

# Raça e território: trincheiras de um conflito ontológico

## *Race and territory: trenches of an ontological conflict*

■ Alexandre Manzoni

### Resumo

O presente artigo discute a possibilidade de pensarmos o racismo como produto de um conflito ontológico estabelecido pelas concepções eurocêntricas da modernidade diante das formas africanas, afrodescendentes e negro diaspóricas de vida. Dá pistas de como a desterritorialização dos corpos negros se apresenta como elemento catalisador na produção de uma estrutura de alteridade racista. O texto destaca como esses acontecimentos são encarnados em processos de subjetivação experimentados nos corpos enegrecidos pela compartimentação dualística do colonialismo. Por fim, sugere a potencialidade das práticas de territorialização dos corpos e espaços para a proliferação de devires e quadros sociais que desconstituem as lógicas eurocêntricas coloniais e racializantes.

### Palavras-chave

Conflito ontológico; Territorialização; Desterritorialização; Processos de subjetivação; Racialização.

### Abstract

This article discusses the possibility of thinking about racism as the product of an ontological conflict established by the Eurocentric conceptions of modernity in the face of African, Afro-descendant and black diasporic forms of life. It gives clues as to how the deterritorialization of black bodies presents itself as a catalyst in the production of a racist alterity structure. The text highlights how these events are embodied in processes of subjectivation experienced in bodies blackened by the dualistic compartmentalization of colonialism. Finally, it suggests the potential of the practices of territorialization of bodies and spaces for the proliferation of becoming and social situation that deconstruct the colonial and racializing Eurocentric logics.

### Keywords

Ontological conflict; Territorialization; Deterritorialization; Subjectification processes; Racialization.

### Introdução

A racialização moderna se traduz como efeito do maior processo de migração forçada de pessoas já registrado na história, o tráfico de escravizados africanos. O que a sociologia decolonial latino-americana conseguiu denunciar com esmero é o fato de que sem a colonialidade que hierarquizou grupos humanos em gradientes ontológicos distintos, a racialização não seria possível.

Melhor dizendo, foi a colonização europeia das américas que produziu “raça” como nós pensamos hoje (QUIJANO, 2010).

Isso nos permite entender que os processos de racialização, desde o trauma fundante da diáspora africana, operam na ordem da desterritorialização dos corpos. O transporte de africanos para as colônias europeias nas américas desterritorializou os cativos em dois âmbitos: primeiro, com uma destituição geográfica, que representava para essas pessoas um clima, uma vegetação, uma fauna, ou seja, um ecossistema com o qual seus corpos estavam habituados; segundo, uma expropriação sociopolítica e cultural, pela qual se subtraiu a maneira de suas organizações familiares, linguísticas, políticas, religiosas, simbólicas, e subjetivas, a partir das quais se relacionavam consigo e com o grupo.

A ruptura do horizonte simbólico africano, advinda do sistema escravocrata, é um fato de grande relevância que pode nos auxiliar na reflexão sobre algumas questões presentes nos processos de subjetivação dos afro-brasileiros [...] O horizonte simbólico africano foi desacreditado a partir do momento em que não só seus corpos físicos foram sequestrados, mas também o corpo das práticas sociais que eram produzidas como indicação do sentir, do pensar e do agir no seu mundo cotidiano. Essas formas de conhecimento e representações também eram parte de uma totalidade articulada que eles possuíam [...] Nesse sentido, pode-se pensar que a ruptura do horizonte simbólico africano é o primeiro fato de grande relevância para a constituição da subjetividade dos afro-brasileiros e, se houver concordância de que todas as experiências de um grupo são uma fonte para a construção de símbolos, deve-se notar que, possivelmente, quando se está num território desconhecido, muito dificilmente os símbolos poderão ser imediatamente reconhecidos pelos outros (ANDRÉ, 2007, p. 160).

Por meio de trabalhos estatísticos e pesquisas governamentais se admite com certa frequência que em países como o Brasil as distribuições demográficas no espaço urbano são acompanhadas de distinções raciais. Sabe-se que a distribuição desigual de recursos socioeconômicos no Brasil provoca em lugares com composições raciais majoritariamente não brancas a precarização dos meios de subsistência.

Os dados evidenciam que pessoas negras morrem mais, que avançam menos na estrutura escolar, que recebem os menores salários. Mas o que a maior parte desses trabalhos não evidencia, e pelo seu cariz não teriam razão de fazê-lo, é o fato de que os corpos enegrecidos são barateados na sua condição humana porque estão sob uma dupla injunção desterritorializante ou em situação de desterritorialização iminente.

Existe um discurso hegemônico sobre a preservação de estátuas e igrejas como símbolos da história, o que produz uma dinâmica de consenso sobre a manutenção desses bens à revelia das necessidades práticas de uma localidade. Sem grandes incursões no fato, é o que justifica o tombamento dos arquivos de um determinado passado que se pretende encarnar no presente.

