não o superar rapidamente e “tomar o próprio caráter insuportável da exposição [a ele] como signo, como lembrete, de uma vulnerabilidade comum”, pode servir de base para corrosão dos fundamentos individualistas das singularidades.¹²³⁰ Afinal, como nos lembra Joan Didion, “quando nos enlutamos por nossas perdas, também nos enlutamos, para melhor ou pior, por nós mesmos”.¹²³¹

¹²²⁵ PARKS *apud* PHILLIPS, Sierra. A mother's power: the bravery of Mamie Till-Mobley. Picturing Black History. Disponível em: <https://picturingblackhistory.org/a-mothers-power/>. Acesso em: 29 nov. 2023, tradução própria. No original: “I thought about Emmett Till and I could no go back”. <https://picturingblackhistory.org/a-mothers-power/#:~:text=Rosa%20Parks%20said%20she%20refused,brutal%20story%20of%20Emmett%20Till%3F>

¹²²⁶ Cf. RANKINE, Claudia. The condition of black life is one of mourning. *NY Times*, 22 jun. 2015. Disponível em: [nytimes.com/2015/06/22/magazine/the-condition-of-black-life-is-one-of-mourning.html](https://www.nytimes.com/2015/06/22/magazine/the-condition-of-black-life-is-one-of-mourning.html). Acesso em: 29 nov. 2023.

¹²²⁷ STOW, Simon. *American Mourning: Tragedy, Democracy, Resilience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 57-58.

¹²²⁸ Cf. FORT, Nyle. *Amazing grief: African American Mourning and Contemporary Black Activism*. Princeton: Princeton University Press, 2021, p. 5.

¹²²⁹ RANKINE, Claudia. The condition of black life is one of mourning. *NY Times*, 22 jun. 2015. Disponível em: [nytimes.com/2015/06/22/magazine/the-condition-of-black-life-is-one-of-mourning.html](https://www.nytimes.com/2015/06/22/magazine/the-condition-of-black-life-is-one-of-mourning.html). Acesso em: 29 nov. 2023, tradução própria. No original: “The Black Lives Matter movement can be read as an attempt to keep mourning an open dynamic in our culture because black lives exist in a state of precariousness”.

¹²³⁰ BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 81.

¹²³¹ DIDION, Joan. *The year of magical thinking*. New York: Vintage, 2007, p. 208, tradução própria. No original: “when we mourn our losses we also mourn, for better or for worse, ourselves.”

Dessa forma, entendo que a pandemia de covid-19 propiciou a emersão de um contexto no qual a precariedade, redistribuída – ainda que atingisse com maior rigor os grupos já vulnerabilizados – atuou como um operador político, “uma função de abertura”,¹²³² que “atraves[sou] categorias identitárias e produz[iu] alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros”¹²³³ e, dessa feita, parece ter remodelado – mesmo que digam que apenas momentaneamente – a produção social da existência daqueles que, por ela afetados, entregaram-se a um processo transformacional que parece ter convertido a filosofia expansiva a qual pensa os viventes como um conjunto de potências diversas articuladas na práxis política aglutinadora consubstanciada no BLM. Dessa forma, entendo que o surgimento de tal movimento se configurou como um evento, uma ocorrência imprevisível capaz de introduzir uma ruptura na ordem estabelecida que, por sua vez, aponta para formas alternativas de se experienciar e criar a realidade, uma vez que promove mutações a níveis subjetivos. E se as mudanças sociais em dimensões macropolíticas e macrosociais necessariamente perpassam a questão da subjetividade – conforme aponta Guatarri¹²³⁴ – não é demais pensarmos que insurreições ontológicas possuem uma dimensão revolucionária que nos escapa – talvez porque não seja “possível pensar, prever e planejar o futuro com os instrumentos do presente”.¹²³⁵ No entanto, atingir a dimensão da potência – para qual o evento abre espaço – “implica assumir aquilo que é rechaçado pela tradição como “inefetivo”, “subjetivo” ou “utópico””.¹²³⁶

4.3 De dentro do véu: Outros Pequenos incêndios por toda parte

Em *As almas do povo negro*, Du Bois consagrou uma metáfora destinada a representar tudo aquilo que, de algum modo, impede os brancos de conhecerem a condição dos negros e que se disseminou, desde então, na literatura secundária e no meio acadêmico: trata-se do símbolo do “véu”. Du Bois atesta nessa obra a existência de dois mundos, “dentro e fora do

¹²³² BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 163.

¹²³³ BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 65.

¹²³⁴ GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica*: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 26.

¹²³⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Agamben, o direito e an-arquia. Resenha da obra de: FUSCO, Gian-Giacomo. *Form of life: Agamben and the destitution of rules*. Edinburgh: Edinburgh University Press. *Revista Direito e Práxis, Ahead of print*, Rio de Janeiro, 2023, p. 5.

¹²³⁶ MATOS, Andityas S. de M. C. O futuro da morte e a biopotência. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 28, n. 2, p. 84-105, 2022, p. 97.

Véu”,¹²³⁷ sendo o primeiro o “lugar, entre o homem e o gado, [onde] Deus criou um *tertium quid*”¹²³⁸ e chamou a isto de negro: uma pessoa [...] predestinada a mover-se nos limites do Véu”.¹²³⁹ Essa percepção oferece um valioso ponto de partida, na medida em que a constatação duboisiana da existência desse véu – que pode ser equiparado a sua teorizada “linha de cor”¹²⁴⁰ –, materializa o processo de redução da fraternidade humana a “escárnio e traição”¹²⁴¹ e contesta a percepção e conceituação da cultura política estadunidense como igualitária e inclusiva. Tal análise de Du Bois foi elaborada a mais de um século atrás e para uma outra realidade; no entanto, infelizmente, quase nada mudou desde então, tanto lá, quanto cá. É por esse motivo que, ao tomar como pressuposto a existência desse véu de (in)consciência racial, decidi promover uma virada metodológica /epistemológica na pesquisa e não mais buscar me acercar das posições de enfrentamento ao racismo das “sensibilidades políticas negras” – para me valer da expressão de Gilroy,¹²⁴² mas sim buscar entender os processos de subjetivação desencadeados por representações de violência racial naqueles que se encontram dentro do véu. Tal movimento foi feito tendo em vista um raciocínio que, apesar de muito óbvio, havia me escapado até então. Segue.

Após o término da Guerra de Secessão nos EUA, em 1865, e com a promulgação da 13ª Emenda Constitucional – que aboliu oficialmente em território estadunidense a instituição da escravidão –,¹²⁴³ inaugurou-se o período da Reconstrução, em que a questão das maneiras pelas quais se dariam a incorporação da população negra liberta à sociedade estadunidense foi colocada em pauta no que ficou conhecido como “*the negro problem*” – “o problema negro”. Essa foi uma metáfora generalizada à época e contra a qual cientistas sociais se insurgiram por verem nela a referência a uma suposta patologia social negra que impedia que subjetividades negras que lutaram pelo fim da escravidão pudessem imaginar a vida para além do *status* de serem consideradas um problema. Nesse sentido, Lewis Gordon aponta que essa terminologia representa o modo como

[...] os problemas dos negros foram jogados fora da esfera dos problemas humanos para a esfera da necessidade baseada nas patologias. Consequentemente, os problemas

¹²³⁷ DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 35.

¹²³⁸ Do latim, um componente intermediário, um tércio.

¹²³⁹ DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 105.

¹²⁴⁰ O seu diagnóstico de que “o problema do século XX é o problema da linha de cor” infelizmente continua atual (DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 35).

¹²⁴¹ DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021, p. 229.

¹²⁴² Cf. GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001, p. 225.

¹²⁴³ Em 1863, entrava em vigor o Ato de Emancipação dos escravizados assinado pelo então presidente Abraham Lincoln, mas ele não promoveu uma abolição integral da escravatura.

do negro muitas vezes desmoronaram no Problema Negro – o problema, em outras palavras, era o de ter negros por perto. A esse respeito, o Problema Negro foi, como comentadores posteriormente notaram, um problema predominantemente branco.¹²⁴⁴

Se o “problema negro” não envolve o negro, mas é essencialmente branco, não faz sentido conduzir uma prática investigativa voltada a analisar meramente as estratégias que corpos negros adotam no corpo a corpo com os dispositivos racistas. Tendo em vista, então, que é o “racista que cria o inferiorizado”¹²⁴⁵ – conforme já apontava Fanon em 1952 –, e que nós vivemos uma situação epocal inaudita, na qual “o substantivo negro deixa de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo”¹²⁴⁶ e passa a se referir a institucionalização e generalização de padrões de precariedade de vida, a questão que se coloca é: a empatia decorrente do reconhecimento de precariedade e vulnerabilidade a que todos estamos sujeitos possui algum poder contra o aludido véu teorizado por Du Bois? Para ensaiar respostas a esse problema, pretendo analisar as percepções sobre as representações de violência racial de duas séries estadunidenses – *Them* (2021) e *Little fires everywhere* (2020) –¹²⁴⁷ de uma perspectiva (branca) de dentro do véu.

A escolha pela análise de duas séries produzidas e encenadas no contexto estadunidense pode gerar algum estranhamento ao leitor, uma vez que este trabalho se propõe a estudar – principalmente – a realidade brasileira. Por que não me propor a analisar aqui, por exemplo, o filme brasileiro *O nó do diabo* (2018), que, de diferentes modos, aproxima-se à tradução imagética do horror racial que nos é apresentado em *Them*? Primeiramente, cumpre ressaltar que as séries estadunidenses geraram um amplo espaço de reflexão que excedeu aqueles organizados por seus próprios produtores tanto no exterior como no Brasil. A repercussão da série no Brasil não é de se estranhar, afinal, em que pese as diferenças concernentes aos processos históricos estadunidense e brasileiro e as diferentes consequências geradas no presente pela herança do passado escravocrata – que não cansa de se reatualizar, conforme vimos na seção anterior –, as similitudes são inegáveis. Ademais, se aceitarmos a premissa de Hardt e Negri de que vivemos hoje na era do Império, um “aparelho de descentralização e

¹²⁴⁴ GORDON, Lewis R. Du Bois's humanistic philosophy of human sciences. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 568, n. 1, p. 265-280, 2000, p. 270, tradução própria. No original: “the Negro's problems were thrown out of the sphere of human problems into the sphere of necessity premised upon pathologies. Consequently, the Negro's problems often collapsed into the Negro Problem - the problem, in other words, of having Negroes around. In this regard, it was, as commentators subsequently noted, a predominantly white problem”.

¹²⁴⁵ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 90.

¹²⁴⁶ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 19-20.

¹²⁴⁷ Ambas as séries foram produzidas pelo canal estadunidense de streaming *Amazon Prime*.

desterritorialização que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão”,¹²⁴⁸ não nos é dada aqui a possibilidade de pensar que o alcance e repercussão de seus produtos culturais em termos de dentro e fora de uma divisão espacial cartográfica – haja vista a ausência de limites para sua abrangência.

Apresentados os motivos que direcionaram meu recorte analítico, passemos às séries, começando por *Them*, que acompanha a saga de Henry e Livia Emory e suas filhas Ruby e Gracy que, na década de 1950, somam-se às fileiras de afroamericanos que fizeram parte do fenômeno da Grande Migração. Durante o período compreendido entre 1915 e 1960, mais de 5 milhões de pessoas negras migraram do Sul dos Estados Unidos para o norte do país fugindo da violência e segregação racial legitimada/legalizada pelo regime *Jim Crow* (1870-1960). É nesse contexto que se dá o deslocamento da família Emory da zona rural de uma cidade na Carolina do Norte para o subúrbio de *Compton* em Los Angeles, Califórnia. Os motivos pessoais, para além dos conjunturais, por si já suficientes para ensejarem a migração, não nos são apresentados de pronto, deixando a quem assiste com a sensação de que existe um algo a mais – principalmente pelos *flashbacks* de um bebê que não está com a família em *Compton*. A razão principal nos é dada ao conhecimento, em sua inteireza, apenas no quinto episódio, no qual Lucky se encontra em sua residência com Chester, seu filho mais novo, ainda um bebê, enquanto seu marido e filhas estão ausentes. Uma senhora branca se aproxima da casa, entoando uma música antiga e, ao ouvir Chester chorando, pergunta se pode ficar com a criança. Na sequência, Lucky entra para casa e tenta esconder o filho. A mulher então invade a sua casa com três homens brancos, que estupram Lucky enquanto matam seu filho, no que chamaram de “gato no saco” – “*cat in bag*” – que consistiu em colocar Chester dentro de um saco de pano e jogá-lo de um lado para o outro até que parasse de chorar, morto.

Essa cena, que dura cerca de três minutos, parece interminável para quem assiste. No *Twitter*, podemos encontrar comentários como o seguinte a respeito do quinto episódio: “*Them* é a PIOR série que eu já assisti, é bizarra. Tô sentindo nojo, repulsa, revolta... tudo junto. Essa série foi baseada em gatilhos extremamente negativos e dolorosos. RACISMO NÃO É ENTRETENIMENTO”.

Entendo que parte dos sentimentos expressados se devem, para além da violência racial explícita – realmente repugnante –, à maneira como todo o episódio foi bem construído, inclusive com elementos velados. Desde o início da chegada da mulher branca à casa dos Emorys, temi pela vida do cachorro da família, que ela insistia, de um jeito muito inquietante,

¹²⁴⁸ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. 11. ed. São Paulo: Record, 2001, p. 12

em pegar no colo e fazer carinho. No entanto, o cachorro escapa desse encontro ileso. A mesma sorte não é reservada à Lucky e Chester. Em retrospecto, penso que essa cena materializa aquilo que Fanon denominou de “maldição corporal” da qual o negro seria portador, por meio da qual se rejeita “qualquer infecção afetiva”,¹²⁴⁹ uma vez que um animal se mostra passível de simpatia branca e um ser humano negro, não. Frente à violência decorrente dessa “esclerose afetiva do branco”,¹²⁵⁰ o desfecho do episódio que é o desencadeador da sequência de eventos apresentados na série não proporciona ao espectador nenhum alívio emocional, pelo contrário: o que o segue é um esforço constante de sobrevivência aos seus traumas emocionais enquanto lidam constantemente com a recorrente violência racial praticada pelos habitantes de Compton.

Esse é o plano de fundo sobre o qual o produtor e roteirista da série, Little Marvin, decidiu construir sua narrativa, que entrelaça a memória de um terror racial passado, profundamente inscrito nos corpos dos protagonistas, com reiteraões dele no presente: “mesmo que haja um componente absolutamente sobrenatural na história, ele está profundamente enraizado na vida emocional desses personagens primeiro” – afirma Marvin.¹²⁵¹ Assim, diante do modo como a série trabalha o cotidiano dos Emorys em Compton e a degradação do seus estados emocionais, torna-se inevitável não associar o terror com a branquitude, o que nos remete à associação já feita por bell hooks acerca da maneira como a branquitude é sinal de ameaça e terror, afinal, “sem a capacidade de inspirar terror, a branquitude não significa mais o direito de dominar”.¹²⁵² Marvin – que é um produtor negro – afirma que, quando da elaboração do roteiro para série, ele e seus colegas de trabalho tinham em mente a seguinte pergunta: “O que é mais assustador para nós? Aquele barulho no porão que você não consegue explicar direito, ou aquele vizinho na rua que está olhando para sua casa há mais tempo do que deveria?”. Na sequência, ele afirma que, na sua experiência, o elemento de terror principal seria sempre aquele vizinho: “acho que os seres humanos podem ser profundamente assustadores”.¹²⁵³

¹²⁴⁹ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 105-106.

¹²⁵⁰ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 113.

¹²⁵¹ MARVIN, Litte. Little Marvin Interview: Them. Entrevista Concedida a Joe Deckelmeier, 16 abr. 2021, *Screenrant*. Disponível em: <https://screenrant.com/them-show-little-marvin-interview/>. Acesso em: 29 nov. 2023. Tradução própria. No original: “Even though there is absolutely a supernatural component to the story, it's deeply rooted in those two characters' emotional lives first”./

¹²⁵² HOOKS, *Killing rage*, p. 49, tradução própria. No original: “without the capacity to inspire terror, whiteness no longer signifies the right to dominate”.

¹²⁵³ MARVIN, Litte. Little Marvin Interview: Them. Entrevista Concedida a Joe Deckelmeier, 16 abr. 2021, *Screenrant*. Disponível em: <https://screenrant.com/them-show-little-marvin-interview/>. Acesso em: 29 nov. 2023. Tradução própria. No original: “What’s scarier to us? That sound in the basement that you can’t quite explain, or that neighbor down the street who has been staring at your house longer than they should? In my

A irrupção desse terror branco ocorre em diversos momentos da série. Chama especial atenção a maneira como a série consegue transformar a cena na qual Henry come uma torta de pêssego – que uma vez foi sua sobremesa favorita – em uma revivificação de um trauma passado. A NPR, organização midiática, independente e sem fins lucrativos, tornou conhecido, faz alguns anos, o fato de que os Estados Unidos, durante a 2ª Guerra Mundial, promoveram experimentações¹²⁵⁴ com gás mostarda nos seus próprios soldados, valendo-se de um critério racial para seleção de suas cobaias. Esse é o caso de Henry, que, após ser utilizado nos testes com gás mostarda pelo governo estadunidense, passou a associar cheiros doces com o do agente químico da qual foi vítima. A cena que mostra uma retaliação de Livia, que faz a Henry uma torta mesmo sabendo da vinculação que seu marido faz com esse trauma passado, é a favorita de Marvin, que afirma nunca ter visto tanta intensidade no mero ato de comer uma torta.¹²⁵⁵ Penso que essa cena demonstra a intenção do produtor de jogar luzes em temas que a rigor são difíceis de iluminar e de fazê-lo de uma maneira que não proporcione ao expectador nenhuma espécie de alívio emocional e de “apenas” confrontá-lo com demonstrações do terror branco que se encontram além da imaginação. Qual o objetivo disso? Seria o de transformar “racismo em entretenimento”?

bell hooks afirma em *Killing rage* que “a supremacia branca promove, incentiva e tolera todas as formas de violência contra os negros” e “o racismo institucionalizado permite que essa violência permaneça invisível e/ou a torna insignificante. A mídia de massa não a vê como algo digno de notícia”.¹²⁵⁶ Para demonstrar o modo como *Them* tenta, a sua maneira, romper com essa invisibilidade, podemos recorrer à entrevista da escritora e atriz Lena Waithe, que foi

experience, anyway, it’s always that neighbor. It’s always been that person who was a little bit too up in my business for their own good”.

¹²⁵⁴ O programa estadunidense, desclassificado em 1993, envolveu testes com gás mostarda e outros agentes químicos em membros afro e nipo-americanos de próprias tropas, assim como porto-riquenhos. De acordo com os documentos desclassificados e depoimento de sobreviventes coletados pela NPR, três tipos de experimentos foram feitos: “testes de contato, em que gás mostarda líquido foi aplicado diretamente na pele dos indivíduos; testes de campo, onde os indivíduos foram expostos ao gás ao ar livre em cenários de combate simulados; e testes de câmara, onde os homens eram trancados dentro de câmaras de gás enquanto o gás mostarda era canalizado para dentro”. (DICKERSON, Caitlin. Secret World War II Chemical Experiments Tested Troops by Race. *npr*, 22 jun. 2015. Disponível em: <https://www.npr.org/2015/06/22/415194765/u-s-troops-tested-by-race-in-secret-world-war-ii-chemical-experiments>. Acesso em: 29 nov. 2023)

¹²⁵⁵ MARVIN, Litte. Little Marvin Interview: Them. Entrevista Concedida a Joe Deckelmeier, 16 abr. 2021, *Screenrant*. Disponível em: <https://screenrant.com/them-show-little-marvin-interview/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

¹²⁵⁶ hooks, bell. Killing rage: Ending racism. *Journal of Leisure Research*, v. 28, n. 4, p. 316, 1996, p. 22, tradução própria. No original: “white supremacy promotes, encourages, and condones all manner of violence against black people. Institutionalized racism allows this violence to remain unseen and/or renders it insignificant. Mass media do not see it as newsworthy”.

produtora executiva de dois episódios da série e enfrentou grande repercussão sobre sua atuação nas mídias sociais.¹²⁵⁷ A respeito da recepção da série, ela assevera:

Vai irritar algumas pessoas. Vai impulsionar algumas pessoas. Não será fácil de assistir, mas será inesquecível. Esses são exatamente os tipos de coisas das quais quero fazer parte – projetos que não serão esquecidos. As pessoas já estão sendo machucadas, mas não se trata de explorar a dor do negro. Trata-se de não permitir que o mundo aja como se nós, pessoas negras, devêssemos apenas estar bem. Há uma razão pela qual não estamos. Mesmo que a série se passe na década de 1950, o que aconteceu então ainda nos afeta hoje. Não podemos ter medo de contar essas histórias porque essas coisas de fato aconteceram.¹²⁵⁸

A jornalista estadunidense Ineye Komonibo contesta essa percepção, alegando que pessoas negras, como ela, não precisam ser lembradas dos horrores do racismo, afinal, eles as seguem onde quer que vão. Após afirmar que a preocupação dos produtores de *Them* em retratar o sofrimento negro a torna um “programa indigesto” que “dói assistir”, Komonibo se pergunta: para quem exatamente é a série? Qual seu público alvo?¹²⁵⁹ Obviamente não posso atestar com ares de universalidade a maneira pela qual entendo que a representação imagética de violência racial é trabalhada sob o prisma da denúncia a fim de propiciar uma “compreensão séria da maneira como viver em um contexto de supremacia branca, sofrendo discriminação racista e / ou exploração e opressão pode criar e/ou agravar doenças mentais”.¹²⁶⁰ Todavia, entendo, em consonância com Audrey Lorde, que “não são as nossas diferenças que nos separam”, mas sim “a nossa relutância em reconhecer essas diferenças e em lidar eficazmente com as distorções que resultaram do ignorar e dar nomes errados a essas diferenças”.¹²⁶¹ Desse modo, ciente de “o futuro de nossa Terra pode depender da nossa habilidade de desenvolver novas definições

¹²⁵⁷ A esse respeito, conferir: SHARP, Rachel. Emmy-winning black producer and screenwriter Lena Waithe faces backlash for fueling 'hate crime fantasies' with extreme racial violence in new Amazon series 'Them'. Daily Mail, 10 abr. 2021. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-9457355/Lena-Waithe-faces-backlash-racial-violence-new-Amazon-series-Them.html>. Acesso em: 29 nov. 2023

¹²⁵⁸ BRAUN, Freddie. Lena Waithe: “As revoluções não deveriam ser fáceis”, sobre sua nova série na Amazon Prime, “Them”. *Vogue*, Vogue Internacional, 28 abr. 2021. Disponível em: <https://vogue.globo.com/lifestyle/cultura/Series/noticia/2021/04/lena-waithe-revolucoes-nao-deveriam-ser-faceis-sobre-sua-nova-serie-na-amazon-prime-them.html>. Acesso em: 29 nov. 2023

¹²⁵⁹ KOMONIBO, Ineye. Who is “Them” for? Because it’s not Us. *Refinery29*, 13 abr. 2021. Disponível em: <https://www.refinery29.com/en-us/2021/04/10405476/amazon-prime-them-black-trauma-exploitation>. Acesso em: 29 nov. 2023

¹²⁶⁰ hooks, bell. Killing rage: Ending racism. *Journal of Leisure Research*, v. 28, n. 4, p. 316, 1996, p. 25-26, tradução própria. No original: “serious understanding of the way in which living in a white supremacist context, suffering racist discrimination and/or exploitation and oppression can create or exacerbate mental illness”.

