

DO CRÂNIO NA CABECEIRA AO LIMO DOS OCEANOS: VIOLÊNCIA E FRATRICÍDIO NA PÓS-COLÔNIA

FROM THE SKULL ON THE NIGHTSTAND TO THE OCEAN'S SILT: VIOLENCE AND FRATRICIDE IN THE POST-COLONY

Gustavo Silva dos Santos¹
Claudio Vinícius Felix Medeiros²

Resumo

Este artigo tem como objetivo rastrear as diversas incidências e táticas de uso do poder colonial na filosofia de Achille Mbembe, por meio da análise e comparação de diversas obras do autor. Para isso, exploramos múltiplos aspectos, começando pelo caráter arbitrário do discurso colonial, passando pela investigação de como o arquivo colonial forjou uma imagem exotizada que fomentou uma dimensão tátil do poder, até chegar ao diagnóstico das dinâmicas de compartimentação do mundo racializado. Analisamos também a articulação da violência pelo colonizado como prática restauradora da humanidade, seus perigos e o risco de uma possível circulação infinita da morte. Ao fim do texto, fazemos uma provocação para estimular possíveis soluções e saídas para os problemas e dilemas apresentados. Também recorreremos à bibliografia de Frantz Fanon, cuja influência é crucial para os estudos de Mbembe, especialmente nos tópicos abordados. Nosso principal objetivo é estudar a potencialidade (como ferramenta anticolonial descrita por Fanon) e os perigos das mil faces da violência e suas expressões no contexto da colônia e da pós-colônia.

Palavras-chave: Achille Mbembe; filosofia contemporânea; filosofia pós-colonial; racismo; violência.

Abstract

This article aims to trace the various incidences and tactics of the use of colonial power in the philosophy of Achille Mbembe, through the analysis and comparison of several works by the author. To this end, we explore multiple aspects, starting with the arbitrary nature of colonial discourse, investigating how the colonial archive forged an exoticized image that fostered a tactile dimension of power, and culminating in the diagnosis of the dynamics of compartmentalization of the racialized world. We also analyze the articulation of violence by the colonized as a restorative practice of humanity, its dangers, and the risk of a possible infinite circulation of death. At the end of the text, we offer a provocation to stimulate potential solutions and ways out of the presented problems and dilemmas. We also draw on the bibliography of Frantz Fanon, whose influence is crucial to Mbembe's studies, especially on the topics discussed. Our main objective is to study the potentiality (as an anti-colonial tool described by Fanon) and the dangers of the many faces of violence and its expressions in the context of the colony and post-colony.

Keywords: Achille Mbembe; contemporary philosophy; post-colonial philosophy; racism; violence.

¹ Graduado em Filosofia pela UFRJ. Mestrando em Filosofia pelo PPGF/UFRJ. E-mail: gustavosilva.nave@gmail.com

² Doutor em Filosofia pela UERJ. Professor adjunto da UFF e professor colaborador do PPGF/UFRJ. E-mail: claudiomedeiros@id.uff.br

Introdução: dois nomes para o arbitrário

29 de novembro de 1781, era uma noite de ventos fortes no mar do Caribe. Uma tripulação de comerciantes ingleses estava ansiosa para chegar à Jamaica — intentavam realizar o seu cotidiano ofício de compra e venda de escravizados no porto. Navegavam fazia ao menos três meses, e em seu navio então projetado para abrigar de maneira abarrotada 220, transportavam entre 442 e 470 pessoas³. Aproximadamente às 20h ouviu-se o irromper de uma série de gritos e balbucias intraduzíveis. Em seguida, um primeiro estrondo seco, seguido por um silêncio. Um corpo havia sido lançado ao mar. Seguiram-se mais 53 vezes o mesmo rito, de modo mais ou menos similar. Jogavam-se corpos pelas janelas da cabine como jogam-se barris para diminuir o peso nas embarcações. Nos dias que se seguiram, mais 42 pessoas jogadas ao mar. Então, mais 36, e assim sucessivamente. Ao aportarem na Jamaica, quase um mês depois, constatou-se a bordo apenas 208 africanos vivos. Menos da metade do planejado. Ao serem questionados sobre o que os motivou, afirmaram que, devido a erros de navegação, haviam ultrapassado a Jamaica sem perceber, e assim precisaram traçar novas rotas para se localizar e só então atracar, resultando no atraso e escassez de provisões disponíveis (como comida e água). Tratou-se então de uma manobra de austeridade econômica. Eliminar a “carga excedente” para salvar os “bens” mais preciosos. Diz-se que, exatamente por isso, primeiro foram as mulheres e as crianças ao mar. No jornal local circulava a notícia que lamentava a perda de tamanho lucro potencial. A média para cada cativo era de 30 libras. Nenhum luto foi instaurado. Precisamente aqui, na passagem do meio, ocorria o que Achille Mbembe descreve como a transformação do negro em mineral vivo, reserva sem humanidade matematicamente quantificável da qual se extrai valor até que seu corpo se esgote⁴.

