

Por Formas *Amefricanas* de Autoinscrição

RESUMO: O artigo discute, a partir das noções de racismo antinegro, genocídio e amefricanidade, os processos de assalto à vida negra como o grande sustentáculo do pacto social e político no Brasil. Sustenta que a fragilidade da existência social negra, pertencente à zona do não ser, é condição historicamente delineada pelos processo coloniais. Nesse processo de expropriação, sublinha que há um posicionamento compulsório dos sujeitos negros como os receptores de uma violência gratuita e naturalizada nas órbitas do Estado e da sociedade civil. Destaca ainda que esse padrão perverso tem sido aprofundado no atual contexto político do Brasil, em que se observa um alinhamento institucional com as demandas históricas de produção de extermínios fundamentados pelo racismo. Convoca, por fim, a um tipo de reação que passe pelo reconhecimento de privilégios nos setores ditos progressistas, a fim de que se possa superar as condicionantes do racismo que tem estruturado a tragédia social brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Genocídio, Amefricanidade, Racismo antinegro

ABSTRACT: The article discusses, from the notions of antiblackness, genocide, and amefricanity, the processes of assault on the black life as the great support of the social and political pact in Brazil. It maintains that the fragility of black social existence, belonging to the zone of non-being, is a condition historically delineated by colonial processes. In this process of expropriation, there is a compulsory positioning of black subjects as the recipients of gratuitous and naturalized violence in the orbits of the state and civil society. It also highlights that this perverse pattern has been deepened in the current political context of Brazil, in which an institutional alignment with the historical demands of production of exterminations based on racism is observed. Finally, it calls for a kind of reaction based on the recognition of privileges in the so-called progressive sectors, in order to overcome the determinants of racism that has shaped the Brazilian social tragedy.

KEYWORDS: Genocide, Amefricanity, Antiblackness racism

A partir da provocação da Revista *Portuguese Literary & Cultural Studies* e aceitando o desafio que Mbembe (2001) nos faz no texto *As Formas Africanas de Autoinscrição*, optamos por nos inserir no debate sobre afrodescendências e racismos a partir do nosso lugar de enunciação, tanto epistêmico quanto político. Nesse sentido, tomamos a categoria político-cultural da *amefricanidade* desenvolvida por Lélia Gonzalez (1988) para, a partir do encontro colonial produzido no Brasil, oferecer chaves de interpretação sobre a colonialidade centradas nas ideias de racismo antinegro e genocídio (Flauzina 2008; Vargas 2010).

Parece-nos que as dinâmicas de violência que o racismo engendrou na realidade brasileira, bem como as experiências de reexistência que por aqui se desenvolveram, podem subsidiar não apenas discussões relacionadas aos seus efeitos por aqui. Assumir o compromisso de tomar as referidas violências em contexto e de considerar as reexistências nos termos em que foram produzidas pode informar realidades distintas da brasileira, mas marcadas pela diáspora africana e pela colonialidade.

Nesse sentido, pretendemos inaugurar a conversa a partir de duas questões, que entendemos serem eixos centrais das violências a que os afrodescendentes estão submetidos no contexto brasileiro: racismo antinegro e genocídio. Em seguida, passamos a apresentar as matrizes a partir das quais a categoria político-cultural da *amefricanidade* foi construída e a apontar os caminhos que ela apresenta para o enfrentamento dos problemas anteriormente destacados. Por fim, buscaremos analisar, no atual contexto de supressão do Estado Democrático de Direito e do acirramento do racismo no Brasil, as implicações desse cenário nos processos de violência sobre o povo negro.

1. Racismo Antinegro e Genocídio

Quando falamos de racismo no Brasil, estamos nos referindo a uma dinâmica violenta de hierarquização de humanidade com base na raça, que opera, de acordo com Lélia Gonzalez, através da ideia de denegação (Gonzalez 1984). Resgatando a categoria freudiana de denegação, Lélia Gonzalez caracteriza o racismo no Brasil como um processo através do qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalçado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença.

Em bom pretuguês,¹ a manutenção e o acirramento da estratificação social entre brancos e negros no Brasil – representada pela despossessão, violência gratuita e

morte prematura evitável (Vargas 2017) – se dá, entre outros aspectos, pela negação da existência do racismo, camuflado através do mito da democracia racial.²

Nesse sentido, o racismo “à brasileira” se volta contra aqueles e aquelas que são o testemunho vivo de nossa ladinoamefricanidade (os/as negros/as),³ ao mesmo tempo que diz não o fazer. Lélia Gonzalez classifica o racismo como a “neurose cultural da sociedade brasileira” (Gonzalez 1984), que, enquanto dinâmica de denegação, explicita processos de desumanização que convivem com institutos de igualdade jurídico-formal positivada e práticas institucionais e intersubjetivas de violência como norma para corpos negros.

