

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

CAROLINA CANTARINO RODRIGUES

**Entre Corpos, Tempos e Sujeitos:
Ciências, Políticas e Artes *improvisando* Identidades**

**Tese de Doutorado em
Ciências Sociais apresentada à
Banca Examinadora no
Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas, sob orientação da
Profa. Dra. Maria Suely Kofes**

CAMPINAS, 2011

RR 80:
AUT.

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

CAROLINA CANTARINO RODRIGUES

**Entre Corpos, Tempos e Sujeitos:
Ciências, Políticas e Artes *improvisando* Identidades**

Tese de Doutorado em Ciências Sociais
apresentada à Banca Examinadora no Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob
orientação da Profa. Dra. Maria Suely Kofes

Este exemplar corresponde à redação final da
Tese defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 20/05/2011

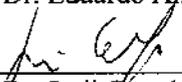
Banca Examinadora



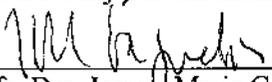
Prof. Dr. Valeriano Mendes Ferreira Costa (UNICAMP)



Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)



Prof. Dr. Juriij Castelfranchi (UFMG)



Profa. Dra. Jeanne Marie Gagnebin de Bons (UNICAMP)



Profa. Dra. Susana Oliveira Dias (UNICAMP)

Suplentes

Prof. Dr. Antonio Carlos Rodrigues de Amorim (UNICAMP)

Profa. Dra. Daniela Tonelli Manica (UFRJ)

Prof. Dr. Marko Synésio Alves Monteiro (UNICAMP)

201149430

Resumo

A proposta dessa tese é pensar a *ciência* e a *arte* em suas criações de políticas que se efetuam por entre *corpos*, *tempos* e *sujeitos*. A ciência será discutida através do modo como ela mobiliza e é mobilizada numa política de identidades, tomando-se como horizonte o tema da *raça* e do racismo no Brasil, e as estratégias adotadas no jogo de forças que colocam esse tema sob disputa. Nela, uma *identidade negra*, arquitetada através de *evidências científicas*, será acionada na denúncia e combate às desigualdades. A reação virá na figura de um *Homo brasilis* que torna a miscigenação, através de mapeamentos genéticos, a natureza da sociedade brasileira à qual somente os cientistas teriam acesso. Uma estratégia de despolitização da disputa. O pressuposto será o de que, a despeito dessas controvérsias, todos estão a se emaranhar enquanto linhas de um *dispositivo pele-rost-DNA* marcado pela *cientificidade*, *identificação* e por uma *política da representação* que toma o corpo como realidade orgânica e visível a ser usado como parâmetro de julgamento e testemunho da autenticidade das identidades. Será possível operar uma resistência política desde dentro do dispositivo? Saíremos dele, então, para, com a arte, montar um outro jogo. O conceito de “romance histórico” criado pela literatura de Toni Morrison será explorado, em suas propostas de tensão entre o real e a ficção que problematizam a representação e a noção de autenticidade e testemunho. Por sua vez, as canções e o universo da música serão levados à sério como *resistência política* que abre mão da identificação. A literatura e a música serão convocadas para rachar os conceitos de representação, história, verdade, política, identidade e diferença, esvaziando-os dos sentidos que o dispositivo pele-rost-DNA insiste em lhes fixar. Ciência e Arte serão tomadas enquanto duas políticas distintas e reunidas, nas condições criadas por essa tese, para pensar, de modo mais geral, a relação entre a linguagem e a vida.