“Carga excedente”. Excesso é mesmo uma palavra muito cara ao cenário colonial. Ao seu lado, poderíamos integrá-la ao seu duplo: o vazio. Por um lado, nesse registro encontramos o negro subsumido sob duas matrizes que formam uma aparente antinomia. Num primeiro momento, reduzido a um nada, um vácuo subjetivo e desalmado cuja própria existência necessita sempre da tutela de outrem mais capaz e dotado de razão. Sua existência seria como a da rocha, sem capacidade de formação própria⁵. Suas sociedades seriam selvagens, sem lei e, portanto, representariam o mais fundamental do incivilizado, da impossibilidade de propor e efetivar contratos ou acordos com base num paradigma racional. As suas próprias inaptidões

³ Cf. Sharpe, 2023, p. 72.

⁴ Cf. Mbembe, 2018a, p. 82.

⁵ Cf. Mbembe, 2023, p. 220 - 222.

lógicas tornariam impossível a implementação de normas legais bem descritas e definida⁶. Já uma segunda matriz, que corre em simultâneo junto à primeira e a retroalimenta enquanto duas séries complementares, retrata o negro como um corpo monstruoso, disforme, sobreabundante e desordenado — Incapaz de controlar seus desejos, sempre ameaçador, tanto fisicamente quanto sexualmente. Uma espécie de besta maliciosa que encarna a quintessência do mal em seus valores, seus hábitos e gestos. Representa a negação de tudo que o Ocidente se esforçou para construir. Suas tradições e mitos simbolizando a pura depravação, seus rituais entoados por multidões sem começo ou fim, hordas confusas e caóticas que se espalham pelas estradas num cotidiano repleto de ócio e languidez. Em suma, o negro como excessivamente livre e indisciplinado, a tal ponto que seria mesmo necessário castrá-lo (para domar seus instintos) e impor-lhe coercitivamente um regime rigoroso de trabalho (para que assim finalmente aprendesse o valor do labor numa vida digna)⁷. Como dirá Mbembe em *Crítica da Razão Negra*:

[...] o negro é antes de tudo um corpo — gigantesco e fantástico —, um membro, órgãos, uma cor, um odor, músculo e carne, uma soma inaudita de sensações. Se for movimento, só pode ser o *movimento de contração inerte, rastejo e espasmo* — o frêmito do pássaro, o ruído dos cascos do animal. E, se for força, não poderia ser outra que não a força bruta do corpo, *excessiva*, convulsiva e espasmódica, refratária ao espírito; ao mesmo tempo onda, raiva e inquietude, diante da qual o normal é suscitar nojo, medo e terror (Mbembe, 2018a, p. 80, grifo nosso).

É precisamente aqui que encontramos o que representa a outra face do excessivo no sistema colonial: o seu ambiente vertiginoso.

Vertigem, primeiramente, do calor e do clima, do tempo que escurece em pleno dia, dos miasmas que geram umidade, dos vermes, dos pântanos, dos vapores, da irritação, dos odores pestilentos, das trovoadas, da febre. Isso faz da colônia um espaço de fadiga, perigo e esgotamento para o colono. O abatimento, a dor de cabeça, a dor no corpo, as cólicas estomacais, a indigestão, a disenteria, os arrepios, as dores musculares, as dores renais, o gosto ruim na boca, as náuseas, os bocejos constantes, a vermelhidão na pele, o inchaço no rosto, a inflamação do fígado e do baço, a sede, o zumbido no ouvido, a surdez, a transpiração, os vômitos: a colônia “não é um país de doses homeopáticas” (Mbembe, 2023, p. 216).

Vertigem também que pulula do turbilhão incessante da vida vegetal: a densa folhagem, as trilhas estreitas pelo matagal que parecem labirintos claustrofóbicos, os largos troncos de árvore gigantes que tomam o cenário e bloqueiam a passagem do sol, os arbustos espinhentos, a paisagem hostil a estrangeiros e não iniciados, os cipós que caem sobre as cabeças feito cobras prontas a atacar, os bosques silenciosos e desertos à noite, tão intimidantes quanto assustadores

⁶ Cf. Mbembe, 2018b, p. 32-36.

⁷ Cf. Mbembe, 2023, p. 211; Mbembe, 2018a, p. 200 - 202; Fanon, 2022, p. 38.

— enfim, tudo que representa a flora indomada. Soma-se a isso sua fauna extraordinária, repleta de répteis de todos os tipos, relatos de serpentes de mais de 8 metros, harpias que ultrapassam o tamanho de uma pessoa, gorilas e macacos aos montes, seres híbridos que produzem berros medonhos e ferozes, onças ágeis e mortíferas que se esgueiram nas sombras, insetos e bichos peçonhentos que rastejam pela mata.

