

**ATMOSFERAS FANTASMAGÓRICAS DA VIOLÊNCIA: UM CORPO
CARREGANDO OUTRO CORPO ***

PHANTASMAGORIC ATMOSPHERES OF VIOLENCE: A BODY CARRYING ANOTHER BODY

Deivide Ribeiro¹

Igor Viana²

Maria Fernanda Repolês³

Resumo: Neste artigo, propomos a imagem de um corpo carregando outro corpo como a imagem carnuda da modernidade. Argumentamos que as fantasmagorias descritas por Franz Fanon, ou o espectro descrito por Achille Mbembe, operam como atmosferas constituidoras dos corpos e da própria modernidade colonial, que não se restringe ao seu marco espaço-temporal. De algum modo participamos dessas atmosferas. Somos cúmplices na produção dos cadáveres da modernidade. Mas, podemos deixar de sê-lo. Outras existências são capazes de inverterem o sentido de um corpo carregar outro corpo. Perguntamo-nos se existe nessa espectrografia aqueles fantasmas que carregam os mortos para trazê-los à vida, ao sentido do sonho e do porvir, capazes assim de assombrar a branquitude, exorcizá-la para confrontá-la. Afinal, até mesmo na física, o espectro é também intensidade e frequência, extensão da onda, possibilidade aberta.

Palavras-chave: Fantasmagorias; Esquemas Raciais, Modernidade/Colonialidade; Atmosferas; Violência.

Abstract: In this article we propose the image of a body carrying another body as the fleshy image of modernity. We argue that the phantasmagorias described by Franz Fanon, or the specter described by Achille Mbembe, operate as constitutive atmospheres of bodies and of colonial modernity itself. We somehow participate in these atmospheres. We are accomplices in the production of the corpses of modernity. But, we can stop being it. Other existences are capable of reversing the sense of one body carrying another body. We wonder if there are in this spectrograph those ghosts that carry the dead to bring them to life, to the meaning of the dream and the future, thus capable of haunting whiteness, exorcising it in order to confront it. After all, in physics, the spectrum is also intensity and frequency, wave length, open possibility.

Keywords: Phantoms; Racial Schemes, Modernity/Coloniality; Atmospheres; Violence.

* Artigo submetido em 27/09/2021 e aprovado para publicação em 16/11/2021.

¹ Mestre e doutorando na linha de pesquisa História, Poder e Liberdade da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Bolsista CAPES/PROEX. E-mail: deividej@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9831-3934>.

² Doutorando no Projeto Coletivo Filosofia do Poder e Pensamento Radical da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador visitante na *University of Westminster*. E-mail: icamposviana@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8132-1185>.

³ Professora Associada da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: mariaf.salcedo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6274-0026>.

Quem me leva os meus fantasmas?

Quem me salva desta espada?

Quem me diz onde é a estrada?

(Letra da música "Quem me leva os meus fantasmas?" de Pedro Abrunhosa, gravada por Maria Bethânia)

Prólogo

Um corpo carregando outro corpo. Um corpo carrega um defunto. Um corpo carrega defuntos. Um corpo quase morto carrega defuntos. Um morto-vivo carrega defuntos. Um quase defunto carrega defuntos. Um corpo que carrega o seu cadáver. Um assassinato que anuncia a impossibilidade de uma humanidade possível. Um quase defunto carrega fantasmas. Preto. Pretura. Pretume. Ausência de luz. Separação. Imagem carnuda da modernidade colonial. Cativos. Fugitivos. Poder funerário. Necropolítica. Um corpo carregando outro corpo. Kolossós. Substituto do cadáver ausente. O duplo do mundo. Sombra fria. Fantasmagorias. Arte de fazer surgir imagens luminosas. Substantivo feminino. Forma de teatro do terror. Aparência que produz na mente uma impressão ou ideia falsa. Ilusão de ótica. Sala escura. Ideia ou expressão que se opõe ao que é racional. Projeção no escuro. Lanterna mágica móvel. Figuras luminosas aumentadas. Esqueletos. Demônios. Parecem caminhar em direção aos espectadores. Não consigo respirar. Um corpo carregando outro corpo.

1. Esquemas raciais atmosféricos: uma aproximação teórica

Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*, nos fala de um esquema histórico-racial que produz os modos de percepção e projeção da inteligibilidade do corpo negro enquanto negação de si próprio. Essa negação alicerça-se na invasão dos modos de compreensão de si por uma consciência terceira, a consciência do “homem branco”. Uma consciência que coloca sob suspeita a experiência corporal negra no mundo. Como nos lembra o autor, “o negro não tem mais de ser negro, mas sé-lo diante do branco” (FANON, 2008, p. 15). Afinal, em sua visão “os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo

branco. Eles literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver" (FANON, 2008, p. 104).