Abstract

This dissertation concerns the ways that *science* and *art* are responsible for the creation of politics that have an effect on bodies, times and subjects. Science is discussed in so much as it mobilizes and is mobilized in a politics of identity, taking as a point of departure the topic of *race* and racism in Brazil; and the strategies adopted by the forces of power responsible for putting these topics under dispute. Within science, a *black identity*, is constructed with scientific evidence, which is then used in an effort to denounce and combat inequality. A reaction will come on the configuration of a *Homo brasiliis* which becomes *miscegenated*, by way of genetically mapping the nature of Brazilian society and giving only scientists access. This strategy is also used to depoliticize the debate. This work proposes that in spite of these controversies, everyone is becoming entangled along lines of a *skin-face-DNA apparatus* which is being determined by scientific theories, identities and by a *politics of representation*, which assume that the body is an organic and visible reality that should be used as the parameter of judgement and the means for certifying the authenticity of identities. Is it possible to operate a political resistance from within *skin-face-DNA apparatus*? Moving away from a scientific perspective, this work will use art as yet another force. The concept of "historical romance," such as that used in the literature of Toni Morrison, will be explored because it proposes a tension between that which is real and that which is fiction, allowing us to problematize the representation and the notion of authenticity and certification. Furthermore, song and the universe of music will be taken into consideration as a form of political resistance that cut identification. Literature and music will be evoked as a way of breaking open the concepts of representation, history, truth, politics, identity and difference, emptying them of the fixed meanings that the *skin-face-DNA apparatus* tries to prescribe them with. In order to think in a more general way about the relationship between language and life, this thesis creates conditions in which science and art will be seen as two forms of politics that are both distinct and connected.

Agradecimentos

Quero agradecer os bons encontros durante os anos de doutorado, tantos presentes que ganhei sem os quais essa tese não teria existido.

A começar pela própria banca examinadora.

Pude contar com Jeanne Marie Gagnebin e sua disposição em ler um trabalho numa praia bem diferente dos seus temas e interesses de pesquisa. Tive o privilégio de tê-la também como professora durante uma disciplina do doutorado.

Com Eduardo Pellejero, descobri outras possibilidades de se pensar a filosofia e a literatura durante um fabuloso curso sobre políticas da ficção. Decidi, então, cometer a loucura de encarar o desafio de trazer a obra de Toni Morrison para dentro da tese.

Yurij Castelfranchi me ouviu falar várias vezes sobre minha pesquisa até mesmo quando tinha somente um esboço de projeto de doutorado. Mais tarde, durante o exame de qualificação, sua leitura rigorosa e muito provocadora foi decisiva para me forçar a pensar as questões mais importantes da tese.

A amiga Susana Oliveira Dias topou desde sempre conversar *com* minha pesquisa e meus escritos, se dispondo a pensar e criar junto, como ela fez num belíssimo e desconcertante texto com que me presenteou na qualificação. E também na defesa. Se, quando escrevemos, roubamos e traímos ao reinventar aquilo que nos toca e faz pensar, posso dizer que roubei *muito* da Susana. Daquilo que ela

escreveu sobre o que eu escrevi, dos nossos bate-papos sobre filosofia, artes, e tantas outras coisas, da sua fabulosa tese de doutorado, jóia rara na universidade.

Ao Valeriano Mendes Ferreira Costa, agradeço a atenção quando sua presença se fez necessária para que a defesa de tese ocorresse. Também a Maria Rita Gandara, da secretaria de pós-graduação. Ao Antonio Carlos Rodrigues de Amorim, o cuidado com que me ajudou com certas urgências, e os comentários preciosos que ganhei de presente numa carta, ao final da defesa.

Aos amigos do doutorado, pelas situações as mais variadas em que pudemos conversar sobre o meu trabalho: Daniela Manica, Chris Tambascia, Daniela do Carmo, Malu Scaramella, Fabiana Jordão Martinez, Adriana Dias, Eduardo Caetano da Silva, Marcelo Marotta, Johana Corrales, Carmem Andriolli, dentre tantos outros.

Ao amigos do Labjor que acompanharam mais de perto as alegrias e agruras desses últimos anos: Simone Pallone, Marta Kanashiro, Wanda Jorge, Patrícia Mariuzzo, Flavia Gouvêa, Sabine Righetti, Germana Barata, Daisy Lara.

Márcia Tait e Rafael Evangelista foram os amigos de quem abusei principalmente na reta final. Generosamente, aceitaram ler e comentar capítulos da tese quando eu estava no olho do furacão.