Tomando por influência o pensamento de Frantz Fanon (2008), mobilizamos os conceitos de *zona do ser* e *zona do não ser* para pensarmos o racismo a partir da colonialidade. O projeto moderno/colonial mobilizou a categoria *raça* para instituir uma linha que separa de forma incomensurável duas zonas: a do humano (*zona do ser*) e a do não humano (*zona do não ser*). Ser negro no Brasil “significa ser, desde sempre, excluído das esferas de cidadania, do consumo, de pertencimento político. Da humanidade. Ser negro significa não ser; significa ser, desde sempre, socialmente morto” (Vargas 2017, 85).

Tomamos a concepção de antinegitude⁴ desenvolvida por João Vargas para configurarmos aspectos centrais do funcionamento estrutural do racismo. Isso significa que, na análise que se segue, as intenções de quem violenta importam tão pouco quanto as intenções de quem é violentado pelo racismo. Este facto não retira de cada sujeito a responsabilidade que possui pelas ações e omissões que desencadeia, mas nos permite perceber que são as posicionalidades sociais que irão definir a atuação de cada sujeito dentro da engrenagem do extermínio:

Uma pessoa é branca ou negra antes de nascer, ou seja, essa pessoa habitará necessariamente um campo semântico estruturado a partir de qualidades atribuídas a sua epiderme, sua cor. Não se trata, então, de qualidades intrínsecas a esses sujeitos, as quais lhes definem sua posição nesse campo, mas como cada sujeito, por causa de suas características físicas – por causa do significado social de suas características físicas – ganha sua posição relativa ao conjunto de sujeitos contidos nesse campo. (Vargas 2017, 92)

Na experiência colonial em Abya Yala, a ideia de *raça* exerceu um papel definitivo na determinação das hierarquias entre cada grupo: “O negro é o não-sujeito com posicionalidade a partir da qual todos os sujeitos não-negros se definem” (Vargas 2017, 92). Foi sobre os africanos escravizados e seus descendentes⁵

que recaiu desproporcionalmente os ônus de sustentar a legalidade e a liberdade como atributos exclusivos da *zona do ser*: “o sujeito negro, num mundo anti-negro, é tanto irrelevante quanto fundamental na formação do ser não-negro, incluindo o ser branco” (Vargas 2017, 92).

Sem a noção de antinegitude não teria sido possível manter o tráfico atlântico, forjar as engrenagens do capitalismo e subsidiar a consolidação do sistema mundo moderno colonial e suas atualizações contemporâneas. Nas palavras de João Vargas:

A perspectiva que proponho é que a gramática da antinegitude e seu campo assimétrico de posicionalidades são normativos, subliminares, ubíquos, transhistóricos e, assim, efetivamente imunes à contestação.

. . . No campo semântico planetário, as pessoas negras ocupam uma posição única e incomunicável porque a escravidão póstuma faz com que elas convivam com a violência estrutural e gratuita continuamente. Trata-se de uma violência estrutural porque, de acordo com a perspectiva de Fanon, a pessoa negra está posicionada fora dos âmbitos da sociedade civil e da Humanidade. E a violência antinegra é gratuita porque, ao contrário do que o não-negro vivencia, a violência não depende de a pessoa negra transgredir a hegemonia da sociedade civil. Ou seja, negros vivenciam violência não por causa do que fazem, mas por causa de quem são, ou melhor, de quem não são. A violência gratuita equivale a um estado de terror que é independente de leis, direitos e cidadania. A violência gratuita é terror porque é imprevisível na sua previsibilidade, ou previsível na sua imprevisibilidade. Da perspectiva de uma pessoa negra, não se trata de perguntar se ela será brutalizada a esmo, mas quando. (Vargas 2017, 93)

É a partir dessa gramática desagregadora da antinegitude que os processos que culminam no cerceamento das possibilidades de sustentação da vida consubstanciam o que sustentamos ser um genocídio dirigido ao povo negro na Diáspora.

De fato, desde que a *Convenção do Genocídio* emerge no cenário internacional em 1948, há uma tentativa de se qualificar os atos de brutalização e extermínio na direção dos corpos negros diaspóricos como partes de ataques de perfil genocida. Já em 1951, na histórica petição *We Charge Genocide* (1970), dirigida à Assembleia Geral da ONU sob a liderança de William Patterson, há a formalização da denúncia da existência do genocídio como a categoria mais bem acabada para descrever a condição social e política do povo negro nos Estados Unidos.

No Brasil, a denúncia do genocídio também tem um longo lastro histórico nos esforços da resistência negra. Em 1978, Abdias do Nascimento publica *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado* (1978), ecoando os preceitos fundamentais que reivindicam o racismo como uma fonte de destruição que nega o direito de existência de grupos humanos.

Em comum, essas duas importantes referências históricas agregam o que está no centro do entendimento contemporâneo do que vem a ser genocídio no contexto da Diáspora Africana. Trata-se de uma noção que situa o sufocamento das comunidades negras por amplos processos de vilipêndio e expropriação, que tem a morte física como uma de suas balizas estruturantes (James 1996; Vargas 2010; Flauzina 2008).