Achille Mbembe nomeia de “consciência ocidental do negro” esse esquema de inteligibilidade apresentado por Fanon. Ao procurar responder à questão “quem é esse?”, o sujeito negro “se esforça por nomear uma realidade que lhe é exterior e que tende a situar em relação a um eu tomado como centro de toda e qualquer significação. A partir dessa posição tudo que não é idêntico a si é anormal” (MBEMBE, 2018, p. 62). Essa operação deflagra uma íntima relação que sempre vinculou o nome “negro” à morte, ao assassinato e ao sepultamento. O corpo negro vem ao mundo carregando um outro corpo sem-fim de adjetivos e fantasmas que ele nem sequer poderia imaginar. Ou seja, este esquema histórico-racial produz materialmente o “negro” a partir de uma interpelação primária branca à qual ele deve responder quase sempre matando parte de si mesmo, pois será sempre o anômalo definido a partir do outro.

A realidade moderna/colonial é, portanto, produzida por esquemas raciais de inteligibilidade e de divisão do mundo. Esses esquemas, como também nos lembra Fanon, são povoados por fantasmagorias. Uma forma de teatro do terror que, através de lanternas mágicas, produz imagens ampliadas e funestas, como caveiras, esqueletos e demônios. As fantasmagorias do “negro” são fundantes na produção dos esquemas raciais modernos constitutivos tanto dos corpos brancos quanto dos negros. O negro, portanto, seria o “cadáver” produzido pela modernidade. Para ele, entre a impossibilidade da negação ou afirmação absolutas da negritude (essa invenção moderna/colonial), restaria o “mergulho”. Essa dualidade entre o negar a marca da raça de forma ingênuia ou assumi-la e de algum modo ser conivente com o esquema que a criou incomoda Fanon e é um dos importantes traços de seu pensamento:

Compreende-se porque Sartre vê na tomada de posição marxista dos poetas negros o lógico fim da negritude. Eis na verdade o que se passa: como percebo que o preto é o símbolo do pecado, começo a odiá-lo. Porém constato que sou negro. Para escapar ao conflito, duas soluções. Ou peço aos outros que não prestem atenção à minha cor, ou, ao contrário, quero que eles a percebam. Tento, então, valorizar o que é ruim – visto que, irrefletidamente, admiti que o negro é a cor do Mal. Para pôr um termo a esta situação neurótica, na qual sou obrigado a escolher uma solução insana, conflitante, alimentada por fantasmagorias, antagônica, desumana enfim, – só tenho uma solução: passar por cima deste drama absurdo que os outros montaram ao redor de mim, afastar estes dois termos que são igualmente inaceitáveis e, através de uma particularidade humana, tender ao universal. Quando o negro mergulha, ou, seja, quando ele desce, acontece algo de extraordinário. (FANON, 2008, p. 166).

Essa dimensão da fantasmagoria que trazemos aqui também é resgatada por Judith Butler em seu livro *The force of nonviolence: an ethical political bind* ao propor um debate entre os esquemas raciais de Fanon e a noção de racismo de estado e biopolítica de Michel Foucault. Para a autora, em razão desses esquemas raciais, alguns corpos são desconsiderados de antemão, abandonados e não passíveis de luto desde o princípio. Por isso, esses mesmos corpos estariam antes e além de qualquer cálculo biopolítico estabelecido por Foucault:

Embora Foucault identifique o “racismo de Estado” ao final dessas palestras como um dos instrumentos centrais para a gestão da vida e da morte das populações, ele não nos diz exatamente como o racismo funciona para estabelecer valores relativos para diferentes vidas. Há, por óbvio, uma sensação nítida de que algumas populações são visadas por modos de poder soberano e que há um “deixar morrer” orquestrado pelo biopoder, mas como podemos explicar as formas diferenciais em que vidas e mortes importam ou deixam de importar? Se tomarmos a racialização como um processo pelo qual um esquema racial se materializa na própria percepção de quem a vida importa e de quem não, então podemos perguntar: Como esses modos diferenciados de percepção entram nos debates militares e políticos sobre populações-alvo e pessoas encarceradas? E de que forma eles operam como um conjunto de pressuposições acriticamente aceitas – esquemas raciais – em nossos próprios debates sobre violência e não violência?⁴ (BUTLER, 2020, pp. 114-115)

Assim, a produção dessas vidas não consideradas vivas estaria intimamente relacionada ao funcionamento das fantasmagorias. A autora se pergunta, por exemplo, o que levaria um policial branco a sufocar um homem negro até o ponto de seu estrangulamento, mesmo após ele dizer de forma audível que não conseguia respirar. Ou, o que levaria Walter Scott ser baleado várias vezes pelas costas, mesmo que desarmado, claramente assustado e correndo na direção oposta a da polícia. Como esses corpos se transformam fantasmagoricamente em uma figura tão ameaçadora que seu extermínio torna-se algo urgente e necessário? A hipótese de Butler é a de que as fantasmagorias estariam operando no centro dessas ações de violência e invertendo os papéis de agressor e agredido:

⁴ Tradução livre de: “Although Foucault identifies “state racism” at the end of these lectures as one of the central instruments for the management of the life and death of populations, he does not tell us precisely how racism works to establish relative values for different lives. There is, of course, a clear sense that some populations are targeted by modes of sovereign power and that there is a “letting die” orchestrated by biopower, but how do we account for the differential ways in which lives and deaths matter or fail to matter? If we take racialization as a process by which a racial schema is materialized in the very perception of whose life matters and whose does not,¹² then we can proceed to ask: How do such differentiated modes of perception enter into military and policy debates regarding targeted populations and incarcerated peoples? And in what ways do they operate as a set of uncritically accepted presuppositions—racial schemas—in our own debates about violence and nonviolence?”

quando homens ou mulheres negros desarmados, ou pessoas queer e transgêneros, estão de costas para a polícia e estão caminhando ou fugindo, e eles ainda são baleados pela polícia – uma ação frequentemente defendida como legítima defesa ou mesmo como defesa da sociedade – como devemos entender isso? Será que virar a cabeça, andar ou fugir é realmente um avanço agressivo previsto pela polícia? O policial que decide atirar, ou que simplesmente se pega atirando, pode estar deliberando ou não; mas certamente parece que um fantasma se apoderou desse processo de pensamento, invertendo as figuras e os movimentos que se vê para justificar antecipadamente qualquer ação letal que se possa realizar. A violência que o policial está prestes a fazer, a violência que ele então comete, já se dirigiu a ele em uma figura, um fantasma racializado, condensando e invertendo sua própria agressão, exercendo sua própria agressão contra si mesmo, agindo à frente de seus próprios planos para agir, legitimar e elaborar, como se em um sonho, seu posterior argumento de legítima defesa.⁵ (BUTLER, 2020, p. 118)

Assassinatos marcados por fantasmagorias, como os narrados por Butler, são realidades ainda mais frequentes no Brasil. Crianças negras como Anna Carolina, Douglas, Ítalo, João Cláudio, João Vitor, Kauã, Leônidas, Luís Antônio, Maria Alice, Rayane, Emilly e Rebecca são vítimas de uma verdadeira guerra de extermínio direcionada ao povo preto e pobre de nosso país. “Ele não viu que eu estava com a roupa da escola, mãe?”, foi a pergunta que Marcus Vinícius, adolescente de 14 anos, fez a sua mãe logo antes de morrer, após ser baleado durante uma operação militar na favela da Maré, no Rio de Janeiro em 2018. Quais fantasmas operam e estruturam esse aparelho de estado assassino? Que espectro é esse que ainda hoje projeta nos corpos negros a ameaça a ser imobilizada, impedida e, em alguns casos, exterminada?

Estes não são fantasmas meramente individuais. Há uma dimensão de grupo. Os fantasmas são desejos e produtos sociais. São coletivos e articulam os enredos de uma trama social. Como nos lembra Deleuze e Guattari (2017, p. 90), todo fantasma é de grupo. Há algo de atmosférico nessas existências fantasmagóricas. É como se todos nós respirássemos em uma atmosfera habitada por fantasmas desses esquemas raciais enunciados por Fanon. E mais do que isso, como se nós desejássemos – ainda que de forma inconsciente – essa atmosfera.

Uma atmosfera pode ser entendida como uma camada de gases (fantasmas) que envolve um corpo e é atraída (desejada) por esse corpo. Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos (2015,

⁵ Tradução livre de: “when unarmed black men or women, or queer and transgendered people, have their backs turned to police and are walking or running away, and they are still gunned down by police—an action often defended later as self-defense, even as a defense of society—how are we to understand this? Is that turning of the head or walking or running away actually an aggressive advance anticipated by the police? The police person who decides to shoot, or who simply finds himself shooting, may or may not be deliberating; but it surely seems that a phantasm has seized upon that thought process, inverting the figures and the movements he sees to justify in advance any lethal action he may take. The violence that the policeman is about to do, the violence he then commits, has already moved toward him in a figure, a racialized ghost, condensing and inverting his own aggression, wielding his own aggression against himself, acting in advance of his own plans to act, and legitimating and elaborating, as if in a dream, his later argument of self-defense.”

p. 22) nos diz em *Spatial justice: body, lawscape, atmosphere* que a atmosfera é o “excesso de afetos que mantém os corpos unidos. E, além disso, o que emerge quando corpos, humanos e não humanos, são mantidos juntos um pelo outro e um contra o outro.”. Ou seja, a atmosfera cria um quadro de inteligibilidade para a realidade e, mais do que isso, pretende se afirmar – e se naturalizar – enquanto único quadro possível.

A atmosfera é formada/desejada por cada corpo, mas os excede na medida em que é sempre coletiva. A atmosfera é “transmitida por afetos assim como direcionada aos afetos” (PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, 2015, p. 22), há uma dupla relação de agência e sujeição. A atmosfera é também desejo. Mas um desejo castrado e normalizado. Castração e normalização que operam a todo momento para que a atmosfera continue resplandecendo sua existência. Entretanto, sempre existem linhas de fuga. Como nos lembra Philippopoulos-Mihalopoulos (2019, p. 489), “projetar uma atmosfera é uma tarefa instável”. A atmosfera não deixa de ser frágil, mas isso não significa que o processo de retirar-se (withdrawal) de uma atmosfera e seus fantasmas seja algo fácil.