Ednalva Félix me acolheu tantas vezes num abraço e numa palavra amorosa, fazendo tudo ficar mais fácil mesmo quando era difícilimo. Também Carol Bagattolli, a quem, mesmo estando longe, consegui chatear com a edição da tese. Com Carolina Justo, mantive nossas infindáveis conversas sobre políticas. Myriam

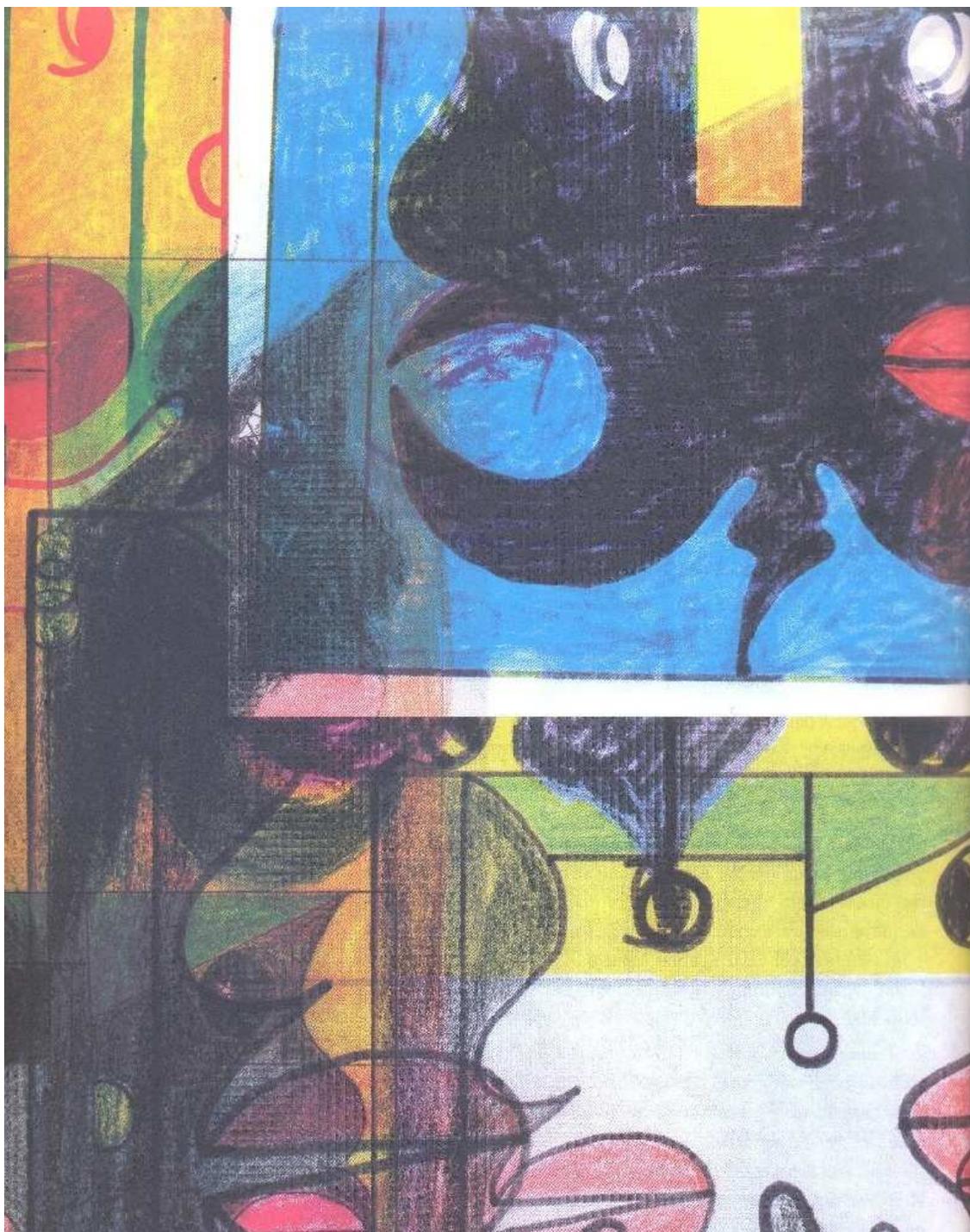
Turganti, companheira de casa, mesmo achando tudo meio estranho, respeitou a reclusão da escrita...

Amanda Irwin, amiga tão querida, me apresentou com sua energia, inspiração e vários livros que fizeram toda a diferença nessa escrita. Ana Paula Maccaffani, Flavia Natércia, Rodrigo Fonseca, Fred Jorge, Samira El Saifi, Gisele Ribeiro, Rodrigo Botelho e Erica Giesbrecht, minha sorte de ter amigos tão bacanas e divertidos, fazendo tudo ficar mais leve.