De modo mais banal, ocupam as calçadas públicas inúmeras guaridas de segurança privada nos bairros de classe média e alta no Brasil. Em contrapartida, há locais que figuram no espaço urbano como quilombos e terreiros sob uma perspectiva incômoda, que gera uma fixação pelas práticas de desocupação.

As maneiras dissonantes de acolhimento da ocupação territorial podem ser vistas como emanção de uma concepção que materializa a modernidade a partir da instrumentalização do espaço

pelos europeus. Acontece que os espaços constituídos por negros diaspóricos não são vistos como fruto dessa racionalização instrumental burguesa – e de fato não o são –, contudo, isso não deveria impedir sua existência enquanto território sob outra relação com o mundo.

O problema é que esses territórios negros remontam a uma disputa primeva estabelecida pelos colonizadores, que habitam ainda hoje o núcleo mítico das diferenças raciais: a ideia de que os negros estão inseridos num campo ontológico distinto dos brancos, que os aproxima da natureza. Certamente, a herança cosmológica africana impede que afrodescendentes de comunidades-terreiro e quilombos estabeleçam uma relação de domínio sobre a biosfera, não porque sejam portadores de uma ontologia não humana, mas porque simplesmente não estão regidos pela lógica capitalista burguesa. Contudo, isso não impede que artifícios retóricos construam no imaginário social um medo coletivo no que diz respeito aos signos de matriz afro.

[...] elemento importante que está na gênese desses processos, e que é ressaltado por vários estudiosos das relações raciais no Brasil: o medo. Esta forma de construção do Outro a partir de si mesmo, é uma forma de paranoia que traz em sua gênese o medo. O medo do diferente e, em alguma medida, o medo do semelhante a si próprio nas profundezas do inconsciente. Desse medo que está na essência do preconceito e da representação que fazemos do outro (BENTO, 2002, p. 7).

Seria preciso, de início, que víssemos como raça se faz corpo de uma forma não substantiva, no entanto, como um acontecimento histórico que eclode na modernidade. E, é porque raça se constitui como historicamente localizada que precisamos observar tanto seus mitos de fundação quanto seus movimentos. Trata-se de perguntarmos “como as narrativas históricas são construídas?” (SPIVAK, 1994, p. 187), nos opondo a leitura das máscaras de uma fabulação como verdades históricas. Em lugar disso, cabe a nós refazermos os percursos, as trajetórias, os acontecimentos (SPIVAK, 1994).

[...] a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziu à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal [...] raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. [...] As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho (QUIJANO, 2005, p. 118).

A leitura decolonial proposta por Quijano sobrepuja o quanto raça eclode nas américas com a conquista desse continente, provocando uma distinção radical entre natureza e cultura (QUIJANO, 2005). Essa distinção encaminha a relação guerreira pela qual as formas culturais opressoras se colocaram diante das formas simbólicas oprimidas (SODRÉ, 2002). Tendo em vista que, sob o guarda-chuva eurocêntrico, a palavra “cultura” havia adquirido sentidos universalistas, é possível pensar como a “cultura” não deixa de ser um termo um tanto a quanto inadequado para definirmos as formas simbólicas locais dos africanos (SODRÉ, 2002).

Em vista dos acontecimentos, esse é o cenário no qual o texto insere a discussão sobre o quanto o racismo precisa desterritorializar duplamente os corpos negros, para manter um fator hegemônico

de apreciação dos sujeitos no sentido racial. Primeiro porque o racismo precisa contar com a prática de deslocamento de corpos negros objetivamente (geográfica e geopoliticamente), considerando que o sistema capitalista nos termos burgueses e eurocêntricos se tornaria inviável sem uma dimensão racial de segmentação. Segundo porque o racismo precisa desterritorializar as possibilidades de constituição subjetiva de pessoas negras, atacando seus bens simbólicos (corporais, estéticos, religiosos, cosmológicos, políticos etc.), para manter a ilusão de uma diferença ontológica natural.

## Gestos que atizam o conflito ontológico moderno

Em *O terreiro e a cidade* (2002), Muniz Sodré nos propõe que o racismo desponta como uma forma de conflito ontológico, considerando que o negro é visto pelo racista como arquétipo de uma ontologia adversária. Situando a análise, Sodré nos instiga a interpretar tal combate ontológico como sendo deflagrado pelo ocidentalismo moderno (SODRÉ, 2002).

No capítulo intitulado *A atitude ecológica*, o autor reproduz a imagem presenciada junto a um grupo de amigos no terreiro baiano do Axé Opô Afonjá, em que “um ogã (título honorífico de certos membros do culto)” (SODRÉ, 2002, p. 167), ao levá-los ao mato para colher a muda de uma planta abraça seu tronco pedindo permissão a árvore para retirar-lhe o broto (SODRÉ, 2002). O que está em jogo é que o sujeito negro de uma comunidade-terreiro não olha para a árvore como um lenhador, como quem estabelece uma relação de domínio sobre os seres da natureza. Ele os concebe numa relação de cumplicidade, enxergando a si como mais um naquele espaço habitado por inúmeras entidades vivas.