Na análise específica da realidade brasileira, entendemos que o genocídio se materializa nas mais diversas atuações e omissões institucionais que fragilizam as chances de vida do segmento negro da população. Essas práticas podem ser encontradas na negação ao direito pleno à educação, nos processos de aniquilamentos de vida, que se perfaz pelas condições do atendimento de saúde, chegando às práticas naturalizadas de extermínio da juventude negra pelas ações de agentes do Estado que produziram dados alarmantes nas últimas décadas.

É importante situar que a noção de genocídio com a qual trabalhamos está vinculada aos efeitos do racismo antinegro com suas correlatas dimensões de gênero e sexualidade. Com isso, visibilizamos o fato de que a denúncia do sofrimento imposto aos corpos negros tem sido, em grande medida, pautada pela dor imposta aos homens e meninos negros nos processos de execuções em curso no país. Importa-nos assegurar, entretanto, que a denúncia do extermínio não seja silenciadora das demais práticas de vulnerabilização da vida, que tem encontrado as mulheres e a comunidade LGBT como alvos fáceis do apetite genocida. Portanto, as práticas sexistas e LGBTfóbicas, que animam a performance brutalizada de agrupamentos de homens negros vulnerabilizados pelo racismo, têm de ser computadas no espectro do genocídio, sob o risco de haver uma hierarquização da dor negra.

Considerando essas condicionantes, entendemos o uso da categoria *genocídio* como útil para iluminar os contextos de fragilização das comunidades negras no Brasil, tanto do ponto de vista dos ataques institucionais à vida, como também para refletir a forma como os parâmetros da antinegitude têm sido capazes de se infiltrar nas próprias comunidades, produzindo lógicas autofágicas de desagregação social.

Nesse contexto, recuperando a noção da *zona do não ser*, representada por uma constelação de corpos abjetos marcados pelo racismo antinegro, entendemos que a vitimização genocida se converteu no destino natural reservado ao povo negro no país. A normalização da *zona do ser* como representativa do pleno, autônomo e centrado gera processos de violência que estruturam e condicionam a própria percepção sobre o que pode ser entendido como violência. Nesse sentido, é fundamental que possamos pensá-la a partir de chaves analíticas que nos digam respeito e que sejam capazes de posicionar os diagnósticos e agenciamentos desse mesmo lugar.

A seguir, passaremos a apresentar a categoria político-cultural da amefricanidade como forma de oferecer uma interpretação sobre a realidade radicada na *zona do não ser* e comprometida com a afirmação incondicional de nossas humanidades.

2. Os Aportes Político-Epistêmicos da Amefricanidade

A categoria desenvolvida por Lélia Gonzalez nos permite levar a sério os desafios de autoinscrição *amefricana* e enfrentar os mecanismos de reprodução do racismo e de suas imbricações com outras formas de opressão. Trata-se de uma epistemologia que “carrega na tinta,” que busca racializar para politizar, de modo a oferecer formas encarnadas de exercício de liberdade e de limitação de poder no mundo que herdamos. Possibilita uma *práxis* apta a produzir respostas para as questões que se colocam em relação à população negra em Abya Yala,⁶ como o genocídio nas suas mais variadas formas de execução: o encarceramento em massa, o epistemicídio, o feminicídio, entre outros.

Confrontando o modelo moderno/colonial centrado na experiência europeia e comprometido com a ideologia do branqueamento, a *amefricanidade* propõe uma leitura da realidade e uma produção de conhecimento construída a partir da experiência compartilhada por negros em diáspora, submetidos ao legado da colonialidade na *América Ladina*.

A *amefricanidade* designa a experiência histórica comum de luta promovida por africanos e seus descendentes e pelos povos originários em Abya Yala. Seu valor metodológico, segundo Lélia Gonzalez, radica na possibilidade de resgatar uma unidade específica, forjada pela violência do racismo e pela resistência contra medidas seculares de espoliação, expropriação e apagamento da memória e das contribuições científicas, históricas e políticas de povos negros.

Lélia Gonzalez reforça a importância de se reconhecer um fazer próprio da experiência *amefricana*. Para ela, tentar achar as “sobrevivências” da cultura

africana no continente americano, atribuindo à África aquilo que aqui é produzido, é um equívoco que pode encobrir as resistências e a criatividade da luta contra a escravidão, contra o genocídio e a exploração que por aqui se desenvolveram. A *amefricanidade* carrega um sentido positivo, “de explosão criadora,” de reinvenção afrocentrada da vida na diáspora, afinal, “foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de liberação” (Gonzalez 1988, 78).

Trata-se de uma proposta epistêmico-metodológica que leva a sério os desafios de autoinscrição e oferece a possibilidade de revisitarmos o encontro colonial, atribuindo centralidade à experiência amefricana, denunciando o racismo e o sexismo das sociedades coloniais e mobilizando o protagonismo da resistência à opressão desencadeada, notadamente, por mulheres como inspiração para enfrentarmos os legados que a colonialidade nos impõe.

Em atenção ao alerta de Achille Mbembe sobre a necessidade de elaboração de uma autoinscrição que não nos encerre em uma identidade limitada e essencializada, nem reafirme leituras de nós criadas pelo opressor (Mbembe 2001), nossas formas de autoinscrição não se dão nos mesmos termos que no continente africano. Ao mesmo tempo, rompem radicalmente com descrições hierarquizadas que a colonialidade fez de nós.