Aos meus pais, ao Ramon e a Lu, dediquei minha dissertação de mestrado e dedico, agora, também, essa tese.

Por fim, um agradecimento mais do que especial a Suely Kofes, minha orientadora, com quem tive o prazer de trabalhar por tantos anos. Nunca deixei de me espantar com sua precisão, inteligência e seriedade em relação ao mundo, à antropologia, à universidade. Agradeço, Suely, a orientação respeitadora das minhas escolhas, e sua postura afetuosa de, por ser uma grande professora, sempre ter tratado a mim, sua aluna, de igual para igual.

ENTRE CORPOS, TEMPOS E SUJEITOS:
CIÊNCIAS, POLÍTICAS E ARTES *IMPROVISANDO* IDENTIDADES



SUMÁRIO

ARRISCANDO UM REFRÃO

[p. 01]

Configuração

[p. 03]

Dispositivo

[p. 08]

Pele Rosto DNA

[p. 12]

“Política de identidades”

[p. 14]

Outros dispositivos

[p. 16]

Metodologia

[p. 18]

Capítulos

[p. 21]

HOMO BRASILIS

[p. 25]

Biografias Genéticas

[p. 36]

Retrato em Preto e Branco

[p. 41]

Autenticar o Autêntico

[p. 49]

Evidência

[p. 57]

Natureza e Cultura

[p. 62]

Política da Representação

[p. 69]

Clandestinidade

[p. 71]

Tautologia

[p. 74]

NEGRO DRAMA

[p. 79]

Um só corpo

[p. 87]

Impasses

[p. 100]

“Olhe, um negro!”

[p. 113]

Fundamento da Política

[p. 117]

Ruínas

[p. 129]

INTERMEZZO

[p.131]

TEMPO DE INVENÇÃO

[p. 133]

Monumental

[p. 134]

A fórmula Morrison

[p. 137]

Contra a História

[p. 148]

Autenticidade e Testemunho

[p. 160]

Ética e Estética

[p. 167]

A RIMA E A BATIDA

[p. 175]

Transfiguração

[p. 183]

Rythm Science

[p. 187]

Ruídos

[p. 188]

Estética da (In)existência

[p. 190]

Epílogo: Biografia da Tese

[p. 193]

REFERÊNCIAS

Bibliografia

[p. 197]

Soundscape

[p. 218]

Filmes e Documentários

[p. 220]

Sites

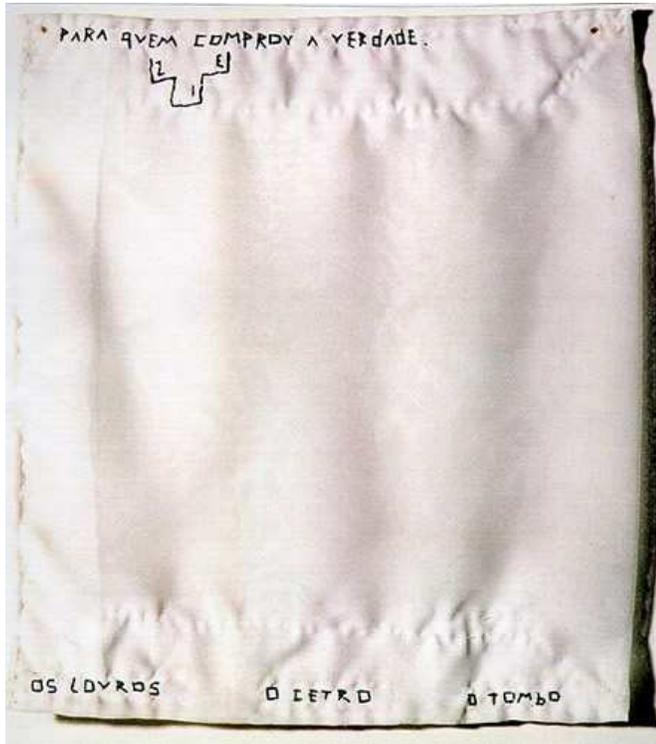
[p. 220]

