

## O SUJEITO RACIAL

As páginas seguintes serão dedicadas à razão negra. Esse termo ambíguo e polêmico designa várias coisas ao mesmo tempo: figuras do saber; um modelo de exploração e deprecação; um paradigma da sujeição e das modalidades de sua superação, e, por fim, um complexo psico-onírico. Essa espécie de jaula enorme, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, tem a raça como armação.

Para nós, só é possível falar da raça (ou do racismo) numa linguagem fatalmente imperfeita, dúbia, diria até inadequada. Por ora, bastará dizer que é uma forma de representação primária. Incapaz de distinguir entre o externo e o interno, os invólucros e os conteúdos, ela remete, em primeira instância, aos simulacros de superfície. Vista em profundidade, a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o atrocídio, isto é, constituindo o outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total.<sup>1</sup> Mas, como explica Frantz Fanon, raça é também o nome que se deve

1. James Baldwin, *Nobody Knows My Name*, First Vintage International, Nova York, 1993 [1961].



dar ao ressentimento amargo, ao irrepresentável desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que, condenados à sujeição, veem-se com frequência obrigados a sofrer uma infirmitade de injúrias, todos os tipos de estúpro e humilhações, e incontáveis feridas.<sup>2</sup> Neste livro, interpelaremos a natureza desse ressentimento, dando conta daquilo que constitui a raça, sua profundidade a um tempo real e fictícia, as relações por meio das quais se exprime e o papel que desempenha no movimento que consiste, como aconteceu historicamente com os povos de origem africana, em transformar a pessoa humana em coisa, objeto ou mercadoria.<sup>3</sup>

### Fabulação e clausura do espírito

Pode surpreender o recurso ao conceito de raça, pelo menos tal como o esboçamos. Primeiramente, a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético.<sup>4</sup> A raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista,

2. Frantz Fanon, *Pele negra...*, op. cit., p. 166; ver também Richard Wright, *Native Son*, Harper & Brothers, Nova York, 1940.

3. Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, University of Wisconsin Press, Madison, 1996.

4. Karen E. Fields e Barbara J. Fields propõem distinções úteis entre “raça” (a ideia segundo a qual a natureza teria produzido humanidades distintas, reconhecíveis por traços inerentes e características específicas que consagrariam as suas diferenças, ordenando-as segundo uma escala de desigualdade), “racismo” (o conjunto das práticas sociais, jurídicas, políticas, institucionais e outras fundadas na recusa da presunção de igualdade entre as pessoas humanas) e o que eles chamaram de *racecraft* (o repertório de manobras que pretendem situar os seres humanos assim diferenciados em matrizes operacionais). Karen E. Fields e Barbara J. Fields, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, Verso, Nova York, 2012 (ver principalmente a introdução e a conclusão). Ver, ainda, W. J. T. Mitchell, *Seeing through Race*, Harvard University Press, Cambridge, 2012.

como mais genuínos — a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo. Em muitos casos, é uma figura autônoma do real, cuja força e densidade se devem ao seu carácter extremamente móvel, inconstante e caprichoso. Aliás, há bem pouco tempo, a ordem do mundo fundava-se num dualismo inaugural que encontrava parte de suas justificações no velho mito da superioridade racial.<sup>5</sup> Em sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, a terra natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade. Sendo o rincão mais “civilizado” do mundo, só o Ocidente foi capaz de inventar um “direito das gentes”. Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano dotado de direitos civis e políticos, permitindo-lhe exercer seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão pertencente ao gênero humano e, enquanto tal, interessado por tudo o que é humano. Só ele codificou uma gama de costumes aceites por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo.

O Resto — figura, se tanto, do dessemelhante, da diferença e do poder puro do negativo — constituía a manifestação por excelência da existência objetificada. A África, de um modo

5. Ver a este respeito Josiah C. Nott, *Types of Mankind*, Trubner & Co., Londres, 1854; a seguir, os três volumes de James Bryce, *The American Commonwealth*, Macmillan, Nova York, 1888; depois, do mesmo autor, *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, Clarendon Press, Londres, 1902, e *Impressions of South Africa*, Macmillan, Londres, 1897; Charles H. Pearson, *National Life and Character. A Forecast*, Macmillan, Londres, 1893; Lowe Kong Meng, Cheok Hong Cheon e Louis Ah Mouy (ed.), *The Chinese Question in Australia 1878-79*, F. E. Bailliere, Melbourne, 1879.

geral, e o negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados dessa vida vegetal e limitada. Figura excedente em relação a qualquer figura e, portanto, fundamentalmente infigurável, o negro em particular era o exemplo consumado desse ser-outro, vigorosamente forjado pelo vazio, e cujo negativo havia penetrado todos os momentos da existência — a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo.<sup>6</sup> Hegel dizia a propósito de tais figuras que eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entes humanos incapazes de se despir de uma vez por todas da figura animal com a qual se confundiam. No fundo, era da sua natureza abrigar o que já estava morto.

Essas figuras eram a marca dos povos “isolados e insociáveis, que em seu ódio se combatem até a morte”, se trucidam e se destroem como animais — uma espécie de humanidade de vida inconstante e que, confundindo devir-humano e devir-animal, tem de si mesma uma consciência, afinal, “sem universalidade”.<sup>7</sup> Outros, mais caridosos, admitiam que tais criaturas não eram inteiramente desprovidas de humanidade. Adormecida, essa humanidade não se tinha ainda lançado à aventura daquilo que Paul Valéry invocava como o “afastamento sem retorno”.<sup>8</sup> Era, no entanto, possível elevá-la até

6. Ver Pierre Larousse, *Nègre, Négriter, Traité des Nègres. Trois articles du Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, prefácio de François Vergès, Bleu auteur, Paris, 2009, p. 47.

7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, 9ª edição, tradução de Paulo Meneses, Ed. Vozes, São Paulo, 2017, p. 469.

8. Parafraseada pelo autor como *écart sans retour*, a expressão original de Valéry é ligeiramente diversa — *éloignement sans retour* —, preservando porém o mesmo sentido; ver Paul Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, Éditions de la Nouvelle Revue Française, Paris, 1919 [1894], p. 27 [*Introduction au método de Leonardo da Vinci*, edição bilingue francês/português, tradução de Geraldo Gêrson de Souza, Ed. 34, São Paulo, 1998, p. 146-147]. [N.T.]

nós. Tal fardo não nos conferia, porém, o direito de abusar de sua inferioridade. Pelo contrário, deixávamo-nos guiar por um dever — o de ajudá-la e protegê-la.<sup>9</sup> Era o que fazia do empreendimento colonial uma obra fundamentalmente “civilizadora” e “humanitária”, cujo corolário de violência não era senão moral.<sup>10</sup>

Na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu, tanto o erudito como o popular, com frequência recorreu a procedimentos de fabulação. Ao apresentar como reais, certos e exatos fatos muitas vezes inventados, escapou-lhe justamente o objeto que buscava apreender, mantendo com ele uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando sua pretensão era desenvolver saberes destinados a apreendê-lo objetivamente. As principais características dessa relação imaginária ainda estão longe de ser elucidadas, mas os procedimentos graças aos quais o trabalho de fabulação pôde ganhar corpo, assim como seus efeitos violentos, são hoje bem conhecidos. Nesse sentido, há pouco a acrescentar. No entanto, se existe um objeto e um lugar em que esta relação imaginária e a economia ficcional que a sustenta se dão a ver do modo mais brutal, distinto e manifesto, é exatamente esse signo que chamam de negro e, por tabela, o aparente não lugar que chamamos de África, cuja característica é ser não um nome comum e muito menos um nome próprio, mas o indício de uma ausência de obra.

É verdade que nem todos os negros são africanos e nem todos os africanos são negros. Apesar disso, pouco importa onde eles estão. Enquanto objetos de discurso e objetos do

9. Pierre Larousse, *op. cit.*, p. 68.

10. Christopher Leslie Brown, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.



conhecimento, desde o início da época moderna, a África e o negro têm mergulhado numa crise aguda tanto a teoria da nomenclatura quanto 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 a mentira, a razão e a desrazão, em suma, entre a linguagem e a vida. De fato, sempre que se tratou dos negros e da África, a razão, arruinada e esvaziada, jamais deixou de girar em falso e muitas vezes se perdeu num espaço aparentemente inacessível, onde, fulminada a linguagem, as próprias palavras careciam de memória. Com a extinção de suas funções elementares, a linguagem transformou-se num fabuloso mecanismo cuja força vem simultaneamente de sua vulgaridade, de um formidável poder de violação e de sua proliferação errada. Ainda hoje e quando se trata dessas duas marcas, a palavra nem sempre representa a coisa; o verdadeiro e o falso tornam-se indissociáveis e a significação do signo não é necessariamente a mais adequada à coisa significada. Não foi só o signo que substituiu a coisa. Muitas vezes, a palavra ou a imagem têm pouco a dizer sobre o mundo objetivo. O mundo das palavras e dos signos autonomizou-se a tal ponto que não se tornou apenas uma tela para apreensão do sujeito, de sua vida e das condições de sua produção, mas uma força em si, capaz de se libertar de qualquer vínculo com a realidade. A razão disso pode ser atribuída em grande medida à lei da raça.

Seria errôneo pensar que saímos definitivamente desse regime que teve o comércio negreiro e em seguida a colônia de *plantation* ou simplesmente extrativista como cenas originárias. Nessas pias batismas da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro

e suas instituições das formas autóctones de servidão.<sup>11</sup> Com efeito, entre os séculos XIV e XIX, o horizonte espacial da Europa alargou-se consideravelmente. O Atlântico foi-se tornando o epicentro de uma nova concatenação de mundos, o lugar de onde emergiu uma nova consciência planetária. Esse acontecimento se segue às tentativas europeias anteriores de expansão rumo às Canárias, à Madeira, aos Açores e às ilhas de Cabo Verde, correspondentes à etapa inicial da economia de *plantations* utilizando mão de obra de escravos africanos.<sup>12</sup>

A transformação de Espanha e Portugal — de colônias periféricas do mundo árabe em motores da expansão transatlântica europeia — coincidiu com o afluxo de africanos à própria Península Ibérica, onde participaram da reconstrução dos principados ibéricos após a Peste Negra (*Black Death*) e a Grande Fome do século XIV. A maioria era de escravos, mas nem todos: também havia entre eles alguns homens livres. Se, até então, o aprovisionamento de escravos na Península ocorria por meio das rotas transaarianas controladas pelos mouros, operou-se uma reviravolta nos idos de 1440, quando os ibéricos inauguraram contatos diretos com a África Ocidental e Central via Oceano Atlântico. Os primeiros negros capturados em raias e convertidos em objeto de leilões públicos chegaram a Portugal em 1444. O número de “presas” aumentou sensivelmente entre 1450 e 1500. A presença africana cresceu em decorrência disso e milhares de escravos

11. Ver Suzanne Myers e Igor Kopytoff (eds.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*, University of Wisconsin Press, Madison, 1979.