A questão é que mantendo uma relação de cumplicidade com entidades não humanas, o sujeito negro fere a cosmologia ocidental eurocêntrica, gerando a rejeição daqueles que mantêm uma postura guerreira com faunas e flores.

A visão positivista do futuro, que tem alimentado a ideia ocidental de progresso, costuma ser antiterritorial ou antiecológica, por deixar-se reger inteiramente pela lógica da quantidade, aquela implícita na rentabilidade das economias de escala. Num país como o Brasil, isto tem graves consequências, quando se examinam as relações do Estado e das grandes empresas com os territórios e suas comunidades. Os planos de desenvolvimento ou de industrialização revelam-se incapazes de apreender a realidade histórico-cultural das populações (das tribos indígenas às pequenas comunidades pobres) no que diz respeito às relações com o meio ambiente, a terra e os recursos naturais. Não se trata de incapacidade no nível da competência racionalista, mas no nível da atitude em face do mundo. Essa atitude reflete hoje a impotência do código cultural da modernidade ocidental pós-industrializada quando se trata da organização coletiva dos comportamentos da determinação de finalidades humanas, de fazer com que objetos e fins correspondam às pulsões do grupo (SODRÉ, 2002, p. 167-168).

O racismo, nessa ótica, não tem início marcado por uma inferiorização fenotípica ou atribuição de estereótipos a pessoas negras, estas são operações que mantêm a racialização, não são as bases de emanção da estrutura de alteridade racista da modernidade. O que ocorre como fundamento do racismo moderno é o fato de que os negros puderam ser vistos como portadores de uma ontologia que não faz as distinções fundamentais do modelo de pensamento eurocêntrico.

O racismo ocidental é o sintoma do conflito entre a razão burguesa - produtora de um tipo ideal que é o sujeito do saber configurado como consciência individual

racionalista e significativa - e a pluralidade das forças, que se deixa ver como um corpo coletivo, avesso à edipianização, tanto familiar como social (educação clássica). O sintoma racista sustenta-se, em última análise, na separação radical que a modernidade europeia opera entre natureza e cultura. O ‘outro’ é introjetado pela consciência hegemônica como um ser-sem-lugar-na-cultura. Emerge daí uma semiótica da monstruosidade: para a consciência subjetivada, edipianizada, o ‘afro’ é um homem que a consciência eurocêntrica não consegue sentir como plenamente humano; é, como o monstro, não um desconhecido, mas um conhecido que finalmente não se consegue perceber como idêntico à ideia universal de humano (SODRÉ, 2002, p. 177).

De certa forma, o ato de uma pessoa negra em abraçar uma árvore numa comunidade-terreiro profana as dualidades constitutivas da ontologia ocidental – natureza e cultura, masculino e feminino etc. – no qual a reação se deu no colonialismo moderno com a cristalização da mais letal das polaridades, a de raça. Esse gesto constitui aos olhos evolucionistas do europeu colonizador uma repulsa, tendo em vista que os povos racializados desconstituíam as fronteiras entre o humano e o animal, o natural e o divino.

Enquanto o europeu percebe a natureza numa premissa predatória, objeto de uso mundano sem correlação com o divino transcendental, os grupos africanos estabelecem uma postura mais *espinosista*. O que permite a eles tomar cada parte da natureza como a corporificação do divino, ampliando seu senso de comunidade.

Comunidade, por sua vez, não é o espaço utópico de trocas beatíficas, isentas de conflito e luta. É, antes, o lugar histórico possível em que a tradição se instala como uma dimensão maior que a do indivíduo singular, levando-o a reconhecer-se nela como algo diferente de si mesmo, como um grande outro que inclui tanto pedras, plantas, animais e homens (SODRÉ, 2002, p. 171).

Quando se lê acerca da “animalização” de pessoas negras, devemos ter em mente que essa caracterização injuriosa só se torna possível por causa de uma esclerose eurocêntrica produzida sobre uma ficção que é o delírio de raça, em que uma metafísica específica (negacionista) ocupa o lugar do que de fato somos, afinal, de modo geral somos animais, animais humanos. Assim, o estatuto ontológico eurocêntrico, pelo fato de contrapor corpo e espírito, só pode pensar a relação com o divino de maneira extramundana. Por outro lado, a cosmologia negra afirma que o divino está em nós, numa árvore ou na esplêndida fauna da qual fazemos parte.

Nesse sentido, não esqueçamos que cristianismo representou na colonização uma das frentes pela qual o Ocidente travou uma guerra ontológica contra os grupos de africanos e negros diaspóricos. Isso foi praticado pela catequização e evangelização dos grupos tornados cativos, não porque a cristianização representava uma simples prática colonial como, por exemplo, o ensino da língua do colonizador, mas porque nas religiões de matriz africana o sagrado pode ganhar formas outras, contra hegemônicas do ideal burguês europeu.