Crédito das Imagens

[p. 221]

ANEXO

Arriscando um Refrão



(Para quem comprou a verdade, 1991)

Uma paixão pelo arquivo atravessa a obra do artista Leonilson. Listas, números, coleções, catalogações, taxonomias... De pedras preciosas, nomes de cidades, de artistas da música e do cinema, datas comemorativas... Arte também marcada por uma biografia feita de entradas de cinema, tíquetes de viagem, recortes de jornal, colagens em agendas, anotações em papéis avulsos, contas, restaurantes frequentados, palavras escritas em páginas arrancadas de cadernos. A vida como um arquivo de vestígios feito em superfícies precárias.

Sentimos, numa mesma obra, seu intenso desejo pelo registro combinado à extrema fragilidade dos suportes: aforismos bordados em panos rasgados, pinturas em

tecidos ou lonas sem molduras e nem mesmo chassis, escritos riscados em papéis amassados. Paradoxalmente, um acúmulo provisório, destinado a desaparecer. Assim, a obra de Leonilson se faz: capturando a vida ao mesmo tempo em que já prevê libertá-la na precariedade dos seus suportes.

A ciência e a política compartilham, com a arte, desse desejo de aprisionar, de alguma forma, a vida.

O problema é que, em suas tentativas de captura, em vez da fragilidade e provisoriedade, as forças mobilizadas muitas vezes serão as da permanência e da constância, da fixação, marcação e redundância na substancialização de corpos, tempos e sujeitos.

Serão essas as forças de um dos dispositivos a ser colocado em questão nessa tese: ele deseja delimitar e restringir o se pode e o que não se pode dizer e falar no litígio envolvendo um objeto de desentendimento, a natureza da sociedade brasileira. Seria a miscigenação o princípio de conjunção de uma sociedade e de uma identidade nacional? Ou seria o racismo e suas desigualdades, que exigiriam, por sua vez, a criação de uma identidade negra como forma de luta e estratégia política?

“As estruturas de desentendimento são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto” (RANCIÈRE, 1996: p. 13)

A questão, então, é que a biologia também entra nessa disputa. Não será apenas por seus conteúdos (conhecimentos criados através de mapeamentos genéticos populacionais e descobertas de doenças *raciais*), e pelos sujeitos envolvidos (geneticistas, ativistas do movimento negro, cientistas sociais, Estado, mídia) mas também ao se

constituir uma cientificidade e uma identificação como valores para uma noção de “política” que será posta em jogo.

“Política” que se configura como polêmica, uma polarização entre sujeitos com opiniões divergentes, favoráveis e contrários, e pela utilização de evidências para embasar argumentos e posições.

A cientificidade e a identificação se baseiam, então, na criação de parâmetros e de verdades para se testar a correspondência entre o ver e o dizer, um regime de visibilidade e de dizibilidade sobre o corpo (DELEUZE, 2005). Uma partilha do sensível (RANCIÈRE, 2005) que deseja, politicamente, visibilizar uns e, ao mesmo tempo, invisibilizar outros corpos.

Configuração

Em minha dissertação de mestrado (RODRIGUES, 2004), dialoguei com uma bibliografia sobre o movimento negro brasileiro que trata da relação entre cultura e política no âmbito, principalmente, do *Centenário da Abolição da Escravidão* em 1988. Busquei uma interlocução com autores que afirmam ou uma “tendência culturalista” ou uma “política cultural” como característica do movimento negro contemporâneo (pós-década de 1970). Procurei, então, dar visibilidade a algumas experiências (como os *Conselhos de Participação da Comunidade Negra* e as movimentações envolvendo a *Constituição de 1988*) que se distanciam dessa ênfase na “cultura negra” para focalizar a “política”, entendida como privilégio da luta, por vias institucionais, contra a discriminação racial e a desigualdade.