O argumento que propomos neste artigo é o de que as fantasmagorias descritas por Fanon, ou o espectro em Mbembe, operam como uma atmosfera constituidora dos corpos e da própria modernidade colonial. De algum modo participamos dessa atmosfera e a produzimos constantemente. Esses fantasmas são materiais. Os cadáveres existem. Afinal, como nos lembra, enfaticamente, Mbembe (2018, p. 69), “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”.

O “cadáver” da modernidade possui um duplo sentido: aquele corpo que foi assassinado pelo capitalismo, bem como a representação da morte de ficções de igualdade e de civilização da modernidade do ocidente (MBEMBE, 2018). Assim, a imagem carnuda da modernidade colonial seria justamente: um corpo carregando outro corpo. Um corpo e os fantasmas raciais que o constituem.

2. Uma cena: um corpo corre no palco da colônia

Ele estava se arrumando e se olhando em frente ao espelho. Era uma sexta-feira, por volta das 18 horas, momento em que os dois estavam em casa, depois de um dia cansativo de trabalho. Mas estavam felizes. Ele estava com uma bermuda de brim verde, tênis preto de

camurça e uma camisa xadrez azul. Ela resolveu colocar um vestido verde de um tecido parecido com tectel – mas não era tectel, era bem mais maleável – cabelo preso, mais no topo da cabeça, e uma sandália rasteirinha bege. Estavam felizes. Iriam para o show que ela havia comprado os ingressos antecipados há quatro meses.

Não era o show que ele gostaria de ir, mas para ver a felicidade de sua companheira de todas as horas, ele estava feliz também. Para não ter que utilizar dois coletivos teriam que pegar o busão das 19h, senão só às 20h30, e isso poderia atrapalhar a chegada ao show. Moravam praticamente em frente ao ponto de ônibus. Era só descer um morrinho que ficava em frente ao prédio deles, passar pela pracinha e pronto.

Ele já estava arrumado, assistindo algo no computador que ela não sabia o que era. Ela, feliz e, ao mesmo tempo, se perguntando: porque eles têm essa facilidade de se arrumar? Uma bermuda, um tênis e uma camisa e está tudo lindo. Ele grita lá da sala: - Júlia, faltam dez minutos para o busão passar. Isso porque o ônibus passava no ponto pertinho de seu apê às 19h10. – Já estou pronta, só colocar o brinco e pegar a rasteirinha! – Agiliza então! Às 19h05 ela disse: - Pronto! Vamos! – Temos que sair correndo, porque já está em cima da hora. Antes de sair ele se olha mais uma vez no espelho, se sente bem e fala: - Vamos! Saem correndo pelas escadas de seu bloco, abrem o portão de vidro, apertam o interruptor para abrir o portão de fora. Chegando na rua, Cláudio avista o ônibus se aproximando. – Júlia, vou ter que correr, o ônibus está chegando. Vou correr e pedir para ele te esperar. Acelera aí!

Então ele desce correndo o morrinho de frente de seu prédio e quando chega na pracinha começa a dar sinal para que o ônibus pare. O motorista para, ele entra sorrindo, afinal estava feliz, e fala: - Minha esposa está descendo aqui, tem jeito de esperar? – Claro! Ele olha para fora do ônibus e vê uma mulher com as mãos no peito, perguntando algo para Júlia, que parece respondê-la sem parar de correr. Júlia chega ao ônibus sorrindo. – Obrigado, Motô! Passa pela roleta dando gargalhadas da situação, com a respiração ofegante, misturada com a euforia de felicidade por terem conseguido pegar o ônibus e se senta de uma vez ao lado de Cláudio. Ainda sorrindo se beijam. Aquele beijo misturado com gargalhada, soprando.

Passado um tempo, Cláudio pergunta para Júlia: - Quem era aquela mulher que parecia te perguntar algo? – Não a conheço... – Mas o que ela te perguntou, parecia que estava com algum problema, estava com as mãos no peito. Ainda meio ofegante, Júlia faz transparecer que não queria falar sobre aquilo. Cláudio percebeu o incômodo e perguntou em um tom meio de dengo e curiosidade: - Fala, sô! Meio sem graça, ela responde: - Tá... Ao ver você correndo,

ela perguntou se era um assalto, respondi que não, que você era meu marido e corria para não pertermos o ônibus... A felicidade foi interrompida por um momento de silêncio e a primeira memória que veio à mente de Cláudio foi a de sua imagem em frente ao espelho.