Portanto, as posições que estavam sendo atacadas por essa estratégia não eram estritamente religiosas, é que as divindades religiosas na matriz africana representam formas simbólicas potentes da sua cosmologia como um todo, justamente porque não operam as cesuras da compartimentação burguesa do mundo. O ato de guerra tentava substituir a força nômade das relações simbólicas africanas pela concepção fixa e universalista de cultura, essa por sua vez, talhada nas religiões cristãs na forma de um dogmatismo do espírito, demonizava as dimensões corporais da vida.

Além da cristianização como ato de guerra, precisamos reconhecer que na visão capitalista há uma incapacidade em enxergar que podemos conviver territorialmente de forma amiga na relação com o ecossistema. O sistema capitalista precisa de apropriação de espaços, precisa retirar daquilo que denomina natureza (sem custo econômico e político), do mesmo modo que precisa deslocar corpos, e só pode deslocar os corpos inferiorizados (sem custo humano e social).

Em *Calibã e a bruxa* (2017) Silvia Federici mostra que no caso brasileiro tanto a Inquisição quanto o encarceramento em massa de mulheres negras, a laqueadura forçada no sistema público de saúde e o modo como os corpos periféricos são vítimas da letalidade policial, são exemplos de opressão capitalista praticados sob a ótica de extermínio colonial (FEDERICI, 2017). Essas seriam consequências do processo de *acumulação primitiva do capital* nas américas.

Mas o que Federici mostra de mais importante, é que o capitalismo necessita sistematicamente retomar o processo de acumulação primitiva, ele necessita da prática interminável de atos de guerra coloniais. E se ele precisa de atos de guerra coloniais ele precisa do racismo como sistema de inumanização.

O sistema das *plantations* foi essencial para o desenvolvimento do capitalismo, considerando a integração econômica na forma de *divisão internacional do trabalho* que dele resultou (FEDERICI, 2017). Sendo assim, o colonialismo capitalista produziu uma divisão global dos países em centrais e periféricos. Essa é a etapa mais acabada da desterritorialização geográfica, que não se resume à dinâmica das cidades que opõe centro e periferia, ou de um país, na segregação entre o meio rural e o urbano; estamos falando que o mundo pensa o território como objeto de disputa em que, mais do que o benefício da ocupação, há ganhos em desterritorializar o outro.

Provocações epistemológicas interessantes dos pensadores decoloniais dão vasão para o fato de que a opressão racial articulada com a divisão do trabalho merece a ênfase nas dimensões materiais em relação aos aspectos discursivos; no entanto, o modo como constitui a grade analítica não privilegia o trabalho em detrimento da raça. Antes de mais nada, essas discussões apontam para o modo como a divisão racial do trabalho se articula com o processo de mutilações subjetivas dos subalternizados negros da América Latina e África.

Essas epistemes se deslocam do discurso marxista ortodoxo, que elege a centralidade de classe nas dominações modernas, para um padrão de relações de poder configurado a partir da raça, em que o conflito racial é o motor da história (QUIJANO, 2010). Portanto, acusa o fato de que a matriz dos conflitos de classe não pode ser transportada para realidades não europeias sem uma dimensão eurocêntrica.

O que está em jogo é questionar se existe uma superação efetiva do colonialismo e, ao mesmo tempo, apontar as dimensões da exploração material das vidas não brancas subalternizadas. Isso requer um distanciamento relativo em relação ao trabalho e a classe como centro analítico. Nesse prisma, “a dominação é o requisito da exploração, e a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista” (QUIJANO, 2005, p. 138).

O processo de subordinação e exploração de terras e corpos se articula profundamente ao processo de concentração de autoridade e poder nas mãos dos sujeitos identificados no polo da branquura. Onde a análise marxista nos propõe uma oposição entre burgueses e proletários, a transversalidade decolonial nos coloca diante do fato de que temos uma conformação racial dos privilégios vinculada à branquidade, elemento simultâneo ao processo de acumulação primitiva exercido por meio de corpos não brancos.

Hoje, as próprias configurações do trabalho remunerado explicitam as amálgamas entre desterritorialização e racialização. Elas dão conta de que são os grupos racializados, os não brancos, que exercem as atividades itinerantes, não fixas. Não apenas no sentido de que seu trabalho é um trabalho informal, mas no sentido de que a informalidade se dá em ocupações como aquelas de entregadores por aplicativo.

As novas lógicas neoliberais de acumulação de capital atingem os corpos não brancos com a desterritorialização dos postos de trabalho convencionais, locais em que o trabalhador podia exercer seu ofício debaixo de um teto, de uma estrutura edificada por cimento e tijolos. É possível que sejamos interpelados a responder se somente pessoas não brancas trabalham nessas condições, e podemos responder que não, sem que isso desconstitua a problematização, as proporcionalidades não brancas e o fato de que os próprios brancos, por não serem brancos por uma substância racial senão por um enfeixe de relações, se tornam passíveis de enegrecimento<sup>1</sup>.