Tais experiências foram destacadas por serem consideradas cruciais para se entender as condições de aparecimento das ações afirmativas¹ no Brasil e a implementação das primeiras políticas públicas focalizadas na chamada “população negra”, ainda no final da década de 1990. Cruciais porque o movimento negro inaugura uma relação com o Estado que passa a ser tida como *necessária* na medida em que o que se quer é discutir políticas públicas de combate ao racismo. E porque os sujeitos políticos que se constituem neste contexto de aproximação com o Estado e que apostam, de fato, nesta aproximação, serão as lideranças que se destacarão tanto no processo de preparação para a *Conferência Mundial contra o Racismo e a Xenofobia*, realizada pela Organização das Nações Unidas (em Durban, na África do Sul, em 2001), quanto nas atividades envolvendo o *Estatuto da Igualdade Racial*². Esses eventos são considerados marcos importantes, nas narrativas de ativistas do movimento negro, de sua história recente.

Durante a preparação brasileira para a *Conferência de Durban* e as audiências públicas do *Estatuto da Igualdade Racial*, o que se nota (além da constituição de uma teia de relações entre o movimento de mulheres negras, organizações não-governamentais e ativistas oriundos do movimento sindical) é a construção de uma equação entre ação afirmativa (incluídas nela as *cotas raciais*) e *reparação*: ao mobilizar politicamente a história do Brasil e, em especial, uma interpretação sobre a abolição da escravidão, o que se quer é afirmar a opção

¹Políticas que se apresentam numa série de modalidades desde as chamadas *cotas raciais* à obrigatoriedade da temática “história e cultura afro-brasileira” nos currículos do ensino fundamental e médio.

² Aprovado como lei, em 2010, dispõe de políticas de ação afirmativa voltadas à “população negra” em diversas áreas como educação, saúde, terra, cultura.

política que o Estado brasileiro fez pela escravidão e, também, depois da Abolição e com a instauração da República, pela exclusão da população negra³.

A partir da construção desse repertório da reparação e da mobilização que ele faz da história nota-se um esforço, portanto, em qualificar um racismo institucional e a partir dele, exigir a criação de políticas destinadas ao seu combate.

Curiosamente, nesse mesmo contexto, emerge um campo de intervenção política denominado *saúde da população negra*, no qual começa a se falar em *evidências científicas* sobre a existência de *doenças raciais específicas do corpo negro*. Tais evidências serão utilizadas como argumento na reivindicação por políticas de saúde focalizadas na “população negra”.

Simultaneamente, nesse embate político, emerge também uma *especificidade brasileira* através da *miscigenação* e do acionamento de mapeamentos genéticos populacionais que *verificariam* uma mestiçagem inscrita nos genes e no *corpo do brasileiro*. Na mesma medida, os mapeamentos genéticos comprovariam que *não existem raças* no Brasil.

Constitui-se, então, uma “política” em que o corpo é eleito como principal lugar de representação da diferença.

³ Outro elemento recorrentemente mobilizado, neste íterim, para caracterizar uma “política racial” (de branqueamento) que seria perpetrada pelo Estado brasileiro, diz respeito ao incentivo à imigração europeia a partir do final do século XIX.

“A primazia do corpo nas estéticas e políticas modernas simulou a substituição da biologia pela cultura, quando de fato cristalizou a primeira ao alimentar uma relação difusa e supostamente inexistente entre ambas” (CUNHA, 2002: p. 157).

Essa simulação é que está em jogo na política que partirá do pressuposto de que há uma correspondência visível entre corpo orgânico e identidade. Equivalência que estaria *dada*, que precisaria apenas ser evidenciada, *descoberta* e *revelada*. Tratar-se-ia, então, de uma identificação pensada enquanto um *correto reconhecimento*, da recongnição de uma verdade que estaria inscrita no próprio corpo, cuja chave é a pele ou o DNA.

Mas as inscrições não estão “dadas” nos corpos. Estamos diante de um desafio: dos corpos serem espaços privilegiados para inscrições e sentidos.

“...é ainda o caso de, como Kafka na Colônia Penal, afirmar que, se o corpo é um espaço de escrita, é preciso procurar quais textos, quais leis nele são inscritas e que sujeitos as escrevem” (KOFES, 1996: p. 08).

Quem seria, então, melhor que a ciência, no mundo contemporâneo, para fazer esse reconhecimento das identidades “dadas” nos corpos? Quem seria mais capaz de promover essa revelação? Quem deteria, politicamente, esse poder? A genética se propõe a fazer a revelação das essências invisíveis, hereditárias e materiais dos corpos.

