



**notas sobre a atualidade
da ferida colonial**

Alexandro Silva de Jesus

**notas sobre a atualidade
da ferida colonial**

notas sobre a atualidade da ferida colonial

Alexandro Silva de Jesus

1ª Edição
Recife,
Abril de 2022



TITIVILLUS
editora



Secretaria de
Cultura



GOVERNO DO ESTADO
PERNAMBUCO
SEMPRE DO SEU LADO

SECRETARIA ESPECIAL DA
CULTURA

MINISTÉRIO DO
TURISMO



Na minha voz trago a noite e o mar,
O meu canto é a luz de um sol negro em dor.
É o amor que morreu na noite do mar.

Caetano Veloso, Sol negro

Se o colonialismo toma
o poder em nome da história,
exerce repetidamente
sua autoridade por meio
das figuras da farsa.

Homi Bhabha, O local da cultura

I. Introdução

Por enquanto, a casca gráfica¹ “ferida colonial” segue sem conhecer genealogia. Embora não saiba indicar com alguma precisão que valha seu ponto de emergência, posso ao menos marcar algumas de suas proveniências, lugares de passagem mais ou menos conhecidos da expressão.

i. “ferida” foi o termo empenhado por Gilberto Freyre (2006), na década de 1930, para descrever o efeito da exploração agrária sobre o sul estadunidense². É certo que tratava-se aí, de uma ferida colonial – causada pelo land-killer, termo usado naquele sul escravista para designar o senhor de escravos –, mas esta era tão-somente sua dimensão ambiental;

1 “Casca gráfica” aqui traduz a impressão gráfica que as palavras, conceitos ou expressões experimentam; a preocupação nessas notas sobre a atualidade é fabricar sentido(s) à casca gráfica “ferida colonial”.

2 “Região onde o regime patriarcal de economia criou”, diz Freyre, “quase o mesmo tipo de aristocrata e casa-grande, quase o mesmo tipo de escravo e de senzala que no Norte do Brasil e em certos trechos do Sul; o mesmo gosto pelo sofá, pela cadeira de balanço, pela boa cozinha, pela mulher, pelo cavalo, pelo jogo; que sofreu, e guarda as cicatrizes, quando não as feridas abertas, ainda sangrando, do mesmo regime devastador de exploração agrária – o fogo, a derrubada, a coivada [...] (30)”.

ii. Walter Mignolo (2007), a seu turno, utilizou “ferida colonial” como aquilo mesmo que caracteriza e subjuga o sujeito colonizado ao traço da racialidade³;

iii. Grada Kilomba desencobre a expressão como uma espécie de mal de arquivo capaz de ser esconjurado pela literatura e pela arte⁴:

iv. Em plena performance, Jota Mombaça localiza essa ferida aberta em sua própria carne, para fazer da mesma a tinta de sentenças escritas em vermelho e sangue⁵.

O esforço das próximas páginas consistirá em forçar mais uma passagem para a expressão, ao circunscrever os efeitos da realidade ou condição colonial. Esse “forçar a barra” de sua casca gráfica permitirá, ainda, demonstrar a atualidade da sua ferida – o que terá consequências para a descolocação da ficção jurídica dos processos

3 “Los condenados se definen por la herida colonial, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo locus de enunciación (y la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos o derecho de classificar” (33).

4 “A história é mal contada, é contada ao contrário, e os personagens não têm um nome, uma data, um espaço. E por nunca ter sido tratada, a ferida colonial dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra. E quando sangra, nós ficamos aflitos e não sabemos porquê. Acredito que a literatura e a arte podem dar ferramentas e linguagens às novas gerações para tratar essa ferida, para colocar as coisas nos sítios certos e saber quem é quem e o que fez e porquê”. <https://www.geledes.org.br/o-colonialismo-e-uma-ferida-que-nunca-foi-tratada-doi-sempre-por-vezes-infeta-e-outras-vezes-sangra/>.

5 Projeto A ferida colonial ainda dói, vol. 6: vocês nos devem, videoinstalação, 2017. <http://site.videobrasil.org.br/acervo/obras/obra/2205387>.

formais de descolonização –, e marcar alguns aspectos da sua relação com o pensamento ocidental.

Em todo caso, posso adiantar que a definição aqui impressa por sobre a (casca gráfica) “ferida colonial” recolherá – às vezes com algumas ressalvas – as impressões e as passagens anteriores: afinal, trata-se de uma ferida a um só tempo anti-política e anti-erótica, antes de ecológica⁶; além disso, já há algum tempo sabemos que sua patologia está longe de caracterizar ou acometer o colonizado somente⁷; e por razões fundamentais, desconfiamos da função de esconjuro ou profanatória das ciências, letras e artes⁸.

6 A antecedência ou separação do anti-político (no sentido de não permitir ao escravo a participação na comunidade política) e do anti-erótico (derivado do não ter parte em parte alguma) em relação ao ecológico não tem valor ontológico, mas histórico: Gilberto Freyre, que se refere somente à esterilidade do solo submetido à economia colonial, não é Davi Kopenawa, que vê o mundo povoado por diversos tipos de “pessoas”.

7 Marquemos essa indistinção a partir de um dos acontecimentos mais fundamentais de nossa época: “Pela primeira vez na história humana, o Negro deixa de remeter unicamente a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predação de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo caráter descartável e solúvel à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o devir-negro do mundo”(Mbembe 2017, 18).

8 Por razões fundamentais da colonialidade, tal como a percepção de Jean-Jacques Rousseau (2005): “Enquanto o governo e as leis suprem a segurança e o bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores nas correntes de ferro que eles carregam, sufocam-lhe

Nesse sentido, a demonstração enseja deixar à luz a insensibilidade própria à divisão do sensível que inaugurou a condição colonial, e que fez da racialidade a matéria opaca desses saberes, afetos e perceptos. No mais, a aposta que do dissenso aberto dessa ferida, as ilusões sobre a política comecem a se dissipar.

o sentimento dessa liberdade original para a qual parecem ter nascido, fazem-nos amar sua escravidão e formam o que chamamos de povos policiados” (12). Essa formulação se avizinha das questões postas pela servidão voluntária, tal como Etienne de La Boétie as dispôs. Isso me permite marcar minha diferença em relação ao grupo Modernidade/Colonialidade no uso dessa última expressão: enquanto para o grupo a colonialidade é a matriz da modernidade, entendo sob a rubrica, a condição geral da natureza e do próprio homem, desde seu advento neste canto do universo.

II. Necessidade cósmica, acidente histórico e ferida colonial

O constante testemunho da história demonstra que por toda a parte, e em todos os tempos em que uma raça bárbara se pôs em contato com uma raça civilizada, esta se viu forçada ou a exterminá-la, ou a ensinar-lhe sua língua (Magalhães 1876, VII).

Começo por esse trecho porque nele a razão colonial expressa a sua *ilusão* fundamental – destaco que essa razão pouco ou nada diz sobre a natureza do contato ou sobre as condições que permitem destruir ou esclarecer sua perseverança –: emprestar ao contexto onde o mau encontro colonial se inscreve, valor de situação incontornável, de destino imperativo, categórico (*a raça civilizada sempre viu a si mesma sendo forçada a...*). Esse mau encontro, que é puro acidente; seu desdobramento (a posterior condição colonial) que é pura decisão, ganham, então, a dimensão e a força de uma Necessidade – a força da fome, como se verá.