Ao se lembrar de sua imagem no espelho antes de sair de casa e refletir sobre essas cenas, Cláudio talvez tenha se questionado: o que torna minha existência um sinônimo de medo? Sou eu uma pessoa? Fanon possivelmente responderia que não: *Cláudio, você não é uma pessoa, você é uma pessoa negra* (FANON, 2020, p. 11-12). O adjetivo *negro* anula o sujeito *pessoa*. Essa regra somente é válida dentro de uma gramática e de um palco específico: *a colônia*. Ela é o território das ausências por excelência. É o palco perfeito para que essa trama tenha condições de se desenvolver. Sua origem decorre da triangulação entre Europa, África e América, proporcionada pelo Atlântico, que nesse caso tornou-se o grande carregador dos tumbeiros marítimos: os navios negreiros. Ela nasce em terras existentes, mas um nascimento que ocorreu sobre o encobrimento, o silenciamento e a morte de existências que coexistiam. Na colônia, portanto:

nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar de qualquer coisa, é um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão e de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. (FANON, 2005, p. 39)

Como lugar das ausências, a colônia também é o depósito do *não ser*. É nesse palco que o sujeito anulado pelo adjetivo é impedido de experienciar a complexidade que envolve a dimensão humana, os dilemas e contradições do *ser-humano*. Do negro é retirada a capacidade de se perceber e transformar seus pontos de partida. Não há para a pessoa negra a possibilidade das descidas aos infernos da contradição humana (FANON, 2008, p. 11), pois a ela, no palco colonial, cabe apenas um papel: objeto de extração (MBEMBE, 2019).

Hegel na dialética do senhor e do servo diz que “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si uma outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2013, p. 125) . Nesse caso, o ser humano toma consciência de si em contato com o outro. Em síntese, Hegel descreve a formação da consciência de si ou o processo de autoconhecimento do ser humano. Consciência de si configura-se enquanto desejo que tem pretensões de se apropriar das coisas e o objeto de seu desejo é a vida, pois ela possibilita a reflexão do ser sobre si. Entretanto, para se satisfazer ela necessita de outra consciência de si. Quando duas

consciências de si se encontram, há o conflito: aquele que teme a morte e não luta mais se torna o servo, o ser para outro, enquanto aquele que não teme a morte e luta se torna o senhor, o ser para si. Dada essa relação, o senhor passa a não mais temer a morte e não trabalhar mais, enquanto o escravo continua temendo a morte e trabalhando para o senhor. Nesse caso, por ser constituído pelo trabalho e pelo medo da morte ele se torna um ser para si, fazendo o agir do senhor e este, por sua vez, sabe da dependência que tem do escravo, e como não trabalha e não mais teme a morte se torna o escravo. Para Hegel, portanto, nessa relação dialética temer a morte e trabalhar é parte importante para se ter consciência de si (HEGEL, 2013; FANON, 2020, p. 148-152).

Dois pontos são importantes sobre a aplicação deste raciocínio à colônia. Primeiro que a morte nesse caso de dominação colonial pode ser lida justamente como uma possibilidade de romper com a lógica colonial, um caminho para liberdade diante dos grilhões da escravidão. Uma cena ficcional que representa a morte como liberdade é aquela protagonizada pelo entre Pantera Negra (T'Challa) e Killmonger (N'Jadak). Depois da luta final entre os dois, N'Jadak a beira da morte contempla o pôr do sol de Wakanda e sua beleza. T'Challa o interpela sobre uma possível cura do ferimento, mas sua resposta foi categórica: "Curar? Para depois ser preso? Não... Só me joque no oceano, como meus ancestrais que saltaram dos navios, já que a escravidão é pior que a morte".

Por outro lado, de acordo com Fanon (2020, p. 148-152), esta reciprocidade e reconhecimento propostos por Hegel, não acontecem na colônia, isso porque o colonizado não é reconhecido como ser humano, mas sim como coisa. Um mineral bruto extraído da África e transformando em máquina de produção (MBEMBE, 2018). E aqui é justamente esse o ponto que torna a situação colonial algo para além da compreensão dos pensadores iluministas como Thomas Hobbes, John Locke e Rousseau, pois dentro da perspectiva teórica desses autores, os indivíduos mesmo escravizados não perdiam sua condição humana.

Logo, é na colônia que se percebe que a pretensão de universalidade da cidadania ocidental é provinciana, restrita a determinado espaço geográfico, no caso a Europa. Uma vez que a pessoa negra é levada a crer que sua condição é esvaziada de qualquer potencialidade humana, perdendo a consciência de si, uma das saídas desta situação é alienar-se, projetando-se no outro e na busca pela imagem de uma pretensa humanidade, que se mostra como o único

horizonte possível para seu reconhecimento. Esse processo de alienação de si Fanon denomina de *lactificação*⁶ da pessoa negra (FANON, 2020, p. 39).

Ocorre que esse negar a si para se encontrar no outro causa um enorme sofrimento para este corpo negro, pois no caminho único e estreiro que conduz à humanidade ocidental ele será impedido e violentado pelo olhar racializado do outro, o modelo de humanidade que se afirma pela negação do indivíduo negro. Ainda que se venda a possibilidade de se chegar a esse humano ideal, a sua plenitude para a pessoa negra jamais será atingida por corpos adjetivados pela ausência, e isso é enlouquecedor.

É importante perceber que essa estrutura projeta medos, que se manifestam em duas faces: a primeira é o medo que a própria pessoa negra tem de se reconhecer como tal. É este o medo que o faz alienar de si. Por sua vez, a segunda face do medo é aquela que constrói a imagem da pessoa negra enquanto o mal a ser combatido, o mal do qual devemos nos proteger, a semente que não pode germinar, a selvageria a ser domesticada ou extermínada. A colônia é o lugar para essa pedagogia, que transcende seus limites de espaço e de tempo. Duas faces interdependentes, cíclicas e retroalimentadas que se ligam a uma ficção fantasmagórica: a raça, aquilo que Achille Mbembe denomina de *ficção útil* (MBEMBE, 2018, p. 28).