Não disputamos a possibilidade de sermos incluídos (sempre de maneira controlada) na noção de sujeito de direito e de sujeito político que está posta. Disputamos a possibilidade de produzir o Direito, o Estado e a política de nosso lugar e nos nossos termos.

A *amefricanidade* busca, na experiência daqueles que sofreram a dominação colonial em Abya Yala, as respostas para os problemas estruturais que nos afligem. Não é sobredeterminada pelo continente africano, tampouco pela hegemonia eurocêntrica. Produz-se com base na resistência e criatividade que a luta negra em diáspora, protagonizada por mulheres, conduziu a partir do encontro colonial que por aqui se forjou; no enfrentamento direto, concreto e permanente ao genocídio, em todas as suas dimensões.

Lélia Gonzalez (1988) afirma que negros em diáspora não podem atingir uma consciência efetiva de si, enquanto descendentes de africanos, se permanecerem prisioneiros de uma linguagem racista. Por isso, compromete-se com a assunção de uma linguagem própria (o *pretuguês*), propõe o termo *amefricanos* para designar a todos nós e rompe com a linguagem imperialista que define o mundo e os “outros” a partir da autoimagem de sua supremacia.

Falar *pretuguês* não é falar um dialeto, é colocar-se politicamente como alguém que reconhece e assume que a linguagem culta falada no Brasil é resultado dos processos de assimilação, aculturação e violência de povos indígenas e africanos. Interpelar a realidade em *pretuguês* é pôr em questão as categorias de estratificação de humanidade que relaciona a *zona do ser* ao sujeito branco, masculino, cisheteronormativo, proprietário, cristão, sem deficiência e de origem norte-atlântica. É perceber que o indivíduo abstrato, sobre o qual a ordem da legalidade se constitui, é da ordem da branquitude como uma racialidade não-nomeada. Ao contrário, como nos ensina Fanon, os negros têm sua subjetividade deslocada através de olhares alheios que não os reconhecem em seus próprios termos (Fanon 2008). Aprender a realidade em *pretuguês* nos capacita a lidar com as implicações de estar na *zona do não ser*, de enfrentar o secular processo de desumanização que se impôs a nós, por processos de extermínio permanente ou pelas mais variadas práticas de morte em vida que marcam nossas trajetórias.

A experiência *amefricana* tem, com a teimosia e criatividade que permitiu a subsistência do povo negro em diáspora por séculos de opressão, muito a contribuir para a redefinição das teias de violência a que estamos submetidos, bem como as redes de reexistência que forjamos para garantir-nos como possibilidade. Essas reorientações têm por objetivo responder ao mundo herdado, e não ao mundo idealizado pelas leituras hierarquizadas que foram produzidas sobre nossa história, memória, agência e epistemes.

A categoria da *amefricanidade*, informada pela denúncia do mito da democracia racial e das políticas públicas de branqueamento, aporta um sofisticado letramento racial para pensar o contexto de disputa política a que estamos submetidos.

3. Matrizes Contemporâneas do Extermínio no Brasil

Fazer uma leitura da realidade brasileira na atual conjuntura é, fundamentalmente, iluminar aquilo que não se altera no percurso histórico do país. Na contramão de uma tendência esquerdista que aposta na *exceção* como categoria analítica, há uma perspectiva negra que entende a continuidade das estruturas políticas e sociais como a melhor forma de compreensão dos fatos (Wilderson III 2003). A assunção desse tipo de postura crítica requer que, de partida, explicitemos as premissas que orientam nosso olhar. Aqui, assinamos um contrato com o direito à vida como a métrica a pautar a temperatura da ação do Estado. Trazendo a condição específica do povo negro para o centro do debate, sustentamos que o recrudescimento da agenda governista no Brasil está assentado na

ampliação da chancela social para o aniquilamento de corpos negros. Ou seja, a nova capangagem institucional, que se reveza na alta patente do governo desde o *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff (em 2016), tem no aprofundamento do genocídio negro um dos pilares essenciais de sua atuação.

Tomando essa perspectiva como acertada, pode-se sustentar que o sofrimento impingido aos corpos negros constitui o Brasil. Conforme disse o então Prefeito do Município do Rio de Janeiro, o bispo Marcelo Crivella, em 07 de março de 2018: “Tudo na vida pode ser perigoso. . . . É impossível também você fazer uma incursão na comunidade carente sem que haja uma certa ação de violência porque a criminalidade ali é muito grande, é muito forte.”⁷ No mesmo dia, o General Augusto Heleno (ex-comandante das tropas brasileiras no Haiti e atual Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República no governo de Jair Bolsonaro), falou na Escola Superior de Guerra: “O verbo da missão é eliminar. Ou bota na cadeia ou mata. . . . A Colômbia ficou 50 anos em guerra civil porque não fizeram o que fizemos no Araguaia.”⁸ No dia 1 de novembro de 2018, o governador do Estado do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, em entrevista ao jornal *Estado de São Paulo*, disse: “a polícia vai fazer o correto: vai mirar na cabecinha e... fogo! Para não ter erro.”⁹ Em entrevista concedida ao *Jornal Nacional* no dia 28 de agosto de 2018, o então candidato à Presidência da República Jair Bolsonaro declarou “que criminoso não pode ser tratado como ‘um ser humano normal’ e, por isso, se um policial ‘matar 10, 15 ou 20 com 10 ou 30 tiros cada um’ deve ser condecorado e não processado.”¹⁰