Não há colônia sem as espécies variadas de formigas, criaturas ferozes e vorazes que, viajando dia e noite, perseguem implacavelmente os elefantes, os gorilas e qualquer negro que se encontre em seu caminho, penetrando suas vestes e moradias, escalando as copas das mais altas árvores, desnudando ossos de ratos e camundongos, devorando, com ardor furioso, baratas enormes e escorpiões. Não há colônia sem os grilos, caranguejos, moluscos, rãs, papagaios, moscas, mosquitos, abelhas, vespas e insetos sugadores de sangue – estes, ao penetrar roupas e peles, zumbindo, agredindo, picando, fazem o corpo sacudir de dor e coçar, causam perturbação, afetam os sentidos e levam à beira da loucura, isso antes de se retirar inchados de sangue (Mbembe, 2023, p. 217).

Esses são apenas alguns dos fatores que tornam a colônia uma espécie de local fantástico, da overdose sensorial por excelência, onde o Europeu encontraria a conjuntura perfeita — uma terra livre de qualquer lei, onde qualquer norma social inexistente e tudo remete ao tempo primitivo — para que qualquer inibição desapareça e então dê lugar a toda sorte de fabulações, delírios e desejos gratuitos e imbecis. Ali ele criaria para si uma subjetividade propriamente nova, ilimitada, sem interdição moral ou simbólica, ali a soberania não teria outro nome senão vontade.

Que essas duas representações que cotejamos (o vazio e o excessivo) apareçam relacionadas não é espantoso, dado que o sustentáculo do discurso colonial é justamente a arbitrariedade libidinal. A possibilidade de, segundo as fantasias e os caprichos do colonizar, tornar o negro nada mais que uma fantasmagoria, uma sombra inaudita, um ser fragmentado sem lastro algum — atribuindo características e propriedades que oscilam, numa espécie de poder sádico e metamorfo que desfaz e refaz, entre o sub-humano, o animalesco monstruoso, brinquedo sexual exótico, pura maquinaria de trabalho, entre outros⁸.

1 - A erótica da violência colonial

Na colônia, a violência não participa apenas de uma estética e de uma arquitetura, pois o poder tem uma percepção tátil do indígena. Ligada ao exercício da linguagem, a uma série de atos, gestos, sons e ruídos, a violência colonial também participa do gesto fálico. Gesto fálico, às vezes sádico, na medida em que o colono pensa e se expressa, em primeiro lugar, por meio do seu pau. É assim que consegue se conectar com o mundo ao redor (Mbembe, 2023, p. 204).

⁸ Cf. Mbembe, 2018a, p. 81; p. 200-202; Fanon, 2022, p. 39.

A cena primária em que começou a vida na colônia foi da intoxicação por certos padrões de convívio. Padrões por sua vez nocivos à racionalização necessária ao ordenamento dos vínculos jurídicos e comerciais que caracterizam o retrato que o Ocidente fez dele próprio. Como plano de fundo, nascia do imaginário sociológico um pensamento recortando invenções teóricas (vida material e social, esfera pública e privada, casa-grande e senzala...) transformadas em trampolins conceituais para a denúncia moral do *cogito* “mulato”: ora o homem cordial, o cunhadismo, ora o corpo da doméstica radicada na economia dos prazeres do patriarca. Mas não se trata de concluir que esses “tipos” irreverentes, oriundos da família patriarcal, serão a transgressão da mecânica do poder estatal. Segundo a paisagem que o arquivo colonial⁹ fornece, pelo menos às leituras modernas da formação social do Brasil, a conquista portuguesa e a colonização nos trópicos não ocorreriam se a violência se limitasse à segregação espacial dos corpos.

O regime colonial não seria capaz de expressar-se, de manter com os súditos um vínculo de assujeitamento, “sem um sentido de contiguidade, sem uma proximidade entre os corpos, sem os corpos envolvidos uns nos outros sob formas particulares de toque e concubinação, de comércio e acasalamento” (Mbembe, 2023, p. 203-204), sem um “intercurso entre raças”, uma “miscibilidade”, usando termos apreciados por Freyre para dizer estupro. De maneira que a tipologia social do negro, a democratização desse caráter cujo traço mais específico foi a pessoalidade abundante, o abuso das relações de familiaridade e frouxidão nos contratos, afinal, esse trato pessoal mais acessível aos sentidos e ao coração do que praticável sob a transcendência da lei e o triunfo das abstrações jurídicas; esse tipo primitivo não será tido como efeito da promiscuidade das relações primárias estipuladas nas sedes das fazendas. Não serão os patriarcas os perpetuadores do mandonismo e do nepotismo que emperram a formação de

⁹ O arquivo colonial é organizado pela mesma lei que forjou a fronteirização racial da colônia no limiar da História universal. Mesmo quando não reduzem a vida racializada a um fenômeno contábil, as biografias da diáspora reservam à História uma coleção de acontecimentos unificados sob uma ordem de controle dos discursos. Enquanto gênero acadêmico-literário, a historiografia é um museu que diz o que pode ser dito do passado e os tipos de passado que podem ser ditos, de modo a preservar um vínculo entre verdade e “arquivo como prova”. Organizar, selecionar, recortar o arquivo, significou impedir que certas imagens indesejáveis do passado retornassem como fantasmas, daí seu caráter cronofágico — como diz Mbembe. A História (como o Estado) precisou converter o “desaparecido” à condição de “morto”, para que o luto terminasse, e o ontem (nas suas dívidas) não extrapolasse os domínios da catalogação acadêmica. Denomina-se arquivo colonial a iconografia e as crônicas de viagem dos europeus dos primeiros séculos de colonização, dos navegadores memorialistas, militares e inquisidores, que organizaram uma imagem da colônia cujas palavras não precisaram encontrar necessariamente correspondência na realidade. Cf. Mbembe, Achille. *The Power of the Archive and its Limits*. In: Hamilton, Carolyn; Harris, Veme; Taylor, Jane; Pickover, Michele; Reici, Graeme; Saleh, Razia (orgs.), 2002.