¹²⁶¹ LORDE, Audre. *Sister outsider: Essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2012, p. 122, tradução própria. No original: “It is no our differences which separate, but our reluctance to recognize those differences and to deal effectively with the distortions which have resulted from the ignoring and misnaming of those differences”.

de poder e novos padrões de relacionamento através das diferenças”, conforme pontua Lorde,¹²⁶² qual o potencial da série – de uma perspectiva de dentro do véu – de subversão dos velhos padrões de relação com diferenças historicamente construídas?

Neste ponto, cumpre retomar a discussão feita na abertura deste capítulo. A partir das afecções do corpo – as quais constituem e socializam os afetos – qual a possibilidade oferecida pela série para o estabelecimento de um circuito de “afetibilidade” capaz de modificar o corpo e romper com a ignorância branca em relação à condição negra? Partindo aqui do pressuposto de que um corpo pode ser afetado de maneiras que ou aumentam ou diminuem sua potência de agir,¹²⁶³ qual a decorrência possível da afecção de corpos brancos pela comiseração, que é para Espinosa a “tristeza originada da desgraça alheia”?¹²⁶⁴ Em primeiro lugar, cumpre ressaltar que, em que pese a comiseração parecer à primeira vista um afeto triste que, como tal, diminuiria a potência de agir, para o filósofo ela se configura como um afeto alegre. Vejamos. Ao comparar a comiseração com a misericórdia, Espinosa afirma ser aquela um afeto singular e esta a comiseração tornada habitual, para na sequência expor que “a misericórdia é o amor à medida que o homem é afetado de tal maneira que se enche de gáudio com o bem de um outro e, contrariamente, se entristece com o mal de um outro”.¹²⁶⁵ É, portanto, a comiseração uma espécie de amor e, dessa feita, um afeto alegre, tendente a aumentar a potência de agir das singularidades por ela afetadas.

A possível afetação pela comiseração se mostra, por um lado, mais eficaz para sensibilizar um público mais amplo do que um artigo político dissecando as mazelas do racismo, afinal, como aponta Espinosa, os afetos costumam sobrelevar à razão – sendo esse um dos motivos pelos quais costumam ser censurados pelos filósofos, que os consideram “vícios que os homens incorrem por culpa própria”. Espinosa afirma que tais filósofos “creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria”, louvando “de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma” e fustigando “com sentenças aquela que realmente existe”, por não conceber os homens como de fato são, “mas como gostariam que

¹²⁶² LORDE, Audre. *Sister outsider: Essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2012, p. 123, tradução própria. No original: “The future of our earth may depend upon the ability of all to identify and develop new definitions of power and new patterns of relating across difference”.

¹²⁶³ Cf. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

¹²⁶⁴ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Escólio proposição 22, p. 58.

¹²⁶⁵ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Definições dos afetos, proposições 18 e 24, p. 73.

eles fossem”.¹²⁶⁶ Entretanto, um problema se coloca quando levamos em consideração de que, para Espinosa, a afecção pela comiseração exige que reconheçamos aquele atingido por um mal como nosso semelhante.¹²⁶⁷ Como reconhecer como semelhantes, singularidades que historicamente foram construídas como não humanas?

Segundo o entendimento fanoniano, o racismo é uma hierarquização constituída a partir da localização de singularidades acima ou abaixo de uma linha do humano. Corpos que se localizam acima da referida linha têm sua humanidade reconhecida por não serem racializados – zona do ser – enquanto aqueles que estão inseridos abaixo dela têm sua humanidade constantemente colocada em xeque em virtude da marcação racial de seus corpos – zona do não-ser.¹²⁶⁸ Dessa forma, temos que a existência de normas estruturantes de cunho racializado, operam no sentido de possibilitar que certas singularidades sejam “reconhecíveis” e que outras sejam impassíveis de reconhecimento enquanto seres humanos. No entanto, temos de levar em consideração que essas normas de reconhecimento são contingenciais, de modo que, da mesma forma como foram e são historicamente articuladas e reforçadas, podem ser destituídas. Para ensaiar respostas à pergunta anteriormente aventada, uma segunda questão ainda se coloca: “qualquer um de nós tem a capacidade ou a inclinação para responder eticamente ao sofrimento distante, e o que possibilita esse encontro ético quando ele acontece”?¹²⁶⁹

Em *Corpos em aliança*, Judith Butler insiste em um “certo entrelaçamento entre essa outra vida, todas essas outras vidas, e a minha própria – que não pode ser reduzido ao pertencimento nacional ou à afiliação comunitária”, uma vez que se pauta, lado outro, no fato de que nossas vidas nunca são completamente nossas – já nascemos inseridos em um padrão de sociabilidade que “já é, desde o início, dependente de um mundo de outras vidas”.¹²⁷⁰ Essa situação compartilhada de vulnerabilidade nos aponta uma condição comum de precariedade, a qual se fundamenta no fato de que “existem outras pessoas das quais minha vida depende, pessoas que não conheço e que talvez nunca conheça” e que essa situação de exposição ao outro, de “dependência fundamental de pessoas anônimas, não é algo que [nós] possamos,

¹²⁶⁶ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*. Trad. de Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2009, Cap. 1, 1.

¹²⁶⁷ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Definição dos afetos, proposição 18, p. 73.

¹²⁶⁸ Cf. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008.

¹²⁶⁹ BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 111.

¹²⁷⁰ BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, p. 120

voluntariamente, [nos] afastar”.¹²⁷¹ Porém, Butler reconhece a dificuldade e o ceticismo em fazer com que essa “inevitável interdependência se torne reconhecida como base para a comunidade política”, afinal “não existe maneira clara de derivar uma ética, muito menos uma política, dessa noção”.¹²⁷² No entanto, entendo – em consonância com Achille Mbembe –, de que se “a vida no limiar dos extremos está se tornando a norma, nossa condição comum”,¹²⁷³ esse lugar “onde as possibilidades de declínio são as mais gritantes é também onde as oportunidades de metástase criativa são as mais propícias”.¹²⁷⁴

Mbembe denomina a generalização de formas de sujeição e depredação que historicamente marcaram o processo de racialização de singularidades negras, como já vimos, de “devir-negro do mundo”, um movimento que, caminhando *pari passu* com os avanços capitalistas, convertem governos em meros complementos do neoliberalismo e esvazia cada vez mais as democracias liberais de qualquer conteúdo que não seja meramente formal, as colocando em vias de desmoronar.¹²⁷⁵ Frente à “multiplicação de situações aparentemente intoleráveis, por vezes absurdas e inextricáveis, não raro insuportáveis” – que por muito tempo pareceram, segundo o autor, um traço específico de Áfricas, ele afirma que estamos, atualmente, diante “de uma trama cuja escala era muito maior que o continente africano”: “a bem da verdade, este nada mais era além de um laboratório de mutações de alcance global”.¹²⁷⁶ Essa inflexão do condão africano, que Mbembe entende se tratar de um “devir africano do mundo,”¹²⁷⁷ deve-se, em larga medida, ao processo de proliferação em nível mundial de um conjunto de ideias, políticas e instituições que visam desregular o capital, combater o trabalho organizado, privatizar bens e serviços, e, assim, paulatinamente, encolher cada vez mais o Estado social, ao mesmo tempo em que reforça as hierarquias tradicionais de estratificação social. Como um projeto global, o neoliberalismo toma de assalto a soberania econômica dos Estados e a subordina a regras estabelecidas por instituições financeiras supranacionais,¹²⁷⁸ que minam, paulatinamente, qualquer vestígio de democracia e bem-estar social que porventura

¹²⁷¹ BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 10.

¹²⁷² BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 137.

¹²⁷³ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021, p. 24.

¹²⁷⁴ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021, p. 31

¹²⁷⁵ Cf. MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021, p. 107.

¹²⁷⁶ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021, p. 17.

¹²⁷⁷ Cf. MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021.

¹²⁷⁸ Cf. BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019. Nessa obra, Wendy Brown, guiada por uma óptica neomarxista, concebe, em termos amplos, o neoliberalismo “como um ataque oportunista dos capitalistas e seus lacaios políticos aos Estados de bem-estar keynesianos e às sociais democracias” (p. 29).

pudesse existir. Nesse sentido, Wendy Brown afirma – em diálogo com Quinn Slobodian – que, ao dismantelar as barreiras impostas pelas fronteiras dos Estados aos fluxos capitalísticos, acabou por

[...] liberar o capital para caçar mão de obra barata, recursos e paraísos fiscais em todo mundo e inevitavelmente gerou padrões de vida mais baixos para as populações da classe trabalhadora e da classe média, exploração contínua e limitações à soberania, acompanhadas por um desenvolvimento (desigual) no Sul global.¹²⁷⁹

Em nosso país, onde a questão social, historicamente, foi e é caso de polícia¹²⁸⁰ – como afirmava o ex-presidente brasileiro Washington Luiz ainda na década de 1920 – a distribuição desigual de precariedades, longe de levarem a uma ampla mobilização para correção de distorções, ensejam repressão social. Entretanto, entendo que nosso quadro geral de ataque às migalhas de Estado de bem-estar e democracia liberal que nos são concedidas, oferece-nos possibilidades de apreensão da precariedade enquanto característica comum ao ser humano. Afinal, em nosso cenário atual, onde “o caminho do choque está escancarado, e muitos se questionam sobre aquilo que chamam de ‘possibilidade do fascismo’, enquanto a democracia liberal, horizonte de expectativa desprovido de substância, continua a desmoronar”,¹²⁸¹ entendo que representações imagéticas de violência como as contidas em *Them* – nas quais a vulnerabilidade humana a outros humanos é exposta de forma assustadora, nas quais em virtude de um racismo estrutural singularidades negras estão sujeitas, sem controle, à vontade de outro, e que demonstram a maneira pela qual suas vidas podem ser eliminadas pela ação intencional de outras pessoas –, possuem o condão de retirar os vencidos de seu silêncio e invisibilização e materializa esteticamente a realidade de suas existências.

Dessa forma, a série *Them*, ao não oferecer nenhuma espécie de redenção aos seus personagens principais – o que a leva a ser encarada por subjetividades negras como um “programa indigesto” – acaba por encarnar, na verdade, as experiências cotidianas de uma “massa de gente habituada a viver no fio da navalha ou, ainda, à margem da vida – gente para quem viver é estar sempre a prestar contas à morte, em condições em que a própria morte tende a tornar-se cada vez mais algo de espectral”.¹²⁸² A representação imagética do corpo a corpo

¹²⁷⁹ BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019, p. 30.

¹²⁸⁰ Apesar de ter sido proferida durante a Primeira República, tal chavão continua atual, tendo em vista a maneira como governos tendem a incorporar tal ideário repressivo ao invés de tratar corretamente as causas subjacentes às desigualdades e tensões sociais.

¹²⁸¹ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021, p. 252.

¹²⁸² MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 65.

com os dispositivos racistas que tornam a vida negra uma “vida supérflua, cujo preço é tão pequeno que essa vida não tem nenhuma equivalência de mercado, e muito menos humana própria”,¹²⁸³ rompe com a narrativa cronológica triunfalista que apresenta a abolição da escravidão como o ponto de chegada de uma série de acontecimentos que teriam nos levado a aportar em sociedades racialmente igualitárias.

Se brancos tendem a responder positivamente a imagens de vitimização negra, ironicamente – conforme aponta bell hooks –, a imagem do negro como um igual, como uma singularidade autodeterminada, não é capaz de gerar uma resposta empática,¹²⁸⁴ e é justamente a essa figura que somos apresentados em *Little fires everywhere* na pessoa de Mia Warren, artista, negra, mãe de Pearl e recém-chegada na cidade de Shaker Heights, Ohio, em 1997, com sua filha. Já no primeiro episódio, a conhecemos por meio de Elena Richardson, mulher branca, rica, casada, mãe de quatro filhos e jornalista em um periódico pequeno da sua cidade, que, ao dirigir pela cidade, passa pelo Chevette velho de Mia e, ao vê-la dormindo em seu carro, decide ligar para a polícia local para alertá-los: “não é do meu feitio, mas eu odiaria não falar se algo ruim acontecesse. Sim, é um carro azul antigo e parece que uma mulher morava dentro. Afro-americana, eu acho”.¹²⁸⁵ A cena se encerra com um policial “checando” Mia e Pearl no carro delas.

É importante ressaltar que o romance que dá origem a série, de 2017, de Celeste Ng, não descreve Mia Warren como uma mulher negra, mas na adaptação do livro feita por Liz Tigelaar para a companhia midiática *Hello Sunshine*, de Reese Whisterspoon – que interpreta Elena –, a roteirista decidiu tornar Mia negra. Tal atitude gerou a reação de aprovação na escritora da obra, que afirma que gostaria de ter construído a personagem como uma “pessoa de cor” – sua terminologia –, mas não achava que poderia imaginar e, conseqüentemente, representar com exatidão, como é a experiência de vida de uma mulher negra ou latina.¹²⁸⁶ Assim, Ng afirma que a conversão de sua obra para o formato de série televisiva, ao expandir seu escopo original, promoveu a integração da questão racial de uma maneira que gostaria que

¹²⁸³ MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 65.

¹²⁸⁴ Cf. hooks, bell. Killing rage: Ending racism. *Journal of Leisure Research*, v. 28, n. 4, p. 316, 1996, p. 54.

¹²⁸⁵ A FAÍSCA (Temporada 1, Episódio 1). *Little fires everywhere* [Seriado]. Direção: Liz Tigelaar. Estados Unidos, Hulu, 18 mar. 2020.

¹²⁸⁶ FERNANDEZ, Maria. How Little Fires Everywhere Expanded the Novel’s Meditations on Motherhood. *Vulture*, Backstories, 19 mar. 2020. Disponível em: <https://www.vulture.com/2020/03/little-fires-everywhere-hulu-adaptation-motherhood-race-class.html>. Acesso em: 29 nov. 2023

fosse feito.¹²⁸⁷ A importância dessa construção já pode ser sentida logo nos primeiros momentos da série, como na cena anteriormente narrada, a qual “revela a natureza insidiosa da branquitude e, subtextualmente, fala sobre a dor e o sofrimento de corpos negros que são estereotipados, criminalizados e tornados invisíveis pelo olhar branco”.¹²⁸⁸

Em suas explorações críticas da experiência vivida por singularidades negras, *Little fires everywhere*, assim como *Them*, replica a história da branquitude como terror. Isso fica claro na cena em que Mia, voltando para casa à noite, é seguida pelo que, aparentemente, é uma viatura policial. Seu desconforto ao virar cada esquina e ter a certeza de que a polícia a está seguindo é angustiante e segue até estacionar na casa que havia alugado de Elena, para ver o que pensava ser uma viatura encostar em sua porta. Pearl, sua filha, havia, junto a um dos filhos de Elena, invadido um ferro-velho e o seu dono avisou a patrulha local, que os localizou e conduziu os menores até seus genitores. Mia fica extremamente consternada com a situação, admoestando verbalmente a filha pelo que havia feito: “quanta imprudência e burrice, e se tivesse sido presa?”. Elena, que também havia chegado ali, intervém e fala que o homem que havia acompanhado as crianças não era um policial, apenas um vigia do bairro e que não havia razão para que Mia ficasse tão chateada. Mia, querendo encerrar a situação, agradece e entra com sua filha, continuando o diálogo que se deu do lado de fora da casa: “Você sabe que não é como os Richardson, certo? A polícia não está do nosso lado. Não nos safamos como eles. A última coisa que precisamos é de alguém na nossa cola”.¹²⁸⁹

Se em cenas como essa é explicitada a maneira como a ordem de significação erigida pela branquitude tende a enquadrar corpos negros como entidades a serem temidas, disciplinadas e segregadas em espaços que não perturbem a tranquilidade da vida branca – o que desvela uma das maneiras pelas quais o racismo pode ser operacionalizado –, a série mobiliza outras formas de violência branca que, digamos, são menos perceptíveis ao olhar branco. Mia e Pearl, depois de terem sido abordadas por um policial após a denúncia de Elena, vão conhecer a sua casa de aluguel com a intenção de morarem ali. Após saberem o preço da locação, Mia demonstra consternação porque não caberia em seu orçamento, ao que Elena responde que poderia abaixar um pouco o valor, desde que elas cortassem a grama da frente da

¹²⁸⁷ FERNANDEZ, Maria. How *Little Fires Everywhere* Expanded the Novel’s Meditations on Motherhood. *Vulture*, Backstories, 19 mar. 2020. Disponível em: <https://www.vulture.com/2020/03/little-fires-everywhere-hulu-adaptation-motherhood-race-class.html>. Acesso em: 29 nov. 2023

¹²⁸⁸ YANCY, *Black bodies, white gazes*, p. xxix, tradução própria. No original: “reveal the insidious nature of whiteness and subtextually speak to the pain and suffering of Black bodies that have been stereotyped, criminalized, and rendered invisible by the white gaze”.

¹²⁸⁹ A FAÍSCA (Temporada 1, Episódio 1). *Little fires everywhere* [Seriado]. Direção: Liz Tigelaar. Estados Unidos, Hulu, 18 mar. 2020.

casa. Acrescenta que pelas regras de zoneamento escolar, Pearl poderia frequentar uma excelente instituição de ensino que, por sinal, tinha sido a primeira na cidade a integrar alunos negros após a queda do Jim Crow – o que Elena afirma saber porque sua mãe havia estado no conselho da escola quando aconteceu. Após Mia ter aceitado cortar a grama da casa pelo desconto no valor do aluguel, a proprietária afirma que o contrato de locação era anual, o que não atendia as necessidades de Mia – que explicita que queria um contrato mês a mês, a contragosto de Pearl, que estava encantada com a possibilidade de morar naquele local. Elena inicialmente não cede, mas quando Mia e Pearl já estavam indo embora, volta atrás e concorda alugar sua casa de acordo com as necessidades de sua nova inquilina.

A todo tempo, fica muito claro nessa cena, a frieza de Mia frente aos gestos “bem-intencionados” de Elena; ela não demonstra, em nenhum momento, alguma gratidão à mulher branca que estava tentando lhe ajudar. Na verdade, em suas caras e bocas, dá para perceber, na verdade, um certo desprezo – o que pode fazer parecer para alguns expectadores, eu inclusa, que Mia está sendo desnecessariamente rude com Elena. No entanto, é necessário atentar nesse ponto para o alerta de bell hooks acerca de percepções equivocadas sobre uma suposta carência negra, que são socializadas para que brancos se sintam à vontade com negros apenas quando estão/se colocam em uma posição de superioridade e de cuidado em relação a eles.¹²⁹⁰ Dessa forma, entendo que a não percepção das atitudes de Elena como uma forma de racismo é uma forma de distanciamento moral que permite a muitos brancos se arrogarem um senso de superioridade sobre os “racistas brancos” – tais como retratados na série *Them* – ao mesmo tempo em que nos permite ofuscar o nosso próprio racismo ao negar apenas uma forma particular de violência racial.¹²⁹¹

A verdadeira motivação por trás das “boas ações” levadas a cabo por Elena começa a se apresentar mais tarde, mas ainda no primeiro episódio. Ao encontrar Mia na rua, com uniforme de um restaurante local, ela a pergunta se estava trabalhando ali. Mia responde que sim, algumas noites por semana. Elena se diz preocupada com Pearl, que ficaria sozinha em casa. A mãe da menina responde que ela já estava acostumada, que já havia trabalhado como faxineira no Museu de Arte Contemporânea de St. Louis. Elena sugere, já que Mia era fotógrafa, que ela tire retratos de famílias e casamentos – o que ela nega, por dizer preferir representar o que as pessoas realmente são do que quem elas gostariam de parecer. Elena então diz que ela estava pensando em contratar alguém para trabalhar em sua casa em serviços gerais como faxina, lavar roupa e

¹²⁹⁰ Cf. hooks, bell. Killing rage: Ending racism. *Journal of Leisure Research*, v. 28, n. 4, p. 316, 1996, p. 59.

¹²⁹¹ Cf. YANCY, George. *Black bodies, white gazes: The continuing significance of race in America*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016, p. xxxi.

cozinhar. Mia pergunta se ela queria uma empregada e ela responde que não, seria mais como uma governanta e que estava oferecendo o trabalho apenas porque Mia disse que já havia trabalhado como faxineira. Mia responde, então, que havia trabalhado como faxineira apenas para tentar estabelecer uma relação com o curador do museu, que ela tinha sido recompensada por isso. Elena então diz que ela também seria recompensada caso aceitasse trabalhar em sua casa, que eles, os Richardson, pagariam bem. Mia se despede, entra no carro e vai embora.¹²⁹²

Após alugar a casa para Mia, a família Richardson se encontra reunida na mesa de jantar e a pauta é a nova inquilina de Elena. O marido a questiona acerca do porquê alugar para ela na mesma hora, sem saber nada sobre a locatária, sem checar as referências de uma pessoa que havia descrito como mãe solteira e artista malsucedida. Elena encerra a discussão falando que a fez bem ajudar e que a vida, no final das contas, é sobre isso: fazer gentilezas para pessoas que valorizam sua gentileza. Em outro momento, Elena está com uma amiga que diz que Lexie (filha de Elena) teria lhe contado que ela havia alugado sua casa para uma sem-teto por um valor ínfimo e diz: “Quem faz isso? Você é maravilhosa”. Fala que é seguida por uma reação de falsa modéstia de Elena.¹²⁹³

As ações da personagem Elena parecem se amoldar a perfeição ao complexo do “salvador branco” descrito pelo autor Teju Cole, que seria aquela pessoa que “apoia políticas brutais de manhã” – Elena chamando a polícia para remover quem ela pensava ser uma mulher negra sem-teto e sua filha das ruas –, “funda instituições de caridade à tarde” – Elena oferecendo ajuda não requisitada à Mia –, e “recebe prêmios à noite” – o reconhecimento como uma boa pessoa angariado por ter se esforçado para auxiliar uma mulher negra.¹²⁹⁴ Dessa forma, temos que Elena reproduz o “salvadorismo branco” por meio de atitudes que parecem, na superfície, bondosas – o tentar ajudar alguém de um grupo marginalizado –, mas assume, com elas, uma posição paternalista que coloca aqueles a serem ajudados na posição de uma criança indefesa que precisa ser salva por uma pessoa com privilégio branco.¹²⁹⁵ Nesse contexto, Mia é instrumentalizada por Elena como um meio de satisfazer suas próprias necessidades

¹²⁹² Cf. A FAÍSCA (Temporada 1, Episódio 1). *Little fires everywhere* [Seriado]. Direção: Liz Tigelaar. Estados Unidos, Hulu, 18 mar. 2020.