A autorização pública para relativizar o valor da vida e da humanidade de boa parte da população brasileira é tão expressiva que trechos como esses são repetidos sem nenhum constrangimento por pessoas que ocupam diferentes posições institucionais. São governadores, prefeitos, comandantes, desembargadores e parlamentares, irmanados na enunciação de agressões amplamente veiculadas. As violências a que estamos submetidos/as se perpetua através de crimes contra nós, contra a possibilidade de sermos vidas viáveis, de construirmos relações e instituições respeitadas. Ao nos violarem, violam a Democracia, o Estado de Direito e o projeto constitucional que construímos a muitas mãos em 1987/88.

A maneira pela qual essas violências (não) são registradas pela população brasileira demonstra o quão frágil são os pactos políticos que fomos capazes de construir. Trata-se de arranjos políticos frágeis, porque incapazes de nos reconhecer em nossa igual humanidade, frágeis porque acumpliciados com o racismo, com o sexismo, com a LGBTfobia, com o encarceramento em massa e com todas as formas de hierarquização da vida.

Os tiros que executaram Marielle Franco e Anderson Gomes em 14 de março de 2018,¹¹ os pneus que arrastaram Claudia da Silva Ferreira em 2014,¹² as fardas que impediram que a marcha contra a farsa da abolição em 1988 alcançasse o monumento a Zumbi,¹³ as togas que condenaram Rafael Braga (2017/2018) contrariando ou impedindo a constituição de provas periciais,¹⁴ ou a subnotificação dos assassinatos contra a população transvestigênero¹⁵ são exemplos dos processos de hierarquização entre humanos e das (im)possibilidades de seguir sendo,¹⁶ que não são exclusivas daqui, não se constituem como eventos isolados e continuam a marcar o que vem pela frente.

Cada faceta dessa realidade permite mostrar uma parte do que nos constitui como sociedade. Elas mostram o racismo que se manifesta nas nossas instituições públicas e nas nossas relações sociais, dimensões muito pouco visíveis nas imagens que se (re)produzem sobre o Brasil. Mostram que o ódio que mata e que se multiplica decorre daqueles que determinam o padrão do humano a partir de si, daqueles que têm o poder de definir as vidas que importam.

4. Dos Passos da Resistência

Se, até aqui, consideramos importante destacar a crueza do terror no Brasil, uma leitura amefricana da realidade nos impele a tomar como igualmente prementes as perspectivas de resistência ensejadas a confrontar esse estado de coisas. Nesse sentido, é sempre oportuno lembrar que, no amálgama político que conforma as estruturas sociais no país, o forjamento de “alianças progressistas” é testado pelos limites impostos pelo racismo.

Por isso, quando Iya N’la Beata de Yemonja disse, em 2015, “vamos mulheres, me dêem a mão que vocês estão seguras. Não solte a minha mão que eu não soltarei a de vocês,”¹⁷ o fez imbuída de sua matripotência para conclamar o Brasil para a luta. Uma luta de todas e todos, tecida na união que permitiu a nossa sobrevivência a despeito da escravidão colonial e de suas manifestações contemporâneas. Nos conclamou a uma luta sem armas, com palavras e com dignidade. Nos conclamou a lutar pela vida, assim como ela fez durante toda sua passagem física por aqui, representando uma longa e linda linhagem de mulheres negras comprometida com a continuidade de seu povo, com a preservação de nossa memória, com a conquista de direitos e de condições materiais e simbólicas de dignidade e respeito.

O que disse Iya N’la Beata de Yemonja e o que reivindicava Marielle Franco quando mobilizava a expressão “eu sou porque nós somos” é diferente do que

tem virado a utilização – como *slogan* – da ideia “ninguém solta a mão de ninguém.”¹⁸ Para que faça sentido eu pedir que alguém não solte a minha mão, é preciso que estejamos de mãos dadas e que essa relação seja uma relação segura. Através do conceito de racismo antinegro, percebemos que não estamos juntos e juntas. Na melhor das hipóteses, podemos agir de forma coordenada quando efetivamente partilharmos o desejo de viver em uma sociedade antirracista. Não estamos irmanados/as, nem do ponto de vista do vilipêndio e nem do ponto de vista das responsabilidades para a construção de uma sociedade efetivamente democrática. Para que possamos agir de forma coordenada, é preciso que cada um e cada uma, do seu lugar, trabalhe na mesma direção.