Essa confusão entre destino e decisão, entre o que se dá inevitável e o acidente, não parece difícil de se estabelecer. De fato, a Necessidade a que me refiro tem parte nos movimentos que produzem a condição colonial, mas nada existe nela que a exija, muito embora essa confusão tenha sido a fórmula histórica constantemente aplicada a justificação de sua satisfação. Essa Necessidade – arqui-Necessidade lhe situa melhor – repousa sobre aquilo que Georges Bataille (2013) nos dizia ser fato cósmico e elementar:

O organismo vivo, na situação determinada pelos jogos de energia na superfície do globo, recebe em princípio mais do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento do sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, dependê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico (45).

Apropriado a nosso contexto, esse trecho revela a dimensão econômica⁹ como a fundamental do mau encontro: como qualquer organismo vivo, o homem recebe e retira do globo energia em excesso – o que faz da reserva uma Necessidade a um só tempo genética e antropológica –, gesto que lhe abriu o caminho para a experiência exuberante de existir nos mais diversos mundos. Já se presente que a colonialidade e a colonização são espécies de respostas históricas dadas pelo homem a essa Necessidade cósmica de apropriação da energia vital que atravessa o globo terrestre. Antes de mostrar como essas respostas repercutem sobre os grupos humanos, preciso mar-

9 Essa dimensão não se reduz àquela circunscrita pela economia enquanto disciplina científica; antes, deseja articular seus problemas a questões mais gerais: “Não é oportuno estudar o sistema da produção e do consumo humanos no interior de um conjunto mais vasto? Nas ciências, esses problemas têm em geral caráter acadêmico, mas o movimento da economia é tão expansivo, que ninguém se espantará que uma pergunta seja seguida de outra, menos abstratas: não há, no conjunto do desenvolvimento industrial, conflitos sociais e guerras planetárias, em suma, na obra global dos homens, causas e efeitos que só aparecerão se forem estudados os dados gerais da economia? Poderemos nos tornar senhores de uma obra tão perigosa (e que não poderíamos abandonar em caso algum) sem ter apreendido suas consequências gerais?” (Bataille 2013, 44).

car que Bataille nos lembra duas situações, igualmente fundamentais, e que se entrelaçam aí, quando a captura da energia envolve os humanos:

- i. Se para a matéria viva em geral, a energia existe sempre em excesso, ela é sentida pelos indivíduos e pelos organismos particulares, como se fosse precária, e se apresentasse em déficit. Essa sensação muito provavelmente operou como força limitadora de resoluções solidárias entre os grupos, e deve ter alimentado, em tantos outros, instintos de agressividade¹⁰;
- ii. Essa realidade econômica geral é quase sempre ignorada em benefício da economia como atividade específica, ou seja, sob a luz de uma concepção utilitarista, iludindo-nos portanto, sobre a realidade excessiva da energia e, principalmente,

10 É isso que sugere a convicção de Cheikh Anta Diop sobre a relação entre meio precário e hostilidade do homem branco: “não há absolutamente dúvidas de que a raça branca, a qual apareceu pela primeira vez durante o Alto Paleolítico – em torno de 20.000 antes de Cristo –, era um produto de um processo de despigmentação... não há dúvidas de que o panorama cultural desses protobrancos era eventualmente condicionado durante a época glacial pelas condições extremamente duras do seu “berço nórdico” até o momento de seus movimentos migratórios rumo às áreas sulistas em torno de 1500 anos antes de Cristo. Moldados pelo seu berço ambiental, aqueles primeiros nômades brancos indubitavelmente desenvolveram uma consciência social típica do ambiente hostil ao qual estiveram confinados por um longo período. A xenofobia foi um dos traços de sua consciência social. A hierarquização patriarcal outra. Penso que a Dra. Welsing tem corretamente examinado e que a origem do racismo nós estamos para encontrar num definitivo reflexo defensivo” (Diop *apud* Nascimento 2019, 265-6).

sobre a Necessidade, inscrita em seu próprio movimento, de sua dilapidação¹¹.

E qual é o tipo de interferência, então, que o mau encontro colonial opera sobre o cumprimento dessa Necessidade?

O mau encontro colonial produz, a partir de uma vantagem bélica, uma primeira *divisão do sensível* (divisão pré-política, econômica) assentando uma assimetria radical entre os homens, que é, precisamente, a assimetria no acesso aos recursos energéticos. Desse momento em diante, a vida fica entregue à asfixia e à dissolução, muito embora a assimetria não seja capaz de impedir que a energia continue a atravessá-la, e que nela se acumule ainda em excesso – a capacidade de trabalho e de procriação dos escravizados acusa esse acúmulo energético; mas ela se experimenta sujeita, então, a uma dieta de excesso mínimo.

Acontece mais que isso. Essa assimetria ocorre concomitante a uma dupla transmutação, ou, talvez seja mais preciso, a uma dupla devolução ou redução do homem à existência fora de qualquer sentido. Na condição colonial, o sujeito colonizado é reduzido, por uma via, a mero recurso: pura energia em estoque, reserva disponível. Sua imagem e condição é bem expressa na imagem de um sol negro: fonte provedora de energia sem contrapartida; luz negra apropriada como parte maldita somente¹². Por outra via, trata-se também de

11 Historicamente, essa ignorância também responde pela perversidade dos modos de dilapidação do sujeito colonizado, e que deve ser liberada, aqui, de qualquer cálculo utilitário.

12 Prover em pura perda é o próprio dar-se e pôr-se do Sol: “falarei rapidamente das condições mais gerais da vida. Insistirei somente no fato de importância decisiva: a energia solar é o princípio de seu desenvolvimento exuberante. A fonte e a essência de nossa riqueza são dadas na irradiação do Sol, que dispensa a energia – a riqueza – sem contrapartida. O Sol dá sem nunca receber...” (Bataille Idem, 50). Projetada por sobre a problemática da racialidade, a imagem

suspender a fala, para fazer emergir o puro animal ou o infante (o desprovido da fala). Neste sentido, a questão de Gayatri Chakravorty Spivak (2010) sobre a possibilidade do subalterno falar – situada de partida para pensar os sacrifícios de viúvas na Índia, e que aqui me apropriro para pensar a subalternidade escrava e negra –, deve ser entendida dentro da perspectiva clássica de Aristóteles sobre o modo próprio como o escravizado participa da comunidade dos falantes¹³.

Entende-se, então, que a passagem do mau encontro – que é a princípio pré-político e econômico – para a condição colonial institua sua assimetria sobre um corpo econômico-administrativo, e dê lugar à ereção de um comum – a saber: nova divisão do sensível que implica a um só tempo comunidade e separação; aparentemente, o começo da política – assentado sobre a desigualdade, o não direito e o assassinato dos que não tem, nessa nova partilha, parte alguma.

Sob esse fundo de sangue, de apropriação e expropriação de energia, mas também de seu dispêndio, dilapidação e de sua dissolução perversa, o aparato colonial formalizou matérias (o senhor, o escravo),

solar fixa o Negro como isso que se dá para a consumação desmedida.