12. Sobre esses processos, ver Benjamin Thomas, Timothy Hall e David Rutherford (eds.), *The Atlantic World in the Age of Empire*, Houghton Mifflin Company, Boston, 2001; Wim Klooster e Alfred Padua (eds.), *The Atlantic World. Essays on Slavery, Migration, and Imagination*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, 2005, p. 1-42.



passaram a desembarcar anualmente em Portugal, ao ponto de seu afluxo desestabilizar o equilíbrio demográfico de certas cidades ibéricas.<sup>13</sup> Era o caso de Lisboa, Sevilha e Cádiz, onde, no início do século XVI, cerca de dez por cento da população era composta por africanos. A maioria era incumbida de tarefas agrícolas e domésticas.<sup>14</sup> Em todos esses casos, quando teve início a conquista das terras da América, afro-ibéricos e escravos africanos integravam tripulações marítimas, postos comerciais, plantações e centros urbanos do império.<sup>15</sup> Participaram de várias campanhas militares (Porto Rico, Cuba, Flórida) e fizeram parte, em 1519, dos regimentos de Hernán Cortés que assaltaram o México.<sup>16</sup>

A partir de 1492 e pelo viés do comércio triangular, o Atlântico tornou-se um verdadeiro aglomerado, que agregou a África, as Américas, o Caribe e a Europa em torno de uma intrincada economia. Abarcando regiões outrora relativamente autônomas, e como vasta formação oceânico-continental, esse conjunto inter-hemisférico se tornou o motor de transformações sem paralelo na história mundial. Os povos de origem africana estavam no centro dessas novas dinâmicas que implicavam incessantes idas e vindas de uma margem a outra do mesmo oceano, dos portos negreiros da África

Ocidental e Central aos da América e da Europa. Essa estrutura de circulação se apoiava numa economia que exigia ela mesma capitais colossais. Incluía igualmente a transferência de metais e de produtos agrícolas e manufaturados, o desenvolvimento da cobertura por seguros, da contabilidade e da atividade financeira, assim como a disseminação de conhecimentos e práticas culturais até então desconhecidos. Um processo inédito de criouliização foi desencadeado e resultou num intenso tráfego de religiões, línguas, tecnologias e culturas. A consciência negra na era do primeiro capitalismo surgiu em parte dessa dinâmica de movimento e circulação. Desse ponto de vista, era o produto de uma tradição de viagens e de deslocamentos, apoiando-se numa lógica de desnacionalização da imaginação, um processo que prosseguiu até meados do século XX e acompanhou a maior parte dos grandes movimentos negros de emancipação.<sup>17</sup>

Entre 1630 e 1780, o número de africanos que desembarcaram nas possessões atlânticas da Grã-Bretanha ultrapassou de longe o de europeus.<sup>18</sup> O fim do século XVIII constituiu, nessa perspectiva, o grande momento negro do império britânico. Não se tratava somente de cargueiros humanos que, partindo de entrepostos e portos de escravos da África Ocidental e do golfo do Biafra, depositavam homens na Jamaica e nos Estados Unidos. Lado a lado com o macabro comércio de escravos cujo objetivo era o lucro, existiam também movimentos de africanos livres, novos colonos que, antigos “pobres negros” (*black poor*) na Inglaterra ou refugiados da Guerra de

13. Jorge Fonseca, “Black Africans in Portugal during Cleynaert’s Visit, 1533–1538”, in Thomas Earle e Kare Lowe (eds.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 113–121. Ver também A. G. de C. M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441–1555*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

14. Frédéric Mauro, *Le Portugal et l’Atlantique au XVIII<sup>e</sup> siècle (1570–1670)*, SEVEPEN, Paris, 1960.

15. Ben Vinson, *Bearing Arms for his Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

16. Ver o caso de Juan Garrido em Matthew Restall, “Black Conquistadors. Armed Africans in Early Spanish America”, *The Americas*, vol. 57, nº 2, Outubro 2000, p. 177.

17. Ver o estudo de Michelle Ann Stephens, *Black Empire. The Masculine Global Imaginary of Caribbean Intellectuals in the United States, 1914–1962*, Duke University Press, Durham, 2005.

18. David Eltis, *Coerced and Free Migrations. Global Perspectives*, Stanford University Press, Stanford, 2002.



Independência dos Estados Unidos, partiam da Nova Escócia, da Virgínia ou da Carolina para instalar novas colônias na própria África, como no caso de Serra Leoa.<sup>19</sup>

A transnacionalização da condição negra foi, portanto, um momento constitutivo da modernidade, tendo sido o Atlântico o seu lugar de incubação. Essa condição abarcou em si um inventário de situações muito contrastantes, indo do escravo traficado, convertido em objeto de venda, ao escravo por condenação, o escravo de subsistência (criado doméstico perpétuo), o escravo parceleiro, o meeiro,<sup>20</sup> o manumisso,

19. Alexander X. Byrd, *Captives and Voyagers: Black Migrants across the Eighteenth-Century British Atlantic World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2008; Philip D. Morgan, "British Encounters with Africans and African-Americans, circa 1600-1780", in Bernard Bailyn e Philip D. Morgan (eds.), *Strangers within the Realm. Cultural Margins of the First British Empire*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991; Stephen J. Bradwood, *Black Poor and White Philanthropists. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement, 1786-1820*, Liverpool University Press, Liverpool, 1994; Eileen Gibson Wilson, *The Loyal Blacks*, G. P. Putnam's Sons, Nova York, 1976.

20. Os regimes de escravidão mencionados remetem ao escalonamento proposto por Claude Meillassoux como etapas precedentes à manumissão. Segundo ele, ambos os regimes (*mansé* e *casé*) implicavam o trabalho rural no cultivo de um lote de terra concedido pelo senhor, diferindo ambos na destinação do produto desse cultivo. No primeiro caso, a pessoa escravizada seria dispensada do trabalho nas terras senhoriais por algumas horas do dia ou por um ou mais dias na semana para que pudesse cultivar o lote de terra que lhe era confiado para sua própria subsistência e a de sua família: "Nesse caso, o senhor gozava de uma renda em trabalho menor, mas não era mais obrigado a fornecer aos escravos a totalidade da sua comida" (p. 93). O adjetivo *mansé* deriva do vocábulo *mansé*, originário do vocabulário feudal francês, e corresponde à "medida de terra julgada necessária para sustentar um homem e sua família (Dic. Litree)" (p. 257). "No segundo caso, a pessoa escravizada seria inteiramente dispensada do trabalho nas terras senhoriais, dedicando-se integralmente ao cultivo do lote que lhe fora concedido, sendo que percentuais variáveis da produção obtida eram destinados ao senhor como pagamento ou quitação de algum encargo: "Esse pagamento era considerado como a redenção do trabalho nos campos do senhor. Nessa fórmula, os escravos forneciam uma renda em produto e não mais em trabalho" (p. 93). Na tradução brasileira, feita por Lucy Magalhães e revisada por Luiz Felipe de Alencastro, a expressão *mansé* é traduzida por "feudatário" e *casé* por "meeiro". Na tradução mexicana, de Rafael Molina, as traduções respectivas

ou ainda o escravo liberto ou o escravo de nascença. Entre 1776 e 1825, a Europa perdeu a maior parte de suas colônias americanas devido a uma série de revoluções, movimentos de independência e rebeliões. Os afro-latinos tinham desempenhado um papel preponderante na constituição dos impérios ibero-hispânicos. Haviam servido não só como mão de obra escrava, mas também enquanto tripulantes, exploradores, oficiais, colonos, proprietários de terra e, em certos casos, homens livres e senhores de escravos.<sup>21</sup> Quando da dissolução dos impérios e dos levantes anticoloniais ao longo do século XIX, voltamos a encontrá-los em diversos papéis, seja como soldados, seja a encabeçar movimentos políticos. Com as estruturas imperiais do mundo atlântico arruinadas e substituídas pelos Estados-nações, as relações entre as colônias e a metrópole sofreram alterações. Uma classe de brancos crioulos se implantou e consolidou sua influência.<sup>22</sup> As velhas questões de heterogeneidade, diferença e liberdade foram resuscitadas, ao passo que as novas elites se aproveitaram da ideologia da mestiçagem para negar e desqualificar a questão racial. A contribuição dos afro-latinos e dos escravos negros para o desenvolvimento histórico da América do Sul acabou sendo, se não apagada, pelo menos severamente ocultada.<sup>23</sup>

são *parcelero* e *aparcerio*. Cf. Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Presses universitaires de France, Paris, 1986 [ *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*, Jorge Zahar, São Paulo, 1995; *Antropología de la esclavitud: El vientre de hierro y dinero*, Siglo XXI, México D.F., 1990]. A numeração das páginas citadas corresponde à edição brasileira. [N.T.]

21. Matthew Restall, *loc. cit.*

22. Lester Langley, *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850*, Yale University Press, New Haven, 1996; John Lynch, *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*, W. W. Norton, Nova York, 1986 [1973]; John H. Elliott, *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America 1492-1830*, Yale University Press, New Haven, 2006.

23. Kim Butler, *Freedom's Given, Freedom Won. Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998; João José



Crucial desse ponto de vista foi o caso do Haiti, cuja declaração de independência aconteceu em 1804, apenas vinte anos após a dos Estados Unidos, assinalando uma reviravolta na história moderna da emancipação humana. No decorrer do século XVIII, o século das Luzes, a colônia de Santo Domingo foi o exemplo clássico da plantocracia, uma ordem social, política e econômica hierárquica encabeçada por um número relativamente reduzido de grupos brancos rivais, tendo nos estratos intermediários um grupo de homens livres de cor e mestiços e, na base, uma ampla maioria de escravos, mais da metade dos quais nascidos na África.<sup>24</sup> Ao contrário dos outros movimentos de independência, a Revolução Haitiana foi o resultado de uma insurreição de escravos. A ela se deveu o surgimento, em 1805, de uma das mais radicais Constituições do Novo Mundo. Essa Constituição baniu a nobreza, instituiu a liberdade de culto e impugnou tanto o conceito de propriedade quanto o de escravidão — algo que a Revolução Americana não ousara fazer. A nova Constituição do Haiti não só aboliu a escravatura, como também autorizou o confisco de terras dos colonos franceses, decapitando pelo caminho grande parte da classe dominante; aboliu a distinção entre nascimentos legítimos e ilegítimos, e levou às últimas consequências as ideias, na altura revolucionárias, de igualdade racial e de liberdade universal.<sup>25</sup>

Reis, *Slave Rebellion in Brazil. The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Johns Hopkins University Press, Londres, 1993 [*Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos maús em 1835*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003]; Colin Palmer, *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570–1650*, Harvard University Press, Cambridge, 1976.

24. John Thornton, “African soldiers in the Haitian revolution”, *Journal of Caribbean History*, vol. 25, nº 1-2, 1991, p. 1101-1114.

25. David Gegeus (ed.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, University of South Carolina Press, Columbia, 2001; Laurent Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787–1804*,

Os primeiros escravos negros haviam desembarcado nos Estados Unidos em 1619. Na véspera da revolução contra os ingleses, contavam-se mais de quinhentos mil nas colônias rebeldes. Em 1776, cerca de cinco mil se enfileiraram como soldados ao lado dos patriotas, por mais que a maioria deles jamais tivesse gozado do estatuto de cidadão: para a maior parte deles, a luta contra a dominação britânica era indissociável da luta contra o sistema escravagista. Desertando das plantações da Geórgia e da Carolina do Sul, cerca de dez mil se juntaram às tropas inglesas. Outros, refugiados nos pântanos e nas florestas, engajavam-se no combate por sua própria libertação. No fim da guerra, cerca de catorze mil negros, alguns deles já livres, foram evacuados de Savannah, Charleston e Nova York e transportados para a Flórida, Nova Escócia, Jamaica e, mais tarde, para a África.<sup>26</sup> A revolução anticolonial contra os ingleses desembocou num paradoxo: por um lado, a expansão das esferas de liberdade para os brancos, por outro, a consolidação sem precedentes do sistema escravagista. Em grande medida, os produtores do Sul tinham comprado sua liberdade à custa do trabalho dos escravos. Graças a essa mão de obra servil, os Estados Unidos instauraram a economia de divisão de classes no seio da população branca — divisões que conduziram a disputas de poder com consequências incalculáveis.<sup>27</sup>

No decorrer do período atlântico aqui sucintamente

University of North Carolina Press, Chippell Hill, 2004; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848*, Verso, Londres, 1988; e Robin Blackburn, “Haiti, slavery, and the age of the democratic revolution”, *William and Mary Quarterly*, vol. 63, nº 3, Outubro 2006, p. 643-674.