A responsabilidade dos corpos privilegiados é de implosão, por dentro. Porque é a *zona do ser* que faz parte das engrenagens de controle. A responsabilidade de quem é alvo do genocídio é outra. Não podemos implodir por dentro algo do qual não fazemos parte. Não seremos eternamente a mãe preta a acalantar o sono intranquilo dos meninos e meninas de engenho que enunciam discursos de liberdade e democracia, sem se implicarem radicalmente com a sua realização. É preciso que a *zona do ser* aprenda a se colocar “na reta,”¹⁹ não no centro. É preciso que ofereçam seus privilégios para que se convertam em políticas de reparação.

A nossa responsabilidade é de outra natureza e repousa numa generosidade incapaz de ser compreendida por muitos. Fomos e somos pilhadas, descontinuidas, mutiladas em nossas potencialidades, mas historicamente oferecemos projetos políticos de liberdade capazes de congregiar todas as formas de ser e estar na natureza, pautadas no acordo mútuo sobre nossa igual humanidade. Nossa responsabilidade é sobreviver! Sobreviver a despeito e apesar do racismo antinegro, em todas as suas formas de manifestação. E faremos isso não porque somos mais fortes, mas porque não nos condicionaremos aos vocabulários de luta, nem aos caminhos de resistência que são considerados válidos. Sobreviveremos porque nossa humanidade não está reduzida à versão depreciativa que projetam sobre nós, e porque temos uma ancestral caminhada de ampliação de estratégias de liberdade, de luta por democracia e por respeito.

Resistiremos porque há muita gente que enfrenta a morte e os processos de morte em vida não como algo que eventualmente pode acontecer, mas como presença cotidiana, que tem muito a ensinar. Mães, familiares de vítimas de violência do Estado, jovens e velhas mulheres cis e transvestigêneres, mesmo cotidianamente lembradas/os da vulnerabilidade de seus corpos nos apresentam caminhos alternativos de reexistência.

Marielle Franco escreveu em sua conta no Twitter, dias antes de sua execução: “Quantos mais precisarão morrer?”²⁰ O que mais precisa acontecer para que os defensores das armas sejam confrontados com as mortes em série que produzem com dinheiro público (nos quartéis, nas delegacias, nos hospitais públicos, nas escolas públicas, nos gabinetes do executivo, legislativo, judiciário e órgãos do sistema de justiça) ou com sua cumplicidade?

Conversando recentemente com Edson Cardoso, ouvimos que até hoje, no Brasil, nenhuma força política pôde prescindir da imagem do negro submisso. Nenhuma. Se, nas narrativas autoritárias, nossas mortes são defendidas ostensivamente, é também sobre a nossa carne que repousam os efeitos desproporcionais do que precisa ser negociado, nas narrativas mais democráticas.

Nesse sentido, é importante dar visibilidade ao fato de que o aprofundamento dos termos do racismo no Brasil não é apenas a consequência mais tangível dessa guinada conservadora em curso no país. A plataforma do racismo é, antes de tudo, o pressuposto que permite a própria consolidação desse projeto político. É em torno do racismo que se forma o consenso necessário para sustentar dinâmicas políticas impopulares. A promessa de que haverá derramamento de sangue negro no “reestabelecimento da ordem” é um dos *slogans* mais poderosos para garantir a adesão social aos arranjos dos novos tempos.

Diante disso, nos perguntamos: o que falta para que sejamos capazes de construir um pacto de civilidade ancorado na defesa de nossa igual humanidade? Não há democracia onde os privilégios permanecem intocados. Não há justiça onde o sistema de justiça opera com o objetivo de garantir a legalidade para a zona do ser e perpetuar a violência, como norma, na zona do não ser.

Cientes dessas desigualdades fundantes, calibramos o sentido da resistência negra como artefato político fundamental não só para a sobrevivência das comunidades negras, mas para o forjamento de arranjos sociais verdadeiramente democráticos no Brasil. Nesse horizonte, a denúncia da atual conjuntura social brasileira é tão importante quanto o estabelecimento de parcerias em África e na Diáspora, para que se milite a favor de uma ruptura das dinâmicas da antinegitude que assaltam os corpos negros em seus mais variados contextos.

É a partir de um reclame que se inicia nas batalhas locais e supera as fronteiras artificiais criadas pelos muros da dominação que seremos capazes de enfrentar os processos de expropriação, que têm sentenciado de forma desproporcional as pessoas negras em toda parte. Por isso, escolhemos fechar esta reflexão com um convite à partilha de nossos dilemas e estratégias. Fazemos isso por

acreditar que um encontro nas águas que nos apartaram, nos perversos processos da colonização, pode servir como fonte de fortalecimento dos passos da resistência ao racismo.

Sigamos então, no tempo das travessias oceânicas que nos irmanam, nos termos dos compromissos que nos convocam e nos horizontes que enunciam o amor como o cais seguro, a aportar o destino final de nossa navegação.

NOTAS

1. Lélia Gonzalez (1988) chama pretuguês ou pretouguês à língua culta falada no Brasil, significativamente distinta do português falado em Portugal, exatamente pelo aspecto (tão) constitutivo (quanto negado) das línguas africanas e indígenas na sua conformação: “chamo de ‘pretouguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil, facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha” (Gonzalez 1988, 70).