13 “O escravo é aquele que participa da comunidade da linguagem apenas sob a forma de compreensão (*aisthesis*) não da posse (*hexis*)” (Aristóteles *apud* Rancière op. cit., 32). E um trecho da reescrita do relatório de Tito Lívio (sobre a dissensão dos plebeus romanos no monte Aventino) por Pierre-Simon Ballanche, marca a dimensão mimética do uso da fala pelos subalternos: “Possuem fala como nós, ousaram eles dizer a Menênio! ... ele não soube responder-lhes que tinham uma fala transitória, uma palavra que é um som fugidio, espécie de mugido, sinal da necessidade e não manifestação de inteligência. São privados da palavra eterna que estava no passado, que estará no futuro” (Ballanche *apud* Rancière 2018, 37). Essa última sentença (São privados da palavra...) acusa o desejo que essa condição seja vitalícia.

produziu o devir-pele (ou seja: articulou o mundo e a experiência à luz da racialidade) e, com isso, tornou a raça uma clausura ontológica (o ser-Negro, o Ser-branco¹⁴), fez emergir determinados complexos (casa-grande & senzala/relações inter-raciais), e pôs em operação diagramas e dispositivos (os da dívida, de modo estruturante) mantenedores do sujeito colonizado como sujeito ex-proprioado (*Jesus* 2019).

Durante o percurso colonial, portanto, o senhor e o escravo que historicamente se anteciparam ao ser-Negro¹⁵ e ao Ser-branco, experimentaram-se como sujeitos em uma relação cuja marca distintiva é sua assimetria (de vontade) vitalícia. Sustentada pelo pressuposto da retífica do descaminho¹⁶, a assimetria colonial inaugura, para o

14 -branco/-Negro: duas das clausuras fundamentais – posto que dispostas pelo diagrama da racialidade – que o ser, na atualidade, realiza. Sua in-corporação produz seres marcados, de forma inversa, pela racialidade: o ser-Negro, assim gritado de um exterior, e para o qual a racialidade tende à experiência totalitária (tudo, ou quase, é racismo); o Ser-branco, cujo traço racial é apagado desde o começo do jogo, e de maneira que as questões de raça perdem a densidade ou se tornam rarefeitos (nada, ou quase, é racismo). Em cada clausura, um dos seus componentes é eclipsado pelo outro: na -branca é o rastro da raça que se põe à sombra; na -Negra, o próprio ser.

15 É teoricamente importante não dissociar o –Negro – ainda que a não dissociação exija uma curadoria – do conceito de “vítima”. Em todo caso, tratar-se-ia de uma dissociação que nossa sócio-história não autorizaria, pelo menos para aquelas que acusam o genocídio da juventude –Negra. Mas, do ponto de vista teórico, trata-se de recuperar o sentido técnico-religioso do termo, quer dizer, fazer da vítima parte fundamental do ato sacrificial (genocídio) que sustenta a antinegritude como o paradigma ontológico, político e epistemológico de nossa experiência.

16 Assim, a retífica do descaminho diz o processo de produção integral do desvio do outro – que corresponde ao que

sujeito ex-proprio, a dívida colonial¹⁷ – de dimensões materiais e subjetivas. Ora: essa condição que se deseja irremissível e irreparável, faz do endividado um sujeito parcial pois, primeiro, ele é desapropriado de sua cultura (passagem para a experiência parcial da memória); depois, a vaticinada adesão à cultura do outro, tem valor de mímica (a condição de quase-o-mesmo e a experiência parcial do reconhecimento).

A essa altura, já é possível formular dois problemas fundamentais que surgem para os oprimidos – de ontem e de hoje – postos pelo mau encontro e condição colonial:

- i. No que se refere à assimetria fundamental, em quais condições – ou: com quais recursos essa assimetria se dará para a descolocação? Problemática acerca da implosão do sol negro e do papel da violência nessa dissolução, alternativa a aposta nas políticas de reconhecimento, particularmente,

Frantz (2005) chamou de “programa de despersonalização absoluta” – e dos meios dispostos a reparar parcialmente seu caminho, e que faz do colonizado o quase o mesmo.

17 Diferente das outras condições de dívida, a que aqui se qualifica sob a expressão “colonial”, diz uma dívida sem medida (Jesus 2019), impagável (Silva 2019), projetada, portanto, como condição insuperável. Ora, tal dívida tem sido a experiência histórica da antiga ilha de São Domingos: “O Haiti foi um país fundado por antigos escravos que tiveram a ousadia não só de organizar uma rebelião, acompanhada de grandiosas declarações de direitos e liberdades universais, mas também de derrotar os exércitos de Napoleão enviados para rendê-los e fazê-los retornar à servidão. A França imediatamente afirmou que a recém-criada república lhe devia 150 milhões de francos em danos pelas plantações expropriadas, além de custos de provisionamento das expedições militares fracassadas, e todos os outros países, incluindo os Estados Unidos, concordaram em impor um embargo ao Haiti até que essa dívida fosse paga. A soma era intencionalmente impossível de ser paga (o equivalente a 18 bilhões de dólares)” (Graeber 2016, 13).

aquelas assentadas sob a dialética hegeliana do senhor e do escravo¹⁸;

ii. No que se refere aos modos de existir, levando em conta de um lado, o ponto de não retorno a que o sujeito colonizado se viu conduzido – o protocolo das sete voltas em torno da árvore do esquecimento impostos aos africanos escravizados antes de sua descida aos porões dos navios negreiros, acusa a despersonalização absoluta¹⁹ como projeto –, e de outro, a

18 Posto que o assento do encontro e do percurso colonial sobre a força de aparatos bélicos sugerem que as elaborações críticas da dialética do senhor e do escravo – e, também, as críticas a essas elaborações –, de Hegel a Judith Butler, possuem um vício de origem que falseia tanto a problemática colonial, quanto a sua resolução, a saber: a pressuposição de um contrato entre as partes. Por isso, as teorias sobre o reconhecimento que emergem daí, impedem a si mesmas de pensar a violência.

19 Sobre esse aspecto (a despersonalização absoluta), sempre haverá crítica cuja preocupação considere traçar os limites da ideia do –Negro como não ser e, mais que isso, sugerir que a ausência desses limites, aqui, derivem de “leituras questionáveis” do pensamento de Fanon. É claro que sempre haverá frases fanonianas mais ou menos enigmáticas: “o negro não existe. Não mais que o branco” (Fanon 2022, 242). Diante dessa sentença, minha ideia de clausura de raça ainda assegura alguma coisa (ser-Negro; ser- em eclipse, mas ainda ser-). Mas, no caso de sua humanidade, as passagens de Fanon a mim parecem menos anuviadas: “o negro é um homem negro... ele se estabeleceu no seio de um universo do qual será preciso removê-lo” (Idem, 22). E, antes, disse: “Por mais que me exponha ao ressentimento dos meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem” (Ibid.Idem). Nada é seguro aqui. Portanto, é em risco que projeto a produção dessa não humanidade – mas também a produção da humanidade – como fundamento da antinegitude. Humanidade não recolheria, assim, a

estrutura mímica de sua inclusão à cultura europeia (a ambivalência do discurso colonial), o que significa exercer-se a si mesmo a partir de um modo de existir “original” ou “próprio”²⁰ (mímica colonial e a problemática da autodeterminação)?

totalidade dos homens, mas conjuntos bem marcados de sujeitos.