instituições sólidas, ou a ordenação impessoal que faz a vida no Estado independente. Pelo contrário, as mazelas do parco convívio nacional serão creditadas no vício do *cogito* do mulato.

Seu riso foi não só um dos elementos, como um dos instrumentos mais poderosos de ascensão profissional, política, econômica; uma das expressões mais características de sua plasticidade, na transição do estado servil para o de mando ou domínio, ou pelo menos de igualdade com o dominador branco, outrora sozinho, único. Na passagem não só de uma raça para a outra como de uma classe para outra. [...] E esse desejo de intimidade com as pessoas nos parece vir [...] de condições peculiares ao período de rápida ascensão de um grupo numeroso, da população – o grupo mulato – ansioso de encurtar, pelos meios mais doces, a distância social entre ele e o grupo dominante (Freyre, 1936, p. 358).

Será o caso de se fazer um dia o estudo e a genealogia desse traço específico da psicologia do colonizado, personagem irreverente de uma brasilidade recém-descoberta, cuja origem não foi identificada na erótica do poder que investiu as relações com as senzalas, mas aparece atribuída à corrupção de grupos preferencialmente desumanizados pela violência. O mulato cordial, o cunhadismo, pouca coisa é atribuída ao temperamento fálico e parasitário do colono ou sua prole de bacharéis. O homem cordial, afinal, será o homem desumanizado ascendendo com riso fácil, um criador de intimidades treinado na vida para agradar clientela. Lábia e simpatia serão seus instrumentos de mobilidade.

A questão sobre quem é o negro terminará por atá-lo à epopeia teórica da miscigenação racial: dada a carência de identificação étnica, foi um nascido desta nova tipologia das formas de exercício da violência, aquela que fez do estupro técnica biopolítica, tal como instrumento de ocupação do território. A prática tribal de incorporar o estranho à comunidade indígena, oferecendo-lhe uma moça como esposa, deu ao europeu livre curso no aliciamento de uma nova população de mestiços e parentes desterrados recrutados como escravos da empresa colonial¹⁰. O problema que se apresenta seria saber como os mitólogos da formação social, de um país herdeiro da economia escravocrata, validam um imaginário segundo o qual os vícios da nossa sensibilidade pertencem à centralidade conferida a desordens sexuais que remontam aos mitos de origem do nosso frouxo laço social.

Ao drama da dupla consciência do *cogito* mulato deve-se a má sorte da vida pública: pender entre o masoquismo das massas (a mucama oportunamente intrusa no quadro da família rural) e o populismo sádico (o bastardo ressentido da condição de racializado, quando à procura de si nas fileiras da branquitude, reencena o gesto fálico do pai da horda primeva e inventa o mulato). Ambos — o corpo da doméstica radicada na economia dos prazeres do patriarcado

¹⁰ Cf. Ribeiro, 2006, p. 72.

(Freyre, 1987) e o temperamento parasitário do falo cordial (Holanda, 1995) — deram-se as mãos no cunhadismo (Ribeiro, 2006).

Isso conduzirá a pelo menos três ou quatro consequências. A primeira delas é que a violência na colônia constitui uma cultura, ela extrapola o comando de produzir servidão pelo trabalho, e em seu lugar reproduz uma tarefa infinitamente mais complexa, que é reinventar o humano, criar um novo gênero de gente, um “criatório de gente” (Ribeiro, 2006, p. 73), através de novas relações de afinidade, consanguinidade e parentesco para o recrutamento de uma multidão de desenraizados que serão reciclados como recurso biopolítico. O corpo racializado, por sua vez, excedendo a esfera da vida sexual e doméstica, seu uso como instrumento de trabalho, seu reaproveitamento como elemento de formação da família, transforma-se em recurso biopolítico organizado na forma de eugenismo e melhoramento racial.

Para tal, o advento da raça. A raça não cessou de produzir a ordem sensível que permite aderir à contiguidade entre horror e coito para melhor enquadrar a reciclagem do corpo das mulheres como elementos de formação da família na colônia. Há uma dimensão tátil do poder que fez com que os arquivos da escravidão se transformassem, inadvertidamente, nas mãos dos mitólogos da colônia, em matéria para uma História do corpo e da sensibilidade no regime da *plantation*. Ao fazê-lo, provou-se haver precedentes para a caracterização ou expansão do conceito de biopolítica, baseado em como a contiguidade entre horror e coito fez do estupro técnica econômica e instrumento de guerra para o cerco do território.