¹²⁹³ Cf. A FAÍSCA (Temporada 1, Episódio 1). *Little fires everywhere* [Seriado]. Direção: Liz Tigelaar. Estados Unidos, Hulu, 18 mar. 2020.

¹²⁹⁴ COLE, Teju. The White-Savior Industrial Complex. *The Atlantic*, 21 mar. 2012. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/03/the-white-savior-industrial-complex/254843/>.

Acesso em: 30 nov. 2023, tradução própria. No original: “The white savior supports brutal policies in the morning, founds charities in the afternoon, and receives awards in the evening”.

¹²⁹⁵ Cf. SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 287.

emocionais: em primeiro lugar, para amenizar sua “culpa branca” – pelo fato de ter chamado a polícia para Mia – e, em segundo lugar, para fazer com que se sinta melhor a respeito de si própria. Isso o demonstra a maneira como, no salvadorismo branco, singularidades negras, como Mia, de acordo com Layla Saad, “são usadas como uma forma para pessoas com privilégio branco se colocarem no centro como salvadores benevolentes”.¹²⁹⁶ Dessa forma, temos que, no salvadorismo branco, “tudo é sobre a pessoa com privilégio branco e não o sobre o BIPOC¹²⁹⁷ que se destina a apoiar. É sobre como isso faz você parecer e sentir. Não é uma forma de prática antirracista, por mais que pareça. É outra forma de centralização branca”.¹²⁹⁸

No entanto, violências raciais como essa tendem a passar despercebidas por singularidades brancas que, por meio de atitudes como as protagonizada por Elena, demonstram que não sabem como viver de forma a promover justiça racial. Shannon Sullivan afirma que isso não se aplica ao branco que se declara como um supremacista – o qual, obviamente, não tem interesse em eliminar as disparidades raciais –, mas, curiosamente, aos brancos que se consideram não ou antirracistas,¹²⁹⁹ como a própria Elena, que procura se mostrar como tal o tempo todo, seja afirmando que sua filha Lexie namora um afro-americano, seja contando que teria participado em uma marcha organizada por Martin Luther King. Dessa forma, temos que seu *modus operandi* busca o tempo todo estabelecer uma nítida linha de separação entre ela, uma branca bem intencionada e antirracista, dos maus supremacistas brancos. No entanto, Sullivan nos alerta que “liberais e supremacistas brancos não são tão diferentes como os liberais brancos gostariam de acreditar e gostariam que os outros acreditassem”.¹³⁰⁰

Isso se dá, segundo Sullivan, porque, na tentativa de se diferenciar dos brancos supremacistas, os brancos não supremacistas tendem a adotar uma postura que parte do pressuposto de que a raça de alguém não é um fator relevante – tanto a sua, quanto a de outras

¹²⁹⁶ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 281, tradução própria. No original: “are used as a way for people with white privilege to center themselves as the benevolent saviors.”

¹²⁹⁷ BIPOC é uma sigla que representa “*Black, Indigenous, and People of Color*” em inglês. Em português, pode ser traduzida como “Negros, Indígenas e Pessoas de Cor”.

¹²⁹⁸ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 300, tradução própria. No original: “is all about the person with white privilege and not the BIPOC it is intended to support. It is about how it makes you look and feel. It is not a form of antiracist practice, despite how it looks. It is another form of white centering.”

¹²⁹⁹ SULLIVAN, Shannon. *Good white people: The problem with middle-class white anti-racism*. New York: State University of New York Press, 2014, p. 3.

¹³⁰⁰ SULLIVAN, Shannon. *Good white people: The problem with middle-class white anti-racism*. New York: State University of New York Press, 2014, p. 4, tradução própria. No original: “But white liberals and white supremacists are not as different as white liberals would like to believe and would like others to believe”.

peessoas. Essa estratégia, consistente em um colocar-se em um lugar imaginário onde questões raciais são coisas do passado, dá origem ao fenômeno conhecido hodiernamente como cegueira racial (*color blindness*), preconiza que a raça não seja levada em consideração em qualquer tipo de avaliação ou consideração de uma pessoa¹³⁰¹ e é muito presente nas atitudes de Elena. Após pedir a Mia que fosse sua empregada e receber sua negativa, Elena pergunta ao seu marido se ele achou tal proposta ofensiva e recebe uma resposta afirmativa. Ela então o questiona, retoricamente, se ele estava querendo dizer que sua oferta tinha sido racista e, antes de ouvir o que Bill achava, já afirma que racista seria não oferecer a Mia o emprego por conta de sua raça e que tentar ajudar alguém não a torna uma pessoa horrível (leia-se, racista).¹³⁰²

Em outro episódio, Mia e Elena discutem. Mia havia conhecido no trabalho Bebe Chow, uma mãe imigrante chinesa ilegal que, um ano antes dos acontecimentos apresentados na série, viu-se incapaz de cuidar de si e de sua recém-nascida, May Ling. Bebe acabou deixando sua filha em uma estação do Corpo de Bombeiros, esperando que ela fosse encaminhada para um lugar onde pudesse ser cuidada até que tivesse condições de reavê-la. Mia, que havia aceitado o emprego na casa dos Richardsons para monitorar sua filha – que se aproximava cada vez mais dos filhos de Elena –, descobre que May Ling estava sob a custódia dos McCulloughs, amigos da família. Por estar ajudando Bebe, Mia é acusada por Elena de ter se infiltrado em sua casa para ter mais informações para ajudar a amiga que, em sua opinião, assim como Mia, não seria uma boa mãe, afinal, boas mães fazem escolhas certas. Mia então a interpela: “Você não fez boas escolhas. Você teve boas escolhas. Opções que ser rica, branca e privilegiada lhe proporcionaram”. Elena então afirma ser essa a diferença entre as duas: “eu nunca tornaria isso uma questão de raça”.¹³⁰³

Em ambas situações, podemos ver como os “bons brancos” acreditam que a raça não é um importante fator que define as oportunidades que serão dadas a alguém e, dessa forma, os problemas vivenciados por singularidades negras são encarados como individuais, ou seja, como derivados de escolhas pessoais. Isso ocorre, segundo Eduardo Bonilla, porque o “clima normativo” surgido com a implementação nos Estados Unidos da Lei dos Direitos Civis em 1964 tornou inadequada a expressão pública de sentimentos e pontos de vista raciais;¹³⁰⁴ no

¹³⁰¹ Cf. SULLIVAN, Shannon. *Good white people: The problem with middle-class white anti-racism*. New York: State University of New York Press, 2014, p. 85.

¹³⁰² Cf. A FAÍSCA (Temporada 1, Episódio 1). *Little fires everywhere* [Seriado]. Direção: Liz Tigelaar. Estados Unidos, Hulu, 18 mar. 2020.

¹³⁰³ A TEIA de aranha (Temporada 1, Episódio 4). *Little fires everywhere* [Seriado]. Direção: Liz Tigelaar. Estados Unidos, Hulu, 18 mar. 2020.

¹³⁰⁴ Cf. BONILLA, Eduardo. *Racism without Racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017, p. 11.

entanto, a consolidação da percepção entre brancos de que a raça não importaria mais – afinal, com o fim do Jim Crow seriam todos iguais perante à Lei – fez com que eles próprios não se reconhecessem como seres racializados que são afetados material e positivamente pela existência de uma ordem social racial. Nesse contexto, no qual a branquitude aparece como uma categoria não marcada e a partir da qual a diferença racial (a singularidade negra) é construída, a única raça a não “ser vista” é a negra. Nessa sociedade “cega” para a questão racial, quando brancos são confrontadas com evidências de racismo, eles podem até vir a reconhecer a ocorrência, mas a rotulam como um incidente isolados ou fazem como Elena – acusam a vítima de jogar a “carta racial” e usar a raça como desculpa.¹³⁰⁵

Isso significa que, nessa ficção branca, a raça, ou seja, aquela não branca, é encarada como algo ruim – e é essa a similitude antes comentada que Sullivan encontra entre as percepções de brancos liberais e supremacistas acerca da questão racial:

Enquanto os supremacistas brancos enfatizam a raça de uma pessoa, independentemente de ser branca, pessoas brancas não supremacistas tendem a minimizar ou até mesmo “apagar” a raça. No entanto, as atitudes de ambos os grupos têm o efeito de promover a dominação de pessoas brancas sobre pessoas de cor, pois, de forma explícita ou implícita, ambos consideram a raça (ou seja, a não-brancura) como algo negativo. Por que mais tentar apagar a raça, algo que consideram que apenas os não brancos têm, a menos que seja algo ruim?¹³⁰⁶

Assim, a ideologia da cegueira racial que lastreia o que Bonilla denomina de o “novo racismo” – ou a “nova supremacia branca, mais amável e gentil”,¹³⁰⁷ tal como Elena personifica – explica as iniquidades raciais contemporâneas como resultados de dinâmicas não raciais, o que promove a continuidade da prevalecente ordem racial, afinal, como aponta Layla Saad,

[...] a promessa da Igreja da Cegueira à Raça é que, se deixarmos de vê-la, o racismo desaparece. A crença é que o racismo desaparecerá não por meio da conscientização dos privilégios e dos danos raciais, não por meio de mudanças sistêmicas e institucionais, não por meio do enfrentamento dos desequilíbrios de poder, não por meio de reparações pelos danos históricos e atuais, mas sim agindo como se a construção social da raça não tivesse consequências reais – tanto para aqueles com

¹³⁰⁵ Cf. BONILLA, Eduardo. *Racism without Racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017, p. 29.

¹³⁰⁶ SULLIVAN, Shannon. *Good white people: The problem with middle-class white anti-racism*. New York: State University of New York Press, 2014, p. 87, tradução própria. No original: “While white supremacists stress a person’s race whether or not it is white, non-supremacist white people tend to deemphasize or even “erase” it. Both groups’ attitudes, however, have the effect of promoting the domination of white people over people of color because, whether explicitly or implicitly, they both consider race (read: nonwhiteness) to be a bad thing. Why else try to erase race—which only nonwhites are considered to have—unless it is a bad thing?”.

¹³⁰⁷ BONILLA, Eduardo. *Racism without Racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017, p. 183, tradução própria. No original: “new kinder and gentler white supremacy”.

privilégios brancos quanto para aqueles sem eles. Acredita-se que se agirmos como se não víssemos cor, não faremos nada racista nem nos beneficiaremos do racismo.¹³⁰⁸

Para além da “cegueira racial”, cabe ainda tratar de outra questão óptica, que diz respeito à “produção racial do visível, [a]o processo das restrições raciais sobre o que significa ‘ver’”¹³⁰⁹ – a qual se afasta da análise das ações propriamente protagonizadas pela personagem Elena em direção ao modo como uma pessoa branca as vê. Ao replicar a realidade – marcada pela existência de um campo simbólico de racismo e violência – de uma forma travestida de mero entretenimento, *Little fires everywhere* nos permite questionarmos se aquilo que nos é permitido ver, não é, de alguma forma, sempre determinado por uma episteme racista que condiciona, de partida, aquilo que poderá ser visto como tal. Se conforme aponta Ahmed, “a branquitude é invisível apenas para aqueles que a habitam, ou para aqueles que se acostumam tanto com a sua existência que aprendem a não vê-la”,¹³¹⁰ posso entender que a sensação de desconforto deixada pela série deriva, em larga medida, da maneira como ela escancara, para telespectadores brancos, a maneira como nossas percepções são necessariamente moldadas de acordo com essa orientação. Afinal, conforme aponta o escritor estadunidense James Baldwin, o que os brancos “veem é uma condição desastrosa, contínua e presente e pela qual eles carregam uma responsabilidade inevitável. Mas, como, em geral, parecem faltar-lhes a energia para mudar essa condição, eles preferem não ser lembrados disso.”¹³¹¹

Dessa forma, a série televisiva desafia a percepção branca acerca da própria constituição ontológica do eu, aquela “suturada” – no sentido atribuído por Yancy – e aparentemente inexpugnável, uma vez que é mantida intacta por um sistema violento e ilógico, que precisa se apresentar como natural para conseguir se perpetuar. No entanto, temos de nos atentar para o modo como a branquitude, enquanto uma orientação social e corporal é também “uma questão

¹³⁰⁸ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 153-154. “The promise of the Church of Color Blindness is that if we stop seeing race, then racism goes away. That racism will go away not through awakening consciousness of privilege and racial harm, not through systemic and institutional change, not through addressing imbalances in power, not through making amends for historical and current-day harm, but instead by simply acting as if the social construct of race has no actual consequences—both for those with white privilege and those without it. The belief is that if you act as if you do not see color, you will not do anything racist or benefit from racism.”

¹³⁰⁹ BUTLER, Judith. Em perigo/perigoso: racismo esquemático e paranoia branca. Trad. Fabiana Jardim; Jaqueline Moraes Teixeira; Sebastião Rinaldi. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, p. 1-10, 2020, p. 3.

¹³¹⁰ AHMED, Sara. A phenomenology of whiteness. *Feminist theory*, v. 8, n. 2, p. 149-168, 2007, p. 157, tradução própria. No original: “Whiteness is only invisible for those who inhabit it, or those who get so used to its inhabitance that they learn not to see it”.

¹³¹¹ BALDWIN, James. *The price of the ticket: Collected nonfiction: 1948–1985*. Boston: Beacon Press, 2021. *E-book*, p. 939, tradução própria. No original: “What they see is a disastrous, continuing, present condition which menaces them, and for which they bear an inescapable responsibility. But since in the main they seem to lack the energy to change this condition they would rather not be reminded of it”.

do que está por trás, como uma forma de herança, que afeta como os corpos se inserem em espaços e mundos”, afinal, “acumulamos passados, assim como o que está por trás, é um efeito de acumulações passadas”.¹³¹² É sobre a maneira como o modo de habitar um corpo branco em um mundo branco depende do que está por trás de você – ou seja, é produto de um processo histórico – que Baldwin parece se referir ao escrever:

Homem branco, me escute! A história, como quase ninguém parece saber, não é apenas algo para ser lido. Ela não se refere meramente, ou mesmo principalmente, ao passado. Pelo contrário, a grande força da história vem do fato de que [você] a carrega dentro de [você], é inconscientemente controlado por ela de muitas maneiras, e a história está literalmente presente em tudo o que [você] faz.¹³¹³

Sob essa perspectiva na qual a história é vista como um processo sempre renovado de transmissão e recepção, toda possibilidade no presente é condicionada pelo passado – que é sempre atualizado. Marx já afirmava isso no *18 de brumário de Luís Bonaparte*: os homens “fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita”, mas essas “lhes foram transmitidas assim como se encontram”.¹³¹⁴ No entanto, essa aparente capacidade do passado de fazer as singularidades se submeterem a uma posição de sujeição estéril frente a sua força condicionante não parece ser uma posição firmemente defendida por Marx, afinal, ao buscar demonstrar como a história passa por muitas fases antes de conseguir condenar definitivamente uma de suas antigas formas ao sepulcro, ele se indaga o porquê da história assumir tal curso, para responder, na sequência, que ela o faz “a fim de que a humanidade se separe alegremente do seu passado. É esse alegre destino histórico que reivindicamos”.¹³¹⁵

Tendo em vista a existência dessa potência humana de romper com o “poder tirânico” da história, temos que as qualidades do ser nunca são uma propriedade, mas sim um modo de ser possível. Diante disso, cabe-nos a seguinte reflexão: se *Little fires everywhere* coloca em xeque nossa autoimagem como singularidades progressistas, livres de todo condicionamento

¹³¹² AHMED, Sara. A phenomenology of whiteness. *Feminist theory*, v. 8, n. 2, p. 149-168, 2007, p. 160, tradução própria. No original: “Whiteness is also a matter of what is behind, as a form of inheritance, which affects how bodies arrive in spaces and worlds. We accumulate behinds, just as what is behind is an effect of past accumulations”.

¹³¹³ BALDWIN, James. *The price of the ticket: Collected nonfiction: 1948–1985*. Boston: Beacon Press, 2021. *E-book*, p. 756-757, tradução própria. No original: “White man, hear me! History, as nearly no one seems to know, is not merely something to be read. And it does not refer merely, or even principally, to the past. On the contrary, the great force of history comes from the fact that we carry it within us, are unconsciously controlled by it in many ways, and history is literally present in all that we do.”

¹³¹⁴ MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 24.

¹³¹⁵ MARX, *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, p. 149.

racial e nos deixa com a sincera impressão de que sim, você é racista, podemos nos perguntar, com Linda Alcoff,

o que significa reconhecer a própria branquitude? É reconhecer que se está intrinsecamente ligado a estruturas de dominação e opressão, que se está irrevogavelmente do lado errado? Em outras palavras, o reconhecimento da branquitude pode gerar apenas autocritica, até mesmo vergonha e autoaversão? É possível se sentir bem por ser branco?¹³¹⁶

Apesar de, no geral, reconhecermos o racismo enquanto uma realidade, é difícil admiti-lo enquanto algo que se aplica também a nós mesmos, afinal, queremos nos sentir e ser boas pessoas e, mais que isso, sermos percebidos e representados como tal. Isso parece se ligar ao fenômeno estudado pela socióloga Sarita Srivastava entre organizações feministas canadenses, nas quais, para suas integrantes, a personificação de um eu antirracista é uma “preocupação moral”. Por meio de entrevistas, a socióloga pôde perceber como existe uma “regulação moral” do antirracismo – afinal, “diante dos desafios antirracistas, muitas feministas brancas podem sentir que sua autopercepção – como pessoas boas, implicitamente antirracistas – e, principalmente, sua identidade moral compartilhada como feministas estão sob ataque”.¹³¹⁷ Dessa forma, sua análise teria constatado que a possibilidade de que as concepções morais de feministas brancas fossem questionadas ao terem sua identidade associada a algum mal racista fez com sentissem medo e desespero; a também socióloga Ruth Frankenberg chegara a um diagnóstico sobre as feministas brancas estadunidenses muito semelhante ao exposto por Srivastava vinte e um anos antes – Frankenberg afirma que, à época, entre ela e suas amigas da universidade, “a questão também era aterrorizante, no sentido de que constantemente sentíamos que a qualquer momento poderíamos cometer novamente um erro em relação ao racismo, que não conhecíamos as regras”.¹³¹⁸

¹³¹⁶ ALCOFF, Linda Martín. What should white people do? *Hypatia*, v. 13, n. 3, p. 6-26, 1998, p. 7, tradução própria. No original: “But what is it to acknowledge one’s whiteness? Is it to acknowledge that one is inherently tied to structures of domination and oppression, that one is irrevocably on the wrong side? In other words, can the acknowledgment of whiteness produce only self-criticism, even shame and self-loathing? Is it possible to feel okay about being white?”.

¹³¹⁷ SRIVASTAVA, Sarita. “You’re calling me a racist?” The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism. *Signs*, v. 31, n. 1, p. 29-62, Autumn 2005, p. 30, tradução própria. No original: “in the face of antiracist challenges many white feminists may feel that it is their self-image—as good, implicitly nonracist people—and particularly their shared moral identity as feminists that is under siege”.

¹³¹⁸ FRANKENBERG, Ruth. *White woman, race matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 3-4, tradução própria. No original: “And the issue was also terrifying, in the sense that we constantly felt that at any second we might err again with respect to racism, that we didn’t know the rules”.

Srivastava afirma que um exame detalhado das transcrições das entrevistas que realizou, assim como da literatura feminista, mostraram-na que mulheres brancas feministas tendem a levar a sério o lema da segunda onda feminista de 1970 de que “o pessoal é político” e, dessa forma, após tomarem consciência do seu próprio racismo e sentirem-se terríveis com isso, tendem a se voltar para uma reflexão mais profunda sobre si mesmas. Dessa forma, para a socióloga, esse processo seria apenas uma espécie de “regulação moral” consistente em uma busca de transformação subjetiva balizada pela polaridade bem versus mal – que seriam atualizados nesse contexto como o “não-racista fraudulento” versus o “antirracista autêntico” –¹³¹⁹ de modo que tais “práticas de auto-exame e auto-aperfeiçoamento podem [até] mudar o clima moral ou facilitar iniciativas anti-racistas, mas levam à mudanças limitadas”.¹³²⁰ Acredito que o impacto ínfimo atribuído por Srivastava aos resultados dessas intervenções de caráter pessoal se deve, em larga medida, ao modo como ela as percebe como atreladas a preocupações morais, de modo que se faria necessário, em sua opinião, pensar alguma alternativa para promover mudanças sistêmicas antirracistas, que tomem como base “análises políticas e sociais coletivas, em vez de serem preocupações individuais com a moralidade”.¹³²¹

Srivastava tende a tomar no texto *You're calling me a racist?*, os termos moral e ética como sinônimos intercambiáveis. No entanto, faz-se necessário diferenciá-los, uma vez que entendo que a sua não distinção pode levar a um prognóstico equivocado acerca da incapacidade da mudança política a partir de práticas de si – o que ignora completamente o fato de que “a sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana. É pelo homem que a sociedade chega ao ser”.¹³²² Dessa forma, faz-se necessário recorrer a Michel Foucault e sua distinção entre moral e ética para, à título de considerações finais, pensarmos os modos de libertação de nós mesmos ou da prisão de nossa subjetividade que, apesar de social e historicamente construída, é encarada como uma substância inata.

4.4 O cuidado de si como desativação dos dispositivos da branquitude

¹³¹⁹ Cf. SRIVASTAVA, Sarita. “You’re calling me a racist?” The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism. *Signs*, v. 31, n. 1, p. 29-62, Autumn 2005, p. 30, p. 50.