## Desterritorializar para racializar, territorializar para desconstituir raça

Inaugurados os conflitos ontológicos com o alvorecer da modernidade e estabelecida a ideia de raça, as manifestações de racismo no caso brasileiro tem se mostrado com maior frequência em torno da racialização sob a ótica fenotípica. Destarte, isso não apaga o fato de que a estrutura econômica, social e política é racista por dimensões fundantes que não precisam injuriar com o uso de estereótipos, não se trata disso.

A questão é que, de modo geral, quando se atua contra o corpo negro no cotidiano, a base de emanção discursiva recorre a conceitos que governam o ser do negro enquanto gente como, por exemplo, a vinculação de um cabelo *black power* com a falta de higiene. Ou seja, de modo sistemático a injúria é feita relacionando o negro com conceitos depreciativos que não necessariamente são racializados, mas a forma da sua aplicação movimenta uma inferiorização estética de pessoas negras.

Entretanto, um caso recente nos embaraça, rompendo os eixos que sustentam essa máquina complexa de violação, que aperfeiçoou a racialização como degradação fenotípica e estética que mantém o racismo na escala da ideologia. Trata-se de uma decisão judicial elaborada por uma juíza, em que o documento de condenação simplesmente diz que o réu seria “seguramente integrante do grupo criminoso, em razão de sua raça”<sup>2</sup>.

Dito isto, podemos observar que, no atual momento, nós chegamos num ponto em que se pode retornar diretamente a ideia de raça para sustentar o racismo, sem necessariamente recorrer a adjetivações negativas e estigmas em torno da raça como intermédio. Isso está sintomaticamente ligado a forma como o capitalismo opera a partir do neoliberalismo.

Não é preciso uma nova teoria sociológica ou antropológica de raça para entender esses efeitos macabros, mas uma interpretação da nossa fase de reprodução do capitalismo que está em *devir negro*. Ou seja, a cosmologia burguesa que se vê como a ontologia de fato humana precisa disputar o

<sup>1</sup> PESQUISA de Perfil dos Entregadores Ciclistas de Aplicativo. In: ALIANÇA Bike. São Paulo, 17 jul.2019. Disponível em: <<https://aliancabike.org.br/pesquisa-de-perfil-dos-entregadores-ciclistas-de-aplicativo/>>. Acesso em: 30 out.2020.

<sup>2</sup> VIANNA, José; BRODBECK, Pedro. Juíza cita raça ao condenar réu negro por organização criminosa. In: G1. Curitiba, 12 ago.2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2020/08/12/juiza-diz-em-sentenca-que-reu-negro-era-seguramente-integrante-de-grupo-criminoso-em-razao-da-sua-raca.ghtml>>. Acesso em: 30 out.2020.

passado, e conjurar raça no sentido colonial primeiro, para se despir da necessidade de camuflagens no ato de guerra via estigmatizações.

A tese de Achille Mbembe é de que na história das sociedades nós só tivemos uma biologização da dominação de um grupo sobre os demais a partir do tráfico de escravos. A *plantation* significava um estado de vida em guerra ontológica permanente tanto quanto a racionalidade neoliberal nos dias de hoje. Nessa perspectiva, significa dizer que os grupos que não podem ser incluídos em situação de seguridade estão em *devir negro* (MBEMBE, 2014).

Acontece que os grupos não brancos, ou aqueles que estão sendo enegrecidos, representam hoje números radicalmente maiores do que aqueles administrados pelo estopim colonial moderno. Portanto, para elaborar uma exclusão de tamanha proporção é preciso mais do que estereótipos, é preciso retomar o processo inaugural do conflito ontológico reduzindo os não brancos a forma raça. Em síntese, é preciso desterritorializar os corpos da condição humana, atribuindo a condição de raça outra.

O que nós precisamos pensar a partir disso é o que acontece com os corpos. As pessoas são frequentemente submetidas a enunciados fortes como, por exemplo, a atribuição de quadros patológicos, que faz com que se vejam e sejam vistas pelo diagnóstico. A partir disso, uma criança diagnosticada com TDAH tem seu corpo tornado passível de intervenções médicas e psicotrópicas, como o uso da ritalina e uma série de procedimentos.

Essa lógica é o que permite no caso das pessoas não brancas a exposição a uma gentrificação, o escoamento de seus corpos para as periferias urbanas, em que, por analogia, a intervenção não se dá por dispositivos médicos, senão policiais. A imposição da polícia no cotidiano da favela se faz como intervenção corporal, não como “segurança pública”, mas como prática de extermínio da guerra ontológica.

Frantz Fanon nos mostra a partir dos casos clínicos que avaliou numa realidade colonial, que é no corpo que eclodem os fatos (FANON, 2008). É no corpo que nossa subjetividade encarna, que nossos sonhos são sonhados, que nossos atos se iniciam.

Eis o mundo colonial. O indígena é um ser encurralado, o apartheid é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites. Por isso é que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bandos de veículos que não me pegam nunca. Durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas da manhã (FANON, 1968, p. 39).