Útil porque instrumentalizada pelo racismo,⁷ a categorização hierárquica de pessoas em função de características étnicas e fisiológicas, ele faz com que sua vítima, a pessoa negra, interiorize pela epiderme a inferiorização que lhe é atribuída. Essa epidermização da inferioridade, ainda que possua inicialmente um caráter individual, se projeta e é projetada para o coletivo que se encontra nas ausências. É sob as bases dessa tecnologia cílica de dominação total que se desenvolve o colonialismo e o ser ausente de sentido, o colonizado. Portanto, é da roteirização que vai da negação de si, aliada ao desejo de se projetar no outro imposto e normalizado, mas que é castrado no caminho do desejar que encontramos a atmosfera fantasmagórica. É essa atmosfera que faz que faz com que corpos negros ao se movimentar, mesmo que despretensiosos, carregue consigo inúmeros fantasmas e adjetivações que precedem a sua existência. É essa atmosfera que faz o simples movimento de rendição de

⁶ Fanon usa esse termo para designar a mulher negra que se nega a si mesma para assumir a identidade branca. Nesse sentido, *lactificação* tem sentido de embranquecimento racial. Como neste trabalho estamos tratando com a categoria *pessoa negra*, resolvemos aplicar esse conceito ao gênero *pessoa*, que abarca os modos de experienciar a humanidade em suas diversas potencialidades.

⁷ Sabemos que o racismo moderno depende de critérios espaços-temporais para sua caracterização. Suas violências são experienciadas de distintas formas. Por essa razão é possível falar em racismos. Entretanto, adotamos apenas o que acreditamos como ponto comum a todas essas formas de discriminação em função da raça: categorização humana por meio de hierarquias que de uma suposta raça inferior a raça superior.

Queen seja interpretado como ameaça e, por isso, morta pela policial branca;⁸ é essa atmosfera que faz com que Mauricio Resende, estudante negro de medicina, se identifique mais com os cadáveres objeto estudos de suas aulas de anatomia do que com seus colegas de turma.⁹ É essa atmosfera que faz com que a corrida de Cláudio seja lida como a violência em movimento. É essa atmosfera que produz o corpo negro, que logo em seguida o trucida e o obriga a carregar nas costas o peso de ser o cadáver da modernidade, um corpo que carrega outro corpo.

3. Quando os cadáveres se levantam

Em *Incidente em Antares* Érico Veríssimo narra o levante dos mortos, que restam insepultos por causa da greve geral na cidade. Os sete mortos exigem o seu sepultamento e na medida em que perambulam reivindicando seu direito, expõem toda a hipocrisia, decadência moral, interesses mesquinhos e conchavos políticos de Antares. O que, afinal, os fantasmas podem nos dizer sobre nós mesmos? Essa parece ser uma das questões levantadas por Veríssimo e que aqui reformulamos a partir do diálogo com Mbembe, Fanon, Philippopoulos-Mihalopoulos e Butler.

Se por um lado, podemos perguntar como o racismo opera, como ele se apresenta e se encena, como ele se legitima enquanto violência dissimulada de desejo afetivo, e, ainda, como ele é algo externo que nos constitui intimamente, por outro lado, na apostila por um giro dos afetos, podemos perguntar como o racismo, ao se relacionar materialmente conosco, permite uma encenação contranarrativa.

A retirada (withdrawal) da atmosfera seria possível pela espacialização e materialidade do racismo nessas histórias? A espacialização por meio do cotidiano permitiria a apreensão crítica do desejo abstrato como afeto/afetação? A ficcionalidade de Antares, de Maurício, de Queen e de Cláudio seriam também possibilidades de denúncia da ficcionalidade daquilo que

⁸ Queen, interpretada pela atriz Jodie Turner-Smith, é a protagonista, ao lado de Slim (Daniel Kaluuya) do filme Queen & Slim, dirigido por, Melina Matsoukas, que conta a história de um casal negro que é detido por uma leve infração de trânsito. Devido a truculência abordagem policial sobre Slim, esse, em legítima defesa, mata o policial. Com medo das implicações daquele fato, eles fogem para salvar suas vidas. Este incidente é registrado por uma câmera de vídeo e viraliza na internet, tornando-se involuntariamente símbolos da dor das pessoas negras do país.

⁹ Maurício Resende, interpretado pelo ator Juan Paiva, é o protagonista do filme brasileiro M8 - Quando a morte socorre a vida (2020), dirigido por Jeferson De. Maurício havia acabado de ingressar na Faculdade Federal de Medicina e sua primeira aula seria de anatomia. Nessa aula ele depara com o corpo de um homem negro cuja identificação é tão somente M8. A partir daí ele se articula para encontrar a identidade daquele corpo, mas para isso necessita superar seus próprios traumas.

chamamos de realidade? Seriam as histórias do cotidiano – reais ou ficcionais – capazes de deslocar as palavras, os gestos, as violências e permitir uma linha de fuga? Pode o fantasma ser um outro tipo de espectro, desses que se levantam e mudam os sentidos, tensionam, escancaram e exigem reconhecimento?