¹³²⁰ SRIVASTAVA, Sarita. “You’re calling me a racist?” The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism. *Signs*, v. 31, n. 1, p. 29-62, Autumn 2005, p. 57, tradução própria. No original: “practices of self-examination and self-improvement may shift the moral climate or facilitate antiracist initiatives but lead to limited change”.

¹³²¹ SRIVASTAVA, Sarita. “You’re calling me a racist?” The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism. *Signs*, v. 31, n. 1, p. 29-62, Autumn 2005, p. 57, tradução própria. No original: “political and social analyses rather than as individual preoccupations with morality”.

¹³²² FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008, p. 28.

No *Uso dos prazeres* de Foucault, a moral é definida como um conjunto de valores e normas que são propostos às singularidades por meio de aparelhos prescritivos/normativos diversos e, apesar de afirmar que toda moral alberga, em si, simultaneamente, um código de comportamento e uma forma de subjetivação, Foucault põe em relevo o modo como, na moral, “a subjetivação se efetua de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo”.¹³²³ Desse modo, temos que a moral constitui-se enquanto um “modo de sujeição, isto é, à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”.¹³²⁴ Diferentemente dessa moralidade voltada à obediência dos códigos, a ética é pensada como uma espécie de moralidade prática, um estilo de liberdade¹³²⁵ calcado na elaboração de uma forma de relação de si consigo mesmo a que Foucault denominou de “estética da existência”, que é tanto aquilo que ele identificou como fora da influência pastoral cristã – em termos de ética – quanto aquilo que deve caracterizar novamente o relacionamento que temos com nossa própria atualidade.¹³²⁶

Estética da existência, arte de viver: o cuidado de si, exercício que estabelece uma “correlação estreita com o pensamento e a prática”,¹³²⁷ teve um alcance bastante geral e pode ser encontrado sob diferentes roupagens em diversas doutrinas filosóficas.¹³²⁸ Neste trabalho, interessa a mim a forma que ele assumiu na Antiguidade, uma vez que, “o cuidado, para os antigos, está ordenado ao ideal de estabelecer no eu uma certa relação de retidão entre ações e pensamentos”¹³²⁹ – o que se difere largamente do processo de subjetivação moderno, no qual, o ser sujeito de ações éticas é apenas uma modalidade acessória à capacidade de buscar a verdade. Se “o sujeito da ação reta, na Antiguidade, foi substituído, no Ocidente moderno, pelo sujeito do conhecimento verdadeiro”,¹³³⁰ do qual não é exigido empenho em diminuir a distância entre o que se é verdadeiramente, o que se acredita ser e o que se faz, temos que “os

¹³²³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 2: O uso dos prazeres*. São Paulo: Paz & Terra, 2014, p. 29.

¹³²⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 2: O uso dos prazeres*. São Paulo: Paz & Terra, 2014, p. 27.

¹³²⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. An aesthetics of existence. In: FOUCAULT, Michel. *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings (1977-1984)*. New York: Routledge, 1988, p. 49.

¹³²⁶ Cf. REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 44.

¹³²⁷ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 3: O cuidado de si*. São Paulo: Paz & Terra, 2020, p. 59.

¹³²⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 3: O cuidado de si*. São Paulo: Paz & Terra, 2020, p. 50.

¹³²⁹ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 634.

¹³³⁰ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 634.

atos que realiz[a] só têm valor enquanto [s]e ajudam a melhor [s]e conhecer”.¹³³¹ Desse modo, não é de se estranhar que sejam encarados negativamente os cursos de ação sugeridos pelas teorias da branquitude que, encarando os processos de subjetivação em termos de autoatualização, seriam derivadas de uma tradição liberal, fazendo com que, “apesar de seu compromisso em descentralizar e desnormalizar a branquitude, as teorias de identidade branca mant[enham] a branquitude no centro do antirracismo”: “embora chamem os brancos a desafiar o racismo e o privilégio, sua preocupação central é o desenvolvimento da identidade branca”.¹³³²

A despeito dessa possível interpretação, temos que, “mais do que uma busca narcísica, fascinada e deslumbrada de uma verdade perdida do eu, o cuidado de si designa uma tensão vigilante de um eu que vela”¹³³³ pela inscrição em sua própria vida de uma ordem que não seja pautada em valores transcendentais ou engendrada a partir do exterior por normas sociais. A consequência dessa premissa é a de que o conhecimento de si – o *gnôthi seautón*, integrante do cuidado de si –, que assumiu historicamente formas específicas, como o exame de consciência, não buscava estabelecer “uma sentença de culpabilidade ou decisões de autopunição”, mas se configurou como uma necessidade de atuação do pensamento sobre ele mesmo em um processo no qual,

se não se esconde nada de si mesmo, se não se deixa passar nada, é para poder memorizar, para poder ter em mente, mais tarde, os fins legítimos, como também as regras que permitem atingi-los pela escolha de meios convenientes. A falta não é reativada pelo exame para fixar uma culpabilidade ou estimular um sentimento de remorso, mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia.¹³³⁴

Esse é um objetivo interessante a ser buscado, uma vez que é lugar comum nas teorias acerca da branquitude a constatação de que a culpa é paralisante. Entretanto, esse voltar-se à Antiguidade não basta unicamente ao propósito de analisar o que significa reconhecer a própria branquitude e o que fazer sobre isso, uma vez que, como alertava o próprio Foucault, “você não

¹³³¹ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 634.

¹³³² THOMPSON, Audrey. Tiffany, friend of people of color: White investments in antiracism. *International journal of qualitative studies in education*, v. 16, n. 1, p. 7-29, 2003, p. 15, tradução própria. No original: “Despite their commitment to decentering and denormalizing whiteness, white identity theories keep whiteness at the center of antiracism. Although they call upon whites to challenge racism and privilege, their central preoccupation is with white identity development”.

¹³³³ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 647.

¹³³⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 3: O cuidado de si*. São Paulo: Paz & Terra, 2020, p. 67.

pode encontrar a solução de um problema na solução de outro problema levantado em outro momento por outras pessoas”.¹³³⁵ Trata-se, então, de buscarmos apreender o que podemos aprender a partir dessas técnicas de si que buscavam “transformar a existência numa espécie de exercício permanente”.¹³³⁶ A educadora Cynthia Dillard nos oferece pistas da atualização desses preceitos. Ao discutir a maneira como a linguagem em si é epistêmica – porque nos oferece meios de compreender a nossa realidade – ela propõe analisar a capacidade de uma epistemologia feminista enegrecida em promover mudanças nas formas de conhecimento e de produção do conhecimento, já que entende que “conhecer algo é ter uma relação viva com isso, influenciando e sendo influenciado por isso, respondendo e sendo responsável por isso”.¹³³⁷

Dessa forma, partindo do pressuposto de que o conhecer algo implica estabelecer com esse conhecimento uma relação viva – o que retoma de certa forma a exigência de coerência entre pensamento e ação inerente ao cuidado de si –, interessa a mim pensar, aqui, a maneira como o cuidado de si enquanto uma prática branca antirracista pode constituir-se não como um “exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social”.¹³³⁸ Tendo em vista que o cuidado de si engloba e parte do princípio delfico do conhecimento de si, pretendo voltar-me em um primeiro momento à análise do que pode ser denominado de “treinamento antirracista”¹³³⁹ de acordo com a terminologia proposta por Judith Katz, a qual acredita que é por meio de um “processo de autoexame, mudança e ação que um dia libertaremos a nós mesmos e a nossa sociedade”.¹³⁴⁰ Seu programa de treinamento intitulado “Consciência branca” tem como objetivo auxiliar singularidades brancas a entenderem que o racismo é um problema branco e que ser branco implica, necessariamente, ser racista. Katz afirma não ter com isso a intenção de induzir sentimentos de culpa ou interpelar seus leitores de maneira agressiva – o que seria contraprodutivo –, mas sim ajudar os brancos a compreenderem a maneira como o racismo

¹³³⁵ FOUCAULT, Michel. On the genealogy of ethics: An Overview of Work in Progress. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 231, tradução própria. No original: “you cant find the solution of a problem in the solution of another problem raised at another moment by other people”.

¹³³⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 3: O cuidado de si*. São Paulo: Paz & Terra, 2020, p. 54.

¹³³⁷ DILLARD *apud* THOMPSON, Audrey. Tiffany, friend of people of color: White investments in antiracism. *International journal of qualitative studies in education*, v. 16, n. 1, p. 7-29, 2003, p. 14, tradução própria. No original: “To know something is to have a living relationship with it, influencing and being influenced by it, responding to and being responsible for it”.

¹³³⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 3: O cuidado de si*. São Paulo: Paz & Terra, 2020, p. 57.

¹³³⁹ Cf. KATZ, Judith H. *White awareness: Handbook for anti-racism training*. 2. ed. Norman: University of Oklahoma Press, 2003.

¹³⁴⁰ KATZ, Judith H. *White awareness: Handbook for anti-racism training*. 2. ed. Norman: University of Oklahoma Press, 2003, p. viii, tradução própria. No original: “It is through this process of self-examination, change, and action that we will someday liberate ourselves and our society”.

molda as suas vidas e oferecer maneiras de mudarem suas atitudes e comportamentos ancorados em uma perspectiva racializada.¹³⁴¹

Katz – à semelhança da obra seminal de Frankenberg, *White woman, race matters* – sugere que a identidade racial branca é algo invisível para os próprios brancos, de modo que a primeira tarefa antirracista se torna compreender-se enquanto branco. A partir de exposições teóricas e exercícios a serem postos em prática por grupos – liderados por uma pessoa branca, uma vez que Katz entende que a presença de pessoas não brancas nessa posição leva os “reeducandos” a se concentrarem na busca de aceitação e perdão de seus treinadores – ela pretende iniciar uma reflexão sobre as diversas facetas – por vezes sutis – do racismo e pressuposições supremacistas presentes em suas interações sociais. Entretanto, *Consciência branca* não avança no sentido de buscar promover uma transformação substancial do eu branco, ratificando aquela de percepção de Thompson já comentada anteriormente, de que a maioria dos treinamentos antirracistas, embora busquem fazer com que os brancos desafiem o racismo e o privilégio racial, tem como preocupação central o desenvolvimento da identidade branca. Isso se torna ainda mais perceptível em um dos exercícios propostos, que é denominado de “Branco é bonito” e objetiva ajudar o grupo a identificar os aspectos positivos de ser branco.¹³⁴²

Entretanto, é necessário nos atentarmos para o fato de que as preleções de Katz podem ter sido influenciadas em larga medida pela sua própria necessidade de sentir-se bem sendo branca e não nos esquecermos, neste ponto, do alerta da escritora negra Gloria Joseph de que mulheres brancas ocupam uma posição bifronte na sociedade: por um lado, são oprimidas pelo patriarcado; por outro, são opressoras, na medida em que se beneficiam de um sistema estrutural baseado na subjugação de pessoas negras.¹³⁴³ Se, então, apesar da gravidade do sexismo, mulheres brancas se configuram como beneficiárias e instrumentos do racismo, a pergunta que se coloca é: como agir na contramarcha de tal tendência, se mesmo manuais clássicos de treinamento antirracista não escapam do reducionismo inerente à fixação identitária? Antes de ensaiar algum tipo de resposta a essa pergunta, um adendo se faz necessário.

¹³⁴¹ Cf. KATZ, Judith H. *White awareness: Handbook for anti-racism training*. 2. ed. Norman: University of Oklahoma Press, 2003, p. 22.

¹³⁴² Cf. KATZ, Judith H. *White awareness: Handbook for anti-racism training*. 2. ed. Norman: University of Oklahoma Press, 2003, p. 144-145.

¹³⁴³ Cf. JOSEPH, Gloria. *The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism and Racism*. HENNESSY, Rosemary; INGRAHAM, Chrys (Eds.). *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*. New York: Routledge, 1997, p. 102.

A proliferação de obras de “treinamento de conscientização branca” antirracista demonstra a maneira como o conhecimento de si, continua sendo, tal como Foucault afirmou em 1982, o fio condutor das ações voltadas às práticas de si – e, aqui, no contexto que analisamos, ao combate do racismo branco. Apesar de o ocupar-se consigo ter como premissa o conhecer-se, a estética da existência demanda uma “relação permanente entre conhecimento de si e cuidado de si”,¹³⁴⁴ e é por isso que se faz necessário pensarmos a maneira como podemos construir/estabelecer uma homofonia entre o que se diz e a maneira como se vive.¹³⁴⁵ É claro que, ao buscar pensar as maneiras pelas quais pode ser estabelecido, por uma pessoa branca, o conhecimento de si por si e o exercício de si sobre si visando a referida homofonia, pode parecer, em alguma medida, que estou tentando fazer coro à narrativa do bom branco, na qual as “lutas políticas dos grupos oprimidos servem como pano de fundo dramático para a ação moral central em que o bom branco enfrenta tanto os brancos maus quanto a sua própria consciência”.¹³⁴⁶ Dessa forma, entendo que tal exercício pode parecer aos leitores uma tentativa de manter a branquitude como o centro do antirracismo, o que sugere ser essa uma daquelas situações nas quais, de partida, já se está condenado se se faz algo e condenado também se não o faz – assim como aponta a pesquisadora Elizabeth Ellsworth.¹³⁴⁷ Mas, sendo esse meu local social, é a partir dele que articulo meu pensamento e assumo uma posição epistemológica ciente da necessidade de não precisar me sentir e ser vista como uma “boa branca”, afinal, a construção de uma “moldura moral que dá crédito aos brancos por serem antirracistas é parasitária do racismo que se propõe a desafiar”.¹³⁴⁸

Agora, de volta ao questionamento anteriormente delineado. Acredito que o programa *Me and White supremacy* de Layla Saad nos oferece meios profícuos para estabelecermos uma conexão entre o conhecimento de si e o cuidado de si no que diz respeito à questão racial, uma

¹³⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 561.

¹³⁴⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 273.

¹³⁴⁶ THOMPSON, Audrey. Tiffany, friend of people of color: White investments in antiracism. *International journal of qualitative studies in education*, v. 16, n. 1, p. 7-29, 2003, p. 17, tradução própria. No original: “In good-white narratives, the political struggles of oppressed groups serve as a dramatic backdrop to the central moral action in which the good white guy battles both the bad white guys and his own conscience”.

¹³⁴⁷ Cf. ELLSWORTH, Elizabeth. Double binds of whiteness. *Off white: Readings on race, power, and society*, v. 366, p. 259-269, 1997, p. 263.

¹³⁴⁸ THOMPSON, Audrey. Tiffany, friend of people of color: White investments in antiracism. *International journal of qualitative studies in education*, v. 16, n. 1, p. 7-29, 2003, p. 7, tradução própria. No original: “The moral framework that gives credit to white people for being anti-racist is parasitic on the racism it aims to challenge”.

vez que, conforme opinião expressa pela educadora antirracista branca Robin Diangelo ao prefaciá-lo – a qual corroboro –, a obra

é um recurso extraordinário para pessoas brancas dispostas a alinhar o que professam valorizar (igualdade racial) com sua prática real (ação antirracista). De maneira clara e acessível, Saad respondeu à pergunta. Agora, toda vez que uma pessoa branca me perguntar "o que devo fazer?", minha resposta incluirá "trabalhe com este livro".¹³⁴⁹

Entendo que o apreço conferido por Diangelo ao trabalho de Saad – o qual inicialmente tomou a forma de exercício de 28 dias postando no *Instagram* – dá-se, majoritariamente, porque ele se distancia de soluções apressadas e parte do pressuposto que, longe de fazer nos sentirmos bem, um autêntico exame da supremacia e do racismo branco leva necessariamente ao desconforto, ao reconhecermos neles nossas implicações, de modo que, ao buscar evitá-lo – como faz Katz ao buscar fazer com que o branco se sinta bem em sua própria pele – “o *status quo* racista é protegido”.¹³⁵⁰ Com o aviso de que seu livro, apesar de simples e direto, não é fácil, Saad recepciona os leitores de seu trabalho que busca, em suas palavras, “ajudá-los a assumir a responsabilidade por dismantelar a forma como o sistema [opressivo da supremacia branca] se manifesta, tanto dentro de si mesmos quanto dentro de suas comunidades.”¹³⁵¹

Durante a primeira semana, Saad apresenta ao leitor de forma extremamente didática – conceituando, historicizando e exemplificando – os seguintes tópicos: privilégio branco, fragilidade branca, policiamento da linguagem, silêncio branco, superioridade branca e, por fim, excepcionalismo branco. Ao final de cada um deles, a autora apresenta questionários para reflexão que serviriam/servem – e aqui atesto a eficácia em primeira pessoa – para “explorar profundamente as partes de si mesmo que você não está ciente”.¹³⁵² Ao final da primeira semana de exercícios, Saad afirma que, com eles,

¹³⁴⁹ DIANGELO in SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 15, tradução própria. No original: “is an extraordinary new resource for white people willing to align what they profess to value (racial equality) with their actual practice (antiracist action). In a clear and accessible way, Saad has answered the question. Now, each time I am asked by a white person, “What do I do?”, my answer will include “Work through this book.”

¹³⁵⁰ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 17, tradução própria. No original: “By avoiding this discomfort, the racist status quo is protected”.

¹³⁵¹ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 23-24, tradução própria. No original: “help them take responsibility for dismantling the way that this system manifests, both within themselves and within their communities.”

¹³⁵² SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 66, tradução própria. No original: “dig deep into the parts of yourself that you are not aware of.”

não estamos buscando um final feliz, um momento de ensino ou um final bonito após todo o aprendizado. Também não buscamos confissões dramáticas de culpa ou ficar tão paralisados pela vergonha a ponto de não conseguirmos seguir em frente. O objetivo deste trabalho não é o ódio por si mesmo. O objetivo deste trabalho é a verdade - enxergá-la, assumi-la e descobrir o que fazer com ela. Este é um trabalho para a vida toda.¹³⁵³

Impossível não enxergar familiaridade entre esse trecho e o de Foucault no qual, após discutir longamente as maneiras pelas quais os exercícios para formação de si mesmo tomaram forma, afirma que eles tinham o “sentido de permitir que nos preparemos constantemente para esta vida que será tão somente, e até o fim, uma vida de prova”.¹³⁵⁴ Ao analisar as relações estabelecidas pelas singularidades com a verdade – a sua recepção e transformação em *ethos*, em hábito –, o filósofo francês afirma que, trata-se, em suma, nesses relacionamentos, “de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja necessidade, de maneira também a fazer dela imediatamente um princípio de ação”.¹³⁵⁵ Dessa forma, podemos ligar, por um lado, o trabalho de enxergar, assumir e descobrir o que fazer com a verdade a que Saad se refere no trecho acima transcrito com o modo com que o filósofo francês afirma que o cuidado de si objetiva não apenas constituir-nos como um “sujeito que pensa com a verdade”, mas também, que “tornemo-nos um sujeito que age como se deve”.¹³⁵⁶ Por outro lado, nesse exercício que a autora afirma que deve ser permanente e perpétuo, podemos enxergar a “vida-prova” a que alude Foucault, uma vez que ela tem como uma de suas características a elevação do cuidado de si, da *epiméleia heautoû* “à escala da vida inteira”, de forma que uma vida de prova consiste em “educar a si mesmo ao longo de toda a vida e, ao mesmo tempo, viver a fim de poder educar-se”.¹³⁵⁷

¹³⁵³ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 143-144, tradução própria. No original: “I want to remind you that we are not looking for the happy ending, the teachable moment, or the pretty bow at the end of all the learning. We are also not looking for dramatic admissions of guilt or becoming so frozen with shame that you cannot move forward. The aim of this work is not self-loathing. The aim of this work is truth—seeing it, owning it, and figuring out what to do with it. This is lifelong work.”

¹³⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 588.

¹³⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 429.

¹³⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 429.

¹³⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 534.

Se o cuidado de si envolve “certo trabalho do pensamento sob ele mesmo”¹³⁵⁸ e, mais do que isso, exige uma “atitude em face do real”,¹³⁵⁹ temos que o que chamarei aqui de cuidado de si antirracista, envolve, um “trabalho interno e externo” – conforme aponta Saad ao descrever o que o seu desafio exigirá de seus participantes.¹³⁶⁰ Se o trabalho da inglesa é profícuo em nos fornecer mecanismos para acolhermos o aspecto da “interrogação de si sobre si”¹³⁶¹ inerente à vida-prova, os modos de promover a passagem desse trabalho interno para a tomada de uma atitude concreta em face de situações reais são deixados mais subentendidos. Tomemos, como exemplo, a seguinte situação – a qual, a despeito de me considerar uma pessoa com um bom entendimento acerca da questão racial, passaria a mim despercebida caso não estivesse lendo, à época, o livro de Saad.

Estava chegando a casa de carro em algum dia qualquer, à noite. Como péssima manobrista que sou, sempre demoro um tempo para conseguir encaixar o carro na posição que dá para entrar na garagem de ré. No entanto, já estava nela quando uma viatura policial daquelas grandes, semelhantes a uma camionete fechada – a qual descobri posteriormente se tratar do modelo Chevrolet Trailblazer –, lotada de policiais, me deu luz. Parei o que estava fazendo e, levemente nervosa e sem entender – afinal não estava obstruindo a passagem –, deixei o controle do portão eletrônico cair no chão do carro e, recebendo luz novamente, abaixei-me desesperada para tentar encontrá-lo. Nada aconteceu, os policiais seguiram e nem pensei sobre essa situação até ter de me esforçar para responder o seguinte questionamento de Saad: “de que experiências negativas o seu privilégio branco o protegeu ao longo da sua vida?”.¹³⁶² Nesse ponto, cabem duas observações.

Audrey Thompson pontua que, quando possuímos alguma bagagem intelectual a respeito da construção social da raça e da teoria da branquitude, “é fácil deixar de pensar em nós mesmos como uma jornada e começar a pensar que já chegamos”.¹³⁶³ Acredito ser esse um

¹³⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 521.

¹³⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 522.

¹³⁶⁰ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 24, tradução própria. No original: “internal and external work.”

¹³⁶¹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 521.

¹³⁶² SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 24, tradução própria. No original: “What negative experience has your white privilege protected you from throughout your life?”.