Fanon evidencia que tanto no pensamento do racista quanto na forma geral das sociedades colonizadas e racializadas a divisão ontológica imaginada depende dos sentidos que fazem as experiências cotidianas. O maniqueísmo criticado por Fanon assume sua forma ideológica mais acabada no contexto da colônia, em que o apartheid se constitui como o paradigma social (INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL, 2020).

O pensamento fanoniano é potente para as lutas do presente na medida em que indica como é primordial a atitude de “racialização do espaço e da espacialização da raça no projeto dos colonizadores até questões de linguagem, policiamento, inconsciente racial” (*ibidem*, p. 12).



O mundo colonial é dividido em diferentes zonas, destinadas a diferentes tipos de pessoas. É um mundo ‘de emaranhados de arame farpado’, ‘um mundo dividido em compartimentos’, ‘um mundo dividido em dois’, ‘um mundo estreito repleto de violência’. [...] uma situação em que ‘este mundo se divide em compartimentos, este mundo cindido em dois é habitado por espécies diferentes’ (*ibidem*, p. 30).

Entretanto, o que está disputa, em último caso, é a corporalidade das pessoas e como os corpos se articulam dentro de limites ontológicos. O devir de um sujeito é corporal, não é um devir espiritual, pregado pela narrativa cristã, ou das mentalidades, como defende o racionalismo cartesiano. O devir dos sujeitos é o devir dos corpos não substancializados, e isso implica a forma como são possíveis os processos de subjetivação experimentados. No caso de pessoas negras, esse processo se dá diante do fardo de raça. Podemos pensar a subjetivação como modos de fazer uma experiência de si articulada com as condições espaço-temporais.

A subjetividade, portanto, se apresenta como passível de mudanças contínuas, abruptas ou não, pelo elo que estabelece com o tempo e o espaço. Entretanto, nosso intermediador com o espaço-tempo é o corpo. Dito de modo mais incisivo, o corpo é o mediador de nossas relações, de nossos encontros com as coisas e com o mundo, ou seja, a subjetividade também se faz presente de forma corporificada, na medida em que ela acontece no corpo e dele não se separa.

A narrativa ocidental produz a fantasia de que uma racionalidade comunicativa articula as relações humanas, não os corpos. Suspende a corporalidade promovendo a abstração das ideias ao invés da materialidade dos corpos. São os corpos que carregam as pedras que constroem o mundo, as pedras não são movidas sem os corpos.

Não é pelo domínio do pensamento, como faz parecer o Ocidente, que a vida entra em movimento, mas pelo domínio corporal. É porque a cosmovisão eurocêntrica blinda a brancura do fardo de raça, a raça recai sempre enegrecendo, portanto, os brancos não precisam se pensar em termos racializados e podem fazer uso de categorias idealistas secundarizando o corpo.

A ideia de diferenciação entre o ‘corpo’ e o ‘não-corpo’ na experiência humana é virtualmente universal à história da humanidade, comum a todas as ‘culturas’ ou ‘civilizações’ historicamente conhecidas. Mas é também comum a todas – até o aparecimento do eurocentrismo – a permanente co-presença dos dois elementos como duas dimensões não separáveis do ser humano, em qualquer aspecto, instância ou comportamento. O processo de separação destes elementos do ser humano é parte de uma longa história do mundo cristão sobre a base da ideia da primazia da ‘alma’ sobre o ‘corpo’. [...] isto não foi teorizado, ou seja, não foi sistematicamente discutido e elaborado até Descartes, culminando no processo da secularização burguesa do pensamento cristão. [...] Com Descartes o que sucede é a mutação da antiga abordagem dualista sobre o ‘corpo’ e o ‘não-corpo’. O que era uma co-presença permanente de ambos os elementos em cada etapa do ser humano, em Descartes se converte numa radical separação entre ‘razão/sujeito’ e ‘corpo’. A razão não é somente uma secularização da ideia de ‘alma’ no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a ‘razão/sujeito’, a única entidade capaz de conhecimento ‘racional’, em relação à qual o ‘corpo’ é e não pode ser outra coisa além de ‘objeto’ de conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 128-129).

Por isso que de certa maneira o *epistemicídio* acadêmico envolve uma gramática em relação aos cânones instituídos, na qual os cientistas brancos, os *insiders*<sup>3</sup>, podem fazer do conceito de subjetividade um reduto do sentido de autonomia, singularidade etc. Na matriz sociológica eurocêntrica, obviamente o corpo deve ser subtraído da análise, de que outra maneira seria possível produzir teorias tão poderosas?

Não precisam entender subjetividade como emanção corporal, porque em sua defesa, esses cientistas admitem que não existe neutralidade naquilo que se escreve, que os saberes são localizados, entre outras afirmações que envolvem o reconhecimento de que vinculações teóricas e visões de mundo modificam os resultados das pesquisas, que se tornam sempre parciais. Mas se levassem em consideração o corpo das subjetividades, esses pesquisadores veriam que também são dotados de corpo, e que é esse o motivo primeiro, e não outro, que impede uma postura axiologicamente neutra. Não porque “cada cientista tem uma vinculação metodológica específica”, mas porque tem uma corporalidade com possibilidades distintas.