20 Pode parecer reducionista da minha parte opor “o impossível ‘exercer-se a si’ originário, ao agir expropriado da mimese farsesca e sempre contestada”. Por isso mesmo, esclareço: quando uso a expressão “exercer-se a si” – e esse uso, a leitura do Corupira igualmente demonstrará – é a partir do pressuposto que, na dimensão da linguagem, os jogos singulares das culturas emergem a partir da ficção do próprio, da ficção do nome tornado próprio. Reivindicar esse “exercer-se a si” traduz somente o desejo de se produzir a partir das nossas próprias ficções. Tudo dependerá do valor que se dá para a ilusão como elemento estruturante das ficções do outro e de si. Por outro lado, acredito que a essa altura da ferida colonial, sua trajetória já tenha forjado um indecível entre a mímica com estratégia do poder colonial, e sua apropriação e uso pelos oprimidos (pensemos, por exemplo, sobre a figura ambivalente do intelectual –Negro) – a despeito de sua natureza “farsesca e sempre contestada”; por isso, insisto, a mímica deve ser contada, aqui, como ato de resistência.

III. A atualidade DE\$COLONIAL

Nesse contexto, ferida colonial é, antes de tudo, essa assimetria primordial – o encontro e a ferida têm quase a mesma idade –, da qual não nos liberamos, ainda, e que tem valor de navalha na carne -Negra; é o que a faz a mais barata do mercado (Yuca & outros 2002).

Ora, isso se coaduna com o que supus desde o começo: esse estado ou condição e a problemática que ela excreta não desenham, ainda, uma questão histórica, como se houvesse dado, entre a época colonial e nós, um hiato. Trata-se, o que é outra coisa, de uma questão secular, e o que eu quero afirmar com a ideia de atualidade da ferida não é outra coisa senão a vigência diagramática e dispositiva da condição colonial que resta²¹ entre nós.

21 Resto, aqui, deriva do seu uso técnico por Giorgio Agamben em seu ensaio *O que resta de Auschwitz* (2008), onde o autor se fundamenta no sentido teológico-messiânico da expressão, para com isso perfilar a figura da testemunha. No nosso caso, “resto” não caracteriza o que testemunha sobre a ferida colonial, mas a própria ferida em sua perseverança estruturante. De outro modo: despida dos acidentes articulados à sua emergência, a assimetria fundamental se mantém entre nós, e assenta a racialidade como uma das questões fundamentais da modernidade.

Por essa persistência quero dizer que alguns diagramas (da exploração sem medida), dispositivos (a dívida, a polícia²²), complexos (casa-grande/senzala) relações (étnico-raciais), tipos de seres- (o -Negro, o -branco, o -Índio) e de subjetividades (com preeminência à subjetividade adocicada²³) erigidos pelo e durante o percurso colonial, não foram dissolvidos após os processos formais de

22 O comentário de Jota Mombaça, a seguir, garante o fundamento DE\$COLONIAL da polícia: “Vera Malagutti descreve as fantasias absolutistas de controle social da polícia no período posterior à abolição formal da escravidão no Brasil para desdobrar daí uma percepção mais aguçada do sistema de justiça criminal hoje. É sobretudo no controle sistêmico do trânsito de pessoas africanas livres e afrodescendentes que a polícia vai operar aí, como braço do projeto colonial em sua versão moderna, garantindo a segurança das elites brancas e mestiças e o terror das comunidades empobrecidas e racializadas. O racismo contra as pessoas pretas está, portanto, no DNA das polícias e das redes de controle e extermínio que se articulam em torno delas”. Certamente, a corporação jamais será levada, por si, a dissolução em consequência disso: “A polícia, Mombaça escancara, é a única facção criminosa responsável pela investigação de seus próprios crimes”. https://issuu.com/amilcarpacker/docs/rumo_a_uma_redistribuic__a__o_da_vi.

23 Adocicada mais que cordial, esta seria a qualidade estruturante da subjetividade de-colonial, disposta pelo “poder amargo do açúcar”. Sua glico-Necessidade libera o gozo de uma disposição auto-sacrificial que dispensa mediação. Essa pulsão de sacrifício e sua interiorização – quer dizer: o gesto de responder pelo próprio ato sacrificial – atravessam não só as subjetividades; elas também realizam-se nos corpos racializados: assim, os afro americanos mais que os brancos são acometidos pelo diabetes. O aspecto trágico aí consiste na imagem que essa doença nos permite projetar: a de uma pequena usina de açúcar instalada no interior do corpo -Negro; quanto maior for sua produção de açúcar,

descolonização. E de tal maneira que reservo para essa realidade a rubrica “DEŞCOLONIAL”²⁴, afirmando assim, uma descolonização precária, que não chegou a seu termo, sendo essa incompletude sua razão de ser²⁵. Não se trata, aí, de acidente histórico ou erro de cálculo político, mas, inversamente, de uma decisão estratégica de valor anti-político, anteparo a seu advento.

maior a velocidade de dissolução da vida em que ela se instala.

24 O “S” barrado na expressão “DEŞCOLONIAL” – inspirado no sujeito barrado lacaniano – articula uma marca gráfica que traduz a condição inconclusa da descolonização, a um experimento de caráter mimético nas ocasiões de sua vocalização; assim, se o “S” barrado ainda permite que o termo seja lido: “DESCOLONIAL”, ela se lerá: “DECOLO-NIAL” nas situações de fala. O caráter mimético da expressão reside em sua condição de quase a mesma da expressão “Decolonial”, forjada no interior do grupo Modernidade/Colonialidade. Para se ter em conta o caráter estratégico da mímica no contexto de ferida colonial, vide *Da mímica e do homem: a ambivalência do discurso colonial* (Bhabha 1998).

25 É essa incompletude que sustenta as tensões entre cor e amor no interior das relações inter-raciais (Schucman 2018), a forma ambivalente quando se despreza ou, ao contrário, se exige o negro como amigo (porta dos fundos); que é expressa, dramaticamente, quando o negro se ressentido enquanto o branco é tomado pelo orgulho de cor (Fanon 2020); tragicamente, todos os anos, nas estatísticas de morte dispostas pelo Atlas da violência, e também se expressou, antes, em experimentos científicos (como o caso Tuskegee, nos Estados Unidos, e o uso de cadáveres de escravizados para a anatomoclínica, no Oitocentos brasileiro) e, agora, na impossibilidade de George Floyd, nos EUA, do pequeno Miguel, no Recife, e de Joao Alberto Silveira Freitas, em Porto alegre, seguirem respirando.