Lembremos aqui de Jacques Derrida e de seu seminal ensaio *Os espectros de Marx* e da famosa citação da primeira frase do Manifesto Comunista: "Um espectro ronda a Europa, o espectro do comunismo" (MARX, ENGELS, 2008, p. 9). O espectro aqui é feito 'coisa', objeto material, capaz de se fazer presente e concreto, longe da velha ontologia binária entre ser e não ser. Até aquilo que não é mais – o fim do comunismo com a queda do Muro de Berlim – continua sendo, a partir da dúvida histórica que deixa e que permanece também como porvir e, assim, como possibilidade de outras revoluções.

Derrida parece nos convidar a ver espectros na ontologia múltipla do social. E é para marcar esse caráter coletivo que utiliza espectros no plural. Ele relaciona ainda esses espectros às heranças, à responsabilização e a ação. Assim, ao perguntar para onde vai o marxismo, e, no final das contas, para onde vai a Europa, depois da queda do muro, a resposta não é a constatação da morte e do fim das utopias, mas "a experiência de um passado como porvir" (DERRIDA, 1994, p. 12). Assim, o espectro, agora desrido de seu caráter assombrado, torna-se espírito, aquele cuja morte torna-se compromisso vivo dos nascidos e daqueles por nascer com os corpos que caíram. Derrida nos diz: "nenhuma ética, nenhuma política, revolucionária ou não, parece possível, pensável e justa, sem reconhecer em seu princípio o respeito por esses outros que não estão mais ou por esses que ainda não estão aí, presentemente vivos." (DERRIDA, 1994, p. 13).

Nesse caminho aberto por Derrida queremos propor duas considerações. A primeira trata da multiplicidade dessa espectrografia que vai além da ontologia binária, como já dissemos aqui. Entre o ser e o não ser há muito no meio, no entrelugar. Assim, o policial brasileiro, que sufoca, não é branco, ele é o pardo ou preto embranquecido pela farda, que estrangula, tortura e mata outros pardos e pretos como ele. A corporação – esse outro corpo fronteiriço entre ser e não ser – absorve historicamente os corpos negros com promessas de mobilidade social. A farda se torna a nova pele que desracializa por um certo ideal de "ordem". Tornar-se e pertencer à corporação é um processo de (in)-corpo-ração, um fazer corpo por meio de uma pretensa desracialização, condição para tornar-se o corpo máquina de guerra, capaz de matar, mas também ser a linha de frente dos corpos matáveis. Lembremos com Fanon que o

mundo moderno cindido em dois a fronteira que os separam é indicada pelo posto policial. “Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta voz do colono e do regime de opressão é policial ou o soldado.” (FANON, 2005, p. 54), quase sempre, todos pretos. Assim, está muito bem explicado em *O Espelho* de Machado de Assis, ou no n’*O Soldado Amarelo* de Graciliano Ramos.

Usando esta paráfrase podemos dizer que “um espectro ronda a América Latina, o espectro da luta anti-racista e anti-colonial”, que esteve presente na Revolução Haitiana, quando os escravizados expressaram na luta pela liberdade que tinham consciência de si¹⁰ e demonstram as contradições e as limitações da liberdade e da igualdade liberal. O mesmo Atlântico carregador de tumbeiros marítimos também foi apropriado por novas possibilidades de reestruturação do desejo pela vida, onde seus cativos criaram táticas e estratégias para preservá-la. Esse espectro também se fez e se faz presente em nosso cotidiano toda vez que pessoas negras “ziguezagueiam” (MBEMBE, 2018) para exorcizar os espíritos da morte em nome da luta pela vida. Para onde caminharão essas lutas? Como fazê-las sem considerar todos os que tombaram? Como não carregar esses corpos? Não são mais os fantasmas que assombram descritos por Fanon e por Mbembe, presos no não ser e definidos a partir da branquitude. Indo além do reforço ao esquema binário entre o branco/ser e o negro/não ser, fazemos uma aposta na multiplicidade e por isso na possibilidade de outras existências em que a morte se torna possibilidade de outras vidas.

Um corpo carrega outro corpo, outros corpos, mas não mais para a morte, e sim para exigir outros mundos, em nome da dívida histórica com esses mortos que carregamos. Eles se tornam nossa herança, não são fardos, mas compromissos, responsabilidade de ação. Carregamos os mortos para trazê-los à vida e para nos trazer à vida, nós que estamos aqui e agora, mas também no porvir, àqueles que ainda não são porque nem nasceram. Esse novo modo de ver o espectro, ou os espectros, permite que o ser negro não se reduza ao movimento descrito por Fanon, o espelho do branco¹¹. Outros espectros rondam nosso ser para nos lembrar de nossos laços de solidariedade, e de como é tático esse lugar afirmativo da negritude, que

¹⁰ Susan Buck-Mors (2017) em sua obra *Hegel e o Haiti*, afirma que o filósofo alemão escreveu a dialética do senhor e do servo ao tomar conhecimentos dos fatos que aconteciam na colônia francesa São Domingos, que mais tarde após sua independência veio a se tornar o Haiti. Para maiores detalhes ver a obra mencionada.