E é por esse motivo que os processos de subjetivação experimentados por pessoas negras podem levá-las a se verem como corporalmente indesejáveis para circular em determinados espaços, como os espaços acadêmicos. Ou seja, elas são desterritorializadas nas suas possibilidades de produção subjetiva porque percebem que tem uma raça, que tem um corpo, e que esse corpo é o lugar de eclosão do conflito. Esse corpo existe, esse corpo provoca uma reação bélica do outro que se arroga enquanto ideal humano, esse corpo se vê racializado, sente o peso da cor, do cabelo, dos lábios.

Por isso, acima de todas as determinações puramente econômico-sociais, o corpo negro - que a consciência racista percebe com visão, tato, olfato e audição contaminados pela representação de uma inumanidade universal- é por si mesmo objeto ora de medo, ora de nojo. Medo: o negro enquanto limite e desconhecimento implica num desejo que se ignora, numa aproximação que se teme; nojo: identificado à natureza, sem lugar próprio na cultura, o negro é o que deve ser evitado para que se produza o efeito de confirmação narcisista que a consciência burguesa faz de si mesma - no fundo, um efeito estético, assegurado por uma consciência totalitária (constituída pelo narcisismo do ‘eu penso, logo existo’), produtora de juízos em que o outro aparece como inumano universal. O juízo de inumanidade não é só intelectual (caso do racismo doutrinário ou explícito), mas também emocional, tanto ao nível de afetos como de vivências corporais. O diferente (o negro) aparece ao corpo ‘racional’ como um ‘corpo estranho’, inassimilável, a exemplo de um vírus ou de um estranho invasor qualquer (SODRÉ, 2002, p. 178).

Essa desterritorialização da humanidade de pessoas negras eclode nos processos de subjetivação como uma precarização das possibilidades de se constituir como sujeito. É também o que permite uma banalização do *genocídio negro* no Brasil, tendo em vista que essa subtração ontológica define quais vidas devem ser choradas quando expostas a carnificina do horror presente.

Em *Tornar-se Negro* (1983), Neusa Santos Souza nos passa justamente essa mensagem, de que numa sociedade esclerosada narcisicamente pela brancura é difícil para pessoas negras viverem

---

<sup>3</sup> “[...] *insiders* do grupo têm visões de mundo similares, adquiridas por uma educação e um treinamento profissional similares, que os separam de todas as demais pessoas. A visão de mundo dos *insiders* pode ser especialmente parecida se os membros do grupo compartilharem padrões de classe social, gênero e background racial similares. Schutz descreve a visão de mundo dos *insiders* como o ‘padrão cultural da vida em grupo’, ou seja, todos os valores e comportamentos que caracterizam o grupo social em um dado momento de sua história. Em resumo, *insiders* passaram por experiências similares, dividem uma história em comum e compartilham conhecimentos tomados como certos e que caracterizam o ‘pensar como de costume’ (COLLINS, 2016, p. 116).

o próprio corpo. Porque simplesmente são inviabilizadas nessa constituição psicossocial as possibilidades de aventar certos afetos que não se relacionem com uma degradação do corpo negro numa dinâmica violenta.

Embora não estática, toda essa sociabilidade homicida faz parte do projeto moderno iniciado com a diáspora africana, já que o negro entra na modernidade em *estado de dor* (GILROY, 2012). Assim sendo, seu devir desterritorializado inescapavelmente é um devir que racializa, que deforma seus símbolos, que degrada sua constituição ontológica e que torna abjeto seu corpo. Todavia, o horizonte negro diaspórico, embora vitimado por atos de extermínio, não tem seu destino de possíveis determinado pela violência como incontornável, há sublevações, linhas de fuga. Sodré (2002) nos sugere que podemos intervir na estrutura ocidental eurocêntrica a partir da filosofia dos terreiros. Além disso, podemos pensar que:

[...] os quilombos apresentavam uma forma de vida peculiar pautada no comunitarismo, instituidor de modos específicos de governo e de relações no grupo como um todo, o que tem reflexões psicológicas na construção da subjetividade dos quilombolas e de seus descendentes. Um dos motivos da formação dos quilombos se encontra nessas formas de violência a que muitos queriam, cada vez mais, fugir. A quilombagem pode ser vista como tentativa de resistência, de construção de uma identidade positivada e a busca da emancipação. [...] a territorialidade como lugar de referência das constituições das subjetividades, ainda que seja por meio de uma vivência marginal (ANDRÉ, 2007, p. 162).