¹³⁶³ THOMPSON, Audrey. Tiffany, friend of people of color: White investments in antiracism. *International journal of qualitative studies in education*, v. 16, n. 1, p. 7-29, 2003, p. 20, tradução própria. No original: “it is easy to stop thinking of ourselves as on a journey and start thinking of ourselves as having arrived”.

posicionamento que ilustra o que Saad denomina de “excepcionalismo branco”, ou seja, “a crença de que você, como uma pessoa que possui privilégio branco, está isento dos efeitos, benefícios e condicionamento da supremacia branca” – uma confiança sem suporte fático que acaba por proteger “as pessoas com privilégio branco de terem que fazer o trabalho antirracista sob a crença de que ‘eu não sou racista; eu sou uma das pessoas boas’”.¹³⁶⁴ É esse excepcionalismo branco que fez com que eu não pensasse o desfecho da situação anteriormente narrada como naturalmente derivado de benefícios conferidos pela minha cor de pele, mas mais um acontecimento corriqueiro sem relevância.

Saad afirma que, para o enfrentamento da supremacia branca, faz-se necessário “compreender o quanto o privilégio branco é um aspecto fundamental em sua vida, como você se beneficia (seja conscientemente ou não) da sua branquitude, o que isso significa para as pessoas que não recebem o mesmo benefício e como você pode desmantelá-lo”.¹³⁶⁵ O favorecimento conferido pela branquitude e o modo como pessoas que não o detêm são afetadas ficam patentes, nesse caso, quando nos lembramos da maneira como, historicamente, o art. 244 do CPP foi/é manejado pelas forças de policiamento ostensivo e preventivo por meio de um recorte racial. Referido dispositivo dispõe que a busca ou revista pessoal, quando desprovida de mandado, só terá respaldo legal quando houver “fundada suspeita” de que sob a posse do agente estejam arma proibida ou qualquer objeto ou documento que constitua corpo de delito. No entanto, na prática, a fundada suspeita tende a ser posta em prática por policiais – de acordo com a pesquisa *Elemento suspeito* conduzida na cidade do Rio de Janeiro pelo Centro de Estudos de Segurança e cidadania (CESeC) – não de acordo com dados objetivos e concretos que justifiquem o cerceamento da intimidade, bastando apenas, de acordo com os próprios agentes, que se tenha “cara de criminoso” ou de que “está escondendo algo”. As singularidades que personificariam tais requisitos, de acordo com o referido estudo, são as negras, uma vez

¹³⁶⁴ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 131, tradução própria. No original: “White exceptionalism is the belief that you, as a person holding white privilege, are exempt from the effects, benefits, and conditioning of white supremacy”; “people with white privilege from having to do antiracism work under the belief that ‘I’m not a racist; I’m one of the good ones.’”

¹³⁶⁵ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p.77, tradução própria. No original: “understand how much white privilege is a key aspect of your life, how you benefit (whether knowingly or unknowingly) from your whiteness, what that means for people who do not receive that same benefit, and how you can dismantle it”.

que apesar de constituírem 48% da população da capital fluminense, constituem 69% dos alvos das buscas e revistas pessoais.¹³⁶⁶

Se até aqui fica muito claro o modo como me benefício de branquitude e a maneira como as pessoas que não a detêm são afetadas, resta pensar meios pelos quais a supremacia branca possa ser desmantelada. Saad reconhece que o trabalho de exame e reflexão proposto pela sua obra é apenas um dos aspectos no esforço contínuo de enfrentamento a essa estrutura e afirma a necessidade de fazer a transição do pessoal para o sistêmico,¹³⁶⁷ afinal, “o conhecimento sem ação é vazio”.¹³⁶⁸ Isso significa que devemos trazê-lo à “efetividade da existência”, mas não significa, no entanto, que eu atribua conotações valorativas distintas à constituição antirracista de si e a transformação política do mundo, afinal, “essa vida outra constitui ao mesmo tempo a crítica do mundo existente e sustenta o chamado a um ‘outro mundo’”.¹³⁶⁹ No entanto, Saad não explicita em sua obra maneiras pelas quais podemos exercer práticas ético/políticas antirracistas, de forma que, cabe-nos ainda pensar aqui as prolongações políticas que, sob esse prisma, o cuidado de si pode vir a exercer, tendo em vista que, a despeito de comumente vinculado à esfera privada, trata-se de um exercício profundamente ancorado na coletividade.

No contexto até aqui delineado, gostaria de pensar o chamado à ação dos *race traitors*, anteriormente comentados enquanto uma “forma aletúrgica”, ou seja, um “ato pela qual a verdade se manifesta”.¹³⁷⁰ Foucault aponta que o dizer a verdade sobre si mesmo, historicamente “foi uma atividade conjunta, uma atividade com outros”¹³⁷¹ e, nesse sentido, interessa a mim pensar a maneira pela qual, nesse exercício, mais do que a constituição do locutor, pode haver uma transformação do *ethos* do seu interlocutor, uma vez que o confronto dialógico entre significantes possui o condão de promover um deslocamento dos significados – ou como coloca Mab Segrest, de operar uma “quebra na identidade”.¹³⁷² Essa me parece ser

¹³⁶⁶ JANSEN, Roberta; DOLZAN, Maurício. Negros são os mais abordados pela polícia no Rio, afirma pesquisa. *Estadão*, São Paulo, 15 fev. 2022. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/brasil/negros-sao-os-mais-abordados-pela-policia-no-rio-afirma-pesquisa>. Acesso em: 30 nov. 2023.

¹³⁶⁷ Cf. SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 382.

¹³⁶⁸ SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*, p. 384, tradução própria. No original: “knowledge without action is meaningless”

¹³⁶⁹ GROS, Frédéric. Situação do curso In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 313.

¹³⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 4

¹³⁷¹ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 6.

¹³⁷² Cf. SEGREST, Mab. *Memoir of a race traitor: Fighting racism in the American South*. New York: The New Press, 2019.

a proposta provocante da revista política *Race Traitor*, editada por Ignatiev e Garvey, a qual afirma que a subjetividade branca não é uma essência, mas um modo de ser que implica, para a singularidade que a incorpora, a aceitação e obediência às regras de um clube privado, que a beneficiará na medida em que se mantenha leal ao seu código.¹³⁷³ Naomi Zack rastreou a origem do termo “*race traitor*” (traidor da raça) e aponta que ele surgiu em meados do século XX, no contexto do Movimento pelos Direitos Civis e se refere à nomenclatura utilizada por supremacistas brancos para se referir aos brancos que apoiavam a dessegregação.¹³⁷⁴ Se a traição racial diz respeito a violações de costumes e códigos de conduta que criam e mantêm a supremacia branca, temos que, na época do Jim Crow, era fácil ser um traidor racial, bastando para tanto – e a título exemplificativo – chamar um homem negro de senhor, conforme aponta Ladelle McWorther. Hoje em dia, a branquitude, enquanto uma estrutura de poder, necessita de tão poucos gestos de lealdade para se manter intacta – uma vez que opera de formas muito mais sutis do que em um regime legal de segregação racial – que raramente uma boa oportunidade de traí-la se apresenta.¹³⁷⁵ Se Ignatiev e Garvey apontam que a traição se daria por meio da deserção desse clube,¹³⁷⁶ isso significa que operam sob o prisma do chamado “privilegio branco” e, de acordo com McWorther,

[...] talvez o maior problema com [tal] conceito seja a tendência que ele tem de levar a representações do racismo como uma questão de distribuição deficiente ou desigual de bens sociais, em vez de um vasto sistema institucionalizado de controle social e, como resultado, incentivar aqueles que o utilizam a propor não a transformação dos sistemas sociais, mas várias estratégias de desinvestimento. O trabalho antirracista torna-se, para os brancos, um projeto de se livrar de “ativos não merecidos”, em vez de interromper e reestruturar as redes de poder.¹³⁷⁷

Nesse ponto, é interessante perceber que, apesar de trabalhar com uma matriz teórica foucaultiana, McWorther não parece perceber a maneira como a força produtiva da supremacia branca em criar e manter nossas percepções de mundo e subjetividades não deriva unicamente

¹³⁷³ Cf. IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 35.

¹³⁷⁴ ZACK, Naomi. White Ideas. In: CUOMO, Chris; HALL, Kim Q. (Eds.). *Whiteness: Feminist Philosophical Reflections*. Lanham et al: Rowman & Littlefield, 1999, p. 78.

¹³⁷⁵ Cf. MCWHORTER, Ladelle. Where do white people come from? A Foucaultian critique of whiteness studies. *Philosophy & Social Criticism*, v. 31, n. 5-6, p. 533-556, 2005, p. 549.

¹³⁷⁶ Cf. IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996.

¹³⁷⁷ MCWHORTER, Ladelle. Where do white people come from? A Foucaultian critique of whiteness studies. *Philosophy & Social Criticism*, v. 31, n. 5-6, p. 533-556, 2005, p. 547, tradução própria. No original: “Perhaps the biggest problem with the concept of white privilege is the tendency it has to lead to depictions of racism as a matter of poor or unequal distribution of social goods rather than as a vast institutionalized system of social control and, as a result, to drive those who use it to propose not transformation of social systems but various strategies of divestiture. Anti-racist work becomes, for whites, a project of ridding oneself of ‘unearned assets’ rather than of disrupting and realigning networks of power”.

do movimento vertical e descendente das estruturas de poder macroscópicas e institucionais – daí falar que os *race traitors* não buscam dismantlar e alterar as redes de poder. No entanto, penso que Ignatiev e Garvey parecem conferir mais ênfase ao modo como a branquitude se apresenta como um poder difuso e presente em todas as interações sociais. Dessa forma, eles buscam maneiras de desestabilizar a sua formação e manutenção, não recorrendo às suas grandes estruturas, mas sim às “suposições cotidianas sobre raça”, por entenderem que os momentos em que elas são rompidas, constituem-se enquanto “a promessa sísmica de que em algum lugar no fluxo tectônico uma nova falha está acumulando pressão” e que, “quando acontecer, desencadeará uma série de tremores que levará à desintegração da raça branca”.¹³⁷⁸ Assim, acredito que podemos pensar o projeto dos *race traitors* em conformidade com o que Foucault apontara em sua *Microfísica*. Vejamos. Após declarar que o aparato estatal não é o vetor de todos os poderes, ele afirma que, com isso, não está querendo dizer

[...] que o aparelho de Estado não seja importante, mas [lhe] parece que, entre todas as condições que se deve reunir para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados.¹³⁷⁹

Entendido o âmbito no qual Ignatiev e Garvey – assim como os autores que publicam no periódico – pretendem intervir, passemos a proposta de uma prática ético/política que eles apresentam. McWorther os critica ao afirmar que não proporcionam “uma análise séria da produção da subjetividade branca”,¹³⁸⁰ mas esse nunca foi o objetivo dos autores. De modo marxiano, eles afirmam que cientistas sociais já teriam examinado como a raça foi construída e é reproduzida. Contudo, “poucos estudiosos ou ativistas deram o próximo passo: na verdade, pode-se dizer que até agora os filósofos apenas interpretaram a raça branca; o ponto, no entanto, é abolir essa raça”.¹³⁸¹ Mas como isso pode ser feito? Os *race traitors* afirmam que os abolicionistas devem desafiar o funcionamento padrão das normas sociais que reproduzem a

¹³⁷⁸ IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 13, tradução própria. No original: “The moments when the routine assumptions of race break down are the seismic promise that somewhere in the tectonic flow a new fault is building up pressure”; “When it comes, it will set off a series of tremors that will lead to the disintegration of the white race”.

¹³⁷⁹ FOUCAULT, *Microfísica do poder*. 13. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2021, p. 149-150.

¹³⁸⁰ MCWHORTER, Ladelle. Where do white people come from? A Foucaultian critique of whiteness studies. *Philosophy & Social Criticism*, v. 31, n. 5-6, p. 533-556, 2005, p. 551, tradução própria. No original: “There is no serious analysis of the production of white subjectivity here”.

¹³⁸¹ IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 35, tradução própria. No original: “few scholars or activists have taken the next step: indeed, one might say that up to now the philosophers have merely interpreted the white race; the point, however, is to abolish it. How can this be done?”.

branquitude como uma categoria social por meio de ações que coloquem em risco suas afiliações ao clube branco e as suas capacidades de usufruir de seus privilégios.¹³⁸²

Um dos exemplos apresentados é o de um editor branco da revista que, após cometer uma infração de trânsito, recebeu apenas uma advertência dos policiais que o pararam após apresentar sua carteira de motorista. Ignatiev e Garvey sugerem que o desfecho da situação não teria sido o mesmo caso o motorista fosse negro, uma vez que provavelmente teria sido multado, levado à delegacia ou, ainda, espancado como o fora Rodney King em 1991 após ser autuado por dirigir em alta velocidade. Dessa forma, os autores sugerem que, para alterar o padrão de concessão de benefícios decorrentes do fato de ser um membro do clube branco, bastaria que ele ostentasse em seu carro um adesivo que dissesse “vingue Rodney King”, por exemplo,¹³⁸³ uma vez que ele teria o condão de demonstrar repúdio à seletividade racial da polícia e hostilidade aos seus próprios agentes pela utilização do verbo “vingue”. Acredito que o padrão de identificação como branco feito pela polícia – e consequentemente a concessão de um tratamento diferenciado – poderia ser quebrado também simplesmente ao não aceitar qualquer divergência do efetivo cumprimento da lei, ou seja, renunciar ao benefício de sair dessa situação com uma mera e cortês advertência e exigir que seja multado. Certa vez, presenciei algo nesse sentido e não entendi a confusão e desnorreamento que os policiais pareciam expressar, mas agora, entendo.

Linda Alcoff entende estar em curso nesse tipo de ação um anarquismo libertário.¹³⁸⁴ Eu, no entanto, gostaria de analisá-la sob o prisma da técnica aletúrgica por excelência, ou seja, como uma forma de *parrhesía* que é, ao mesmo tempo, “uma técnica e uma ética, uma arte e uma moral”¹³⁸⁵ muito importante na prática do cuidado si. A *parrhesía* política se define “como palavra verdadeira, uma palavra verdadeira, porém, na qual o locutor assume o risco de pôr em jogo sua existência”.¹³⁸⁶ Penso que, se a raça branca consiste e é constituída por aqueles que usufruem das prerrogativas decorrentes do fato de terem a pele branca, ao agir de forma a colocar em risco a existência desses ativos fundadores e mantenedores da identidade branca, o

¹³⁸² Cf. IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 36.

¹³⁸³ Cf. IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 12.

¹³⁸⁴ Cf. ALCOFF, Linda Martín. What should white people do? *Hypatia*, v. 13, n. 3, p. 6-26, 1998, p. 14.

¹³⁸⁵ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 442.

¹³⁸⁶ GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 641.

que está em jogo é a própria existência desse modo de ser. Portanto, nos atos de traição à raça, faz-se a experiência da própria autonegação identitária.

O colocar em jogo a própria existência também diz respeito ao modo como a *parrhesía* se manifesta como “a verdade no risco da violência”. Foucault aponta que, para que haja *parrhesía* é “preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva, de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a violência”.¹³⁸⁷ O fato de ser branco, conforme aponta McIntosh, protege-nos de muitos tipos de hostilidade e violência¹³⁸⁸ e costuma nos garantir, por exemplo, que saíamos ilesos de um encontro com a polícia sem termos de nos atentar a uma detalhada diretiva de conduta que busca garantir que nada seja feito para dar azo aos famosos “autos de resistência” – dispositivo com previsão legal no art. 292 do Código de Processo Penal e que, na prática, permite com que um policial mate uma pessoa considerada “suspeita”, alegando agir em legítima defesa e que a vítima resistiu à prisão. Segundo o *Anuário de Segurança Pública* de 2020, brancos e negros nas mesmas condições são submetidos a tratamentos dos quais decorrem resultados diferentes, uma vez que a pesquisa conduzida indicou que a taxa de mortalidade por intervenção policial entre pessoas negras é 183,2% superior à taxa entre brancos.¹³⁸⁹ Dessa forma, elementos da experiência diária que tomamos como garantidos, não o são para singularidades negras e, ao escrever sobre isso, impossível não me lembrar de um diálogo da série *Grey’s anatomy*. A cena diz respeito a conversa que um casal de médicos negros – Miranda Bailey e Ben Warren –, tiveram com seu filho Tuck, após Eric, uma criança negra que havia sido baleada pela polícia ao tentar entrar em sua própria casa, morreu no hospital em que trabalham. Segue:

Miranda Bailey: 12 anos de idade. Na própria casa. É hora de ter uma conversa com Tuck.

Ben Warren: Eu sei.

[Mais tarde naquele dia...]

Tuck: Eu sou William George Bailey Jones. Tenho 13 anos e não tenho nada para te fazer mal.

Miranda Bailey: Isso é bom, querido. Você sempre deve mostrar para a polícia onde estão suas mãos. E sempre dizer o que está fazendo antes de fazer.

Ben Warren: Tenha controle sobre suas emoções. Seja educado e... respeitoso.

¹³⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 12.

¹³⁸⁸ Cf. MCINTOSH, Peggy. White privilege: unpacking the invisible knapsack. National SEED Project on Inclusive Curriculum. Disponível em: https://nationalseedproject.org/images/documents/Knapsack_plus_Notes-Peggy_McIntosh.pdf. Acesso em: 29 nov. 2023.

¹³⁸⁹ FBSP – Fórum Brasileiro de Segurança Pública. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2020*. Ano 14. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2023

Miranda Bailey: Sim, não reaja. Não responda com grosseria. Não faça movimentos bruscos. Lembre-se, seu único objetivo é chegar em casa em segurança.

Ben Warren: Se você for detido, não assine nada ou... ou escreva nada. Espere por um dos pais antes de falar.

Miranda Bailey: E se seus amigos brancos estiverem falando coisas ou provocando, saiba que você não pode. Não pode subir por janelas, brincar com armas de brinquedo, atirar pedras. E você nunca pode fugir deles, não importa o quanto esteja com medo.

Ben Warren: Nunca, nunca... nunca corra.

Miranda Bailey: Tudo o que estamos dizendo é porque queremos que você volte para casa. Queremos que você cresça e se torne tudo o que quiser ser. Você me ouviu? Você... é incrível. É perfeito. E queremos que você continue assim.¹³⁹⁰

Diante da iníqua distribuição de ativos que concedem aos brancos permissão para escapar de diversas formas de violência, Ignatiev e Garvey se perguntam acerca do que aconteceria caso “a polícia, os tribunais e as autoridades em geral começassem a aplicar indiscriminadamente o tratamento que normalmente reservam para pessoas de cor, como o restante dos chamados ‘brancos’ reagiria?”.¹³⁹¹ Não pretendo retomar, nesse ponto, a maneira como historicamente essa distribuição desigual foi construída, mas apenas assinalar a maneira como a reversão dessa alocação diferencial poderia servir como ponto de partida para que seja pensada, tal como sugere Butler, uma nova ontologia corporal que exceda e atravesse as categorias identitárias com as quais estamos acostumados.¹³⁹² Mas claro, para que isso acontecesse, seria necessário que um contingente considerável daqueles que aparentam ser brancos infringissem as diretrizes de conduta do “clube” a que pertencem, fazendo com que fossem questionadas a aptidão para se reconhecer e enquadrar alguém como branco com base apenas em sua aparência. No entanto, conforme pontua Alcoff, uma dificuldade se apresenta nesse ponto, na medida em que “a aparência de ser branco ainda continuará operando para conferir privilégios de diversas e significativas maneiras” de modo que, “declarar traição não torna os brancos inelegíveis para esses privilégios, mesmo que eles se esforcem para evitá-los”.¹³⁹³

¹³⁹⁰ PERSONAL Jesus (Temporada 14, Episódio 10). *Grey's Anatomy* [Seriado]. Direção: Kevin Rodney Sullivan. Estados Unidos, American Broadcasting Company, 25 jan. 2018.

¹³⁹¹ IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996, p. 13, tradução própria. No original: “And if the police, the courts, and the authorities in general were to start spreading around indiscriminately the treatment they normally reserve for people of color, how would the rest of the so-called whites react?”.

¹³⁹² Cf. BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017, p. 16.

¹³⁹³ ALCOFF, Linda Martín. What should white people do? *Hypatia*, v. 13, n. 3, p. 6-26, 1998, p. 17, tradução própria. No original: “One’s appearance of being white will still operate to confer privilege in numerous and significant ways, and to avow treason does not render whites ineligible for these privileges, even if they work hard to avoid them”.

Nesse ponto, gostaria de trazer à baila Mbembe, que também lança uma pergunta semelhante à dos *race traitors* ao indagar “se, numa dessas reviravoltas cujo segredo é guardado pela história, toda a humanidade subalterna se tornasse efetivamente negra”, “que riscos acarretaria um tal *devir-negro do mundo* à promessa de liberdade e igualdade universais?”¹³⁹⁴ Apesar de não oferecer respostas para seu questionamento, tendo em vista estarmos inseridos em uma situação epocal – tal como Gramsci afirmara à sua época – em que o velho está morrendo e o novo ainda não pode nascer,¹³⁹⁵ comungo com o entendimento do camaronês de que é “chegado o momento de finalmente começar por si mesmo, fincar o pé e fundar algo inteiramente novo”.¹³⁹⁶ Por isso, e a despeito da dificuldade apontada por Alcoff, gostaria de acrescentar um outro ponto inerente a forma como a traição à raça se configura enquanto um ato parresíástico.

Foucault afirma que “o parresíasta não revela a seu interlocutor o que é. Ele desvela ou o ajuda a reconhecer o que ele, interlocutor, é”.¹³⁹⁷ Se a supremacia branca é, em larga medida, mantida devido ao fato de não ser conscientemente reconhecida, podemos pensar que essa opacidade da singularidade em relação a si própria não só contribui com o processo de sedimentação do racismo na psicologia do branco, mas reforça os mecanismos pelos quais o racismo estrutural se reproduz. Entretanto, nós somos formados não só por feixes de poder verticalizados que emanam dos aparelhos estatais, mas também e em um nível mais elementar, por meio de relações intersubjetivas que ocorrem corriqueira e cotidianamente. Dessa forma, acredito que os atos de traição à raça estabelecem uma cena de interpelação na qual os aportes do conhecimento de si do interlocutor são contestados e, possivelmente, transformados¹³⁹⁸ – em um processo que podemos equiparar àquele descrito por Foucault ao avançar na análise da divisa cínica, “*parakharáxon tò nômisma*” que, sob seu escrutínio, deixa de significar apenas “falsifique a sua moeda”, para corresponder também às seguintes traduções: “reavalie tua moeda”, “altere sua moeda”, “mude seu valor”.

¹³⁹⁴ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 22.

¹³⁹⁵ Cf. GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere (Vol. 3)*: Maquiavel. Notas sobre o estado e a política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023, seção 34.