2 - O mundo cindido da raça e do racismo

Logo nas primeiras páginas de sua *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe afirma que “só é possível falar da raça (ou do racismo) numa linguagem fatalmente imperfeita, dúbia, diria até inadequada.” (Mbembe, 2018a, p. 27) Seria, portanto, preciso iniciar indicando que, inevitavelmente, tendemos a operar de maneira similar. A todo momento o uso de anedotas, atravessamentos, comparações, gestos, cortes e saltos podem parecer insuficientes e inconclusivos. Talvez não haja mesmo outra forma para falar do mundo de sombras e espelhos distorcidos que molda a economia da raça. Artifício noturno, tecnologia de governo e ideologia corrupta, a raça agiu durante séculos para converter o corpo daquele que foi racializado em uma espécie de massa homogênea que poderia ter sua humanidade retirada e seu ser reduzido à mera mercadoria e objeto supérfluo.

A origem dessa forma de sujeição se encontra no seio da modernidade¹¹. No interior da construção de um arquivo colonial que serviria tanto como base quanto como justificativa para a espoliação, expropriação e sequestro de alguns milhões de pessoas. “A raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica [...]” (Mbembe, 2018a, p. 28) cuja função serve à construção dos mitos ocidentais exaustivamente conhecidos na relação com a África e o negro. Calcada em figurações, relatos e conceituações dos mais diversos pensadores que versaram acerca da vida africana ao longo da modernidade e do período colonial através de um olhar viciado e objetificante, tratou-se sempre de reduzir a vida negra ao que está fora do campo do racional, da cultura, do direito e da lógica. Sob essa perspectiva, os africanos estariam presos numa fase pré-esclarecida, vivendo uma espécie de humanidade que se aproxima mais de um estado animalístico e feiticista do que propriamente civilizado. Por esse motivo mesmo, o empreendimento colonial era por muitos compreendido como nada mais do que uma obra fundada em prescrições humanitárias e morais¹². Um tipo de excursão de caráter salvador e de tutela que almejava a redenção do continente.

O que se sucedeu, porém, nada teve relação com qualquer tipo de humanidade. Em verdade, a colônia, enquanto lugar habitado por vidas pretensamente menores e sem valor, rapidamente se tornou o lugar da violência por excelência. De tal maneira, esteve permeada por ações onde a violência aparece enquanto marcador central e primeiro de qualquer situação ou vínculo social. Essa violência é visível, por exemplo, em sua arquitetura, que divide e particiona o território, cria fronteiras e classifica as regiões ocupadas segundo pares opostos de valorização. As zonas habitadas pelos colonos simbolizam o progresso, o bom, o belo, a opulência, o racional, enfim, o propriamente humano. Já a zona em que residem os colonizados é, como revela Fanon:

[...] um lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados. As pessoas ali nascem em qualquer lugar, de qualquer jeito. E as pessoas ali morrem 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, faminta de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade estendida no chão (Fanon, 2022, p. 35 - 36).

Se o mundo do colono é definido por seu excesso de riquezas, luxos e boa fama, o mundo o qual o colonizado habita é tido como um onde impera o mal absoluto, que deve ser

¹¹ Cf. Mbembe, 2018c.

¹² Cf. Mbembe, 2018a, p. 31.

extirpado e controlado através de cerceamentos infinitos¹³. Pequenos espaços para pessoas pequenas, que se amontoam numa realidade trancafiada, onde sobram limites, bloqueios, postos de controle, patrulhas de vigilância. Embora ocupem fisicamente o mesmo país, são duas realidades paralelas, colono e colonizado vivendo quase como se alienados um do outro. O primeiro desfrutando de liberdade plena, o segundo lutando contra as tentativas de aprisionamento e condenação. A raça aparece então como meio privilegiado para criação de distinções, promoção de cesuras e segregações de todo tipo no interior do convívio social. É conjurando o espectro da raça que aquele que racializa o outro pode se colocar como senhor e dono do destino desse, onde pode, sem prestar quaisquer tipos de contas, “simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispêndio sem reservas.” (Mbembe, 2018a, p. 73) É nesse sentido que todo assassinato pode passar como rotineiro e inexpressivo. “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” (Mbembe, 2018a, p. 74). Depreende-se daí o modo como toda a organização arquitetônica e hierárquica da sociabilidade colonial se dá.

O processo de colonização foi, dentre outras coisas, esse esforço ativo de fabricação de um espaço onde o outro pudesse ser esquadrihado, ordenado, alinhado e convertido em mero objeto. Coisa sem nome e indigna que, na terra da pura arbitrariedade que é a colônia, o Europeu pôde fazer uso livre e irrestrito, dando vazão a todos seus desejos, delírios, loucuras e fantasias de dominação que, na metrópole, encontravam restrição moral, mas que, aqui, não encontravam interdição alguma. É por esse motivo que, como dirá Mbembe, “colonizar é implementar o duplo movimento que consiste em destruir e criar, em criar destruindo, em criar a destruição, e destruir o que foi criado. Criar por criar, destruir por destruir” (Mbembe, 2023, p. 223). Muitas vezes trata-se efetivamente apenas de violência gratuita. Um ato estéril de demonstração de força, o violentar por poder violentar, puro dispêndio de poder. É isso que classifica, para Fanon, o mundo colonial como um lugar de terror e de violência — “violência em estado puro” (Fanon, 2022, p. 58)¹⁴.