Isso nos permite desejar uma territorialização daquilo que foi desterritorializado, pensar a produção de potencialidades corporais do si para consigo, recuperando a corporalidade atingida pela violência da guerra ontológica. Os processos de subjetivação instigados por quilombos, mocambos, terras de pretos, terreiros, por gestos de insubordinação como aqueles dos Maroons, permitem aos sujeitos produções de corpos e corporalidades não pensados pela lógica de raça. Essa potencialidade das margens desconstitui o narcisismo prometeico da modernidade, geralmente associado a um progressismo eugênico. Digo, eugênico na medida em que a saída “desracializante” ofertada aos grupos enegrecidos é por via da mestiçagem, do embranquecimento.

A riqueza das margens ao territorializar corpos e espaços por outras lógicas está justamente em denunciar que as promessas da modernidade só se encarnam nos corpos que não são passíveis de enegrecimento e, portanto, desterritorialização. A territorialização a partir das margens produz uma crítica aos fundamentos da modernidade, ao mesmo tempo que produz uma temporalidade distinta, escapando as malhas que tecem o universalismo eurocêntrico.

A comunidade-terreiro tem exibido ao longo dos tempos um antídoto para essa dificuldade visceral do Ocidente em face da aproximação real, territorial, das diferenças. Não se trata de nenhuma comunidade fundada em ‘raça’ ou em ‘autenticidade nacional’ (projeto que tem encantado desde românticos nostálgicos até doutrinadores totalitários), mas da afirmação de um espaço de alacridade, de jogo do Cosmos com o mundo. Através dele, os negros instauram ritmicamente lugares de acerto entre os homens, de reversibilidade entre os entes, e assim expõem a ambivalência de toda identidade (que o Ocidente quer, no entanto, estável, universal, hegemônica) (SODRÉ, 2002, p. 182).

## Conclusão

Considerando o exposto, observamos que o processo de produção do ser do negro na modernidade remonta a história de uma alucinação que desencadeia um princípio adversário entre negros e brancos na forma de conflito ontológico. Reduzido um tipo de *bios* não branca “a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada” (MBEMBE, 2014, p. 11).

Não está inscrito na “natureza das coisas” que seres humanos nascem “negros” ou “brancos”, é a relação quem confere um conjunto de possibilidades a linguagem que, a partir de então, produz na ordem do discurso uma substancialidade de raça em cima de diferenças fenotípicas. Nesse sentido, concordamos com Aníbal Quijano: raça é uma ficção elaborada sobre a ilusão de que nossas diferenças fenotípicas podem ser vistas como diferenças raciais (QUIJANO, 2010).

Cartografando o modo como as fronteiras territoriais foram traçadas com o advento da modernidade, e provocando alguns embates sobre a forma como os espaços são ocupados no presente, percebemos uma nítida vinculação entre a racialização dos corpos não brancos e os desalojamentos massivos que sofrem em matéria de habitação. As repercussões dessas ações estão intimamente ligadas com os empobrecimentos materiais da população negra, assim como a produção de inadequações corporais subjetivas pelos grupos não brancos.

O texto tentou evidenciar a pujança das cosmologias africanas na constituição de formas de vida. A recusa das comunidades-terreiro diante de modelos dominantes com uma ressignificação potente dos devires minoritários, eclodem nas corporalidades permitindo que habitem espacialidades outras, em tempos outros, não acompanhados pela lógica eurocêntrica de tempos lineares.

O maior dos desejos de quem escreve a partir de um lugar que recusa, que luta para fragilizar o inaceitável, se dá com o estímulo de que as pessoas pensem em termos de possibilidade. A possibilidade de que uma episteme negra sofisticada possa nos ensinar a desracializar, num processo em que os sujeitos não se pensam como brancos ou não brancas, mas que vejam no artefato cosmológico africano e diaspórico uma possibilidade de territorializar com vivacidade aquilo que a modernidade inaugurou como ferida.

## Referências

- ANDRÉ, Maria da Consolação. Processos de subjetivação em afro-brasileiros: anotações para um estudo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília, v. 23, n. 2, p. 159-167, jun.2007.
- BENTO, Maria Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida (orgs.). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 25-58.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*. Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, abr. 2016.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de estudos afro-asiáticos, 2012.
- INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL. *Frantz Fanon: o brilho do metal*. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- PESQUISA de Perfil dos Entregadores Ciclistas de Aplicativo. In: ALIANÇA Bike. São Paulo, 17 jul.2019. Disponível em: <<https://aliancabike.org.br/pesquisa-de-perfil-dos-entregadores-ciclistas-de-aplicativo/>>. Acesso em: 30 out.2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.
- QUIJANO, Aníbal. *¡Qué tal raza!* Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras. Bogotá, DC, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Universidad del Valle, 2010.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed., Salvador BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 187-205.
- VIANNA, José; BRODBECK, Pedro. Juíza cita raça ao condenar réu negro por organização criminosa. In: G1. Curitiba, 12 ago.2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2020/08/12/juiza-diz-em-sentenca-que-reu-negro-era-seguramente-integrante-de-grupo-criminoso-em-razao-da-sua-raca.ghtml>>. Acesso em: 30 out.2020.

*Alexandre Manzoni - Mestrando em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: xandy.manzoni@gmail.com.*