Essa persistência também se dá e se inscreve no espírito mesmo do capitalismo²⁶, posto que a disciplina escravista (*colonial*) respondeu pela sua origem tanto quanto seu acidente protestante (*colonialidade ou servidão voluntária*). Ou quem sabe mais, já que o fundamental aqui, exige atenção para o modo como sofremos, hoje, o trabalho – nessa hora mais sombria em que a vigência do nosso existir tende a ser reduzida à janela de tempo laboral²⁷. Pois o capitalismo mudou num ponto essencial nossa relação com o trabalho: se, até antes de sua economia o trabalho em sua dinâmica o configurava como meio de conservação do homem – no sentido de assegurar sua perseverança, e de determinar a qualidade de vida de seus indivíduos –, a resultante da exploração capitalista foi tornar o trabalho a força mesma que o consome.

26 Bolívar Echeverría (2007) nos lembra qual a “demanda” ou “petição” que se recolhe sobre a expressão “espírito” em Max Weber: “‘El espíritu’ es una sollicitación o un requerimiento ético emanado de la economía. El ‘espíritu del capitalismo’ consiste así en la demanda o petición que hace la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un modo especial de comportamiento humano; de un tipo especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse a las exigencias del mejor funcionamiento de esa vida capitalista” (15). Echeverría chama a atenção ainda mais fundamental, e que o autor dedicou-se a investigar: “En la nota preliminar a sus Artículos escogidos de sociología de la religión, Max Weber dejó planteada la idea de que la capacidad de responder a la sollicitación ética de la modernidad capitalista, la aptitud para asumir la práctica ética del protestantismo puritano, puede tener un fundamento étnico y estar conectada con ciertas características raciales de los individuos” (15-6).

27 E nesse sentido, as exigências para a aposentadoria que a recente reforma da previdência impôs ao trabalho brasileiro, reforçam a impressão de um devir negro do mundo.

*Hipo-tese*²⁸: a experiência colonial moderna inaugurou essa dimensão sacrificial do trabalho, fazendo o escravo antecipar o trabalhador²⁹.

28 *Hipo-tese*, assim mesmo, deslocado o acento. Sua pronúncia de traço subsumido traz mais facilmente à memória que se trata, aqui, de baixa tese, precária, deficitária. Mas nesse caso, bem se vê que não quero dizer um estado seu provisório, accidental, e que, por isso mesmo, se desejasse superar, mas de fixar uma máxima de vida como precaução de método, cujo sentido a poesia de Tiganá Santana (Maçalê 2010) descobre o fundamento:

Meu verbo é infinito,

Mas é feio para servir

de epifania ou de portal,

Meu verbo é um elemental...

Por outro lado, a supressão do acento inscreve no próprio corpo da palavra essa precariedade que lhe estrutura. Nesse sentido, a elisão não produz memória somente, mas a ruína da própria hipótese.

29 Dessa forma, o devir negro é a irrupção, no mundo, daquilo que foi feito desde o começo para estar no seu fora e abaixo: a confusão entre tempo de vida e tempo de trabalho foi experimentada, primeiro, pelos sexagenários, formalização jurídica dos primeiros excedentes cuja a vida não se justifica pós sofrimento laboral - ou seja: a lei operou formalização jurídica do homem-bagaço. Um comentário de Maria Graham, impresso em seu diário de viagem na década de vinte do século xix, deixa ver que essa confusão se experimentava bem anterior a sua formalização – que se daria somente na década de 1880: Aqui não é raro conceder a um escravo a alforria, quando ele está muito velho ou muito doente para trabalhar, isto é, pô-lo pela porta a fora para mendigar ou morrer de fome. Há poucos dias, ao voltar de um pic-nic, um grupo de cavalheiros encontrou uma pobre negra em estado miserável [...]. A pobre criatura que

era uma escrava despedida, foi levada para o hospital inglês, onde morreu dentro de dois dias. Suas doenças eram idade e fome (1956, 158).

IV. Das relações entre a ferida colonial e o pensamento ocidental

Ontem e ainda hoje continua a existir relação idiossincrática e fundamental entre ferida colonial e pensamento ocidental. De um lado, a ferida – ou melhor, a violência que lhe fundou e que lhe mantém – é condição sobre a qual o pensamento ocidental avança, toma de assalto, capitaliza:

- i. Trata-se de pensamento sempre disposto a marcar a impossibilidade do outro pensar corretamente³⁰. Nesse sentido, a articulação entre aparato colonial e pensamento ocidental, produziu caminhos tortos, invertidos, voltados para trás (*retí-fica do descaminho*)³¹;
- ii. Faz-se imperativo, quer dizer, não se libera de pensar nem mesmo as culturas que não se disponham, de boa vontade, a

30 A observação do padre jesuíta Fernão Cardim (séc. XVII), sobre o estado de cultura entre os índios, traduz bem essa característica: “Este gentio parece que não tem conhecimento do princípio do Mundo, do dilúvio parece que tem alguma notícia, mas como não tem escrituras, nem caracteres, a tal notícia é escura e confusa” (Cardim 1925, 161).

31 Produziu, inclusive, o Corupira e outras forças símile (Jesus 2019).

serem pensadas e dispostas pelos protocolos de seu pensamento³²;

iii. Ele inaugura uma nova dimensão da exploração do colonial, dimensão que se desloca do corpo para o arquivo do colonizado, e que se faz concorrente a destruição dos seus objetos³³. Desse modo, as diversas respostas acadêmicas à ferida colonial experimentam a condição ambivalente de operarem

32 Observo, por exemplo, a astúcia de Lévi-Strauss (1996) diante da recusa dos Nhambiquara em lhe revelar seu nomes próprios: “Certo dia em que eu brincava com um grupo de crianças, uma das garotas apanhou de uma companheira; foi se refugiar perto de mim, e, com grande mistério, começou a murmurar algo em meu ouvido, que não entendi e que fui obrigado a fazê-la repetir diversas vezes, de tal modo que a adversária descobriu a manobra e, visivelmente furiosa, chegou, por sua vez, para contar o que parecia um segredo solene: depois de certas hesitações e perguntas, a interpretação do incidente não deixou dúvidas. A primeira garotinha fora, por vingança, me dizer o nome de sua inimiga, e, quando esta percebeu, comunicou o nome da outra à guisa de represália. A partir desse momento, foi fácil, embora pouco escrupuloso, excitar as crianças umas contra as outras, e conseguir todos os seus nomes. Depois disso, criada assim uma pequena cumplicidade, elas me contaram, sem maiores dificuldades, os nomes dos adultos. Quando estes entenderam nossos conciliábulos, as crianças foram repreendidas, e a fonte de minhas informações secou” (296).

33 Esse foi o pressentimento de Davi Kopenawa (2015) ao encontrar objetos Yanomami exposto num museu europeu: “Afinal, depois de ver todas as coisas daquele museu, acabei me perguntando se os brancos já não teriam começado a adquirir também tantas de nossas coisas só porque nós, Yanomami, já estamos começando também a desaparecer. Será que querem conseguir essas coisas antecipando nossa morte?” (429).

gestos críticos que concorrem, eles mesmos, para a atualidade da ferida³⁴.