¹³⁹⁶ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018, p. 22.

¹³⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 19.

¹³⁹⁸ Obviamente tal raciocínio não se aplica ao branco supremacista – o qual não tem interesse nenhum em eliminar as disparidades raciais.

Não pretendo entrar aqui na história dessa máxima,¹³⁹⁹ mas pontuar a maneira como se configura, conforme aponta Foucault, “como um princípio de vida”.¹⁴⁰⁰ A “*nómisma* é a moeda, mas também é *nómos*, a lei o costume”, de modo que “o princípio de alterar o *nómisma* também é mudar o costume, romper com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis”.¹⁴⁰¹ Dessa forma, o parresiasta, ao fazer intervir a verdade nas relações intersubjetivas por meio de atos “violentos e drásticos” que colocam em xeque as normas de enquadramento racial por meio das quais seu interlocutor opera, performam atos de traição à raça que, mais do que “formar as pessoas e lhes ensinar”, busca “sacudi-las e convertê-las, convertê-las bruscamente”.¹⁴⁰² Isso se dá porque tais ações, em meu entendimento – e aqui sigo Foucault –, pretendem investir não apenas contra “este ou aquele vício, defeito ou opinião que aquele indivíduo poderia ter, mas igualmente as convenções, as leis, as instituições que, por sua vez, repousam nos vícios, defeitos, fraquezas, opiniões que o gênero humano compartilha em geral.”¹⁴⁰³

Dessa forma, se o surgimento das grandes estruturas de poder não se dá de forma *ex nihilo*, mas espelham, sobremaneira, as dinâmicas sociais, é por meio da produção de uma outra vida que se chega a um mundo outro, uma vez que, “o mundo só poderá alcançar sua verdade, só poderá se transfigurar e tornar-se outro à custa de uma mudança, de uma alteração completa na relação que temos conosco”.¹⁴⁰⁴ Por conseguinte, a assunção de uma forma de vida “militante, vida de combate e de luta contra si e por si, contra os outros e pelos outros”¹⁴⁰⁵ – tal como proposta pelos *race traitors* – constitui-se enquanto crítica do mundo presente, ao mesmo tempo em que sustenta o chamado por um mundo outro, uma vez que se consubstancia enquanto um projeto coletivo afirmativo para além de uma política da diferença – a qual não busca ultrapassar os fundamentos que lhe servem de suporte, mas firma os pés na recollecção de evidências que justificam sua existência ao invés de conceber alternativas para essas mesmas condições. E é assim, arriscando-se “a pensar no limite do dado e do herdado”¹⁴⁰⁶ e para além do instrumental oferecido pela modernidade liberal para correção das diferentes formas de

¹³⁹⁹ O próprio Foucault afirma que “pouco importa a origem da fórmula, o problema está em saber que valor ela recebe e como a fazem funcionar” (FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 213).

¹⁴⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 211.

¹⁴⁰¹ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 213.

¹⁴⁰² FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 251.

¹⁴⁰³ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 251.

¹⁴⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 278.

¹⁴⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004, p. 250.

¹⁴⁰⁶ MATOS, Andityas S. de Moura Costa. Utopias, Distopias e o Jogo da Criação de Mundos. *Rev. UFMG*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1 e 2, p. 40-59, jan./dez. 2017, p. 51.

violência oriundas da tipologia racial, que os traidores da raça nos convidam a estender os confins da política para entendê-la não enquanto um domínio separado da nossa vida cotidiana, mas algo passível de ser feito, parresiasicamente, aqui e agora. Trata-se, em suma, de buscar promover uma abertura na história, de forçar aquela porta estreita a que se referia Benjamin, pela qual o Messias pode entrar a qualquer momento.¹⁴⁰⁷ O que, por sua vez, entendo que só pode ser feito se buscarmos reconsiderar o problema de pesquisa a que se dedica esta tese, não no nível dos grandes aparelhos de Estado, mas no “nível em que se articula, efetivamente, a construção, a produção das subjetividades”.¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁷ BENJAMIN, *Teses sobre o conceito de história* apud LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio* – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 142.

¹⁴⁰⁸ GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 78.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O que, além de anarquia ou queda livre, pode resultar da desestabilização das narrativas culturais ou políticas constituintes?”.¹⁴⁰⁹ É com essa instigante pergunta que Wendy Brown introduz o seu *Politics out of history*, e é a ela que recorro para iniciar a conclusão desta tese, uma vez que sintetiza o provável sentimento de inquietação e desorientação – que ao menos espero ter – deixado nos leitores após todo um trabalho dedicado à compreensão crítica do nexo indissolúvel entre violência e direito e a função de força que trava e desacelera o tempo histórico que este último é chamado a exercer. Nesse sentido, entendo que o encampamento da tese agambeniana acerca da impossibilidade de “remeter o estado de exceção aos seus limites temporal e espacialmente definidos para reafirmar o primado de uma norma de e direitos que, em última instância, tem nele o próprio fundamento”¹⁴¹⁰ tende a nos deixar, à primeira vista, como que incapacitados para intervir no cenário catastrófico instaurado pelo reiterado funcionamento da máquina biopolítica do Ocidente, que, ao articular vida e norma, violência e direito, não nos legou outra coisa senão um paradigma político calcado na exceção. No entanto, apesar da primeira, essa não foi a única dificuldade enfrentada neste trabalho.

Em *Essentialism and experience*, bell hooks aponta a maneira como “uma crítica totalizante da subjetividade, essência e identidade”, tal como a que procurei desenvolver aqui, “pode parecer muito ameaçadora para grupos marginalizados, para os quais nomear sua identidade tem sido um gesto ativo de resistência política como parte de uma luta para desafiar a dominação”.¹⁴¹¹ E, como se isso não bastasse, ainda existe sempre o perigo de nos enveredarmos na construção de uma narrativa na qual “é sempre um ‘outro’ marginalizado que é essencialista” e na qual a crítica elaborada “desafia apenas grupos marginalizados em relação ao uso da política de identidade”. Minha postura teórica está longe de se amoldar à narrada por hooks, porque isso implicaria ignorar completamente a maneira como a raça branca – tal como discutido no último capítulo –, busca se apresentar como uma categoria não identitária, um não-lugar de pura neutralidade de onde os julgamentos mais diversos podem ser feitos com a mais

¹⁴⁰⁹ BROWN, Wendy. *Politics out of History*. Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 3, tradução minha. No original: “What, other than anarchy or free fall, is harbored by the destabilization of constitutive cultural or political narratives?”.

¹⁴¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iracci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 131.

¹⁴¹¹ hooks, bell. *Essentialism and experience*. *American Literary History*, v. 3, n. 1, p. 172-183, 1991, p. 172-173, tradução minha. No original: “totalizing critique of ‘subjectivity, essence, identity’ can seem very threatening to marginalized groups, for whom it has been an active gesture of political resistance to name one’s identity as part of a struggle to challenge domination”.

absoluta imparcialidade; o que acaba por perpetuar o poder da branquitude que visamos destituir. No entanto, ao mesmo tempo em que nos põe tais advertências, hooks afirma que, no tocante às lutas negras, “a oposição não é suficiente. Após a resistência, ainda existe a necessidade de se recriar”.¹⁴¹² No mesmo sentido, Stuart Hall nos fala acerca da necessidade de cessar a condução da “política negra através da estratégia de um simples conjunto de inversões”¹⁴¹³ e, em que pese entender a maneira como formulações desse tipo “parecer[em] ameaçar o colapso de todo um mundo político”,¹⁴¹⁴ “a dificuldade de conceituar tal política não nos absolve da tarefa de desenvolvê-la”.¹⁴¹⁵

Foi tendo em vista justamente essa necessidade de se pensar saídas para o “ritual carnavalesco” que captura os desejos dos viventes e converte a crítica aos dispositivos em meros parâmetros de reajuste da ordem jurídico-institucional – o que acaba por assegurar a estabilidade do sistema – que esta tese foi desenvolvida. Nesse sentido, se busquei comprovar a hipótese inicial de que, a cada vez que a “fúria negra” ressuscita, o Direito rapidamente a fagocita, reconduzindo-a à sua esfera por meio da criação de novos e melhores direitos, não foi com o intuito de promover uma crítica estéril consonante em se posicionar contra reformas jurídicas inerentes aos engajamentos políticos de singularidades negras. Ciente de que “ser alguém socialmente, em última instância, invariavelmente se reduz ao reconhecimento de e à lealdade a alguma instituição, e à medida que ter êxito é ajustar-se ao reflexo que nos é oferecido no labirinto de espelhos do jogo social”,¹⁴¹⁶ a tarefa de demonstrar a existência de um “círculo que faz de sua contestação o alimento daquele que domina”¹⁴¹⁷ realizada no segundo capítulo, foi feita no intuito de assinalar a maneira como “as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna”, a exemplo do par direita/esquerda, esfumou-se ao ponto de se encontrarem

¹⁴¹² hooks, bell. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. 2. ed. New York: Routledge, 2014, p. 15, tradução minha. No original: “Opposition is not enough. In that vacant space after one has resisted there is still the necessity to make oneself anew”.

¹⁴¹³ O discurso antirracista, de acordo com Hall, “frequentemente se baseou em uma estratégia de inversão e reversão, virando de cabeça para baixo a 'estética maniqueísta' do discurso colonial” (HALL, Stuart. *New ethnicities*. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. Oxford: Routledge, 1996, p. 446).

¹⁴¹⁴ HALL, Stuart. *New ethnicities*. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. Oxford: Routledge, 1996, p. 445, tradução minha. No original: “we can no longer conduct black politics through the strategy of a simple set of reversals”; “that formulation may seem to threaten the collapse of an entire political world”.

¹⁴¹⁵ HALL, Stuart. *New ethnicities*. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. Oxford: Routledge, 1996, p. 445, tradução minha. No original: “the difficulty of conceptualizing such a politics does not absolve us of the task of developing such a politics”.

¹⁴¹⁶ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*. São Paulo: n-1, 2020, p. 87-88.

¹⁴¹⁷ COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*. São Paulo: n-1, 2020, p. 91.

hoje “numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade”.¹⁴¹⁸ Desse modo, temos que, independentemente do espectro político para o qual tal círculo pende, ele visa meramente incorporar as contestações que lhe são dirigidas, reajustando a ordem jurídico/política dentro de seus parâmetros operativos.

E se, conforme pontua Mbembe, “em nossa ordem contemporânea a luta pela justiça racial deve assumir novas formas”,¹⁴¹⁹ como tais críticas nos permitiram pensar a “política que vem”?, nesse ponto, temos que a capacidade de percepção e apreensão de nossa temporalidade deriva, sobremaneira, da percepção de suas trevas, mas não só: implica também saber enxergar uma luz que, originada do passado, é permanentemente dirigida a nós. Isso significa dizer que, no presente, habitam “outros tempos” e saber reconhecer essa contiguidade, que ao mesmo tempo é descontinuidade, significa saber reatualizar o passado que, na forma dessa luz fugidia,¹⁴²⁰ que transforma o presente no “tempo-de-agora” e o converte no local do “encontro secreto” entre as gerações passadas e a nossa, as quais esperam de nós, não apenas a rememoração dos combates vencidos, mas a sua reparação.¹⁴²¹ Diante disso, a primeira parte desta tese pretendeu analisar formas de ações políticas de singularidades negras durante a luta pela autoemancipação da escravidão e no pós-abolição, as quais não se amoldavam em estratégias de enquadramento jurídico, mas operavam no sentido de proporcionar a criação de uma outra realidade fora do quadro de reificação humana operado pelo ordenamento jurídico e pela ordem econômica.

Se o leitor pôde encontrar aqui uma análise da experiência do Arraial de Canudos, no qual diversas singularidades, em sua maioria negros libertos – conhecidos por “13 de maio”, em alusão à data na qual se deu a Abolição da Escravatura –, reuniram-se na experiência comunitária – no sentido pregnante da palavra – de Belo Monte, essa não era a única imagem que eu, inicialmente, pretendia integrar à recollecção e montagem de fragmentos históricos referentes às vivências concretas e formas de ação política de sensibilidades negras que

¹⁴¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 12.

¹⁴¹⁹ MBEMBE, Achille. *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*. 2015. Disponível em: <https://wiser.wits.ac.za/sites/default/files/private/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2023, p. 28, tradução minha. No original: “in our contemporary order [...] the struggle for racial justice must take new forms”.

¹⁴²⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

¹⁴²¹ Cf. BENJAMIN *apud* LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 48.

romperam o nexu constitutivo entre violência e direito. Havia ainda o intento de analisar um outro 13 de maio, referente à insurreição de escravizados ocorrida nessa data do ano de 1833, na freguesia de Carrancas, em Minas Gerais. Por meio de pesquisa documental no Processo-Crime referente ao ocorrido, pretendia demonstrar o “caráter destrutivo”, em termos benjaminianos, da “violência absoluta” fanoniana ali empreendida por mais de trinta escravizados que, armados com as ferramentas de trabalho e movidos pela intenção de matar todos os brancos da localidade e se apossarem do seu dinheiro e de suas propriedades,¹⁴²² mataram nove pessoas e levaram a cabo a maior rebelião escrava ocorrida na província mineira.

Minha pouca – ou melhor dizendo, inexistente – habilidade com a paleografia, assim como a limitação temporal inerente a um doutorado me impediram de realizar essa análise que, ao somar-se com a de Canudos, iria me permitir lastrear de maneira mais robusta uma das premissas adotadas nessa pesquisa. Se os escravizados e recém-libertos não eram simplesmente postos fora da lei e indiferentes a ela, mas eram nela incluídos em uma relação de abandono – de modo que se podia cometer assassinato sem cometer homicídio – o fato de serem depositários preferenciais dos efeitos da face oculta (*arcanum*) do poder estatal os impelia a se colocarem fora de seus liames que operavam por meio da estrutura de “bando” e “reivindicar[em] a política como a dimensão mais própria do ser humano”,¹⁴²³ buscando se libertar, sem recorrerem à esquemas transcendentais, dos destinos que socialmente lhes foram atribuídos. Cabe ressaltar que essa intuição, derivada da minha leitura particular do projeto filosófico agambeniano, de que “é a partir destes terrenos incertos e sem nome, destas ásperas zonas de indiferença que deverão ser pensadas as vias e modos de uma nova política”, mostrou-se acertada, uma vez que, nas profundezas mais sombrias da bio/necropolítica moderna, entre as vidas que beiram à morte, que nós pudemos, de fato, encontrar a emersão de uma nova política de potencialidade criativa.

Nesse sentido, é também a aposta de Achille Mbembe, que afirma que “onde as possibilidades de declínio são as mais gritantes, é também onde as oportunidades de metástase criativa são as mais propícias”.¹⁴²⁴ Mas, em nosso presente saturado pelo legalismo que,

¹⁴²² É por meio das respostas contidas no *Auto de perguntas feitas aos réus* do Processo-crime que podemos nos acercar das intenções desses envolvidos (Cf. IPHAN – Escritório Técnico, Seção São João del-Rei: *Processo-crime de Insurreição (1833)*, caixa PC 29-01; Inventário de José Francisco Junqueira, 1833; Petição de Antônio Resende (1848), cx. 05-14, p. 129-159).

¹⁴²³ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 8.

¹⁴²⁴ MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021, p. 31.

conforme vimos, refere-se ao fenômeno de captura da ação política pela esfera normativa do Direito, cabe-nos rememorar essas múltiplas formas de atuação política que “jorram pelas brechas da hegemonia detida pela esquerda tradicional”¹⁴²⁵, a fim de, a partir do resgate do passado, fazer emergir um “novo imaginário político”,¹⁴²⁶ uma tarefa que perpassa, necessariamente, o enfrentamento ao dispositivo da “dicionarização política”, que captura o plano da potencialidade humana ao codificar e “definir, de uma vez por todas, o que é a política e quais são seus procedimentos”, fazendo com o que tudo aquilo que lhe escape seja enxergado como anarquia ou queda livre, “antipolítica ou irresponsável utopia”.¹⁴²⁷

Assim, devemos nos atentar ao alerta de Benjamin de que se iludem, “privando-se do melhor, quem só faz o inventário dos achados e não sabe assinalar no terreno de hoje o lugar no qual é conservado o velho”¹⁴²⁸, afinal, nenhum valor teriam tais memórias marginalizadas se a experiência não mais as vinculasse a nós. Desse modo, temos que as “verdadeiras lembranças devem proceder informativamente muito menos do que indicar o lugar exato onde o investigador se apoderou delas”.¹⁴²⁹ Tal capacidade de informar a que Benjamin se refere diz respeito à força da memória de apresentar o passado enquanto profecia do presente, na medida em que, por meio da rememoração, tornam-se legíveis forças messiânicas antes ocultadas pela “alfabetização apresentada pelos vencedores”¹⁴³⁰ em um “heliotropismo secreto”, por meio do qual “o passado aspira a poder voltar-se para aquele sol que está a levantar-se no céu da história”.¹⁴³¹ E assim encerro, com essa asserção que, ao nos apontar o caráter aberto e inconcluso da história, assim como a possibilidade de se atualizar no presente as esperanças do passado, demonstra que o “viver no tempo-de-agora exige a retomada das lutas de libertação que conformam a tradição dos oprimidos”, afinal, “elas não estão mortas no passado, mas presentes enquanto futuro, não apenas potencial, mas real e atual”.¹⁴³²

¹⁴²⁵ FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (Vol. V)*. Ética, sexualidade, política. 3. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012, p. 207.

¹⁴²⁶ FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (Vol. V)*. Ética, sexualidade, política. 3. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012, p. 190.

¹⁴²⁷ MATOS, Andityas S. de M. C.; SOUZA, Joyce Karine de Sá (Coords.). *Democracia radical: potências (des)constituintes entre a revolução e a anarquia*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 25.

¹⁴²⁸ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: Obras escolhidas II*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 239.

¹⁴²⁹ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: Obras escolhidas II*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 239.

¹⁴³⁰ COMAY, Rebecca. O fim da partida de Benjamin. In: OSBORNE, Peter (Org.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Trad. Maria Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 277.

¹⁴³¹ BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012, p. 04.

¹⁴³² MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: Inapropriabilidade, na-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vêrita, 2014, p. 79.

REFERÊNCIAS

- A CONVERSA com Lilia Schwarcz não se encerra sem mútua escuta. *Carta Capital*, Opinião, 07 ago. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaao/a-conversa-com-lilia-schwarcz-nao-se-encerra-sem-mutua-escuta/>. Acesso em: 30 nov. 2023.
- A FAÍSCA (Temporada 1, Episódio 1). *Little fires everywhere* [Seriado]. Direção: Liz Tigelaar. Estados Unidos, Hulu, 18 mar. 2020.
- A TEIA de aranha (Temporada 1, Episódio 4). *Little fires everywhere* [Seriado]. Direção: Liz Tigelaar. Estados Unidos, Hulu, 18 mar. 2020.
- ABBOTT, Mathew. The creature before the law: notes on Walter Benjamin's critique of violence. *Colloquy*, Melbourne, n 16, p. 80-96, dez. 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. "I am sure that you are more pessimistic than I am...": an interview with Giorgio Agamben. Entrevista concedida à revista *Vacarme*. 02 jan. 2000. Trad. Jason Smith. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, v. 16, n. 2, p. 115-124, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *A igreja e o Reino*. Trad. Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyniné, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*: ensaios e conferências. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima Pobreza*: regras monásticas e formas de vida. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby*, ou da contigência. Trad. Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevista concedida à Flavia Costa. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, Niterói, vol. 18, n.1. Jan./Jun. 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010480232006000100011. Acesso em: 04 ago. 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iracci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *Habitar e construir*. Trad. Vinicius Honesko. 2019. Disponível em: http://flanagens.blogspot.com/2019/07/habitar-e-construir-giorgio-agamben_15.html. Acesso em: 15 nov. 23.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o Poder Soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Karman: A brief treatise on action, guilt, and gesture*. Stanford : Stanford University Press, 2018.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Ninfas*. Valencia: Pre-textos, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Miguel Pereira. Lisboa: Relógio d'água editores, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Trad. Patricia Peterle; Silvana de Gaspari. São Paulo: Boitempo, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. *E-book*.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Trad. Daniel Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013. *E-book*.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Barcelona: Anagrama, 2008

AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. Trad. Diego Cervelin. *Sopro*, n 79, out. 2012. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html>. Acesso em: 16 nov. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. *The fire and the tale*. Trad. Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford University Press, 2017

AGAMBEN, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AHMED, Sara. A phenomenology of whiteness. *Feminist theory*, v. 8, n. 2, p. 149-168, 2007.

AHMED, Sara. Declarations of whiteness: The non-performativity of anti-racism. *borderlands*, v. 3, n. 2, 2004.

- AHMED, Sara. The nonperformativity of antiracism. *Meridians*, v. 7, n. 1, p. 104-126, 2006.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araujo (Eds.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2016. *E-book*.
- ALCOFF, Linda Martín. What should white people do? *Hypatia*, v. 13, n. 3, p. 6-26, 1998.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. *E-book*.
- ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALVES, Jaime Amparo. “Racismo faz surgir identidade explosiva, forjada na dor e na raiva”. Entrevista concedida à Radioagência NP. *Uneafro Brasil*. Disponível em: <https://uneafrobrasil.org/entrevista-dr-jaime-amparo-alves/>. Acesso em: 30 nov. 2023.
- ARINOS, Afonso. *Os jagunços*. São Paulo: Jornal O comércio de São Paulo, 1898.
- ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- ARRUTI, José Maurício. Políticas públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In: PAULA, Marilente de; HERINGER, Rosana. *Caminhos convergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung, 2009.
- ARRUTI, Quilombos. In: PINHO, Osmundo Araújo; SANSONE, Lívio (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.
- BALDWIN, James. *The price of the ticket: Collected nonfiction: 1948–1985*. Boston: Beacon Press, 2021. *E-book*.
- BARBOSA, Jonnefer F. Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa. *Princípios*, Revista de Filosofia, Natal, n 32, p. 229-251, jul./dez. 2012.
- BARCA, Antonio. Canudos, a cidade do fim do mundo. *Jornal El País*. 04 fev. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/04/politica/1486239968_195098.html. Acesso em: 06 ago. 2020.
- BARROS, Douglas Rodrigues. *Lugar de negro, lugar de branco? Esboço para uma crítica à metafísica racial*. São Paulo: Hedra, 2019.
- BATES, Karen. *Is It An 'Uprising' Or A 'Riot'? Depends On Who's Watching*. NPR, abr. 2015.
- BELCHIOR, Douglas; AMPARO, Jaime. Desconstruir o racismo e forjar a utopia revolucionária negra. *Partido Socialismo e Liberdade*, 23 nov. 2011. Disponível em: <http://psoljundiai.blogspot.com/2011/11/desconstruir-o-racismo-e-forjar-utopia.html>. Acesso em: 02 dez. 2023.
- BENÍCIO, Manuel. *O rei dos jagunços (1899)*. Brasília: Senado Federal, 1997.
- BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Bornebusch et. al. São Paulo: Duas Cidades;

34, 2009.

BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Destino e caráter*. Trad. João Barrento. Covilhã: LusoSofia, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Trad. Celeste Sousa *et al.* São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1986.

BENJAMIN, Walter. *Fragmento teológico político*. 2007. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2007/08/fragmento-teolgico-politico.html>. Acesso em: 05 ago. 2020.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas I. Trad. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2013.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921). Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. Parque Central. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III*. Trad. José Barbosa; Emerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. 2. Trad. Irene Aron e Cleunice Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

BENJAMIN, Walter. Posfácio. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. António Pescada. Lisboa: Relógio d'água, 2014.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*: Obras escolhidas II. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNSTEIN, Richard. *Violence: thinking without banisters*. Cambridge: Polity Publisher, 2013.

BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*: a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do comércio de escravos, 1807-1869. Brasília: Senado Federal, 2002.

BETIM, Felipe. O Brasil é mais racista que os Estados Unidos? *El País Brasil*, nov. 2020.

Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-11-19/o-brasil-e-mais-racista-que-os-estados-unidos.html>. Acesso em 16 nov. 2023.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Trad. Myriam Avila e.t al. Belo Horizonte, UFMG, 1998.

BHAMBHANI, Dipka. *The communications goals and strategies of Black Lives Matter*. Disponível em: <https://www.prweek.com/article/1383011/communications-goals-strategies-black-lives-matter>. Acesso em 17 nov. 2023.

BÍBLIA On-line. 2 Coríntios 12:9. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/2co/12/9>. Acesso em: 29 nov. 2023

BITTENCOURT, Mário. Seis quilombolas são mortos a tiros em área de disputa na Bahia. *UOL*, Cotidiano, 08 ago. 2017. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/08/08/seis-quilombolas-sao-mortos-a-tiros-em-area-de-disputa-na-bahia.htm>. Acesso em: 29 nov. 2023.

BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Trad. Eclair Almeida Filho. Brasília: UNB; São Paulo: Lumme, 2013.

BOLLE, *Fisiognomia da metrópole moderna*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000.

BOLSONARO é acusado de racismo por frase em palestra na Hebraica. *Veja*, 6 abr. 2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/bolsonaro-e-acusado-de-racismo-por-frase-em-palestra-na-hebraica>. Acesso em: 02 dez. 2023.

BOLSONARO: “Quilombola não serve nem para procriar”. *Congresso em foco*, UOL, 5 abr. 2017. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/bolsonaro-quilombola-nao-serve-nem-para-procriar/>. Acesso em: 02 dez. 2023.

BONILLA, Eduardo. *Racism without Racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in America*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.

BORGES, Pedro. A população negra avançou no campo político com Lula? *Alma Preta*, Política, 04 abr. 2018. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/politica/a-populacao-negra-avancou-no-campo-politico-com-lula/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia Social: Ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BRANDÃO, Marcelo. Em novo projeto, Suassuna conta histórias sobre Brasil esquecido. *Agência Brasil*. 06 jul. 2013. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-07-06/em-novo-projeto-suassuna-counta-historias-sobre-brasil-esquecido>. Acesso em: 04 ago. 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, Assembleia Nacional Constituinte. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 nov. 2023.

BRASIL. *Decreto de 20 de novembro de 1995*. Institui Grupo de Trabalho Interministerial, com a finalidade de desenvolver políticas para a valorização da População Negra, e dá outras providências. Presidência da República, Brasília, 20 nov. 1995. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/anterior%20a%202000/1995/dnn3531.htm. Acesso em: 30 nov. 2023.

BRASIL. *Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Presidência da República, Brasília. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 30 nov. 2023.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. Programa Brasil Quilombola. *gov.br*, Brasília, 18 abr. 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/igualdade-etnico-racial/acoes-e-programas/programa-brasil-quilombola>. Acesso em: 30 nov. 2023.

BRASIL. *Relatório*. Comissão Especial destinada a proferir Parecer ao Projeto de Lei n. 6.264, de 2005, do Senado Federal, que “Institui o Estatuto da Igualdade Racial”. Brasília, Senado Federal, 2008. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=624842&filename=Tramitacao-PL%206264/2005. Acesso em: 29 nov. 2023.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Recurso Especial n. 931.060/RJ*. Administrativo e processual civil. Recurso especial. Ação de reintegração de posse. Terreno de marinha. Ilha da Marambaia. Comunidade remanescente de quilombos. Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003, e art. 68 do ADCT. Relator: Min. Benedito Gonçalves, Brasília, 17 dez. 2019. Disponível em: https://processo.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=200700474295&dt_publicacao=19/03/2010. Acesso em: 02 dez. 2023.

BRAUN, Freddie. Lena Waithe: “As revoluções não deveriam ser fáceis”, sobre sua nova série na Amazon Prime, “Them”. *Vogue*, Vogue Internacional, 28 abr. 2021. Disponível em: <https://vogue.globo.com/lifestyle/cultura/Series/noticia/2021/04/lena-waithe-revolucoes-nao-deveriam-ser-faceis-sobre-sua-nova-serie-na-amazon-prime-them.html>. Acesso em: 29 nov. 2023.

BROWN, Wendy. ‘We Are All Democrats Now...’. In: ALLEN, Amy (org.). *Democracy in what state?* Nova York: Columbia University Press, 2011.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.

BROWN, Wendy. *Politics out of History*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

BROWN, Wendy. *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). *Left legalism/Left critique*. Durham: Duke University Press, 2002.

BUCK-MORSS, Susan. *The dialectics of seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Boston: The MIT Press, 1991.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. Em perigo/perigoso: racismo esquemático e paranoia branca. Trad. Fabiana Jardim; Jaqueline Moraes Teixeira; Sebastião Rinaldi. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, p. 1-10, 2020.

BUTLER, Judith. Is kinship always already heterosexual? In: BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Eds.). *Left legalism/Left critique*. Durham: Duke University Press, 2002.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *Cadernos de leituras*, n. 78, Chão de Feira, 2018.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CALASANS, José. *Cartografia de Canudos*. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura, EGBA, 1997.

CALASANS, José. *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro: contribuição ao estudo da campanha de Canudos*. Salvador: Topografia Beneditina, 2002.

CALDEIRA, João Paulo. Quando terroristas vestem fardas. *Jornal GGN*. 30 nov. 2015. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/noticia/quando-os-terroristas-vestem-fardas-cinco-jovens-mortos-pela-pm-no-rj>. Acesso em: 20 mar. 2018.

CAPATIDES, Christina. *Why saying "all lives matter" communicates to Black people that their lives don't*. CBS News, jul. 2020. Disponível em: <https://www.cbsnews.com/news/all-lives-matter-black-lives-matter/>. Acesso em: 17 nov. 2023.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CARDOSO, Fernando Henrique. Discurso na abertura do seminário internacional "Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos". *Biblioteca do Palácio do Planalto*, Brasília, 2 jul. 1996. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/discursos/1o-mandato/1996-1/02.pdf/view>. Acesso em: 30 nov. 2023.

CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *CLACSO*, v. 8, n. 1, p. 607-630, janeiro-junho 2010.

CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo*: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 2014. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014.

CARVALHO, Daniel. Eu sou a Constituição, diz Bolsonaro ao defender democracia e liberdade um dia após ato pró-golpe militar. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 20 abr. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/democracia-e-liberdade-acima-de-tudo-diz-bolsonaro-apos-participar-de-ato-pro-golpe.shtml>. Acesso em: 02 dez. 2023.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas*: imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados*: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica*: Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe. São Paulo: Paz e Terra, 2011. *E-book*.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio*: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CATROGA, Fernando de Almeida. *Os inícios do positivismo em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1977.

CAVE, Damie. Defining Baltimore: #Riot, #Uprising or #Disturbance? *The New York Times*, 28 abr. 2015. Disponível em: <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/live/confrontation-in-baltimore/riot-uprising-or-disturbance/>. Acesso em: 17 nov. 2023.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre el colonialismo. *Guaraguao*, v. 9, n. 20, p. 157-193, 2005.

CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980. *Cad. AEL*, Campinas, v. 14, n. 26, p. 15-45, 2009.

CHAVES, Ernani. *No limiar do moderno*: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. Umarizal: Paka-tatu, 2003.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COLE, Teju. The White-Savior Industrial Complex. *The Atlantic*, 21 mar. 2012. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2012/03/the-white-savior-industrial-complex/254843/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

COMAY, Rebecca. O fim da partida de Benjamin. In: OSBORNE, Peter (Org.). *A filosofia de Walter Benjamin*: destruição e experiência. Trad. Maria Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

COMITÊ INVISÍVEL, *Aos nossos amigos*: crise e insurreição. São Paulo: n-1, 2016.

COMITÊ INVISÍVEL, *Motim e destituição*. São Paulo: n-1, 2020.

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Terra de Direitos, 2017. Disponível em: [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-\(1\).pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/09-12_Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_REVISAO_Digital-(1).pdf). Acesso em: 30 nov. 2023.

CONFERÊNCIA DE DURBAN. *Relatório do Comitê Nacional para a Preparação da Participação Brasileira*. III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata – Conferência de Durban, 31 de agosto a 07 de setembro de 2001. Brasília: Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 2001.

CONSELHEIRO, Antônio. Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens. 1985. In: VASCONCELOS, Pedro Lima (org.). *Antônio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999.

COSTA, Pietro. El problema de la representación política: una perspectiva histórica. In: *AFDUAM*, n. 8, Madrid, Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Madrid, p. 15- 61, 2004.

COSTA, Vanderlei Marinho. *De medos e esperanças: uma história das crenças apocalípticas, messiânicas e milenaristas no contexto do movimento de belo monte (1874-1902)*. Dissertação (mestrado em História), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

CUNHA, Euclides da. *Caderneta de Campo*. Introdução, notas e comentários Olímpio de Souza. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2009.

CUNHA, Euclides da. *Diário de uma expedição*. Organização Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Ateliê; Imprensa Oficial do Estado; Arquivo do Estado, 2011.

CUNHA, Euclides da. Série de reportagens enquanto correspondente de guerra. O Estado de São Paulo. Datas variadas. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/>. Acesso em: 06 ago. 2020.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*. Trad. Emanuel Fragoso et. al. Fortaleza: UECE, 2019.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze 12. São Paulo: 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Trad. de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Trad. Jorge Mora. Cidade do México: Era, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Que É a Filosofia?* Rio De Janeiro: 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; PELBART, Peter Pál. *Conversações*. São Paulo: 34, 2008.
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- DIANGELO, Robin. White fragility. *International Journal of Critical Pedagogy*, v. 3, n. 3, p 54-70, 2011.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.
- DICKERSON, Caitlin. Secret World War II Chemical Experiments Tested Troops by Race. *npr*, 22 jun. 2015. Disponível em: <https://www.npr.org/2015/06/22/415194765/u-s-troops-tested-by-race-in-secret-world-war-ii-chemical-experiments>. Acesso em: 29 nov. 2023.
- DIDION, Joan. *The year of magical thinking*. New York: Vintage, 2007.
- DISPUTA por terra coloca quilombolas e indígenas na mira. *Carta Capital*, 18 abr. 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/disputa-por-terra-coloca-quilombolas-e-indigenas-na-mira/>. Acesso em: 30 nov. 2023.
- DNOCS – Departamento Nacional de Obras contra as secas. *Açude de Cocorobó*. Disponível em: <https://www.dnocs.gov.br/barragens/cocorobo/cocorobo.htm>. Acesso em: 06 ago. 2020.
- DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Ubu, 2020.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. Trad. Herculano Villas-Boas. São Paulo: Mimética, 2019.
- DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. São Paulo: Veneta, 2021.
- DU BOIS, William E. B. *Black Reconstruction in America*. New Brunswick: Transaction, 2013. *E-book*.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DURANTAYE, Leland de la. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Palo Alto: Stanford University Press, 2009.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Unesp, 2006.

EDDO-LODGE, Reni. *Why I am no longer talking (to white people) about race*. Londres: Bloomsbury, 2017.

EHLEY, Brianna. Huckabee: MLK would be ‘appalled’ by Black Lives Matter movement. *Politico*, 19 ago. 2015. Disponível em: <https://www.politico.com/story/2015/08/mike-huckabee-black-lives-matter-martin-luther-king-121524>. Acesso em 17 nov. 2023.

EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos: a grande década da filosofia 1919/1929*. Trad. Claudia Abeling. São Paulo: Todavia, 2019. *E-book*.

ELLSWORTH, Elizabeth. Double binds of whiteness. *Off white: Readings on race, power, and society*, v. 366, p. 259-269, 1997.

ENGELS, Friedrich. *Cristianismo Primitivo*. São Joao del Rei: Estudos Vermelhos, 2011.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Político*. Trad. de Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Trad. Cario Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

ESPOSITO, Roberto. Entrevista com o filósofo italiano Roberto Esposito. Entrevista concedida a Paola Cantarini. *Estado de Direito*, 13 fev. 2019. Disponível em: <http://estadodedireito.com.br/entrevista-com-o-filosofo-italiano-roberto-esposito/>. Acesso em: 02 dez. 2023.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

ESPOSITO, Roberto. *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham University Press, 2015.

ESTAMOS à beira de um Estado de exceção, diz jurista. *Rede Brasil Atual*, Política, 4 maio 2020. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/politica/estamos-a-beira-de-um-estado-de-excecao-diz-jurista/>. Acesso em: 02 dez. 2023.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1976.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: UFBA, 2008.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

FAUSTINO, Deivison Mendes. “*Por que Fanon? Por que agora?*”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

FAUSTINO, Deivison. O que Fanon disse, afinal? Lewis Gordon e a defesa de uma abordagem fanoniana. *Plural*, v. 22, n. 2, p. 247-253, 2015.

FAUSTO, Bóris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2014.

FBSP – Fórum Brasileiro de Segurança Pública. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2020*. Ano 14. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2023.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes I*. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2015.

FERNANDES, Rinaldo de. (Org.) *O clarim e a oração: cem anos de Os Sertões*. São Paulo: Geração Editorial, 2002.

FERNANDEZ, Maria. How Little Fires Everywhere Expanded the Novel’s Meditations on Motherhood. *Vulture*, Backstories, 19 mar. 2020. Disponível em: <https://www.vulture.com/2020/03/little-fires-everywhere-hulu-adaptation-motherhood-race-class.html>. Acesso em: 29 nov. 2023.

FORD, Dana; YAN, Holly. Baltimore riots: Looting, fires engulf city after Freddie Gray’s funeral. *CNN*, abr. 2015. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2015/04/27/us/baltimore-unrest/index.html>. Acesso em 17 nov. 2023.

FORT, Nyle. *Amazing grief: African American Mourning and Contemporary Black Activism*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006

FOUCAULT, Michel. An aesthetics of existence. In: FOUCAULT, Michel. *Politics, philosophy, culture: interviews and other writings (1977-1984)*. New York: Routledge, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. IV): Estratégia, Poder-Saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos (Vol. V). Ética, sexualidade, política*. 3. ed. São Paulo: Forense Universitária, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos (Vol. VI): repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Gerir os ilegalismos*. In: FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault: entrevistas a Roger Pol-Droit*. São Paulo: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 1: A vontade de saber*. 9. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 2: O uso dos prazeres*. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade Vol. 3: O cuidado de si*. São Paulo: Paz & Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica?* [Crítica e Aufklärung]. Trad. Gabriela Lafetá Borges. Espaço Michel Foucault. Disponível em: <https://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2023.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder (1982). In: DREYFUS; Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. On the genealogy of ethics: An Overview of Work in Progress. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. São Paulo: Vozes, 2014.

FOUCAULT, *Microfísica do poder*. 13. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2021.

FRAGA, Walter. *Mendigos, Moleques e Vadios na Bahia do Século XIX*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: EDUFBA, 1996.

FRANKENBERG, Ruth. *White woman, race matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global, 2013.

FREYRE, Gilberto. *Perfil de Euclides da Cunha e outros perfis*. São Paulo: Global, 2013.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. 13. ed. São Paulo: Global, 2013.

FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone (orgs.). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GAGNEBIN, J. M. A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin. *Discurso*, São Paulo, n. 13, p. 219-230, 1980

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito, direito e justiça em Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, Jul./Set. 2020.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1, 2018.

GALEANO, Eduardo. *Nosotros decimos no*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

GALVÃO, Walnice. *No calor da hora: a Guerra de Canudos nos jornais*. Recife: Cepe, 2019. *E-book*.

GARZA, Alicia. A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement. *The feminist wire*, 2014. Disponível em: <https://thefeministwire.com/2014/10/blacklivesmatter-2/>. Acesso em 17 nov. 2023.

GHAFFAR, Abdul; HAQQI, Tariq. *Imunização*. Microbiologia e imunologia online. Escola de medicina da Universidade da Carolina do Sul. Disponível em: <https://www.microbiologybook.org/Portuguese/immuno-port-chapter14.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023.

GIAMBIAGI, Fabio. A política fiscal do governo Lula em perspectiva histórica: qual é o limite para o aumento do gasto público? *Planejamento e políticas públicas*, n. 27, 2009.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. Trad. Célia Marinho de Azevedo et. al. São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: 34, 2001.

GLUCKSMAN, Maurice. Bernard Kouchner. *Time*, 26 abr. 2004. Disponível em: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,994044,00.html#ixzz1wb0VROED>. Acesso em: 20 jul. 2018.

GOMES, Ana Suelen Tossige. *O direito no estado de exceção efetivo*. 2017. Dissertação (mestrado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2017.

GOMES, Wilson. A esquerda identitária e a satanização da maioria. *Revista Cult*, São Paulo, 9 nov. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/esquerda-identitaria-e-satanizacao-da-maioria/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

GOMES, Wilson. Das tretas e da importância de prestar atenção nelas. *Revista Cult*, São Paulo, 16 fev. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/das-tretas-e-da-importancia-de-prestar-atencao/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

GORDON, Lewis R. Du Bois's humanistic philosophy of human sciences. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 568, n. 1, p. 265-280, 2000.

GORTAZÁR, N. G. 80 tiros contra família acendem o debate sobre racismo e responsabilidade do Exército. *Jornal El País*. São Paulo, 14 abr 2019. Disponível em:

https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/13/politica/1555172481_557182.html. Acesso em: 04 ago. 2020.

GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere (Vol. 3): Maquiavel. Notas sobre o estado e a política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

GRAMSCI, Antonio. The study of philosophy. In: GRAMSCI, Antonio. *Prison notebooks*. Nova York: Columbia University Press, 2011.

GROS, Frédéric. Situação do curso In: FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. São Paulo: Parábola, 2004.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUATARRI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1981.

GUATARRI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. Trad. Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Stuart. New ethnicities. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. Oxford: Routledge, 1996.

HALL, Stuart. The after-life of Frantz Fanon: why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks? In: READ, Alan (Ed.). *The fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press, 1996.

HALL, Stuart. The multicultural question. In: HALL, Stuart. *Essential Essays Vol. 2. Identity and Diaspora*, Durham: Duke University Press, 2018.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly*. Durham: Oxford University Press, 2017.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. São Paulo: Record, 2016.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. 11. ed. São Paulo: Record, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.

HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade Racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Texto para discussão n. 807. Rio de Janeiro: IPEA, 2001. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1968/1/TD_807.pdf. Acesso em: 30 nov. 2023.

HERMANN, Jacqueline. Canudos destruído em nome da República: uma reflexão sobre as causas políticas do massacre de 1897. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 81-105, 1996.

HILL COLLINS, Patricia. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

HOOKE, Juliet. A black history of white empathy. *TeleSur*, fev. 2016. Disponível em: <https://www.telesurenglish.net/opinion/A-Black-History-of-White-Empathy-20160211-0011.html>. Acesso em: 17 nov. 2023.

HOOKE, Juliet. Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair. *Political Theory*, Los Angeles, v. 44, n. 4, p. 448-469, ago. 2016.

HOOKE, Juliet. Black Protest / White Grievance: On the Problem of White Political Imaginations Not Shaped by Loss. *South Atlantic Quarterly*, Durham, v. 116, n. 3, p. 483-504, 2017.

HOOKE, Juliet. *Race and the politics of solidarity*. Durham: Oxford University Press, 2009.

HOOKE, Austin Michael. *Cancel culture*: posthuman haughtologies in digital rhetoric and the latent values of virtual community networks. 2020. Tese (Mestrado em Inglês). – University of Tennessee, Chattanooga, 2020.

hooks, bell. Essentialism and experience. *American Literary History*, v. 3, n. 1, p. 172-183, 1991.

hooks, bell. Killing rage: Ending racism. *Journal of Leisure Research*, v. 28, n. 4, p. 316, 1996.

hooks, bell. *Yearning*: race, gender, and cultural politics. 2. ed. New York: Routledge, 2014.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimentos africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 149-160, 2008.

IGNATIEV, Noel; GARVEY, John (Eds.). *Race traitor*. New York: Routledge, 1996.

IPHAN – Escritório Técnico, Seção São João del-Rei: *Processo-crime de Insurreição (1833)*, caixa PC 29-01; Inventário de José Francisco Junqueira, 1833; Petição de Antônio Resende (1848), cx. 05-14.

JANSEN, Roberta; DOLZAN, Maurício. Negros são os mais abordados pela polícia no Rio, afirma pesquisa. *Estadão*, São Paulo, 15 fev. 2022. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/brasil/negros-sao-os-mais-abordados-pela-policia-no-rio-afirma-pesquisa>. Acesso em: 30 nov. 2023.

JARDIM, Drielly. MNU: 34 anos de luta contra o preconceito racial. *Palmares*, 6 jul. 2012. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/?p=21311>. Acesso em: 02 dez. 2023.

JORNAL NACIONAL DO MNU – Movimento Negro Unificado. *Edição de Ago/Set/Out/2014*. Disponível em: https://mnu.org.br/wp-content/uploads/2017/12/jornal_2014.pdf. Acesso em: 29 nov. 2023

JOSEPH, Gloria. The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism and Racism. HENNESSY, Rosemary; INGRAHAM, Chrys (Eds.). *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*. New York: Routledge, 1997.