26. Sidney Kaplan e Emma Nogrady Kaplan, *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1989.

27. Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, W. W. Norton & Co., Nova York, 1973.



descrito, esta pequena província do planeta que é a Europa se instalou progressivamente numa posição de comando sobre o resto do mundo. Paralelamente, ao longo do século XVIII, entraram em cena vários discursos de verdade acerca da natureza, da especificidade e das formas de vida, das qualidades, traços e características dos seres humanos, de populações inteiras diferenciadas em termos de espécies, gêneros ou raças, classificados ao longo de uma linha vertical.<sup>28</sup>

Paradoxalmente, foi também a época em que os povos e as culturas começaram a ser considerados como individualidades contidas em si mesmas. Cada comunidade — e cada povo — era entendido como um corpo coletivo único. Deixava de ser dotada somente de força própria, para ser a unidade de base de uma história movida, assim se cria, por forças surgidas apenas para aniquilar outras forças, numa luta de morte cujo desenlace só pode ser a liberdade ou a servidão.<sup>29</sup> A ampliação do horizonte espacial europeu seguiu, pois, lado a lado com um constrangimento e uma retração de sua imaginação cultural e histórica, e até, em certos casos, uma relativa clausura do espírito. De fato, uma vez identificados e classificados os gêneros, as espécies e as raças, resta apenas indicar quais diferenças os distinguem uns dos outros. Essa relativa clausura do espírito não implicou necessariamente a extinção da curiosidade em si. Porém, desde a Alta Idade Média até a época das Luzes, a curiosidade enquanto faculdade do espírito e sensibilidade cultural se manteve inseparável de um impressionante trabalho de fabulação, que, ao incidir sobre mundos outros, borrava

28. Ver o que diz a respeito Michel Foucault, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, tradução de Salma Tannus Muchail, Martins Fontes, São Paulo, 2000 (principalmente o capítulo 5).

29. Eric Vogelín, *Race et État*, Vrin, Paris, 2007, p. 265.

sistematicamente as fronteiras entre o crível e o incrível, o maravilhoso e o factual.<sup>30</sup>

A primeira grande classificação das raças levada a cabo por Buffon ocorreu num ambiente em que a linguagem acerca dos mundos outros fora construída a partir dos preconceitos mais ingênuos e sensualistas, ao passo que formas de vida extremamente complexas eram remetidas à pura simplicidade dos epítetos.<sup>31</sup> Chamemos a isso o momento gregário do pensamento ocidental. Nele, o negro é representado como o protótipo de uma figura pré-humana incapaz de escapar de sua animalidade, de se autoproduzir e de se erguer à altura de seu deus. Encerrado em suas sensações, tem dificuldade em quebrar a cadeia da necessidade biológica, razão pela qual não chega a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana nem a moldar seu mundo. É nisso que se distancia da normalidade da espécie. O momento gregário do pensamento ocidental foi, aliás, aquele ao longo do qual, com o auxílio do instinto imperialista, o ato de captar e de aprender foi progressivamente se desligando de qualquer tentativa de conhecer a fundo aquilo de que se falava. *A Razão na História*, de Hegel, representa o ponto culminante desse momento gregário. Durante vários séculos, o conceito de raça — que sabemos advir inicialmente da esfera animal — serviu, em primeira linha, para nomear as humanidades não europeias.<sup>32</sup> O que então se chamava “estado de raça” correspondia, assim

30. Essa clausura do espírito não impediu, porém, o desenvolvimento de um espírito de curiosidade. Ver Lorraine Daston e Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, Zone Books, Nova York, 2001.

31. Georges-Louis Buffon, “Variétés dans l’espèce humaine”, em *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 3, Imprimerie royale, Paris, 1749, p. 371–530.

32. Friedrich W. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Aubier, Paris, 1945 [1842], p. 109.



se pensava, a um estado de degradação e a uma defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. Seriam o reflexo de pauperado do homem ideal, de quem estariam separadas por um intervalo de tempo intrançoniável, uma diferença praticamente insuperável. Falar delas era, antes de mais nada, assinalar uma ausência — a ausência do mesmo — ou ainda uma presença alheia, a de *monstros* e *fósseis*. Se o fóssil, escreve Foucault, é “aquilo que deixa subsistir as semelhanças através de todos os desvios que a natureza percorreu” e se funciona sobretudo como “uma forma longínqua e aproximativa da identidade”, o monstro, por sua vez, “narra, como em caricatura, a gênese das diferenças”.<sup>33</sup> No grande quadro das espécies, gêneros, raças e classes, o negro, em sua magnífica obscuridade, representa a síntese dessas duas figuras. Mas o negro não existe enquanto vínculo social de sujeição e um *corpo de extração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Sujeito a corveias de toda ordem, o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos social e racialmente segmentados. Era esse o caso na maioria das *plantocracias* insulares do Caribe, universos segmentários onde a lei da raça se assentava tanto no confronto entre fazendeiros brancos e escravos negros quanto na oposição entre os negros e os “livres de cor” (muitas vezes mulatos libertos), sendo que alguns deles eram eles próprios senhores de escravos.

33. Michel Foucault, *op. cit.*, p. 216-217.

O negro da *plantation* era, todavia, uma figura múltipla. Caçador de quilombolas<sup>34</sup> e fugitivos, carrasco e ajudante de carrasco, escravo artesão, informante, doméstico, cozinheiro, libertos que se mantêm cativos, concubina, roceiro dedicado ao corte da cana, encarregado do engenho, operador de maquinaria, acompanhante de seu senhor e guerreiro ocasional. Essas posições estavam longe de ser estáveis. De acordo com as circunstâncias, uma posição podia subitamente ser “converrida” em outra. A vítima de hoje podia se transformar no dia seguinte, em carrasco a serviço do senhor. Não raro o libertos, de um dia para o outro, tornava-se proprietário e caçador de escravos.

O negro da *plantation* era, ademais, aquele que se havia socializado no ódio aos outros e, sobretudo, aos outros negros. O que caracterizava a *plantation*, no entanto, não eram apenas as formas segmentárias de sujeição, a desconfiança, as intrigas, rivalidades e ciúmes, o jogo movediço das alianças, as táticas ambivalentes, feitas de cumplicidades e esquemas de toda espécie, assim como de canais de diferenciação decorrentes da reversibilidade das posições. Era também o fato de que o vínculo social de exploração não havia sido estabelecido de forma definitiva. Ele era constantemente posto em causa

34. No original, *marrois*. Na língua portuguesa, o termo preferencial atribuído às pessoas escravizadas que se evadiam do cativeiro foi tomada do quimbundo, descrevendo a comunidade formada pelos fugitivos (quilombo, com o sentido etimológico de arraial, união ou acampamento) e, por derivação, seus fundadores ou habitantes (quilombolas). As variações encontradas na língua francesa — *marrois*, *ngnmarrois*, *cinmarrois* — foram adotadas a partir do espanhol *cinarrón*, derivado por sua vez da língua aruaque, e também possuem correspondentes em regionalismos brasileiros — *marriano*, *marriá*, *chinarrão* —, mas a derivação de sentido para se referir aos escravos que buscavam a liberdade não se operou no uso em língua portuguesa, que se aplica preponderantemente em referência aos animais domesticados que se desgararam e se tornam bravos e revoltos, em consonância com o sentido original dado ao termo pelos aruaques, também preservado no seu uso em língua espanhola. [N.T.]



e precisava ser incessantemente produzido e reproduzido por meio de uma violência de tipo molecular, que ao mesmo tempo suturava e saturava a relação servil.

De tempos em tempos, ela explodia na forma de levantes, insurreições e complôs de escravos. Instituição paranoica, a *plantation* vivia constantemente sob o regime do medo. Em vários aspectos, cumpria todos os requisitos de um campo, de um parque ou de uma sociedade paramilitar: O senhor escravagista podia muito bem fazer sucederem-se as coerções, criar cadeias de dependência entre ele e seus escravos, alterar terror e benevolência, mas sua vida era permanentemente assombrada pelo espectro do extermínio. O escravo negro, por sua vez, ou bem era aquele que se via constantemente no limiar da revolta, tentado a responder aos apelos lancinantes da liberdade ou da vingança, ou então aquele que, num gesto de sumo aviltamento e de abdicação radical do sujeito, procurava proteger a própria vida deixando-se utilizar no projeto de sujeição de si mesmo e de outros escravos.

Além do mais, entre 1620 e 1640, as formas de servidão mantiveram-se, particularmente nos Estados Unidos, relativamente indefinidas. O trabalho livre coexistia com a servidão temporária (que é uma forma de sujeição transitória, de duração limitada) e a escravidão (hereditária ou não). No seio do colonato, havia profundas divisões de classe, opondo também o colonato à massa de cativos. Estes, no entanto, formavam uma classe multirracial. Foi entre 1630 e 1680 que se deu a bifurcação. É na verdade dessa época que data o nascimento da sociedade de *plantation*. O princípio da servidão perpétua de pessoas de origem africana, estigmatizadas pela sua cor, tornou-se progressivamente a regra. Os africanos e sua prole tornaram-se escravos perpétuos. As distinções entre servos brancos e escravos negros afirmaram-se de forma clara.

A plantação transformou-se gradualmente numa instituição econômica, disciplinar e penal. Os negros e seus descendentes podiam, dali em diante, ser comprados para sempre.

Ao longo do século XVII, um imenso trabalho legislativo veio selar o seu destino. A fabricação dos sujeitos raciais no continente americano começou por sua destituição cívica e, portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não eram mais homens *como todos os outros*. Ela prosseguiu com a extensão da servidão perpétua a seus filhos e descendentes. Essa primeira fase se consolidou num longo processo de construção da incapacidade jurídica. A perda do direito de recorrer aos tribunais fez do negro uma não pessoa do ponto de vista jurídico. Agregou-se a esse dispositivo judiciário uma série de códigos de legislação escravocrata, muitos deles na sequência de levantes de escravos. Consumada essa codificação, pode-se dizer que, por volta de 1720, a *estrutura negra do mundo*, que já existia nas Índias Ocidentais, fez oficialmente a sua aparição nos Estados Unidos, e a *plantation* era a cinta que fazia a amarra dos seus contornos. Quanto ao negro, passou a ser a partir de então nada além de um bem móvel, pelo menos de um ponto de vista estritamente legal. A partir de 1670, impunha-se a questão de saber como por para trabalhar uma grande quantidade de mão de obra, a fim de viabilizar uma produção comercializada ao longo de enormes distâncias. A invenção do negro constitui a resposta a essa questão. O negro foi de fato o elemento central que, ao permitir a criação, por meio da *plantation*, de uma das formas mais eficazes de acumulação de riqueza na época, acelerou a integração do capitalismo mercantil, da mecanização e do controle do trabalho subordinado. A *plantation* representava na época uma grande inovação, e não simplesmente do ponto



de vista da privação de liberdade, do controle de mobilidade da mão de obra e da aplicação ilimitada da violência. A invenção do negro também abriu caminho para inovações cruciais nas áreas do transporte, da produção, da comercialização e dos seguros.