2. Sobre o significado do mito da democracia racial, recorreremos à contribuição que Sueli Carneiro levou ao Supremo Tribunal Federal Brasileiro quando da audiência pública no âmbito da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186, que julgava a constitucionalidade da adoção de ações afirmativas de corte étnico-racial para os processos seletivos das universidades públicas. Ao longo de sua contribuição, Sueli Carneiro destaca a pergunta feita pelo psicanalista Contardo Calligaris: “De onde surge, em tantos brasileiros brancos bem intencionados, a convicção de viver em uma democracia racial? Qual é a origem desse mito?” Para Sueli e para Calligaris, a resposta não é difícil, o mito da democracia racial é fundado em uma sensação unilateral e branca de conforto nas relações inter-raciais. Esse conforto não é uma invenção, ele existe de fato, ele é efeito de uma posição dominante incontestada. Quando Calligaris faz referência à ideia de incontestada no contexto da sociedade brasileira, quer dizer que não é só uma posição dominante de fato – mais riqueza, mais poder –, é mais do que isso, é sim uma posição dominante de fato, mas que vale como uma posição de direito, ou seja, como efeito não da riqueza, mas de uma espécie de hierarquia de castas. A desigualdade no Brasil, segundo o psicanalista, é a expressão material de uma organização hierárquica, ou seja, é a continuação da escravatura. Neste sentido, Calligaris conclui que: “Sonhar com a continuação da pretensa democracia racial brasileira é aqui a expressão da nostalgia de uma estrutura social que assegura, a tal ponto, o conforto de uma posição branca dominante, que o branco e só ele pode se dar ao luxo de afirmar que a raça não importa” (Pires 2016, 142).

3. No texto *A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade*, Lélia Gonzalez (1988) propõe uma maneira alternativa de compreender o processo histórico de formação do Brasil e da América. Ao eleger a noção de *América Ladina* como representativa das experiências que

aqui se conformaram, Gonzalez redimensiona a importância da influência da cultura ameríndia e africana para produção e compreensão da realidade. Além da afirmação dessas pertencas, o termo *ladino* desessencializa essas matrizes culturais, ao pressupor um processo de aculturação e os desafios do “não lugar” que se apresentam na dificuldade de integração dessas heranças e sujeitos à sociedade colonial.

4. Se tomamos a díade branco vs. não-branco para pensar as estruturas racialmente hierarquizadas, entenderemos o branco (o representativo do ocidental, cisheteronormativo, patriarcal, proprietário, cristão, sem deficiência) como modelo de humanidade sustentado pela supremacia branca. No contexto das relações raciais estadunidenses, por exemplo, estão excluídos da categoria “branco” os asiáticos, indígenas e latinos. Nesse sentido, ser humano – ter a sua humanidade reconhecida – é ser não-negro, mais do que não-branco (Vargas 2017). No Brasil, o mesmo raciocínio pode ser feito em relação a Asiáticos e outros grupos “não brancos” (pela lógica da supremacia branca), mas que são lidos socialmente como brancos na dinâmica de relações raciais que por aqui se desenvolveu. Em relação aos povos indígenas, a questão de vinculá-los à *zona do ser* ou à *zona do não ser* ganha complexidade. A proximidade que existe entre o genocídio negro e indígena no Brasil não se reflete em outras manifestações de violência e resistência. Como o objetivo central deste volume da revista é discutir o racismo referenciado aos afrodescendentes, tomaremos como premissa o conceito de racismo antinegro, sem explorar as especificidades da questão indígena sobre os processos de violência que serão trabalhados.

5. No contexto brasileiro, apelar para a ideia de mestiçagem/miscigenação para explicar as relações raciais significa mascarar e amplificar as hierarquias de humanidade que a colonialidade constituiu sobre a população afrodescendente. O cenário que temos por aqui posiciona os negros (pretos e pardos) de forma sobrerrepresentada nas estatísticas de extermínio e dos processos de morte em vida desencadeados pelo encarceramento em massa, falta de acesso à saúde, educação, trabalho, previdência social, lazer, segurança alimentar e moradia, e sub-representados nos indicadores que refletem o bem viver. A noção de mestiçagem que por aqui se desenvolveu está intrinsecamente vinculada com a ideia de branqueamento da população e de reprodução de violências materiais e simbólicas sobre negros e negras. Por esses motivos, só faz sentido para nós pautar o racismo a partir da noção de antinegitude.

6. De acordo com Yuderkys Espinosa-Miñoso, *Abya Yala* é o nome em língua Kuna para designar “terra em plena maturidade” ou “terra de sangue vital,” ou seja, o território que representa o continente que os colonizadores espanhóis passaram a denominar América. Nesse sentido, ver: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz, eds., *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas Descoloniales en Abya Yala* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014), 15.

7. Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/crivella-diz-que-impossivel-entrar-em-comunidade-carente-sem-violencia-22465721>, acesso em 15 de março de 2019.

8. De acordo com matéria de Marco Aurélio Canônico: “Rio, Haiti, Araguaia.” Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marco-aurelio-canonical/2018/03/rio-haiti-araguaia.shtml>, acesso em 08 de março de 2018.