¹¹ O próprio Franz Fanon aposta na desracialização como uma saída possível da fantasmagoria criada pela modernidade. Faz uma aposta em uma humanidade radical, que possibilita ao ser-humano experienciar suas múltiplas facetas sem que seja medido a partir do outro, que o faz acreditar em sua inferioridade, mas aponta caminhos delirantes para superá-la.

não se encerra nela. É nesse lugar que se encontram herança-responsabilização-ação-compromisso.

Um corpo carrega outro corpo, o espectro de Marielle ronda o Brasil; um corpo carrega o defunto quando Slim, mesmo sabendo que Queen foi assassinada a tiro, resolve carregá-la no colo rumo aos policiais que a assassinaram, ainda que saiba que será fisicamente morto; vários corpos carregam vários defuntos, quando Maurício resolve dar o direitos às mães órfãs de seus filhos negros o direito de enterrá-los, mesmo que de forma simbólica. Cláudio confronta o espectro fúnebre que o acompanha quando resolve afirmar sua humanidade e ir para o show. Esses corpos, assumindo seus compromissos com os que foram e os que virão, assombram a branquitude. O corpo continua a carregar outro corpo mas agora num sentido invertido, o corpo morto carrega a vida, e esperança de novas existências. O espectro assombra, mas também convoca, mobiliza energias, confronta e conjura para exorcizar. Afinal, lembremos que, na física, o espectro é também intensidade e frequência, extensão da onda, possibilidade aberta.

Epílogo: uma cena-documentário

Era uma manhã de terça-feira. O sol se levantava e Antônio, como de costume, já de pé, enchia o fervedor de água para coar o café preto e forte de que gostava. Mesmo após a morte de sua esposa, Antônio continuava a repetir esse ritual todas as manhãs. Agora apenas uma xícara e sem aquele bolo de fubá fofinho que só a Ana sabia fazer. O cheiro do café coado lhe fazia lembrar daquela companheira de toda uma vida. Tomou sua xícara e comeu um punhado de biscoitos maizena, que agora fazia a vez do bolo de fubá, botou o uniforme e saiu para tomar uma das duas conduções que tinha que pegar para chegar ao trabalho.

Naqueles dias Antônio trabalhava na reforma de uma rodovia. Tinha de chegar cedo na garagem da empresa para pegar o trator, dirigir-se à rodovia e trabalhar ainda pelo turno da manhã. Ao chegar à garagem teve uma surpresa. O gerente lhe disse que naquela manhã de terça-feira ele não iria retomar sua rotina, pois a empresa tinha sido acionada para realizar um serviço para a Justiça. O dinheiro era bom e o serviço era fácil. O tratorista tinha que ir com o trator para a invasão Palestina, beco das almas, nº 127E. Antônio conhecia aquela ocupação, não era muito longe da sua casa, já tinha passado pela região algumas vezes. O oficial de justiça o aguardava no endereço avisado e bastaria seguir suas orientações quando chegassem ao local.

Traçando um caminho já conhecido, Antônio chegou ao endereço. Lá o aguardavam não apenas o oficial de justiça, mas uma guarnição de policiais militares e dezenas de moradores da ocupação Palestina. Os moradores, visivelmente revoltados, tentavam acudir Telma que chorava, jogada ao chão, e rodeada por uma pilha de móveis e crianças, que pareciam ser seus filhos. O oficial de justiça se apresentou à Antônio e disse que aquela era uma ação de reintegração de posse, os bens e a família já haviam sido retirados da casa e que o caminho estava livre para que ele passasse com o trator e a demolisse.

Antônio olhava aquelas pessoas à sua volta e se sentia ligado a elas. Com as mãos tremulantes deu partida no trator. Aproximou-se da casa e, no instante em que levantou a pá, o ar lhe faltou. Sufocado. Não conseguia respirar. Não podia fazer aquilo com um dos seus. Não era o justo. Desligou o trator. Um fio de água cortou seu rosto. Aos berros, o oficial de justiça lhe dizia que descumprir ordem judicial era crime e ele poderia ser preso. Ao que Antônio respondeu: "preferiria não".

Referências

- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1edções, 2017.
- BUTLER, Judith. *The force of nonviolence: An ethical political bind*. Londres: Verso, 2020.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: editora 34, 2017.
- DERRIDA, Jacques. *Os espectros de Marx*: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *O perdão, a verdade, a reconciliação: qual o gênero?* In: NASCIMENTO, E. (org.) *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Força da Lei*: o fundamento mítico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Editora da Universidade da Bahia, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

MARX, Karl; ENGELS; Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018b.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. *Spatial Justice: Body, Lawscape, Atmosphere*. Londres: Routledge, 2015.

VERÍSSIMO, Érico. *Incidente em Antares*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.