3 - Violência restauradora e fratricídio

Imerso no hábito dessa violência, produtora de uma cultura autônoma, o colonizado encontrará tanto sua benção quanto sua maldição. Pois é em meio a essa *violência atmosférica* — como Fanon chamará — que reside a força e o método para que a descolonização se efetive. A violência atmosférica é o sintoma de um ambiente onde a violência, e apenas a violência

¹³ Cf. Fanon, 2022, p. 38.

¹⁴ Cf. Fanon, 2022, p. 49; p. 51-52 e Fanon, 2020, p. 152 - 153.

aparece como alternativa de salvação. É o efeito que fura a ordem e a paralisia colonial, mas é também o que suscita a todo momento a repressão. Nas palavras de Fanon: “é a intuição que as massas colonizadas têm de que sua libertação deve se dar — e só pode se dar — pela força.” (Fanon, 2022, p. 70) A violência absoluta aparece como forma exclusiva de resistência pois é a única linguagem que se aprende e se apresenta cotidianamente na relação com o colonizador. É apenas nesse âmbito que ambos estão em pé de igualdade, logo quando há recusa de diálogo, quando há recusa do apelo à racionalidade iluminista (que, afinal, sempre foi usada como justificativa para perpetrar todo tipo de horror) é que a igualdade vem efetivar-se¹⁵. Através da violência e da vitória nos embates da luta armada, o colonizado vê que não é inferior e que independente do que o colonizador diga, eles são iguais e compartilham uma mesma vida vulnerável e precária. A descolonização, então, rompe com as premissas postas pelo colonizador e dinamita a estrutura dicotômica e hierárquica da colônia.

É um tipo de violência que, claro, não se reduz a um mero espetáculo de crueldade. Para Fanon, trata-se, na realidade, muito mais de, ao pôr abaixo os códigos, normas e restrições que põe em funcionamento um dado regime racista, criar um espaço aberto para produção de infinitos novos sentidos com relação aos seus próprios corpos. Fabricar para si e para o outro um campo onde qualquer subjetividade possa se inscrever. Onde não se reconhecem senhores e onde a palavra “escravo” só possa remeter ao impensável. Apagar as separações, tornar o próprio sentido de uma cidade dividida e repleta de fronteiras algo completamente absurdo. Não simplesmente derrubar muros, mas fazer com que percam o propósito de existir. Destruir um mundo, criar outro. No sentido mais literal do termo. Trata-se de um gesto em que se toma a violência que foi perpetrada durante anos pelo poder colonial e se usa a mesma contra ele¹⁶. Tipo de violência que carrega certo teor terapêutico, que almeja a libertação de um novo humano que se veja livre da clausura da raça perpetrada pelo discurso colonial¹⁷. Produzir novos usos de si, novos usos do corpo em um regime de igualdade radical, apostar na violência como um meio de, simultaneamente, ruptura e abertura de mundo, destituição de preconceitos e cura dos traumas. Como esclarece Mbembe:

Fanon acreditava que a violência era necessária. Violência essa que tinha um alvo duplo: o sistema colonial enquanto tal e os diversos sistemas de inibição que mantinham os colonizados sob o jugo do medo, da superstição e de tantos complexos de perseguição e de inferioridade. Ao fazer tábula rasa da ordem opressiva, ela permitia abrir o terreno necessário para a criação do novo. Ao tornar a ordem colonial

¹⁵ Cf. Fanon, 2022, p. 80.

¹⁶ Cf. Fanon, 2022, p. 31 - 33.

¹⁷ Cf. Mbembe, 2020, p. 16 - 18.

caduca e inoperante, a violência atuava como um instrumento de ressurreição (Mbembe, 2020, p. 129).

A violência regenerativa da descolonização tinha como objetivo, portanto, a produção de novas formas de vida. Não obstante, em seu interior haveria sempre uma fração de algo que é incalculável e imprevisível, que poderia facilmente dar lugar a um tipo de violência estéril e vazia de sentido. Fanon seguramente estava ciente: apesar de tal violência criativa intrinsecamente exigir certo grau de desrazão, não se poderia deixar de refletir a respeito da mesma¹⁸ — ainda que tais ponderações apareçam sempre em segundo plano, frente à urgência de eliminar o regime colonial. Nesse sentido, nos defrontamos com o perigo de uma possível circulação irrestrita e ininterrupta de uma violência que tudo permeia. Algo incontrollável que poderia, inadvertidamente, voltar a dar lugar à velha relação de inimizade instaurada a partir do discurso colonial. Em outras palavras, seria apenas outra forma de propagar o *espírito de violência*¹⁹ colonial por outros meios. Tópico esse que será central nos escritos de Mbembe.