Cria-se um jogo de desvelamentos do real como uma estratégia política para despolitizar a questão racial: a ciência constitui-se na voz autorizada – porque científica – apta e legítima para deter a palavra por conta de uma *vidência* que só ela possui.

Num esforço de repolitização, uma identidade negra será estrategicamente mobilizada, lançando mão, também, da cientificidade e da identificação, procurando falar a mesma língua da *evidência*.

Nesse embate político, todos passam a recorrer à uma identidade concebida como essência à qual a ciência teria acesso. Essa essência se tornará uma transcendência na medida em que ela servirá como referência e fundamento para as posições no debate: uma luta entre representações sobre as relações sociais no Brasil.

O debate funciona como uma máquina binária e representacional, em que se luta pelo monopólio da verdade, por se dizer aquilo que é. E, a partir daí, dizer como *deve ser*. Uma política da representação, em que se vão reproduzindo dicotomias - aparência e essência, fato e valor, ciência e política, sujeito e objeto - num movimento incessante de hierarquização desses predicados e de produção de substâncias.

A afirmação de uma autoridade e legitimidade para falar e dizer depende da reprodução dessa política, que atravessa, portanto, geneticistas, mapeamentos genéticos, ativistas do movimento negro, políticas de ação afirmativa, Estado, mídia, antropólogos, miscigenação, raça, história, doenças, identidades, nação e a própria “política”.

Minha proposta, nos dois primeiros capítulos desta tese, é seguir o modo como a ciência perfaz esse debate ao criar uma política de identidades, constituindo e sendo constituída por um *dispositivo pele-rosto-DNA*.

Dispositivo

Avançadas técnicas de biologia molecular, medida e avaliação de autenticidade de identidades, livros, imagens, proposições da genética de populações, da historiografia, da estatística, da sociologia e da antropologia, sites da Internet, falas de geneticistas, programas de TV, artigos de revistas e publicações científicas, pinturas, pesquisadores, ativistas do movimento negro, doenças *raciais*, literatura, jornalistas, artistas, mapeamentos genéticos, políticas públicas... Essa é a heterogeneidade que será trazida pelo turbilhão que arrasta essa tese. Mas o que fazer com tudo isso? Seria preciso conferir a esse turbilhão alguma inteligibilidade...

“O problema é: como localizar e compreender um conjunto de práticas coerentes que organizam a realidade social quando não se pode recorrer ao sujeito que as constitui (ou a uma série de sujeitos observando estas práticas), a leis objetivas ou ao tipo de regras que Foucault acreditou serem alternativas evitadas? Por sua vez, dispositivo é uma tentativa inicial de nomear ou, pelo menos, de apontar o problema” (DREYFUSS & RABINOW, 1995: p.135).

O conceito de dispositivo parece bom para pensar a ciência em sua maquinação de políticas e de identidades, uma boa ferramenta pela indefinição, abertura e amplitude que o conceito preserva: um novo, uma medida, um conjunto multilinear (DELEUZE, 1990) que atravessa discursos, instituições, arquiteturas, regulamentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Entre esses elementos existe um tipo de jogo, nos diz Foucault (1998: p. 244), baseado em mudanças de posição e modificações das funções (originais) desses elementos.

Assim a ciência enquanto dispositivo se configura como uma espécie de ciência-colagem. Ciência-pastiche. Ciência-Frankenstein. Ciência-Trickster. Ciência-

Ciborg. A despeito de suas diferenças, todas essas figuras definidoras dos contornos da ciência se referem a essa capacidade de (re)combinação de elementos distintos, oriundos de diferentes tempos, espaços, autores, contextos. Paul Rabinow, por exemplo, aponta uma possibilidade de recombinação entre estratos e camadas do **tempo**, elemento importante a perfazer o dispositivo aqui em jogo.

“Por caminhos complicados, e freqüentemente traiçoeiros, as categorias mais antigas podem até ganhar uma força renovada, à medida que a nova genética comece a se disseminar, não apenas no racismo óbvio tão desenfreado hoje em dia, mas de uma forma mais sutil em estudos, por exemplo, sobre a maior susceptibilidade dos negros à tuberculose. Meu argumento é simplesmente que essas classificações culturais mais antigas serão reunidas num vasto arranjo de novas classificações que irão se sobrepor, parcialmente substituir, e eventualmente redefinir as categorias mais antigas de diversas maneiras, que vale muito a pena monitorar” (RABINOW, 1999: p. 148).