Apesar disso, nem todos os negros no Caribe ou nos Estados Unidos eram escravos. A racialização da servidão, especialmente nos Estados Unidos, levou os brancos, e sobretudo os brancos pobres,<sup>35</sup> prestadores de toda espécie de serviços, a se distinguirem o mais que pudessem dos africanos, reduzidos ao estatuto de escravos. Os homens livres recebavam que o muro que os separava dos escravos não fosse estranque o bastante. Em dado momento, o hemisfério todo teve ocasião de testemunhar a emergência dos homens livres de cor, alguns dos quais chegando a ser proprietários de terras e de escravos, e até mesmo patrões de brancos em servidão temporária. Resultante de ondas emancipatórias, nos lugares onde isso era possível, e de uniões mistas entre escravos negros e brancos livres ou entre mulheres brancas livres e negros, a população de livres de cor foi gradualmente crescendo. Especialmente no Caribe, o fenômeno de brancos que mantinham concubinas negras se tornou algo relativamente comum. Por mais que a segregação racial fosse oficialmente rigorosa, a libertinagem inter-racial e o concubinato com mulheres de cor, livres ou escravas, eram algo corriqueiro entre as elites brancas.<sup>36</sup>

35. No original, "petits Blancs". No contexto colonial francês, sobretudo no que se refere à sociedade colonial de Santo Domingo, a população branca se dividia em *grands blancs*, estrato abstrato composto por proprietários e burocratas, e *petits blancs*, a camada dos artesãos e trabalhadores braçais brancos. [N.T.]

36. Acerca dos dilemas que resultam dessa mistura, ler Doris Garraway, *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean*, Duke University Press, Durham, 2005 (em particular os capítulos 4 e 5). Ver, para os Estados Unidos, Ira Berlin, *Slaves Without Masters: The Free Negro in the Antebellum South*, The New Press, Nova

## Recalibragem

É verdade que o século XXI não é o século XIX, período que assistiu a uma biologização determinante da raça no Ocidente, associada ao surto colonial na África. Foi também a época na qual, com a ajuda do pensamento evolucionista darwiniano e pós-darwiniano, estratégias eugenistas foram disseminadas por vários países e a obsessão com a degeneração e o suicídio se generalizou.<sup>37</sup> No entanto, beneficiando-se do processo de globalização e dos efeitos contraditórios que provoca por toda parte, a lógica da raça volta a irromper na consciência contemporânea.<sup>38</sup> Um pouco por todo lado se reaviva a fabricação dos sujeitos raciais.<sup>39</sup> Ao preconceito de herdado do tráfico de escravos e traduzido nas instituições de segregação (como no caso das "leis Jim Crow" nos Estados Unidos e do regime de *apartheid* na África do Sul), ao racismo antissemita e do modelo colonial de bestialização de grupos considerados inferiores, vieram se somar novas constantes do racismo, com base em mutações das estruturas de ódio e na recomposição das figuras do inimigo íntimo.<sup>40</sup> Depois de um

York, 2007 [1974], p. xiii-xxiv; e Caryn Cossé Bell, *Revolution, Romanticism, and the Afro-Creole Protest Tradition in Louisiana, 1718-1868*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1997.

37. Edwin Black, *War Against the Weak: Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Thunder's Mouth Press, Nova York, 2003.

38. Étienne Balibar fala, ao tratar desse tema, do "regresso da raça" (Étienne Balibar, "Le retour de la race", <www.mouvements.info>, 29 de março de 2007).

39. Peter Wade, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993; France W. Twine, *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1998; Livio Sansone, *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais, culturas e identidades negras do Brasil*, tradução de Vera Ribeiro, EDUFPA, Salvador, 2004.

40. David Theo Goldberg, *The Racial State*, Blackwell, Oxford, 2002.



breve interregno, o fim do século XX e a virada do novo século coincidem com o regresso a uma interpretação biológica das distinções entre os grupos humanos.<sup>41</sup> Longe de marcar o fim do racismo, um novo desdobramento da raça emergiu com o pensamento genômico.<sup>42</sup> Quer se trate da exploração das bases genômicas das doenças que acometem determinadas populações ou do rastreamento das raízes ou das origens geográficas dos indivíduos, o recurso à genética tende a confirmar as tipologias raciais do século XIX (branco caucasiano, negro africano, amarelo asiático).<sup>43</sup> Encontramos a mesma sintaxe racial nos discursos sobre as tecnologias reprodutivas que envolvem a manipulação de óvulos e esperma, ou ainda nos discursos que tratam das escolhas reprodutivas sob a forma de seleção de embriões e na linguagem relacionada ao planejamento da vida de modo geral.<sup>44</sup>

Acontece o mesmo com as diferentes formas de manipulação dos seres vivos e de hibridação de elementos orgânicos, animais e artificiais. Com efeito, nada impede que, num futuro mais ou menos distante, as técnicas genéticas sejam

41. Troy Duster, "Lessons from History: Why Race and Ethnicity Have Played a Major Role in Bio-Medical Research", *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 34, nº 3, 2006.

42. Richard S. Cooper, Jay S. Kaufman e Rylk Ward, "Race and Genomics", *New England Journal of Medicine*, vol. 348, nº 12, 2003, p. 1166-1170.

43. Alondra Nelson, "Bioscience: Genetic genealogy" Testing and the Pursuit of African Ancestry", *Social Studies of Science*, vol. 38, nº 5, 2008, p. 759-783; Ricardo Ventura Santos e Marcos Chor Maio, "Race, Genomics, Identities and Politics in Contemporary Brazil", *Critique of Anthropology*, vol. 24, nº 4, 2004, p. 347-378.

44. Barbara A. Koenig et alii, *Rewriting Race in a Genomic Age*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2008; Nicolas Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007, p. 132-139 e p. 162-249; Michal Nahman, "Materializing Israeliness: Difference and Mixture in Transnational Ova Donation", *Science as Culture*, vol. 15, nº 3, 2006, p. 199-213.

utilizadas para fazer o manejo das variedades populacionais e descartar, por meio da seleção de embriões trissômicos ou pelas vias da teriomorfa (hibridação com elementos animais) ou da "ciborguização" (hibridação com elementos artificiais), as raças consideradas "indesejáveis". Tampouco está fora de questão que se chegue a um ponto em que o papel fundamental da medicina já não seja apenas o de restaurar a um estado de normalidade o organismo destruído pela doença, mas em que o ato médico passe a remodelar, num processo de engenharia molecular e em função de determinismos raciais, a própria vida. Raça e racismo não pertencem, portanto, somente ao passado. Têm também um futuro, especialmente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes já não emana unicamente da ficção.

As transformações do modo de produção capitalista ao longo da segunda metade do século XX não explicam por si só a reparação e as diversas metamorfoses da Besta. Constatem também seu inegável pano de fundo, da mesma forma como os imensos progressos alcançados nos domínios da tecnologia, da biologia e da genética.<sup>45</sup> Instituiu-se uma nova economia política da vida, irrigada pelos fluxos internacionais do saber e tendo como componentes privilegiados tanto as células, os tecidos, os órgãos, as patologias e as terapias quanto a propriedade intelectual.<sup>46</sup> A reativação da lógica

45. David Theo Goldberg, *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*, Wiley-Blackwell, Londres, 2008; Paul Gilroy, *Against Race*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.

46. Sobre essas discussões, ver Amadeu M'Charek, *The Human Genome Diversity Project: An Ethnography of Scientific Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Jenny Rensdon, *Race to the Finish. Identity and Governance in the Age of Genomics*, Princeton University Press, Princeton, 2005; Sarah Franklin, *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*, Routledge, Londres, 1997.

racial acompanha igualmente o fortalecimento da ideologia da segurança e a instalação de mecanismos destinados a calcular e a minimizar os riscos, e a fazer da proteção a moeda de troca da cidadania.

É, por exemplo, o que acontece em matéria de gestão dos fluxos e da mobilidade, num contexto em que se considera que a ameaça terrorista emana cada vez mais de indivíduos agrupados em células e redes distribuídas por todo o planeta. Nessas condições, a santuarização do território torna-se uma condição estrutural para a segurança das populações. Para ser efetiva, essa santuarização exige que todos fiquem em casa; que todos os que vivem num determinado território nacional e se deslocam sejam capazes de provar sua identidade a todo e qualquer instante; que seja acumulado a respeito de cada indivíduo um conhecimento o mais exaustivo possível; e que o controle de movimentos dos estrangeiros seja realizado tanto nas fronteiras quanto à distância, de preferência em seus próprios países de origem.<sup>47</sup> O grande movimento de digitalização que está em curso um pouco por toda parte mundo afora obedece em parte a essa lógica, sendo-lhe subjacente a ideia de que qualquer securitização ideal requer necessariamente a instauração de dispositivos globais de controle dos indivíduos e a tomada de poder sobre um corpo biológico não apenas múltiplo, como também em constante movimento.)

A própria proteção já não pertence unicamente à esfera da lei: tornou-se uma questão biopolítica. Os novos dispositivos de segurança não levam apenas em conta elementos de regimes anteriores (regimes de disciplinamento e punição

durante a escravatura, elementos das guerras coloniais de conquista e de ocupação, técnicas jurídico-legislativas de exceção) que são operados, de modo nanocelular, no bojo das táticas típicas da era do genoma e da “guerra contra o terror”. Recorrem, além disso, a técnicas elaboradas ao longo das guerras anti-insurreccionais da época da descolonização, as “guerras sujas” do conflito Leste-Oeste (Argélia, Vietnã, África Austral, Birmânia, Nicarágua) e as experiências de institucionalização de ditaduras predadoras sob o impulso ou com a cumplicidade das agências de espionagem das potências ocidentais mundo afora.

Aliás, a crescente força do Estado securitário nas atuais circunstâncias é acompanhada de uma reconfiguração do mundo pelas tecnologias e de uma exacerbção de formas de designação racial.<sup>48</sup> Face à transformação da economia da violência no mundo, os regimes democráticos liberais agora se consideram em estado de guerra quase permanente contra novos inimigos fugidios, móveis e reticulares. O teatro dessa nova forma de guerra (que exige uma concepção “total” da defesa e uma elevação dos limites de tolerância para as exceções e revogações) é ao mesmo tempo externo e interno. A sua condução exige que sejam instalados rigorosos dispositivos panópticos e um estrito controle das pessoas, de preferência à distância, por meio dos vestígios que deixam.<sup>49</sup> O paradigma clássico do combate que opõe duas entidades num campo de batalha delimitado, onde o risco de morte é recíproco, é

47. Sobre essas mutações, ver Tamara Vukov e Mimi Sheller, “Border work: surveillant assemblages, virtual fences, and tactical counter-media”, *Social Semiotics*, vpl. 23, nº 2, 2013, p. 225-241.

48. Michael Cutcher e Matthew Zook, “Placemarks and Waterlines. Racialized Cyberscapes in Post-Katrina Google Earth”, *Geoforum*, vol. 40, nº 4, 2009, p. 523-534.  
49. Ver Louise Amoore, “Biometric Borders: Governing Mobilities in the War on Terror”, *Political Geography*, nº 25, 2006, p. 336-351; e Chad Harris, “The Omniscient Eye. Satellite Imagery, Battlespace Awareness and the Structures of the Imperial Gaze”, *Surveillance & Society*, vol. 4, nº 1-2, 2006, p. 101-122.



substituído por uma lógica vertical, na qual se engalfinham dois protagonistas: a presa e o predador.<sup>50</sup> O predador dispõe de um controle quase exclusivo sobre os espaços aéreos e dele se serve para determinar, de acordo com seus desígnios, os alvos, o local, o momento e a natureza dos ataques.<sup>51</sup> O caráter crescentemente vertical da guerra e a crescente utilização de equipamentos não tripulados fazem com que matar o inimigo se assemelhe cada vez mais a um *video game* — sadismo, espetáculo e diversão.<sup>52</sup> Ademais, a condução dessas novas formas de guerra à distância exige uma geminação sem precedentes entre as esferas civil, policial e militar, de um lado, e as esferas dos serviços de inteligência, de outro.