De outro, a ferida colonial tem valor de entrave, de obstáculo incontornável para esse pensamento que lhe é solidário; ela é a matéria que resiste, que leva-o ao colapso, e que expõe sua política:

i. Atento para o conceito geral que a opinião pública e a intelligentsia europeias faziam emergir sobre a América Latina, Manoel Bomfim desvelou, no começo do século vinte, as causas³⁵ que respondiam pela produção de objetos obscuros³⁶ levados a vigência pelo pensamento europeu;

34 A crítica de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) as elites intelectuais bolivianas – e que, em seguida, se precipita sobre o ethos do grupo Modernidade/Colonialidade – traduz bastante bem a ambivalência das respostas acadêmicas à ferida colonial: “Las elites bolivianas son una caricatura de occidente, y al hablar de ellas no me refiero sólo a la clase política o a la burocracia estatal; también a la intelectualidad que adopta poses postmodernas y hasta postcoloniales: a la academia gringa y a sus seguidores, que construyen estructuras piramidales de poder y capital simbólico, triángulos sin base que atan verticalmente a algunas universidades de América Latina, y forman redes clientelares entre los intelectuales indígenas y afrodescendientes” (57).

35 “Esse estado de espírito, esse modo de ver mantém-se também pela absoluta ignorância dos publicistas e sociólogos europeus sobre a América Latina. Pode-se dizer que essa condenação tem uma dupla causa: a causa afetiva, interesseira; e uma causa intelectual – a inteira ignorância das nossas condições e da nossa história social e política, no passado e no presente. Esta é uma verdade que se reflete em cada conceito com que se nos acabrunham” (14).

36 “A opinião pública européia sabe que existe a América Latina... e sabe mais: que é um pedaço de continente muito extenso, povoado por gentes espanholas, continente

ii. Interessado em decidir se a origem africana da civilização tratava-se de mito ou realidade, Cheikh Anta Diop põe em revista a historiografia moderna para a partir de sua prática de falsificação (recoo das suas próprias exigências de verdade), o que quer dizer – tratando-se especificamente da egiptologia – que o pensador africano a descobriu como prática encobridora³⁷;

iii. Após anunciar o devir negro do mundo, Achille Mbembe sugere a efabulação e o enclausuramento do espírito, a um só

riquíssimo, e cujas populações revoltam-se frequentemente. Essas coisas, porém, já lhe aparecem num vago mal limitado; riquezas, terras vastas, revoluções e povos, tudo se confunde para formar um mundo lendário, de lendas sem grande encanto porque lhes falta o prestígio da ancianidade. Onde estão essas riquezas, o que valem; como se fazem as revoluções, quem as faz, onde as fazem: são questões que se não definem, sequer, no obscuro longínquo desta visão única – a América do Sul... É dela que se fala. Mesmo quando venham nomes particularizados – Peru, Venezuela, Uruguai... não importa: o que está ali, a imagem que se tem na mente é a da América do Sul. No entanto, se a Europa ignora o que é este pedaço de Ocidente, nem por isso esquece que ele existe [...]” (12-13).

37 “Eles (os egiptólogos) geralmente a reconheceram como a mais antiga civilização, a que tinha engendrado todas as outras. Mas com o imperialismo, sendo o que é, tornou-se crescentemente “inadmissível” continuar aceitando a teoria evidente até então – de um Egito negro. O nascimento da egiptologia foi assim marcado pela necessidade de destruir a memória de um Egito negro, a qualquer custo, e todas as mentes. Daí em diante, o denominador comum de todas as teses dos egiptólogos, sua relação íntima e profunda afinidade, pode ser caracterizado como uma tentativa desesperada de refutar essa questão [do Egito ser negro]. Quase todos os egiptólogos enfatizaram sua falsidade como uma questão fechada” (Diop apud nascimento 2019, 276).

tempo características e dispositivos do pensamento europeu, como aquilo mesmo que, destinada à questão da raça, leva esse pensamento ao esgotamento³⁸.

Estamos tão acostumados com a soberba e a pressa do pensamento ocidental em precarizar o outro, que facilmente descuidamos do fato que esse seu caráter predatório e falseador faz, dele mesmo, uma espécie de pensamento precário. Por isso mesmo, o pensamento ocidental exerce um efeito depressor sobre a imaginação, impondo-nos³⁹ a dificuldade de imaginar outros mundos possíveis. Seria necessário tirar todas as consequências do fato de o mundo ser entregue para ser pensado por esse tipo de pensamento precário, calcado sob um perspectivismo patético⁴⁰. Indicarei apenas uma: seu compromisso

38 “Enquanto objetos de discurso e objetos do conhecimento, a África e o Negro têm, desde o início da época moderna, mergulhado, numa crise aguda, quer a teoria do nome quer o estatuto e a função do signo e da representação. Aconteceu o mesmo com as relações entre o ser e a aparência, a verdade e o falso, a razão e a desrazão, e até a linguagem e a vida. De facto, sempre que a problemática passa por Negros e África, a razão, arruinada e esvaziada, não consegue deixar de andar às voltas sobre si mesma e, muitas vezes, perde-se num espaço aparentemente inacessível, no qual, aniquilada a linguagem, as próprias palavras deixaram de ter memória” (Mbembe 2017, 30).

39 Impondo-nos, impondo a nós: refiro-me especificamente a esse nós (pedaços parciais do ocidente/zonas de contato que ainda performam o mau encontro colonial) quase os mesmos que eles (forças metropolitanas que dão nome ao jogo e urdem as regras do pensamento).

40 Essa expressão se sustenta sob a percepção nietzschiana sobre a relação do humano com o pensamento, num contexto que sugere como um dos seus efeitos, o não levar-se em conta outros mundos possíveis: para aquele intelecto, não há nenhuma missão ulterior que conduzisse para além da vida humana. Ele é, ao contrário, humano, sendo que apenas seu

com a história e com a atualidade da ferida colonial constitui o fundamento da violência anticolonial que pressiona certa tradição dos oprimidos a imaginar a dissolução desse pensamento, incluindo aí as matérias que ele formaliza (as logias)⁴¹.

possuidor e gerador o toma de maneira tão patética, como se os eixos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos pôr-nos de acordo com o mosquito, aprenderíamos então que ele também flutua pelo ar com esse pathos e sente em si o centro esvoaçante deste mundo (Nietzsche 2008, 25-6).

41 “E ainda assim”, pôde-se argumentar durante o processo de crítica a que se submeteu durante o processo editorial, “esse ensaio se apoia sobre esse mesmo pensamento, tão carente que é de referências sobre o colonialismo moderno”. Essa crítica põe em xeque a própria consistência do ensaio, já que a suposta ausência diminui a chance de “desleitura crítica” do pensamento ocidental. E se essa ausência for somente uma aparência? Ora: quando marco a passagem do escravo para o –Negro para não confundi-los de partida, é porque estou convencido por Éric Willians que a escravidão foi um fenômeno a princípio econômico para somente depois se desdobrar em evento racial; os dois problemas que supõem fundamentais para a passagem da ferida colonial (a violência e a mímica) estão diretamente ligados a formulação fanoniana sobre a violência (os condenados da terra) e sobre a dimensão para o outro (-branco) que o uso da linguagem pelo –Negro supõe (Pele negra, máscaras brancas). A dupla redução operada pelo mau encontro funciona como uma prática de encobrimento (Dussel). Responder pelo decolonial (M/C) contracolonial (Bispo), ou, como proponho, **DES COLONIAL**) já é levar em conta a Metrópole e fronteira (Webb), ainda que eu tenha tendência de usar o termo “zona de contato” (Mary Pratt). E é nessa tensão que se dá entre a metrópole a fronteira que, a meu ver, as problemáticas sobre a violência e sobre a mímica colonial se sustentam e, talvez, cheguem a sua dissolução nesse chão. O ensaio não apenas leva em conta, então e à sua maneira, as referências sobre

colonialismo moderno, de preferência, aquelas emergentes do pensamento afrodiaspórico.