9. Disponível em <https://veja.abril.com.br/politica/wilson-witzel-a-policia-vai-mirar-na-cabecinha-e-fogo/>, acesso em 15 de março de 2019.

10. Disponível em <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/08/28/bolsonaro-diz-ao-jn-que-criminoso-nao-e-ser-humano-normal-e-defende-policial-que-matar-10-15-ou-20.ghtml>, acesso em 15 de março de 2019.

11. Para mais informações sobre o desdobramento do caso, ver <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47530611>, acesso em 15 de março de 2019.

12. Notícia sobre o caso disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/03/arrastada-por-carro-da-pm-do-rio-foi-morta-por-tiro-diz-atestado.html>, acesso em 15 de março de 2019.

13. Informações sobre a marcha disponível em <https://mamapress.wordpress.com/2014/10/25/a-marcha-que-mudou-o-movimento-negro/>, acesso em 15 de março de 2019.

14. Informações sobre o caso Rafael Braga disponíveis em <http://www.justificando.com/2018/06/27/rafael-braga-5-anos-de-injustica/>, acesso em 15 de março de 2019.

15. Os índices de assassinatos e violências contra travestis e transexuais no Brasil são escandalosos. Para maiores informações, ver o “Dossiê: Assassinatos e Violência contra Travestis e Transexuais no Brasil em 2018,” desenvolvido por Bruna G. Benevides e Sayonara Naidier Bonfim Nogueira. Documento disponível em <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2019/01/dossie-dos-assassinatos-e-violencia-contrapessoas-trans-em-2018.pdf>, acesso em 04 de maio de 2019.

16. Cada vida perdida representa os limites de uma sociedade forjada na manutenção de privilégios para poucos e na violência permanente sobre a maior parte de sua gente: a subjugação da vida ao poder da morte, o signo da necropolítica explicado por Mbembe (2018), é entendido por nós a cada corpo que tomba. Esses crimes representam as fraturas expostas do modelo de moer gente negra sobre o qual se construiu o Brasil e que continua a ditar o funcionamento de nossas instituições, principalmente as de (in)segurança pública.

17. Fala de Iya Nla Beata de Yemonja. Disponível no vídeo “Feminismo Ancestral,” em <https://www.youtube.com/watch?v=KoxLn49af2A>, acesso em 20 de março de 2019.

18. Sobre o sentido que a expressão vem ganhando, ver: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/eleicoes/2018/noticia/2018/10/29/ninguem-solta-a-mao-de-ninguem-deseinho-que-viralizou-no-pais-e-criacao-de-mineira.ghtml>, acesso em 19 de março de 2019.

19. Mobilizamos a expressão “colocar-se na reta” por representar o oposto do comportamento que entendemos caracterizar os corpos privilegiados em relação aos privilégios

que possuem, resumido na expressão “tirar da reta,” que significaria: 1) Tomar providências para evitar ser responsabilizado por algo que provavelmente dará errado; 2) Atitude da pessoa que, ao surgirem problemas graves com seus subordinados ou sistemas gerenciados por ela, mostra argumentos que podem convencer outros de que é inocente apesar de ter parte da culpa.

20. Nesse sentido, ver: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/quantos-mais-precisarao-morrer-postou-vereadora-um-dia-antes-de-ser-assassinada-no-rj.ghtml>, acesso em 25 de março de 2021.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fanon, Frantz. 2008. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Flauzina, Ana Luiza Pinheiro. 2008. *Corpo Negro Caído no Chão. O Sistema Penal e o Projeto Genocida do Estado Brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Gonzalez, Lélia. 1988. “A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade.” *Tempo Brasileiro* 92 (93): 69-82.
- James, Joy. 1996. *Resisting State Violence. Radicalism, Gender and Race in U.S. Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mbembe, Achille. 2001. “As Formas Africanas de Auto-Inscrição.” *Estudos Afro-Asiáticos* 23 (1): 171-209.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições.
- Nascimento, Abdias do. 1978. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Patterson, William L. et al. 1970. *We Charge Genocide: The Historic Petition to the United Nations for Relief from a Crime of the United States Government against the Negro People*. 2ª edição. Nova Iorque: International Publishers.
- Pires, Thula. 2016. *Criminalização do Racismo: Entre Política de Reconhecimento e Meio de Legitimação do Controle Social sobre os Negros*. Brasília: Brado Negro.
- Vargas, João Costa. 2010. “A Diáspora Negra como Genocídio.” *Revista da ABPN* 2 (Jun.- Out.): 31-56.
- Vargas, João Costa. 2017. “Por uma Mudança de Paradigma: Antinegritude e Antagonismo Estrutural.” *Revista de Ciências Sociais: RCS* 48 (2): 83-105.

ANA FLAUZINA é mulher preta que aposta nos movimentos da vida, do amor e das batalhas. É professora adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, Brasil.

THULA PIRES é mulher preta de axé, mãe da Dandara e bailarina. Professora adjunta de Direito Constitucional Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, Brasil) e coordenadora do NIREMA (Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afro-descendente) na mesma Instituição.