As esferas da informação, por sua vez, reconfiguram-se. As estruturas de inteligência já não são meros aparelhos de Estado. Passaram a ser canais cuja exterioridade é unicamente formal e que, para funcionar adequadamente, precisam requisitar um amplo conjunto de forças privadas e se ramificar em grandes sociedades comerciais encarregadas por vezes de assegurar a coleta dos dados necessários para a vigilância em massa. Seu objeto, pois, é o mundo cotidiano, o mundo da vida, das relações, da comunicação (especialmente por intermédio das tecnologias eletrônicas) e das transações. A conca-tenação entre os dispositivos do mercado e os dispositivos de Estado certamente não é plena. Mas, nas circunstâncias contemporâneas, ela tem como efeito facilitar a transformação do

Estado liberal em *potência bélica*, num momento em que, como acabamos nos dando conta, o capital não só nunca encerrou sua fase de acumulação primitiva, como sempre recorreu a *subsídios raciais* para executá-la. }  
Nesse contexto, o cidadão é redefinido como sujeito e beneficiário da vigilância, que é exercida de forma privilegiada por meio da transcrição das características biológicas, genéticas e comportamentais em registros digitais. Nesse novo regime tecnocrônico, caracterizado pela miniaturização, pela desmaterialização e pela fluidez na administração da violência do Estado, as impressões (digitais, da íris, da retina, da voz e da forma do rosto) permitem mensurar e arquivar a unicidade dos indivíduos. As partes imutáveis do corpo humano tornam-se a pedra de toque de sistemas inéditos de identificação, vigilância e repressão.<sup>53</sup> Ora, se o Estado securitário concede a identidade e o movimento dos indivíduos (inclusive seus cidadãos) como fontes de perigo e de risco, a generalização do uso de dados biométricos como fonte de identificação e de automatização do reconhecimento facial terá como objetivo constituir uma nova espécie de população destinada ao distanciamento e ao enclausuramento.<sup>54</sup> É assim que, no contexto do surto antimigratório na Europa, categorias inteiras da população são indexadas, depois submetidas a diversas formas de designação racial, que fazem do migrante (legal ou ilegal) a figura de uma categoria essencial da diferença.<sup>55</sup> Tal

50. Grégoire Chamayou, *op. cit.*

51. Caren Kaplan e Raegan Kelly, "Dead Reckoning: Aerial Perception and the Social Construction of Targets", *Vectors Journal*, vol. 2, nº 2, 2006.

52. Quanto às consequências dessa operação mortífera em termos de subjetivação dos assassinos, ver Peter M. Asaro, "The Labor of Surveillance and Bureaucratized Killing: New Subjectivities of Military Drone Operators", *Social Semiotics*, vol. 23, nº 2, 2013, p. 196-224.

53. Ayse Geyhan, "Technologie et sécurité: une gouvernance libérale dans un contexte d'incertitudes", *Culturas & Conflitos*, nº 64, inverno de 2006.

54. Lara Palombo, "Mutations of the Australian Camp", *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, vol. 23, nº 5, 2009, p. 613-627.

55. Paul A. Silverstein, "Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe?", *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, p. 363-384.

diferença pode ser entendida como cultural ou religiosa, além de linguística, e se pressupões que esteja inscrita no próprio corpo do sujeito migrante, onde se dá a ver nos planos somático, fisionômico e até mesmo genético.<sup>56</sup>

Além do mais, guerra e raça ressurtem enquanto problemas cruciais da ordem internacional. O mesmo ocorre com a tortura e fenômenos de encarceramento em massa. Não só a diferença entre a guerra e a paz tende a se dissipar, mas a guerra se tornou “um gigantesco processo de trabalho” e a ordem militar tende a impor seu modelo à “ordem pública do estado de paz”.<sup>57</sup> Se algumas fortalezas desabam, outras muralhas se fortificam.<sup>58</sup> À semelhança de outros tempos, o mundo contemporâneo é modelado e condicionado profundamente por essa forma ancestral da vida cultural, jurídica e política que são a clausura, o cercamento, o muro, o campo, o cerco e, no fim das contas, a fronteira.<sup>59</sup> São recuperados por todo lado processos de diferenciação, classificação e hierarquização para fins de exclusão, expulsão e erradicação. Novas vozes se erguem para proclamar que o universal humano ou não existe ou se limita ao que é comum não a todos os homens, mas apenas a alguns deles. Outras fazem valer a necessidade individual de converter em santuário a sua própria lei e a sua própria morada ou habitação, consagrando ao divino, seja como for, as próprias origens e a própria memória, subtraindo-as

56. Carolyn Sargent e Stephanie Larchanche, “The Muslim Body and the Politics of Immigration in France: Popular and Biomedical Representations of Malian Migrant Women”, *Body & Society*, vol. 13, nº 3, 2007, p. 79-102.

57. Ernst Jünger, *L'État universel suivi de La Mobilisation totale*, Gallimard, Paris, 1962, p. 107-110.

58. Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nova York, 2010.

59. Étienne Balibar, *loc. cit.*; e Federico Rahola, “La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent”, *Cultures & Conflicts*, nº 68, inverno de 2007.

assim de qualquer interrogação de natureza histórica e as ancorando definitivamente num campo inteiramente teológico. Exatamente como no início do século XIX, o início do século XXI representa, dessa perspectiva, um importante momento de divisão, de diferenciação universal e de busca pela identidade pura.

### O substantivo “negro”

Nestas circunstâncias, o substantivo “negro” — que serve de ponto de ancoragem para este livro — é menos polêmico do que parece.<sup>60</sup> Ao resuscitarmos esse termo, que pertence a uma outra era, à fase do primeiro capitalismo, pretendemos colocar em questão não apenas a ficção de unidade de que é portador. Já no seu tempo, James Baldwin sugerira que o negro não estava definido de antemão. Não obstante os elos ancestrais, quase nada havia que asseverasse uma unidade automática entre o negro dos Estados Unidos, o do Caribe e o da África. A título de exemplo, a presença de negros do Caribe nos Estados Unidos datava, pelo menos, do século

60. Na língua francesa, o termo *noir* se reverte, especialmente em seu uso como substantivo, de um caráter pejorativo de extração colonialista e racista para se referir aos negros, a despeito dos esforços de intelectuais da *négritude* para recuperar o vocábulo e promover uma dimensão positiva para seu uso. O termo corrente para se referir aos negros sem essa carga depreciativa é *noir*. Quando utilizado pelo autor num sentido que abarca essa etimologia infame, o termo é grafado com inicial maiúscula. No uso português europeu do termo, o caráter pejorativo do termo “preto” se evidencia mais claramente, talvez por conta do caráter recente da experiência colonial e do componente colonialista do discurso racista naquele contexto. No português brasileiro, porém, essa carga pejorativa é menos evidente, se não ausente, e o uso do termo “negro”, como adjetivo e substantivo, foi adotado de forma relativamente homogênea ao longo do texto, com exceções pontuais em que uma contraposição semântica específica possa ter exigido o recurso ao par preto/negro e negro/noir ou o destaque entre parênteses da escolha original do autor por um ou outro dos termos. [N.T.]



XVII. Nessa época, os escravos vindos de Barbados representavam uma parcela importante da população da Virgínia. A Carolina do Sul era, sob vários aspectos e até o início do século XVIII, uma subcolônia de Barbados. O número de negros vindos do Caribe cresceu sensivelmente após a Guerra Civil. Entre 1850 e 1900, passou de 4.067 a 20.236. Grande parte dos recém-chegados eram artesãos, professores, pregadores e até mesmo advogados e médicos.<sup>61</sup> Foi realmente considerável a contribuição dos afro-caribenhos para o internacionalismo negro e para a expansão do radicalismo nos Estados Unidos e na África. Por conta dos diversos conflitos que acompanharam esse processo, revelou-se, aliás, a distância que, em muitos casos, separava os negros da América daqueles que habitavam as ilhas.<sup>62</sup>

A África era algo que os negros da América e do Caribe precisavam aprender a conhecer — e, em primeira linha, na forma de uma disputa.<sup>63</sup> A maioria dos pensadores negros da época reivindicava tanto sua africanidade quanto sua americanidade. Bem menos numerosos eram os que buscavam uma secessão.<sup>64</sup> Construindo uma minoria indesejável em seu país de nascença, os negros dos Estados Unidos pertenciam a um “nós” americano, a uma subcultura ao mesmo tempo fundamentalmente americana e *limpen*-atlântica. Daí o motivo da “dupla consciência”, que, em autores como

Ralph Ellison, pode chegar à recusa em reconhecer mesmo a mais mínima filiação africana.<sup>65</sup> Retrato de uma realidade que se tornara irreconhecível — uma cesura, suspensões, a descontinuidade —, quem dentre eles se aproximava da África ou porventura escolhesse lá viver nem por isso deixava de se sentir deslocado, atormentado tanto por sua estranheza quanto por seu caráter devorador.<sup>66</sup> Na realidade, seu encontro com os negros da África constituía sempre, num primeiro momento, um encontro com *um outrem*.<sup>67</sup>

Dito isso, uma longa tradição de coidentificação e de *preocupação mútua* terá caracterizado as relações dos negros entre si, a despeito de sua dispersão.<sup>68</sup> Em sua “Carta” sobre “as relações e os deveres dos homens livres de cor da América à África”, Alexander Crummel afirma, desde logo, o princípio de uma comunidade parental entre a África e todos os seus “filhos” que vivem em “países longínquos”. Em virtude dessa

61. Ira Reid, *The Negro Immigrant. His Background, Characteristics and Social Adjustment, 1899–1937*, Columbia University Press, Nova York, 1939.

62. Winston James, *Holding Aloft the Banner of Ethiopia. Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*, Verso, Nova York, 1998.

63. Ver James Baldwin, *Nobody...*, op. cit., p. 13-55; ou ainda Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Ver também o que diz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas* [1952], op. cit.

64. Ver Martin R. Delany e Robert Campbell, *Search for a Place. Black Separatism and Africa, 1860*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969.

65. Ver John Callahan (ed.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, Random House, Nova York, 2003; John Callahan e Albert Murray (eds.), *Trading Twelves. The Selected Letters of Ralph Ellison and Albert Murray*, The Modern Library, Nova York, 2000; e Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?*, Grasset, Paris, 1969.

66. Kevin K. Gaines, *Black Expatiates and the Civil Rights Era. African Americans in Ghana*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006; Ibrahim Sundiata, *Brothers and Strangers. Black Zion, Black Slavery, 1914–1940*, Duke University Press, Durham, 2003. Mais recentemente, ver Maryse Onda, *La Vie sans fards*, J. C. Lattès, Paris, 2013; e Sadiya Harriman, *LOSE Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Farrar, Straus and Giroux, Nova York, 2008.

67. Richard Wright, *Black Power: A Record of Reactions in a Land of Pathos*, Harper, Nova York, 1954; Margaret Walker e Richard Wright, *Daemonic Genius*, Warner, Nova York, 1988, p. 240 e ss; Kwame Anthony Appiah, “A Long Way from Home: Wright in the Gold Coast”, em Harold Bloom (ed.), *Richard Wright. Modern Critical Views*, Chelsea House, Nova York, 1987, p. 173-190; e Jack B. Moore, “Black Power Revisited: In Search of Richard Wright”, *Mississippi Quarterly*, vol. 41, 1988, p. 161-186.