KATZ, Judith H. *White awareness: Handbook for anti-racism training*. 2. ed. Norman: University of Oklahoma Press, 2003.

KILOMBA, Grada. “O racismo é uma problemática branca”, diz Grada Kilomba. Entrevista concedida à Carta Capital. *Carta Capital*, 30 mar. 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematika-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KNOPPER, Tamara K. To white anti-racists. *Why am I not surprised?* Blogspot. Disponível em: <http://whyaminotsurprised.blogspot.com/2010/01/tamara-k-nopper-to-white-anti-racists.html>. Acesso em: 29 nov. 2023.

KOMONIBO, Ineye. Who is “Them” for? Because it’s not Us. Refinery29, 13 abr. 2021. Disponível em: <https://www.refinery29.com/en-us/2021/04/10405476/amazon-prime-them-black-trauma-exploitation>. Acesso em: 29 nov. 2023.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LASALLE, Ferdinand. *O que é uma Constituição?* São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1933. *E-book*.

LEMOIS, Thaisa M. Rocha. *Necropolítica nos trópicos: exceção, colonialidade e raça na invenção da Ibero-América*. 2018. Dissertação (mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais.

LESSA, Renato. *A invenção republicana: Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2015.

LILIA Schwarcz pede desculpas por texto sobre Beyoncé: “assumo minha responsabilidade pelo artigo e não pretendo vencer qualquer discussão”. *GQ*, Globo, 04 ago. 2020. Disponível em: <https://gq.globo.com/Noticias/noticia/2020/08/lilia-schwarcz-pede-desculpas-por-artigo-sobre-beyonce.html>. Acesso em: 30 nov. 2023.

LISBOA, Armando de Melo. Economia solidária e autogestão: imprecisões e limites. *RAE-Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 45, n. 3, jul./set 2005.

LORDE, Audre. *Sister outsider: Essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2012.

LOSURDO, Domenico. *Liberalism: A counter-history*. New York; London: Verso Books, 2014.

LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. Trad. Vera Josceline. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo*: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin. Trad. Myriam Baptista e Magdalena Baptista. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin*: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de História”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). *Raça como questão*: história, ciência e identidades no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.

MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. São Paulo: Contexto, 2010.

MARTINS, Paulo. Canudos: organização, poder e o processo de institucionalização de um modelo de governança comunitária. *Cadernos EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, p. 1-16, n. 4, 2007.

MARTINS, Rodrigo. “Vidas negras importam. Lá fora, não no Brasil”. Carta Capital, Rio de Janeiro. 29 out. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/cultura/vidas-negras-importam-la-fora-nao-no-brasil/>. Acesso em: 16 nov. 2023.

MARVIN, Litte. Little Marvin Interview: Them. Entrevista Concedida a Joe Deckelmeier, 16 abr. 2021, *Screenrant*. Disponível em: <https://screenrant.com/them-show-little-marvin-interview/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

MARX, *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. Carta a Arnold Ruge. Trad. Virginia Monti. *Marxists Internet Archive*, abr. 2008. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, A S. de M. C. Against plutonomy: towards a coming law. In: TIBOR, Nochtá; GÁBOR, Monori. (Orgs.). *Ius est ars*: Ünnepi tanulmányok Visegrády Antal professzor 65. születésnapja tiszteletére. Pécs: Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2015.

MATOS, Andityas S. de M. C. (Coord.). *Ensaio de desobediência epistemocrítica*: dimensões antagonistas na era das sujeições bio-político-cibernéticas. Belo Horizonte: Initia Via, 2019.

MATOS, Andityas S. de M. C. Democracia radical, violência e identidades mutantes. In: CATTONI, Marcelo; VIANA, Igor. *Políticas da performatividade*: conferências. Belo Horizonte: Conhecimento, 2019.

MATOS, Andityas S. de M. C. O futuro da morte e a biopotência. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 28, n. 2, p. 84-105, 2022.

MATOS, Andityas S. de M. C.; SOUZA, Joyce Karine de Sá (Coords.). *Democracia radical: potências (des)constituintes entre a revolução e a an-arquia*. Belo Horizonte: Initia Via, 2019.

MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: Inapropriabilidade, na-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MATOS, Andityas S. de Moura Costa. *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019.

MATOS, Andityas S. de Moura Costa. Utopias, Distopias e o Jogo da Criação de Mundos. *Rev. UFMG*, Belo Horizonte, , v. 24, n. 1 e 2, p. 40-59, jan./dez. 2017.

MATOS, Andityas S. de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen T. A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder. *Rev. Fac. Dir. UFMG.*, Belo Horizonte, n 71, p. 47-68, jul./dez 2017.

MATOS, Andityas S. de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen T. Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. *Kriterion*, Belo Horizonte, n 141, p. 651-670, dez. 2018.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Agamben, o direito e an-arquia. Resenha da obra de: FUSCO, Gian-Giacomo. *Form of life: Agamben and the destitution of rules*. Edinburgh: Edinburgh University Press. *Revista Direito e Práxis, Ahead of print*, Rio de Janeiro, 2023.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 43–95, 2016.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Walter Benjamin em Gotham City: sobre a violência pura. *Sequência*, Florianópolis, v. 37, n. 74, p. 137-151, 2016.

MATOS, Andityas Soares M. Costa; COLLADO, Francis García, *Mas allá de la biopolítica: biopotencia, bioarqtiqua, bioemergencia*. Girona: Documenta Universitaria, 2020

MATOS, Olgária. O mal-estar na contemporaneidade: performance e tempo. *Revista do Serviço Público*, Brasília, v. 59, n. 4, p. 455-468, Out./Dez. 2008.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos afro-asiáticos*, v. 23, p. 171-209, 2001.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2021.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018.

MBEMBE, Achille. *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*. 2015. Disponível em: <https://wiser.wits.ac.za/sites/default/files/private/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2023.

MBEMBE, Achille. Entrevista com Achille Mbembe. Entrevista concedida a Joseph Confavreux. Tradução de Ana Cláudia Holanda. *n-1*, São Paulo, n. 138. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/133>. Acesso em: 29 nov. 2020

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018.

MBEMBE, Achille. *On postcolony*. Trad. A. Berret; J. Roytman; M. Last; S. Rendall. Berkely-Los Angeles: University of California Press, 2001.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. São Paulo: Vozes, 2019.

MBEMBE, O direito universal à respiração. Trad. Ana Luiza Braga. *n-1 edições*, 020. Disponível em: <https://n-1edicoes.myportfolio.com/020>. Acesso em: 29 nov. 2023.

McINTOSH, Peggy. White privilege: unpacking the invisible knapsack. National SEED Project on Inclusive Curriculum. Disponível em: https://nationalseedproject.org/images/documents/Knapsack_plus_Notes-Peggy_McIntosh.pdf. Acesso em: 29 nov. 2023.

MCINTYRE, Alice. *Making Meaning of Whiteness: Exploring Racial Identity with White Teachers*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1997.

MCWHORTER, Ladelle. Where do white people come from? A Foucaultian critique of whiteness studies. *Philosophy & Social Criticism*, v. 31, n. 5-6, p. 533-556, 2005.

MERCIER, Daniela. “O papel da extrema direita é fazer a população oprimida se reestruturar. Nós temos que derrotá-la”. *El País Brasil*, São Paulo, 07 jul. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-07/o-papel-da-extrema-direita-e-fazer-a-populacao-oprimida-se-reestruturar-nos-temos-que-derrota-la.html>. Acesso em: 02 dez. 2023.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

MILLS, Charles W. *The racial contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

MILLS, Charles. White Ignorance. In: SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy (Eds.). *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York, 2007.

MONTENEGRO, José Josberto. *Culturas tradicionais no Ceará: nas dobras das narrativas e contendas sertanejas*. Tese (doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

MOURA, Clóvis. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Dandara, 2023.

MOURA, Clóvis. *Dialética radical do negro*. São Paulo: Anita, 1994.

MOURA, Clóvis. III Congresso Brasileiro de Sociologia. *Revista Brasiliense*, n.41, São Paulo, 1962.

MOURA, Clóvis. *O negro: de bom escravo a mau cidadão?* São Paulo: Dandara Editora, 2021.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, [198?].

MOVIMENTO POPULAR E HISTÓRICO DE CANUDOS. *Carta Aberta do Movimento Popular e Histórico de Canudos*. Salvador, janeiro de 1994.

MST – Movimento dos trabalhadores rurais sem terra. *Canudos Não Se Rendeu: 100 anos de luta pela terra*. São Paulo, 1993.

MUNANGA, Kabengele. *Entrevista concedida a João Vitor Santos*. 2020. Disponível em: <https://ssb.org.br/noticias/racismo-um-fenomeno-complexo-com-raizes-estruturais-e-culturais/>. Acesso em: 16 nov. 2023.

MUNANGA, Kabengele. O racismo brasileiro é um crime perfeito. Entrevista concedida à Camila Souza e Glauco Faria. *Revista Fórum*, São Paulo, n. 77, 2010.

MUNANGA, Kabengele. *Protestos contra a violência policial e racismo no mundo*. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hs3BKiqo9yY&t=2s>. Acesso em: 16 nov. 2023.

NANCY, Jean-Luc. *The birth to presence*. Trad. Brian Holmes et. al. Stanford: Stanford University Press, 1993.

NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. Trad. Peter Connor et. al. Minneapolis: Minnesota University Press, 1991.

NÃO ESCRAVIZEI ninguém, diz Bolsonaro ao defender redução de cotas. *Istoé*, 31 jul. 2018. Disponível em: <https://istoe.com.br/nao-escravizei-ninguem-diz-bolsonaro-ao-defender-reducao-de-cotas/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. Historiografia do Quilombo In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. Coletânea organizada e editada pela UCPA. São Paulo: Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Silvia. “Sou um sintoma da branquitude”: Lília Schwarcz diz que o título do seu artigo foi feito por editores da Folha. *Mundo Negro*, 04 ago. 2020. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/sou-um-sintoma-da-branquitude-lilia-schwarcz-diz-que-o-titulo-do-seu-artigo-foi-feito-por-editores-da-folha/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

NEDER, Gizlene. Cidade, identidade e exclusão social. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 106-134, 1997.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: 34, 1993.

NEGRI, Antonio. *Jó: a força do escravo*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NEGRI, Antonio. O sacro dilema do inoperoso: a propósito de “Opus Dei” de Giorgio Agamben. Trad. Moisés Sbardelotto. Blog da Boitempo, 2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/11/o-sacro-dilema-do-inoperoso-a-proposito-de-opus-dei-de-giorgio-agamben/>. Acesso em 05 ago. 2020.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. A vida política. In: SILVA, Alberto da Costa e (Coord.). *Crise colonial e Independência (1808-1830)*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Objetiva; Fundación Mapfre, 2011.

NOGUEIRA, Ataliba. *Antônio Conselheiro e Canudos*. São Paulo: Nacional, 1978.

O QUE muda (ou sobra) para os quilombos com a reforma de Bolsonaro? *Instituto Socioambiental*, 18 jan. 2019. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-muda-ou-sobra-para-os-quilombos-com-a-reforma-de-bolsonaro>. Acesso em: 29 nov. 2023.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Camponeses, indígenas e quilombolas em luta no campo: a barbárie aumenta. *Conflitos no Campo Brasil 2015*, p. 28-42, 2016.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira. *Clóvis Moura e a sociologia da práxis negra*. 2009. Dissertação (mestrado em Sociologia e Direito). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

OTTEN, Alexandre. Só Deus é grande: interpretação histórico-teológica da figura e do movimento de Antônio Conselheiro. In: *Rev. Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n 21, p. 9-50, 1989.

PARANÁ PESQUISAS, 61% dos brasileiros acham que o país é racista. Disponível em: paranapesquisas.com.br/wp-content/uploads/2020/08/Sem-título281.png. Acesso em 16 nov. 2023.

PEREIRA, Amauri Mendes. *Trajetória e perspectivas do Movimento Negro Brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

PERSONAL Jesus (Temporada 14, Episódio 10). *Grey's Anatomy* [Seriado]. Direção: Kevin Rodney Sullivan. Estados Unidos, American Broadcasting Company, 25 jan. 2018.

PETROVIC, Gajo. Práxis. In: BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

PEW RESEARCH, *On Views of Race and Inequality, Blacks and Whites Are Worlds Apart*. Disponível em: <https://www.pewresearch.org/social-trends/2016/06/27/on-views-of-race-and-inequality-blacks-and-whites-are-worlds-apart>. Acesso em: 17 nov. 2023.

PHILLIP, Abby. Protesting racial injustice while white. *The Washington Post*, 11 dez. 2014. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/post-nation/wp/2014/12/11/protesting-racial-injustice-while-white/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

PHILLIPS, Sierra. A mother's power: the bravery of Mamie Till-Mobley. Picturing Black History. Disponível em: <https://picturingblackhistory.org/a-mothers-power/>. Acesso em: 29 nov. 2023.

PINEDA, Erin. *Seeing Like an Activist: Civil Disobedience and the Civil Rights Movement*. Durrham, Oxford University Press, 2021.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Trad. Dora Flakman. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 03-15, 1989.

PRIVILÉGIO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

PROCOPIO, Ana Paula. O contrário de casa grande não é senzala. É quilombo! A categoria práxis negra no pensamento de Clóvis Moura. 2017. Tese (doutorado em Serviço Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

PROZOROV, Sergei. *Agamben and politics*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2014.

RABAKA, Reiland. *Against epistemic Apartheid: W.E.B Du Bois and the Disciplinary Decadence of Sociology*. Lanham: Lexington Books, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2015.

RANKINE, Claudia. The condition of black life is one of mourning. *NY Times*, 22 jun. 2015. Disponível em: [nytimes.com/2015/06/22/magazine/the-condition-of-black-life-is-one-of-mourning.html](https://www.nytimes.com/2015/06/22/magazine/the-condition-of-black-life-is-one-of-mourning.html). Acesso em: 29 nov. 2023.

REIS; João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REPARAR. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

RESSINK, Edwin B. Till the End of Time: The Differential Attraction of a 'Regime of Salvation' and the 'Entheotopia' of Canudos. *Journal of Millennial Studies*, Boston, n. 2, v. 2, 2000.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

REYNOLDS, Barbara. I was a civil rights activist in the 1960s. But it's hard for me to get behind Black Lives Matter. *The Washington Post*, 25 ago. 2015. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/posteverything/wp/2015/08/24/i-was-a-civil-rights-activist-in-the-1960s-but-its-hard-for-me-to-get-behind-black-lives-matter/>. Acesso em: 17 nov. 2023.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RICUPERO, Rubens. *Rio Branco: o Brasil no mundo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

RIO DE JANEIRO. Tribunal Regional Federal da 2. Região. *Apelação cível n. 373518-RJ-19985101009932-4*. Direito Civil e Administrativo. Reintegração de Posse. Ilha de

Marambaia. Terreno Público. Art. 68, ADCT. Conceito Jurídico de Remanescentes de Quilombola. Relator: Juiz Federal Convocado Guilherme Calmon Nogueira da Gama, Rio de Janeiro, 08 ago. 2006.

RODRIGUES, José Honório. *Conciliação e reforma no Brasil: um desafio histórico-político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

RODRIGUES, Nina. *As coletividades anormais*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2006.

ROMERO, Sílvio. *Obra Filosófica*. (Introdução e seleção de Luís Washington Vita). Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Edusp, 1969.

ROSENZWEIG, Franz. *The star of redemption*. Trad. William Hallo. University of Notre Dame Press: Notre Dame, 1985. *E-book*.

ROUNAET, Sérgio. *Apresentação*. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984

SAAD, Layla. *Me and white supremacy: How to recognise your privilege, combat racism and change the world*. London: Hachette UK, 2020. *E-book*.

SALES, Telma Bessa. *Canudenses na cidade de São Paulo: memórias e experiências (1950-2000)*. Tese (doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

SAMPAIO, Consuelo (Org.). *Canudos: cartas para o Barão*. São Paulo: EDUSP, 1999.

SANTIAGO, Homero. *Entre servidão e liberdade*. 2011. Tese de livre-docência. Universidade São Paulo, São Paulo: 2011.

SANTNER, Eric. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afontamento, 2004.

SANTOS, Joel Rufino dos. O movimento negro e a crise brasileira. *Política e administração*, v. 2, n. 2, p. 287-307, 1985.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Trad. Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos, 2011.

SCHMITT, Carl. *Nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SCHOLLEM, Gershon. *The messianic idea in Judaism – and other essays on Jewish spirituality*. Nova York: Schoken Books, 1995.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro enigma, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARCZ, Lilia. Filme de Beyoncé erra ao glamorizar negritude com estampa de oncinha. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 2 ago. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/08/filme-de-beyonce-erra-ao-glamorizar-negritude-com-estampa-de-oncinha.shtml>. Acesso em: 29 nov. 2023.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SEGREST, Mab. *Memoir of a race traitor: Fighting racism in the American South*. New York: The New Press, 2019.

SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SHARP, Rachel. Emmy-winning black producer and screenwriter Lena Waithe faces backlash for fueling 'hate crime fantasies' with extreme racial violence in new Amazon series 'Them'. *Daily Mail*, 10 abr. 2021. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-9457355/Lena-Waithe-faces-backlash-racial-violence-new-Amazon-series-Them.html>. Acesso em: 29 nov. 2023.

SILVA, Denise da. Facts of Blackness: Brazil is not Quite the United States... and Racial Politics in Brazil? *Social Identities*, v. 4, n. 2, p. 201-234, 1998.

SILVA, Jailane Pereira da. *Walter Benjamin e o Direito: violência pura como estado de exceção efetivo*. Belo Horizonte: Lumen Juris, 2018.

SILVA, Lúcia Osório. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850*. Campinas: Unicamp, 2014.

SILVA, Ramon Mapa da. *Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política*. Tese (doutorado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, Belo Horizonte, 2019.

SLENES, Robert W. *Na Senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Lisboa: Leya, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SOUZA, Oswaldo. O que o governo Dilma fez (e não fez) pelos territórios quilombolas? *Instituto Socioambiental*, 14 jun. 2016. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-pelos-territorios-quilombolas>. Acesso em: 30 nov. 2023.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Outside in the teaching machine*. New York; London: Routledge, 2012.

SRIVASTAVA, Sarita. "You're calling me a racist?" The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism. *Signs*, v. 31, n. 1, p. 29-62, Autumn 2005.

STOW, Simon. *American Mourning: Tragedy, Democracy, Resilience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

SUASSUNA, Ariano. Canudos, nós e o mundo. *Folha de S. Paulo*. Opinião. São Paulo, 07 dez. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz0712199907.htm>. Acesso em: 04 ago. 2020.

SUASSUNA, Ariano. *Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras*. 09 ago. 1990. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ariano-suassuna/discurso-de-posse>. Acesso em: 04 ago. 2020.

SULLIVAN, Shannon. *Good white people: The problem with middle-class white anti-racism*. New York: State University of New York Press, 2014.

TAVARES, Odorico. *Canudos: Cinquenta anos depois (1947)*. Salvador: Conselho Estadual de Cultura; Academia de Letras da Bahia; Fundação Cultural do Estado, 1993.

TEIXEIRA, Tadeu Gomes; SAMPAIO, Camila Alves Machado. Análise orçamentária do Programa Brasil Quilombola no Brasil e no Maranhão: o ocaso de uma política pública. *Revista de Administração Pública*, v. 53, p. 461-480, 2019.

THOMPSON, Audrey. Tiffany, friend of people of color: White investments in antiracism. *International journal of qualitative studies in education*, v. 16, n. 1, p. 7-29, 2003.

TIQQUN. *Isto não é um programa*. Trad. Daniel Lühmann. São Paulo: Aurora, 2014.

ULBRICHT, Alexej. *Multicultural immunization: liberalism and* Esposito. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

VALENTE, Rubens. Bancada ruralista cresce 58% e barra combate à escravidão. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 21 out. 2007. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2110200702.htm>. Acesso em: 30 nov. 2023.

VASCONCELOS, Pedro Lima. *Arqueologia de um monumento: os apontamentos de Antônio Conselheiro*. São Paulo: É Realizações, 2017.

VASCONCELOS, Pedro Lima. *Canudos, a Jerusalém maldita de Conselheiro*. Estadão, São Paulo, 01 mar. 2004. Disponível em: <https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,canudos-a-jerusalem-maldita-de-conselheiro,20040301p7639>. Acesso em: 05 ago. 2020.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tassl Gadzanis. Salvador: Corrupio, 2002.

VIOLÊNCIA contra quilombolas dispara em 2017. *Instituto Socioambiental*, 3 out. 2017. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/violencia-contr-quilombolas-dispara-em-2017>. Acesso em: 30 nov. 2023.

WARREN, John T. Performing whiteness differently: Rethinking the abolitionist project. *Educational Theory*, v. 51, n. 4, p. 451, 2001.

WICKER, Jewel. Inside the Visual World of Beyoncé and ‘Black is King’, her “Love Letter” to Black Men. *Grammy Awards*, 9 mar. 2021. Disponível em: <https://www.grammy.com/news/beyonce-black-is-king-2021-grammys>. Acesso em: 29 nov. 2023.

XAVIER, Juarez. Estado de exceção barra avanços no enfrentamento ao racismo. *Alma Preta*, Quilombo, 20 nov. 2016. Disponível em: <https://almapreta.com.br/sessao/quilombo/estado-excecao-avancos-enfrentamento-racismo/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

YABETA, Daniela. Ilha da Marambaia – RJ. *Atlas Observatório Quilombola*, 30 maio 2023. Disponível em: <https://kn.org.br/atlasquilombola/comunidades/RJ/ilha-da-marambaia/667/>. Acesso em: 30 nov. 2023.

YANCY, George. *Black bodies, white gazes: The continuing significance of race in America*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.

YANCY, George. Introduction: Un-sutured. In: YANCY, George (Ed.). *White self-criticality beyond anti-racism: how does it feel to be a white problem?* Lanham: Lexington books, 2015.

YANCY, George. *Look, a white! Philosophical essays on whiteness*. Filadélfia: Temple University Press, 2012.

YANCY, George. Tarrying together. *Educational Philosophy and Theory*, v. 47, n. 1, p. 26-35, 2015.

ZACK, Naomi. White Ideas. In: CUOMO, Chris; HALL, Kim Q. (Eds.). *Whiteness: Feminist Philosophical Reflections: Lanham et al: Rowman & Littlefield*, 1999.

ZIBECHI, Raúl. *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements*. Chico: AK press, 2012.