Ao analisar os processos de descolonização dos países do continente africano, Mbembe observa o modo como grande parte dos movimentos anticoloniais, ao conquistarem sua independência e instituírem um novo governo, seguem replicando lógicas idênticas, hierarquias e modos de vida que antes existiam no modelo recém superado. O que Mbembe chama de “pós-colônia” é precisamente a permanência de certa estrutura, poder e imaginário herdeiro da colonização que segue vigente até hoje reproduzindo a razão colonial, sua violência e suas zonas de segregação e morte²⁰. Isso se torna evidente ao observarmos as muitas guerras civis que eclodiram ao fim dos processos de descolonização africanos, e no modo como muitos dos governos independentes que se instalaram rapidamente se ocuparam em desmobilizar os militantes da luta armada num processo de repressão que os transformou de líderes da revolução em criminosos.

O que antes era uma guerra pela descolonização ganhou contornos de guerra civil. O problema aqui enfrentado é muito claro e se ramifica em algumas frentes: primeiramente, a questão do fratricídio, que se caracteriza como o maior dilema ético da filosofia de Mbembe. Se na época da ocupação colonial era possível traçar seu inimigo de modo mais ou menos claro e distinto (o estrangeiro, o branco, o europeu), o mesmo não se pode dizer do momento em que o domínio desses é expurgado do país. O que se vê é uma espécie de conflito que se volta internamente, entre o próprio povo, numa espécie de sequência de assassinatos entre irmãos,

¹⁸ Cf. Fanon, 2022, p. 70.

¹⁹ Cf. Mbembe, 2023, p. 203.

²⁰ Cf. Mbembe, 2020, p. 57; mbembe, 2018c, p. 25-28 e Mbembe, Achille; GOLDBERG, David Theo, 2018.

uma guerra fratricida onde, ao fim do dia, o Estado independente precisava se defrontar com o crânio de um parente morto em sua cabeceira²¹. Não por acaso Mbembe evoca a imagem bíblica do assassinato primordial de Abel por Caim²², marcando um ciclo de violência do qual não sabemos exatamente como nos desvincularmos. Em segundo lugar, o modo como esses confrontos e casos persecutórios de criminalização e extermínio aparecem em sua maioria como ações em defesa do Estado (e da sociedade), da ordem e da nova justiça. A todo momento se invocam discursos que buscam apagar a memória revolucionária, deslegitimar a ação de certos grupos, institucionalizar outros como os únicos herdeiros legítimos etc. Assim, o que entra em operação é novamente um esforço de racionalização da violência e da repressão, que se funda numa inimizade, desconfiança e até mesmo paranoia contra o próprio povo que talvez só seja comparável ao terror antes visto na revolução francesa. Com efeito, é desde a revolução burguesa que compreendemos o terror como algo praticamente inseparável da política. Como um lado sombrio da face da razão, algo que, de fato, se origina em seu interior. É evidente que aqueles que praticam o terror, no entanto, creem ser possível separar o uso legítimo da violência e da soberania do seu uso irracional e selvagem. Como aponta Mbembe:

Eles também acreditam que é possível distinguir entre o “erro” do cidadão e o “crime” do contrarrevolucionário na esfera política. Assim, o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político, e a política é lida tanto como a força móvel da razão quanto como a tentativa errante de criar um espaço em que o “erro” seria minimizado, a verdade, reforçada, e o inimigo, eliminado (Mbembe, 2018b, p. 23).

O caso passa a ser um em que se tenta traçar uma linha entre o inimigo interno e o aliado, o verdadeiro e o falso, o erro do acerto, a repressão covarde do uso justo da força etc. A decisão sobre tais julgamentos, que antes residia nas mãos e na força coletiva do povo em busca de emancipação, passa agora para o monopólio de uma pequena cúpula que não raro atua apenas em benefício e interesse próprio — o Estado e seus governantes.

Por fim, há o cerne de todo esse empreendimento: o necropoder. Nos é primordial compreender como, muito além de uma mera morte que é executada, ignorada, ocultada ou justificada pelo regime vigente, a necropolítica nomeia também, e principalmente, a formação de espaços de clausura e violência, onde a militarização da vida é elevada ao ponto máximo através de uma lógica que marca a proliferação de zonas de extermínio, controle e imobilidade em que a morte invade a vida e faz dela uma vida mortificada. Em que a morte aparece como a única alternativa a ser vivida em vida e se torna a resposta para toda e qualquer pergunta. Não

²¹ Cf. Mbembe, 2019, p. 38 - 40.