68. Sobre as ambiguidades desse processo, ver James Sidbury, *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, Oxford University Press, Oxford, 2007; e Clare Corbould, *Becoming African Americans. Black Public Life in Harlem, 1919–1939*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.

relação de parentesco e filiação, conclama-os a fazerem valer seus direitos enquanto herdeiros. Esse direito de herança, no berço de seus ancestrais, em nada contradiç, pelo menos a seu ver, o desejo de pertencer de pleno direito ao seu “país de nascença”, os Estados Unidos. Reivindicar o parentesco com a África e contribuir para sua regeneração é um ato de amor-próprio e de respeito por si mesmo. Significa, diz ele, desembrasar-se da mortalha que os negros precisaram carregar do fundo do túmulo que foi a escravidão. A África de Crummel apresenta duas características. Por um lado, é o membro amputado da humanidade. Prostrada na idolatria e nas trevas, vive à espera da Revelação. Por outro, a África é a terra de riquezas naturais insondáveis. Seus recursos minerais são colossais. No momento em que se esboça a corrida aos seus tesouros, seus filhos distantes não podem de jeito nenhum se furtar à mesa da partilha. A África sairá da caverna e emergirá para a luz do mundo pela via do comércio e da evangelização. Sua salvação virá do exterior — por meio de sua transformação num Estado cristão.<sup>69</sup>

Em decorrência dessa preocupação mútua, a confluência entre o negro dos Estados Unidos, o do Caribe e o da África não foi mais do que um encontro com um outrem. Era, em muitos casos, o encontro com *outros da minha condição* — uma humanidade castrada, uma vida que era necessário a todo custo retirar de seu calabouço e que precisava ser bem cuidada. Nesse encontro, a África desempenharia o papel de uma força plástica, quase poético-mítica — uma força que remeteria constantemente a um “antes do tempo” (o

69. Alexander Crummel, *The Future of Africa. Being Addresses, Sermons, Etc., Etc., Delivered in the Republic of Liberia*, Charles Scribner, Nova York, 1862, especialmente os capítulos 2 e 7.

do rebaixamento); uma força que, esperamos, permitiria transformar e assimilar o passado, curar as mais terríveis feridas, reparar as perdas, fazer uma história nova com os acontecimentos antigos e, segundo as palavras de Nietzsche a propósito de outra coisa, “reconstituir por conta própria as formas quebradas”.<sup>70</sup>

Mas essa constelação será sempre trabalhada em maior detalhe por uma outra, conduzida por forças vencidas de que o negro jamais encontrará paz, descanso ou liberdade na América. E, para que surja seu gênio próprio, ele deve emigrar.<sup>71</sup> Nessa constelação, a relação entre liberdade e território é indissociável. Não basta erigir instituições adequadas num contexto de segregação exacerbada, nem adquirir competência ou ganhar respeitabilidade, se o direito de cidadania é fundamentalmente contestado, frágil e revogável. Ainda é preciso ter sua própria nação, um Estado próprio que possa ser defendido.<sup>72</sup> Esse pensamento acerca do êxodo se consolida principalmente entre 1877 e 1900. Exprime-se sob a forma de três projetos distintos. O primeiro é um projeto de colonização, que tem uma dimensão racista, na medida em que, conduzido em grande parte pela American Colonization

70. Friedrich Nietzsche, *Considerations inactuelles I et II*, Gallimard, Paris, 1990 [1873-1876], p. 96 [publicado em tradução parcial no Brasil como “Considerações extemporâneas II – Da utilidade e desvanagem da história para a vida (1874)”, em *Obras Incompletas*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, Abril Cultural, São Paulo, 1974, sem contemplar, porém, a passagem citada].

71. Mary A. Shadd, *A Plea for Emigration: or, Notes of Canada West, in its Moral, Social, and Political Aspect: With Suggestions Respecting Mexico, W. Indies and Vancouver's Island*, George W. Parison, Detroit, 1852; Martin Robinson Dany, *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of Colored People of the United States: Politically Considered*, Filadélfia, 1852.

72. Sobre a complexidade dessas considerações, ver Robert S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.



Society, propõe que os Estados Unidos se livrem da sua população negra, deportando-a para a África. O segundo consiste numa emigração livre, que seria acelerada pela escalada da violência e do terrorismo racial, em especial no Sul. O terceiro enquadrar-se no expansionismo americano do período entre 1850 e 1900. Henry Blanton Parks, por exemplo, defendia que os negros da América e os Africanos constituem duas raças distintas. Devido ao seu prolongado contato com a civilização, os negros da América seriam mais evoluídos que os nativos da África,<sup>73</sup> que teriam, por outro lado, conservado uma força primitiva. Conjugada com aquilo que os negros da América trariam consigo dos séculos de convivência com a civilização, ela naturalmente viria a reanimar a virilidade da raça negra em geral.<sup>74</sup>

À primeira vista, a razão negra consiste, pois, num conjunto de vozes, enunciados e discursos, de saberes, comentários e disparates, cujo objeto são a coisa-ou as pessoas “de origem africana” e aquilo que se afirma ser seu nome e sua verdade (seus atributos e qualidades, seu destino e suas significações enquanto segmento empírico do mundo). Composta por múltiplos estratos, essa razão vem desde, pelo menos, a Antiguidade. Suas fontes gregas, árabes ou egípcias, e até mesmo chinesas, foram objeto de inúmeros trabalhos.<sup>75</sup> Desde suas

73. Henry Blanton Parks, *África: The Problem of the New Century. The Part the African Methodist Episcopal Church Is to Have in Its Solution*, A. M. E. Church, Nova York, 1899.

74. Ver a análise de Michele Mitchell, *Righteous Propagation: African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004, capítulos 1 e 2.

75. Engelbert Mveng, *Les Sources grecques de l'histoire négro-africaine, depuis Homère jusqu'à Strabon*, Présence africaine, Paris, 1972; Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, Présence africaine, Paris, 1954, e *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, Paris, 1967; Théophile Obenga, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte pharaonique, Afrique noire*, Présence africaine, Paris, 1973.

origens, consiste numa atividade primal de fabulação. Trata-se essencialmente de extrair vestígios reais ou comprovados, urdir histórias e compor imagens. A Era Moderna constitui, no entanto, um momento decisivo de sua formação, graças, por um lado, às narrativas de viajantes, exploradores, soldados e aventureiros, mercadores, missionários e colonos e, por outro, à elaboração de uma “ciência colonial”, cujo último avatar é o “africanismo”? Toda uma gama de intermediários e instituições, tais como sociedades eruditas, exposições universais, museus, coleções amadoras de “arte primitiva”, colarou, na época, com a constituição dessa razão e com sua transformação em senso comum ou *habitus*.

Essa razão não passa de um sistema pretensamente erudito de narrativas e discursos. É igualmente um reservatório de onde a aritmética da dominação de raça retira suas justificações. A preocupação com a verdade decerto não lhe é alheia. Mas a sua função é, antes de mais nada, codificar as condições de surgimento e manifestação de um *sujeito racial* então chamado de negro ou, mais tarde e já sob condições coloniais, nativo (“Quem é ele?”, “Como o reconhecemos?”, “O que o diferencia de nós?”, “Poderá ele tornar-se nosso semelhante?”, “Como o governar e para que fins?”).<sup>76</sup> Nesse contexto, a *razão negra* designa um conjunto tanto de discursos como de práticas — um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Chamemos esse primeiro texto de *consciência ocidental do negro*. Procurando

76. Evelyn Baring Cromer, “The Government of Subject Races”, *Edinburgh Review*, janeiro de 1908, p. 1-27; e *Modern Egypt*, vols. 1 e 2, Macmillan, Nova York, 1908.

responder à questão “Quem é esse?”, ele se esforça por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar em relação a um eu tomado como centro de toda e qualquer significação. A partir dessa posição, tudo o que não é idêntico a si é anormal.

A esse primeiro texto — na verdade, uma constelação que não parou de se modificar com o tempo e que sempre assume formas múltiplas, contraditórias e divergentes — responde um segundo, que se quer ao mesmo tempo gesto de auto-determinação, modo de presença perante si mesmo, olhar interior e utopia crítica/ Esse segundo texto é uma resposta a outra categoria de interrogações colocadas à primeira pessoa do singular: “Quem sou eu?”, “Será eu, de verdade, quem dizem que sou?”, “Será verdade que não sou nada além *disto*. — minha aparência, aquilo que se diz e se vê de mim?”, “Qual o meu verdadeiro estado civil e histórico?”<sup>77</sup> Se a consciência ocidental do negro é um *juízo de identidade*, esse segundo texto é, *inversamente*, uma *declaração de identidade*. Através dele, o negro diz de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado.<sup>78</sup>

77. A propósito de diversas formulações sobre tais questões na historiografia americana, ver Stephen G. Hall, *Faithful Account of the Race. African American Historical Writing in Nineteenth-Century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2009. Do lado africano, ver, por exemplo, Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, op. cit. 78. Alain Locke, “The Negro Spirituals”, em *The New Negro*, Athenium, Nova York, 1968; William E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Library of America, Nova York, 1990 [1903]; As *almas da gente negra*, tradução de Heloisa Toller Gomes, Lacerda: Rio de Janeiro, 1991; Samuel A. Floyd Jr., *The Power of Black Music*, Oxford University Press, Nova York, 1990; Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, 1992 [O *Atlântico negro, modernidade e dupla consciência*, Ed. 34/UCAM, Rio de Janeiro, 2001]; e *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, 2010. Ver também Paul Allen Anderson, *Music and Memory in Harlem Renaissance Thought*, Duke University Press, Durham, 2001.

Essa segunda escrita apresenta alguns traços distintivos, que se devem sucintamente recordar. Em primeiro lugar, ela se esforça por fundar um arquivo. Acreditamos que a ins-tauração de um arquivo é indispensável para restituir os negros à sua história, mas é uma tarefa extraordinariamente complicada. Com efeito, nem tudo o que os negros viveram como história necessariamente deixou vestígios; e, nos lugares onde foram produzidos, nem todos esses vestígios foram preservados. Assim, como é que, na ausência de vestígios, de fontes dos fatos historiográficos, se escreve a História? Rapidamente se tem a impressão de que a escrita da história dos negros só pode ser feita com base em fragmentos, mobilizados para dar conta de uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo em pontilhado, lutando para se definir não como um compósito dispartado, mas como uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis por toda a superfície da modernidade.

Essa escrita se esforça, aliás, por fazer surgir uma comunidade que precisa ser forjada a partir de restos dispersos por todos os cantos do mundo. No Ocidente, a realidade é a de um grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no seio de um Estado que, apesar de celebrar a liberdade e a democracia, nem por isso deixa se preservar em seus fundamentos como um Estado escravagista. Ao longo deste período, a escrita da história assume uma dimensão performativa. A estrutura dessa performance é, sob diversos aspectos, de ordem teológica. O objetivo é, na verdade, escrever uma história que reabra para os descendentes de escravos a possibilidade de voltarem a ser agentes da história



propriamente dita.<sup>79</sup> No desdobramento da Emancipação e da Reconstrução, escrever a história é considerado, mais do que nunca, um ato de imaginação moral. O gesto histórico por excelência consiste, pois, em passar do estatuto de escravo ao de cidadão *como os outros*. A nova comunidade, composta por homens livres, agora se vê como a comunidade cujos membros estão ligados pela mesma fé e por uma certa ideia de trabalho e respeitabilidade, dever moral, solidariedade e obrigação.<sup>80</sup> Essa identidade moral precisa, no entanto, tomar forma sob condições de segregação, violência extrema e terror racial.<sup>81</sup>

A declaração de identidade característica dessa segunda escrita provém, contudo, de uma profunda ambiguidade. Com efeito, ainda que se exprima na primeira pessoa e no modo autopossessivo, seu autor é um sujeito tomado pela obsessão de ter se tornado estranho a si mesmo, mas que mesmo assim busca assumir o mundo com responsabilidade, proporcionando a si mesmo seu próprio fundamento.<sup>82</sup> O horizonte

79. Ver, dessa perspectiva, David Walker, *David Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular; and Very Expressly to Those of the United States of America*, Boston, 1830; James W. Pennington, *A Text Book of the Origin and History &c. &c. of the Colored People*, L. Skinner, Hartford, 1841; Robert Benjamin Lewis, *Light and Truth. Collected from the Bible and Ancient and Modern History of the Colored and the Indian Race, from the Creation of the World to the Present*, Boston, 1844; e Maria W. Stewart, "Productions of Mrs. Maria W. Stewart, 1835", em Sue E. Houtchins (ed.), *Spiritual Narratives*, Oxford University Press, Nova York, 1988.