Em todo caso, existem dois aspectos sobre a tradição afrodiaspórica que também gostaria de considerar. Primeiro, sobre a sua potência para as “desleituras” da “tradição canônica e suas variantes críticas”, percepção da qual estou totalmente alinhado. O provérbio africano: “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”, está pres-tes a me cavalgar em direção a uma releitura da relação entre iluminismo e escravidão. Mas também acredito que seja necessário forçar essa tradição afrodiaspórica a operar “desleituras de si” – penso, por exemplo, se já não é tempo (cedo ou tarde demais?) de repensar a má relação, aparentemente incontornável, entre religião e revolução, tal como foi articulada por Fanon. Por outro lado, e em função das minhas errâncias, pergunto-me cada vez mais se toda a experiência –Negra é capaz de ser recolhida sob a tradição afrodiaspórica (problema de escala).

O outro aspecto já se adiantou quando sugeri a expressão “DE\$COLONIAL”, com o “S” barrado (mímica do termo “decolonial”, do grupo M/C), quer dizer, sobre o uso – precisamente, sobre a minha falta de uso – dos conceitos produzidos pela tradição afrodiaspórica, em contraste com o uso farto de termos de autores do establishment acadêmico. Deixando à parte minhas questões sobre a expressão (afrodiaspórica) - elas não possuem nenhum valor para o que será considerado a seguir –, seu uso restritivo nesse e noutros ensaios se justifica em grande parte porque o que está entre mim e essa tradição é um conjunto de experiências diversas recolhidas sob uma mesma zona problemática (zonas de contato), que sugerem respostas diversas (entre elas, as operadas pelos conceitos afrodiaspóricos) a uma problemática comum (sobre a ferida colonial). O que quero dizer sem rodeios é que entendo tanto quanto todos os que estão debaixo da tradição afrodiaspórica, como partes dessa operação de produzir conceitos. E até a destruição desse mundo tal como

o conhecemos, haverá entre nós mais que guerras fratricidas (faço alusão a um certo estado de coisas da ordem das más relações entre os homens de cor, como sugeriu Fanon, e que no nosso caso é bem concretizado na relação entre juventude negra e policiais negros); haverá também embates fraternos em torno de nomes (escritos ou ditos) para dizer/fazer o mundo – o que determinará também, os limites e os modos das nossas alianças.

V. Considerações finais...

... ou uma *apertura* – quer dizer, um risco que se corre em benefício do desejo de vida exuberante –, caso o começo da política seja, como sugere Jacques Rancière (2018), o desentendimento, traduzido pelo autor nos seguintes termos:

Por “desentendimento” entenderemos um tipo determinado de situação de fala: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que o outro diz. O desentendimento não é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura [...] Diz respeito à apresentação sensível desse [objeto] comum, à própria qualidade dos interlocutores em apresentá-lo (10-1).

Tem-se aí formulação de fácil compreensão, apesar de pouco convencional. Em todo caso, Rancière se apressa em dizer o que não se deve confundir sob essa expressão (nem desconhecimento nem mal entendido), fixa situações em que o desentendimento se manifesta, e oferece exemplos:

Os casos de desentendimento são aqueles em que a disputa sobre o que quer dizer falar constitui a própria racionalidade da situação de fala. Aqueles em que os interlocutores entendem e não entendem a mesma coisa nas mesmas palavras. Há diversas razões para que um

X entenda e não entenda ao mesmo tempo um Y: porque, embora entenda claramente o que o outro diz, ele não vê o objeto do qual o outro lhe fala; ou então porque ele entende e deve entender, vê e quer fazer ver um objeto diferente sob a mesma palavra, uma outra razão no mesmo argumento. [...] A situação extrema de desentendimento é aquela em que X não vê o objeto comum que Y lhe apresenta porque não entende que os sons emitidos por Y compõem palavras e agenciamentos de palavras semelhantes aos seus (*Id.*, 11-2).

Rancièr também oferece exemplos históricos, e entre esses, o da rebelião dos escravizados pelos Citas, recolhido entre as histórias de Heródoto. Essa revolta se manteve até o momento em que certa percepção aristocrática, manifesta no contexto de uma reorientação tática, decidiu sobre o modo conveniente dos senhores enfrentá-la:

Sugiro que deixemos aqui nossas lanças e nossos arcos e que os enfrentemos empunhando os chicotes com que fustigamos nossos cavalos. Até agora, eles viam-nos com armas e imaginavam que eram nossos iguais e de igual berço. Mas quando nos virem com chicotes em vez de armas, saberão que são nossos escravos e, compreendendo isso, cederão (Heródoto apud Rancièr 2018, 27).

Sobre essa estratégia, Rancièr registra seu “pleno êxito” (histórico), e faz mais: faz perseverar (dentre outras, entre a prática teórica) a autoridade aristocrática como parte/paradigma (da) política (ainda que lhe seja possível problematizar o lá onde se assenta sua legalidade e/ou legitimidade) em detrimento da revolta escrava, da guerra servil.

O paradigma da guerra servil é o da realização puramente guerreira da igualdade dos dominados com os dominantes. O que não podem fazer é transformar a igualdade guerreira em liberdade política. Essa igualdade, literalmente marcada no território e defendida pelas armas, não cria uma comunidade dividida. Não se transforma nessa na propriedade imprópria que institui o *demos* ao mesmo tempo como parte e como todo da comunidade (*Id.*,28).

Todo esse impedimento (da violência como via da interrupção da aporia em que se vê enredada ao que chamamos “política”) já se insinuava no momento mesmo em que Rancière fixava as condições de possibilidade para a política.

A política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela parte dos sem-parte. Essa instituição é o todo da política enquanto forma específica de vínculo. [...] Fora dessa instituição não há política. Há apenas a ordem da dominação ou a desordem da revolta (Rancière op. cit., 26).

Posso, agora, projetar outra *hipo-tese* sobre a atualidade da ferida colonial, a saber, que sua permanência faça da racialidade objeto estruturante do desentendimento de nossa época, e do -Negro, paradoxalmente, aquilo que torna impossível o vicejar das condições de possibilidade do emergir da política enquanto *institucionalização dos sem-parte*.

Que o -Negro não tenha parte em parte alguma – seja como fórmula teórica ou pura condição –, isso é a resultante da assimetria fundamental que a divisão do sensível operou sob – e desde – o mau encontro. A dupla redução na base da assimetria (mero recurso energético/animal qualquer) interdita-o ao ser-parte. Agora, acreditamos que essa situação em que o ser-Negro experimenta a si, barrado como parte ou contrapartida, interdita, de forma vitalícia, o devir da política.