²² Cf. Mbembe, 2019, p. 40.

se pode jamais reduzir a necropolítica como mero termo que nomeia e se relaciona a um governo transitório, tampouco a uma política que se restringe a um indivíduo específico em meio a todo um sistema que supostamente estaria isento de tal prática. Deve-se falar de necropolítica como todo aquele tipo de fundamento e sustentáculo que não apenas dá margem como também legitima, incentiva e atualiza as mais diversas manobras autoritárias e carniceiras das quais tais governos se aproveitam e, assim, se perpetuam. É ela que os origina e não eles que a implementam e desenvolvem — ao menos não de modo livre e irrefletido. Em outros termos, é pela necropolítica ser a principal forma política operada nas terras onde o colonialismo e o imperialismo se fizeram presentes, que a barbárie se desenvolveu com tanta naturalidade. E não o oposto.

Há, desse modo, uma problemática dupla, que envolve, por um lado, a compreensão de que a derrubada dos sistemas racistas e coloniais talvez só possa ocorrer através de um uso absoluto da violência e, por outro, a preocupação e indagação constante de como fazer parar o ciclo de mortes ininterruptas que emerge da violência atmosférica e do espírito de violência. Eis o grande dilema ético que ronda a filosofia de Mbembe: como fazer o ciclo de violência parar? Como saber quando todos opositores foram eliminados? Como se certificar que os critérios foram bem aplicados e alinhados? Como não ceder ao poder? Como não se permitir crer cegamente numa ideia de Justiça? E o principal: como não se permitir cair numa espiral ilusória onde todos à minha volta passam a ser identificados sob o signo do que me é contrário, ameaçador e deve ser eliminado?

O navio: à guisa de conclusão

E então, voltamos ao navio, às vidas desperdiçadas, à falta de reconhecimento de suas existências. Faltou mencionar seu nome: *Zong*. Esse, no entanto, não é seu nome verdadeiro. *Zong* inicialmente tratava-se de uma embarcação holandesa, que posteriormente foi capturada em guerra pelos ingleses e só assim foi parar nas mãos daquela empresa escravagista. Com o processo de repintagem, seu nome sofreu uma espécie de corruptela. Originalmente chamava-se *Zorg*, cujo significado em neerlandês é, ao acaso da trágica ironia, “cuidado” ou “zelo”. Que tipo de cuidado receberam as vítimas do massacre de *Zong*? Que tipo de mundo é possível pensar após esse evento, senão sonhar com o que Fanon dizia, o ideal de um continente descolonizado, de uma terra sem raças, de uma humanidade que ainda está por se fazer e que

devemos construir juntos. Juntos, em comunidade, é o que ele dizia, só assim é possível falar de liberdade e construir o mundo do você, com você, por você²³.

Pois esses muitos que morreram e morrem nunca deixam de existir, nunca deixam de nos deixar notas, recordatórios a se atentar — o oceano é História. O limo da margem dos rios, dos arquipélagos, dos pântanos, dos vales, do fundo oceano, ali jaz algo que ainda não para de falar e ainda assim é inaudito. As ossadas, as toneladas de cacos e cotos são reservas de vida as quais é impossível ignorar²⁴. Devemos ressuscitar este corpo, dar-lhe uma vida renovada, não a mesma que houve um dia, mas aquela que a todo custo se tentou eliminar²⁵. Nos atentaremos aos rastros, ao vestígio, o *todo-mundo* comum²⁶. Suas vozes ainda estão lá e por toda parte. E talvez esperem que em algum momento, façamos o movimento de humildemente ouvi-las. Honrar memórias, ver, cuidar, zelar por elas. Ao menos uma vez que seja. Pois no oceano ninguém morre de velhice²⁷. Talvez de esquecimento.

²³ Cf. Fanon, 2020, p. 235-242 e FANON, 2022, p. 323-328.

²⁴ Cf. Mbembe, 2018a, p. 311-312.

²⁵ Cf. Mbembe, 2020, p. 212.

²⁶ Cf. Mbembe, 2018a, p. 310-311.

²⁷ Cf. Sharpe, 2023, p. 82.

Referências

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução por Sebastião Nascimento e colaboração de Raquel Camargo; prefácio de Grada Kilomba; posfácios de Deivison Faustino; textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

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

_____. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Tradução por Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

_____. *O fardo da raça: entrevistas com Achille Mbembe*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018c.

_____. *Políticas da inimizade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

_____. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

_____. “Sobre o exterior do mundo”. *Serrote*, v. 1, n. 43, p. 200-223, mar. 2023.

MBEMBE, Achille. The Power of the Archive and its Limits. In: HAMILTON, Carolyn; HARRIS, Veme; TAYLOR, Jane; PICKOVER, Michele; REICI, Graeme e SALEH, Razia (Orgs.). *Refiguring the archive*. Berlim: Springer-Science+Business Media, 2002.

MBEMBE, Achille; GOLDBERG, David Theo. “*In Conversation: Achille Mbembe and David Theo Goldberg on ‘Critique of Black Reason’*”. [S.l.]. Theory, Culture & Society, 2018. Disponível em: <https://www.theoryculturesociety.org/blog/interviews-achille-mbembe-david-theo-goldberg-critique-black-reason>. Acesso em: 25 mai. 2024.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

SHARPE, Christina. *No vestígio: negridade e existência*. Tradução de Jess Oliveira. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

Recebido em: 27/06/2024.

Aprovado em: 21/11/2024.