80. John R. Oldfield (ed.), *Civilization & Black Progress. Selected Writings of Alexander Crummel on the South*, University Press of Virginia, Charlottesville, 1995.

81. Certos aspectos desse terror são objeto de análises detalhadas em William E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Athenaeum, Nova York, 1992 [1935]. Ver também Steven Hahn, *A Nation Under Our Feet. Black Political Struggles in the Rural South from Slavery to the Great Migration*, Harvard University Press, Cambridge, 2003; e Crystal N. Feinster, *Southern Horrors. Women and the Politics of Rape and Lynching*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.

82. Frantz Fanon, *Pele negra...*, op. cit., p. 250.

é a participação plena e integral na história empírica da liberdade — uma liberdade que não é divisível, no seio de uma 'humanidade global'.<sup>83</sup> Essa é, portanto, outra vertente da *razão negra* — na qual a escrita procura conjurar o demônio do primeiro texto e a estrutura de sujeição que ele carrega; na qual a mesma escrita se esforça por evocar, salvar, ativar e reatualizar a experiência originária (a tradição) e reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir do seu próprio terreno.

Existem profundas discrepâncias, mas também inegáveis solidariedades entre esse segundo texto e o primeiro texto que ele busca refutar. Em todo caso, o segundo texto traz consigo, em todo o seu conteúdo, os vestígios, as marcas, o murmúrio incessante e, por vezes, a surda cogência do primeiro e também a sua miopia, inclusive no ponto em que a reivindicação de ruptura é a mais gritante. Chamemos esse segundo texto de *consciência negra do negro*. Porém, esse segundo texto apresenta características próprias. Literário, biográfico, histórico, político, é o produto de um internacionalismo poliglota.<sup>84</sup> Seus locais de nascimento são as grandes metrópoles dos Estados Unidos e do Caribe, seguindo-se as da Europa e, mais tarde, as da África. É na trama dessa ampla rede global que circulam as ideias e se estabelece o imaginário negro moderno.<sup>85</sup> Seus criadores são, muitas vezes, pessoas que viajam. Vão constantemente de um continente a

83. Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu. Philosophie africaine et authenticité*, Presence africaine, Paris, 1977, p. 184.

84. Brent Hayes Edwards, *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Harvard University Press, Cambridge, 2003; Rodenick Bush, *The End of White World Supremacy. Black Internationalism and the Problem of the Color Line*, Temple University Press, Filadélfia, 2009.

85. Paul Gilroy, *O Atlântico negro, modernidade e dupla consciência*, Ed. 34/CAM, Rio de Janeiro, 2001.



outro. Com frequência implicados na vida cultural e política americana e europeia, participam ativamente na globalização intelectual do seu tempo.<sup>86</sup>

Esse texto é, ainda, fruto de uma longa história da radicalidade, fecundada pelas lutas abolicionistas e pela resistência ao capitalismo.<sup>87</sup> Sobre tudo no decorrer do século, tal resistência foi, em grande medida, impulsionada pelo anarquismo internacional, principal veículo de oposição ao capitalismo, à escravidão e ao imperialismo. Mas foi movida também por inúmeras correntes humanitárias e filantrópicas cujas lutas, lembra Paul Gilroy, alicerçam uma genealogia alternativa dos direitos humanos. O conteúdo desse segundo texto é essencialmente marcado pela luta dos povos submetidos à colonização e à segregação, que tentam se libertar das hierarquias raciais e cuja *intelligentia* desenvolve formações da consciência coletiva que, ao mesmo tempo que abraçam a epistemologia da luta de classes propriamente dita, também combatem as dimensões ontológicas decorrentes da fabricação dos sujeitos raciais.<sup>88</sup>

A noção de *razaõ negra* remete, portanto, a essas diferentes versões de um mesmo enredo, de uma mesma constelação. Mais ainda, refere-se a um litúrgio, a um diferendo, pois de fato existe historicamente um diferendo negro indissociável

86. Ver, por exemplo, Bill Schwarz, *West Indian Intellectuals in Britain*, Manchester University Press, Manchester, 2003.

87. Peter Linebaugh e Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, Boston, 2001 [A *Hidra de muitas cabeças: marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*, tradução de Bérilo Vargas, Cia. das Letras: São Paulo, 2008]; Claude McKay, *Banjo*, Harpers, Nova York, 1929; Robin D. G. Kelley, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Beacon Press, Nova York, 2003.

88. Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2000.

do processo da nossa modernidade. Algo está realmente em causa nesse nome, associado em primeira linha ao que chamamos de “homem”, na sua relação com o animal, e posteriormente de *razaõ*, na sua relação com o instinto. A expressão “*razaõ negra*” remete ao conjunto das deliberações sobre a distinção entre o impulso animal e a *ratio* do homem — sendo o negro o testemunho vivo da própria impossibilidade dessa separação. Pois, se nos ativermos a uma certa tradição da metafísica ocidental, o negro é um “homem” que ou bem não é realmente um de nós ou então não é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, não é o caso do negro, que *preserva* em si, ainda que de forma ambígua, a possibilidade animal. ?  
Corpo estrangeiro em nosso mundo, é habitado veladamente pelo animal. Debater a *razaõ negra* é, pois, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição do negro; aquilo que permite reconhecê-lo; aquilo que nos leva a identificar o espírito animal que o possui; as condições nas quais a *ratio* pode penetrar e controlar essa *animalitas*!

{Em segundo lugar, essa expressão remete às tecnologias (leis, regulamentos, rituais) que utilizamos e aos dispositivos que instituímos com o intuito de submeter a animalidade ao cálculo, que tem como objetivo último inscrever o animal no círculo da extração. Ora, essa tentativa de inscrição é, em princípio, paradoxal. Por um lado, exige que seja medido e calculado o preço daquilo que é, pura e simplesmente (facilidade), mas quase não tem preço, uma vez que carece de qualquer valor; algo que aparentemente não tem valor fúndiário ou cujo valor jamais deixa de ser potencial. Por outro lado, uma operação dessas evidencia a dificuldade de medir o que é incalculável, decorrente em parte do fato de que *aquilo* que deve ser calculado pertence ao âmbito ontológico daquilo que o próprio pensamento é incapaz de pensar, mas que, não



obstante, se esforça em pensar — como no caso do vazio. Por fim, o termo remete àquilo que, em princípio, não exige nenhuma prestação de contas, pois, estando fora da contagem e não sendo passível de ser contabilizado, participa de uma antieconomia. Não há necessidade nenhuma de o justificar, visto que não funda absolutamente nada. Não há necessidade nenhuma, aliás, de o levar em conta, pois, a rigor, não se baseia no direito e nenhuma cálculo propriamente dito jamais poderá garantir, com segurança, seu preço ou valor exato.

### Aparências, verdade e simulacros

Dito isso, ao tratarmos dela, o que quer dizer exatamente a palavra “raça”? Não basta dizer que a raça não tem nenhuma essência; que é apenas o efeito, o perfil, o recorte móvel de um processo perpétuo de poder, de incessantes transações que a modificam, deslocam e tornam movediço seu conteúdo; ou então que, desprovida de entranhas, uma vez que carece de dimensão interior, consiste simplesmente nas práticas que a constituem enquanto tal.<sup>89</sup> Da mesma maneira, não basta afirmar que a raça é um complexo de microdeterminações, um efeito internalizado do olhar do outro e uma manifestação de crenças e desejos tão insaciáveis quanto inconfessáveis.<sup>90</sup> Por um lado, raça e racismo fazem parte dos processos fundamentais do inconsciente, ligados aos impasses do desejo humano — apetites, afetos, paixões e temores. São simbolizados, sobretudo, pela lembrança de um desejo originário frustrado, ou então por um trauma cujas causas muitas vezes

89. Ver o que disse Michel Foucault sobre o Estado em *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*, tradução de Eduardo Brandão, revisão da tradução de Claudia Berliner, Martins Fontes, São Paulo, 2008, p. 105-106.

90. Frantz Fanon, *Pele negra... op. cit.*

nada têm a ver com a pessoa que é a vítima do racismo. Por outro lado, a raça não decorre somente de um efeito ótico. Não diz respeito unicamente ao mundo sensorial. É também uma maneira de estabelecer e de afirmar o poder. É, acima de tudo, uma realidade especular e uma força pulsional. Para que possa operar enquanto afeto, instinto e *speculum*, a raça deve se converter em imagem, forma, superfície, figura e, acima de tudo, estrutura imaginária! É como estrutura imaginária que escapa às limitações do concreto, do sensível e do finito, ao mesmo tempo que comunga do sensível, no qual de imediato se manifesta. Sua força vem da capacidade de produzir incessantemente objetos esquizofrênicos, de povoar e repovoar o mundo com subritos, seres a designar, a anular, em desperado apoio à estrutura de um eu falho.

Aliás, é típico da raça ou do racismo sempre suscitar ou engendrar um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro! Um rosto humano autêntico é convocado a aparecer. O trabalho do racismo consiste em relegá-lo ao segundo plano ou cobri-lo com um véu. No lugar desse rosto, faz-se emergir das profundezas da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto e uma silhueta que, desse modo, tomam o lugar de um corpo e um rosto humanos. O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalcado volta brutalmente à superfície. Para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele não é outra coisa senão o ponto de fixação patológica de uma ausência de relação. É necessário, portanto, considerar a raça como algo que se situa tanto aquém quanto além do ser. É uma operação do imaginário, o lugar de contato com a



parte sombria e as regiões obscuras do inconsciente.