Ser reduzido a puro recurso ou a animal qualquer são duas condições que implicam para o -Negro sua descolocação da fala como interlocutor qualificado e, com isso, da possibilidade de manifestar o desejo de seus assujeitados de ter parte em um comum –desejo cuja vazão talvez nunca venha a ser possível. Perguntar se pode o -Negro falar é querer saber se ele já possui algo a mais que a voz, se ele já é algo a mais que o animal qualquer. E o desentendimento de agora consiste nisso: uma vez que o Ser-branco e o ser-Negro são clausuras que instituem, na divisão do sensível, seu dentro e seu fora, sua

parte e seu *apartheid*, e que a pura distância que a racialidade institui aí, entrega as clausuras a uma incomunicabilidade de partida, não há condições de acordo possível sobre a ferida colonial (sobre o que ela seja ou se ela existe), menos ainda sobre sua perseverança na atualidade como resto estruturante do que nos acontece agora.

É possível argumentar que o recuo à voz diz bem a condição do escravo, mas parece pouco adequada para situar o ser-Negro; a passagem de um para outro seria qualitativa, reparadora. Entretanto, a relação entre escravo e -Negro assumiria essa aparência no final do século XIX; antes disso projetava-se entre essas clausuras, uma sobreposição. E se for preciso dizer que o -Negro experimenta sua liberação do escravo como ficção, então seu recurso à fala não está menos afetado pela mimese colonial – a ambivalência que anima a figura parcial do intelectual -Negro como o *quase-o-mesmo* do intelectual, disso dá testemunho – que o recurso bélico dos escravizados pelos citas, ao empunharem armas como seus senhores faziam.

Em todo caso, deixo-me sob a impressão que, assentado sobre a violência que presidiu a divisão colonial do sensível – que opera uma assimetria de pulsão vitalícia –, o desentendimento em torno de sua ferida é aquela situação impossível de ser resolvida pela fala, pois estamos às voltas com um fenômeno que resiste a qualquer sentido⁴². Resta à sua superação, a habilitação da violência

42 “Descobri, recentemente, que essa mesma impressão orienta os esforços teóricos do afropessimismo: “[...] a violência contra os negros não coopera com a narrativa. A explicação sangra além dos atores. Ela é imune ao pensamento racional e a previsões lógicas. É uma força contra a qual não há refúgio. É impermeável a contestações; pois ela se aplica primeiro e só depois é seguida pela lei. Quando a violência é a lei, e não o efeito de sua aplicação, ela põe em crise as regras da narrativa; porque o que temos é uma situação que resiste a ser contada, pelo simples motivo de que o princípio causal da narrativa, o fantasma na máquina a que chamamos lógica causal (ou “princípio básico”) da história, não está lá.

anticolonial, a interrupção do mundo como conhecemos, por uma desordem que tenha valor de revolta – já destacado: é isso ou manter-se sob a ordem da dominação. A essa altura, o problema cuja resolução se antecipará a política – quer dizer, que parará o princípio de sua dissolução – já não será se poderá ou não o -Negro falar (se Ele está para além da voz, além do animal qualquer), mas sim, se o -branco poderá ou não calar (da violência necessária para fazer cessar a voz ensurdecedora que sustenta o monólogo).

Essa é a maldição das histórias sobre negros” (Wilderson III 2021, 166).

Referências Bibliográficas

BATAILLE, Georges 2013. *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”*. 2ª. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

BHABHA, Homi 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

BOMFIM, Manoel 2005. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks.

BUTLER, Judith 2019. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica editora.

CARDIM, Fernão 1925. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: Editores J. Leite & Cia.

ECHEVERRÍA, Bolívar 2007. *Sociedades icônicas: História, ideologia y cultura en la imagen*. México: Siglo XXI.

FANON, Frantz 2005. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF.

FERREIRA da SILVA, Denise 2019. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de imaginação Política e Living Commons.

FREYRE, Gilberto Freyre 2006. *Casa Grande & Senzala: formação da sociedade brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 51ª. edição revisada: São Paulo: Global.

GRAEBER, David 2016. *Dívida: os primeiros cinco mil anos*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Três Estrelas.

GRAHAM, Maria 1956. *Diário de uma viagem a O Brasil e de uma estada nesse país durante parte dos anos 1821, 1822 e 1823*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.

JESUS, Alexandro Silva de 2019. *Corupira: mau encontro, tradução e dívida colonial*. Recife: Titivillus.

KOPENAWA, Davi 2015; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

LA BOÉTIE, Ettiene de 2009. *Discurso sobre a servidão voluntária*. 2a. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1996. *Tristes trópicos*. Tradução Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.

MAGALHÃES, Couto de 1876. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Tipografia da Reforma.

MBEMBE, Achille 2014. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona.

NASCIMENTO, Abdias 2019. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3ª. edição revisada. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro.

NIETZSCHE, Friedrich 2008. *Sobre a verdade e a mentira*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra.

RANCIÈRE, Jacques 2018. *O desentendimento: política e filosofia*. 2ª. edição. São Paulo: Editora 34.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* – 1a ed. Buenos Aires: Tinta Limón.

ROUSSEAU, Jean-Jacques 2005. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. 3ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes.

SCHUCMAN, Lia Vainer 2018. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: SciELO – EDUFBA.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty 2010. *Pode o subalterno falar?* Tradução de. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG.

WILDERSON III, Frank B. 2021. *Afropessimismo*. São Paulo: Todavia.

SOBRE O AUTOR

ALEXANDRO SILVA DE JESUS

Professor do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco/Coordenador do grupo de pesquisa Museo-lógica/Membro dos grupos de pesquisa Devires e Periféricas/Autor do ensaio *Corupira: mau encontro, tradução e dívida colonial* (2019), pela Titivillus Editora.

Catálogo na fonte: Renata Santana CRB 15/689 - PB

S586n Silva de Jesus, Alexandro

Notas sobre a atualidade da ferida colonial [Recurso eletrônico] / Alexandro Silva de Jesus. - Recife: Titivillus, 2022.

Dados eletrônicos (1 arquivo : 2.1 MB)

Livro eletrônico

Modo de acesso: World Wide Web: <https://www.titivilluseditora.com.br/>

Inclui referências

ISBN E-book: 978-65-00-43906-9

1. Antropologia. 2. Decolonialidade. 3. Linguagem. 4. Edital Aldir Blanc.

I. Título.

CDD 301
CDU 39(81)

© Titivillus Editora

© Alexandro Silva de Jesus

PRIMEIRA EDIÇÃO

RECIFE, ABRIL DE 2022

ISBN: 978-65-00-43906-9

TEXTO ORIGINAL

Alexandro Silva de Jesus

REVISÃO

Germana da Silva Nascimento

EDIÇÃO, PROJETO GRÁFICO, DIAGRAMAÇÃO & CAPA

Rodrigo Acioli

Este livro foi composto pelas seguintes famílias tipográficas, Ubuntu em sua titulação e Bodoni BK BT, para o corpo do texto.



Secretaria de Cultura



GOVERNO DO ESTADO
PERNAMBUCO
SEMPRE DO SEU LADO

SECRETARIA ESPECIAL DA CULTURA

MINISTÉRIO DO TURISMO