Acabamos de afirmar que a raça é um lugar de realidade e de verdade — a verdade das aparências. Mas é também um lugar de ruptura, de eferescência e de efusão. A verdade do indivíduo designado a uma raça está simultaneamente alhures e nas aparências que lhe são designadas. Está por trás da aparência, por baixo daquilo que percebemos. Mas ela também é constituída no próprio ato de designação — o meio pelo qual certas formas de subvida são produzidas e institucionalizadas, a indiferença e o abandono justificados, a parte humana no outro violada, velada ou ocultada e certas formas de encarceramento e até mesmo de abate toleradas. Abordando o racismo em particular e sua inscrição nos mecanismos do Estado e do poder, não foi Michel Foucault quem disse a respeito disso que não havia funcionamento moderno do Estado que, “em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo”? A raça, o racismo, explicou, “é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”. E conclui: “A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”.<sup>91</sup>

Aquele que é designado a uma raça não é passivo. Preso a uma silhueta, é separado de sua essência. Segundo Fanon, uma das razões da infelicidade de sua existência está em habitar essa separação como se fosse o seu verdadeiro ser, odiando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é. A crítica da raça é, desse ponto de vista, mais que uma simples crítica da separação. A *cena racial* é um espaço de estigmatização sistemática. O apelo à raça ou mesmo a invocação da raça,

91. Michel Foucault, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, tradução de Maria Ermantina Galvão, Martins Fontes, São Paulo, 1999, p. 304, 306.

principalmente no oprimido, são, pelo contrário, o emblema de um desejo essencialmente obscuro, tenebroso e paradoxal — o desejo de comunidade.<sup>92</sup> Desejo obscuro, tenebroso e paradoxal, uma vez que é duplamente habitado pela melancolia, pelo luto e pela nostalgia de um *isto* arcaico, para sempre marcado pelo desaparecimento. Esse desejo é simultaneamente inquietação e angústia — associadas à possibilidade de extinção — e projeto. Quer dizer, é também a linguagem do lamento e de um luto rebelde em seu nome. Articula-se em torno e se cria no contorno de uma assustadora recordação — a lembrança de um corpo, de uma voz, de um rosto e de um nome se não perdidos, pelo menos violados e maculados, mas que é preciso a todo o custo salvar e reabilitar.<sup>93</sup>

Assim, para os negros confrontados com a realidade da escravidão, essa perda é, antes de mais nada, de ordem genealógica. No Novo Mundo, o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, consequentemente, um “sem parentes”. A condição de “sem parentes” (*kinlessness*) lhe é imposta pela lei e pela força. Essa evicção do âmbito do parentesco oficial é, por outro lado, uma condição herdada. Nascimento e descendência não dão direito a nenhuma relação de pertença social propriamente dita.<sup>94</sup> Nessas condições, a invocação da raça ou a tentativa de estabelecer uma comunidade racial visam, primeiro, fazer nascer um vínculo e fazer surgir um lugar com base nos quais nos possamos manter de

92. Éric Vogel, *Race et communauté*, Vrin, Paris, 2007.

93. Sobre esse plano, ver John Ernest, *op. cit.* (sobretudo os capítulos 1 a 4).

94. É o que explica muito bem Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom in Autobiographies*, Library of America, Nova York, 1994 [1851], p. 149. Ver também Hortense J. Spillers, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, em *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*, University Chicago Press, Chicago, 2003, e a síntese de Nancy Bentley, “The Fourth Dimension: Kinlessness and African American Narrative”, *Critical Inquiry*, vol. 35, nº 2, 2009.



pé em resposta a uma longa história de sujeição e de fratura biopolítica. Em Aimé Césaire ou nos poetas da Negritude, por exemplo, a exaltação da “raça negra” é um imenso grito, cuja função é salvar da degradação absoluta aquilo que havia sido condenado à insignificância.<sup>95</sup> Esse grito — conjura, anúncio e protesto — exprime a vontade dos escravos e colonizados de sair da resignação, de se *unir*; de se autoproduzir enquanto comunidade livre e soberana, de preferência por meio de seu trabalho e de suas próprias obras; ou então de tomar a si mesmos como a própria origem, a própria certeza e o próprio destino no mundo.<sup>96</sup>

Podemos dizer, pois, que a invocação da raça nasce de um sentimento de perda; da ideia segundo a qual a comunidade foi objeto de uma cisão, que está ameaçada de extermínio; e que é necessário a todo custo refundá-la, restituindo-lhe uma linha de continuidade para além do tempo, do espaço e do afastamento.<sup>97</sup> Desse ponto de vista, o apelo à raça (que é diferente da designação racial) é uma maneira de fazer reviver o corpo imolado, sepultado e apartado dos laços de sangue e de solo, das instituições, ritos e dos símbolos que o tornavam precisamente um corpo vivo. Em especial ao longo do século XIX e início do XX, foi esse o sentido assumido pelo apelo à raça no discurso negro. Esse apelo equivalla ora à demanda de uma pureza originária ou a um desejo de separação absoluta. Era, por exemplo, o caso de Marcus Garvey.

95. Aimé Césaire, *Diário de um retorno ao país natal*, tradução de Lilian Pestre de Almeida, EDUSP, São Paulo, 2012.

96. Ver em especial Marcus Garvey, *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey: Or Africa for the Africans*, Majority Press, Dover, 1986 [1923-1925].

97. Essa temática percorre grande parte dos principais textos do século XIX. Ver em especial Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1994 [1888].

E ora correspondia mais à vontade de escapar ao princípio da imolação e do sacrifício. Noutros casos, apresentava-se como resposta a um desejo de proteção face à ameaça de desaparecimento — o instinto de sobrevivência e de preservação. Era preciso imaginar e fazer surgir um outro lugar, onde fosse possível se isolar para se manter protegido. Manter-se protegido requer uma redistribuição do sensível e do afeto, da percepção e da palavra. Qualquer que seja o caso, porém, a comunidade racial é uma comunidade fundada na recordação de uma perda — a comunidade dos sem-parentes. É uma “comunidade da perda”, no sentido em que, ao falar da comunidade em geral, Jean-Luc Nancy afirmava que esta é indissociável da morte, uma vez que é justamente pela morte que a comunidade se revela.<sup>98</sup>

Enfim, a raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e o *excedente*; isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas. Pouco importa que ela não exista enquanto tal, e não só devido à extraordinária homogeneidade genética dos seres humanos. Ela continua a produzir efeitos de mutilação, porque originariamente é e será sempre aquilo em cujo nome se operam cesuras no seio da sociedade, se estabelecem relações de tipo bélico, se regulam as relações coloniais, se distribuem e se aprisionam pessoas cuja vida e presença são consideradas sintomas de uma condição-limite e cujo pertencimento é contestado porque elas provêm, nas classificações vigentes, do excedente. Enquanto instrumentos, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispendio sem reservas. É o que autoriza a situar, em meio

98. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désarticulée*, Christian Bourgois, Paris, 1986, p. 39.



a categorias abstratas, aqueles que se procura estigmatizar, desqualificar moralmente e, eventualmente, internar ou expulsar. É o meio pelo qual os reificamos e, com base nessa reificação, nos tornamos seus senhores, decidindo então sobre seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a prestar quaisquer contas. Pode-se, pois, comparar o trabalho da raça a um ritual de sacrifício — aquela espécie de ato pelo qual não se é obrigado a responder. Essa invocação que permaneceu letra morta — eis precisamente o que, na modernidade, regu o princípio racial, instituiu então aqueles que eram seus alvos como figuras perfeitas da exterioridade radical.

### A lógica do curral

Historicamente, a raça sempre foi uma forma mais ou menos codificada de divisão e organização das multiplicidades, fixando-as e distribuindo-as ao longo de uma hierarquia e reparitando-as dentro de espaços mais ou menos estanques — a *lógica do curral*. Foi o que ocorreu sob os regimes de segregação. Na era da segurança, pouco importa que ela seja prontamente apresentada sob o signo da “religião” ou da “cultura”. A raça é o que permite identificar e definir grupos populacionais em função dos riscos diferenciados e mais ou menos aleatórios dos quais cada um deles seria o vetor.

Nesse contexto, os processos de racialização têm como objetivo marcar esses grupos populacionais, fixar o mais precisamente possível os limites em que podem circular, determinar o mais exatamente possível os espaços que podem ocupar, em suma, assegurar que a circulação se faça num sentido que afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral. Trata-se de fazer a triagem desses grupos

populacionais, marcá-los simultaneamente como “espécies”, “séries” e “casos”, dentro de um cálculo geral do risco, do acaso e das probabilidades, de maneira a poder prevenir perigos inerentes à sua circulação e, se possível, neutralizá-los antecipadamente, no mais das vezes por meio da imobilização, do encarceramento ou da deportação. A raça, desse ponto de vista, funciona como um dispositivo de segurança fundado naquilo que poderíamos chamar de princípio do enraizamento biológico pela espécie. A raça é ao mesmo tempo ideologia e tecnologia de governo.<sup>7</sup>

Era assim no regime de *plantation*, na época do *apartheid* e nas colônias. Nos três casos, seu papel era atribuir aos seres vivos características que permitiam reparti-los em diferentes casas do vasto tabuleiro das espécies humanas. Mas ela também participava de uma *bioeconomia*. Na raça vinham se reconciliar massas, classes e populações, isto é, os três legados da história natural, da biologia e da economia política. O trabalho e a produção das riquezas eram inseparáveis dos problemas específicos da vida e da população, da regulação dos movimentos e deslocamentos, em suma, dos processos de circulação e de captura. E os processos de circulação e de captura representavam uma dimensão crucial tanto das tecnologias de segurança quanto dos mecanismos de inscrição das pessoas nos sistemas jurídico-legislativos diferenciados.

De resto, o racismo e a fobia dos outros são fenômenos amplamente compartilhados. A lógica racista supõe um elevado grau de baixaza e estupidez. Como indicou Georges Bataille, implica igualmente uma forma de covardia — a do homem que “dá a qualquer sinal exterior um valor que não possui outro sentido senão os seus receios, a sua má consciência e a necessidade de transferir para os outros, no ódio, o peso do horror inerente à nossa condição”. Os homens,



acrescentou, “odeiam, ao que parece, na mesma medida em que eles mesmos são odiosos”.<sup>99</sup> É falso pensar que a lógica racista é apenas um sintoma da deprecação de classe ou que a luta de classes é a última palavra da “questão social”.<sup>100</sup> É verdade que raça e racismo estão ligados a antagonismos que se ancoram na estrutura econômica das sociedades. Mas não é certo que a transformação dessa estrutura conduz inevitavelmente ao desaparecimento do racismo. Ao longo de grande parte da história moderna, raça e classe mantiveram laços de coconstituição. O sistema de *plantation* e a colônia foram, em relação a isso, fábricas por excelência da raça e do racismo. Em especial para o branco pobre,<sup>100</sup> era alimentando-e-entivando as diferenças que o separavam do negro que ele obtinha a sensação de ser humano. O sujeito racista reconhece em si mesmo a humanidade não naquilo que o torna igual aos outros, mas naquilo que o distingue deles. A lógica da raça no mundo moderno atravessa a estrutura social e econômica, interfere com movimentos da mesma ordem e se metamorfoseia incessantemente.

Enquanto escravo, o negro representa, pois, uma das figuras perturbadoras da nossa modernidade, da qual ele constitui, de resto, a parte de sombra, de mistério e de escândalo. Pessoa humana cujo nome é humilhado, a capacidade reprodutiva e generativa deturpada, o rosto desfigurado e o trabalho espoliado, ele é testemunho de uma humanidade mutilada, profundamente marcada a ferro pela alienação. Mas, em virtude da maldição a que está condenada a sua existência e da possibilidade de insurreição radical que, não obstante,

99. Georges Baraille, *Œuvres complètes*. XII, *Articles* 2. 1950-1961, Gallimard, Paris, 1988, p. 98.

100. No original, *petit Blanc*. A propósito do termo, ver nota 35, na pág. 46. [N.T.]

lewa consigo e que jamais será completamente anulada pelos dispositivos de sujeição, ele representa também uma espécie de pó da terra, situado no ponto de confluência de uma multiplicidade de meios mundos produzidos pela dupla violência da raça e do capital. Refugos da história e sujeitados para além da sujeição, o mundo do qual os escravos foram os autores reflete, de resto, essa desoladora contradição. Operando do fundo dos porões, foram os primeiros fogueiras a alimentar as formalhas da nossa modernidade. E, se há algo que desde sempre assombra a modernidade, é justamente a possibilidade de um acontecimento singular, “a revolta dos escravos”, que assim nalaria não apenas a libertação dos subjugados, mas também uma reformulação radical, se não do sistema da propriedade e do trabalho, ao menos dos mecanismos de sua redistribuição e, a partir daí, das bases da reprodução da própria vida.