Elementos que se desprendem de suas origens e se dispersam numa série de fragmentos de discursos e de práticas, tornando-se por vezes anônimos, distantes das formulações originais.

Essa amplitude e propagação faz com que a ciência-dispositivo não possa ser localizada numa única instituição, campo, dimensão, comunidade, ator, sujeito. Em vez dessas figuras totalizantes, pensar numa dispersão que põe em xeque as fronteiras entre o lado de dentro e o de fora da ciência. Pensar a ciência para além da produção de laboratório e de cientistas, para além das técnicas laboratoriais e seus instrumentos, para além das controvérsias científicas, dos projetos de lei, das comissões técnicas e do lobby político dos cientistas. A idéia de propagação desafia a própria nomeação e definição – o que é ciência? – já que não se trata de um estado de coisas ou de fenômenos a serem

reconhecidos e/ou qualificados como estritamente científicos. Trata-se mais de uma **cientificidade**: o que é que circula quando se age e fala de maneira científica?

A partir dessa propagação do dispositivo, o desafio ao pensamento será a jurisprudência que vai sendo criada através da associação entre elementos os mais heterogêneos, criando efeitos e um “contexto” de relações entre ciência e políticas e identidades.

“O que me interessa não é a lei, nem as leis (uma é noção vazia, e as outras são noções complacentes), nem mesmo o direito ou os direitos, e sim a jurisprudência. É a jurisprudência que é verdadeiramente criadora de direito: ela não deveria ser confiada aos juizes. Não é o Código Civil que os escritores deveriam ler, mas antes as coletâneas de jurisprudência. Hoje já se pensa em estabelecer o direito da biologia moderna; mas tudo, na biologia moderna e nas novas situações que ela cria, nos novos acontecimentos que ela possibilita, é questão de jurisprudência(...)” (DELEUZE, 1992: p. 209, 210).

Pensar a ciência como dispositivo permite, inclusive, questionar o modo como ela se espalha-atravessa-corta-contamina a “sociedade”: suspender o esquema unidirecional e linear de produção e propagação do conhecimento que orienta/pode orientar os chamados *usos sociais das ciências* ou mesmo certas propostas de *divulgação científica, democratização da ciência, popularização da ciência*. A suposição é a de que algumas instâncias (campo acadêmico, universidades, laboratórios) seriam produtoras de conhecimento científico, enquanto outras (a “mídia”, a “sociedade”, a “comunidade”), hierarquicamente inferiores, seriam receptoras, ao serem comunicadas sobre os novos conhecimentos. Um modelo de comunicação como mensagem enviada, que, para alguns, poderia ser invertido através de uma maior *participação pública nas ciências*.

E se, em vez de inverter, subvertêssemos esse modelo, questionando: trata-se mesmo de propagar a ciência? Ou o problema seria o excesso dessa propagação na vida, nos corpos e nas subjetividades?⁴

O *dispositivo pele-rosto-DNA* evidencia como os espaços disciplinares tornaram-se insuficientes para modular processos de subjetivação. A relação entre o corpo e o poder, numa *sociedade de controle*, dispensaria a centralidade de um aparato institucional, constituindo-se através de fluxos de consumo, de arte, de ciência, de opinião, de educação, de mídia (AMORIM, 2006).

“Estamos entrando nas sociedades de controle, que funcionam não mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea. (...). O que está sendo implantado, às cegas, são novos tipos de sanções, de educação, de tratamento. (...). Face às formas próximas de um controle incessante em meio aberto, é possível que os confinamentos mais duros nos pareçam pertencer a um passado delicioso e benevolente” (DELEUZE, 1992: p. 216).

Em *Post-Scriptum sobre as Sociedades de Controle* (1992), Deleuze afirma que as disciplinas que Foucault situa nos séculos XVII e XIX, que atingem seu apogeu no século XX, e sua principal técnica, o confinamento (através de instituições como o hospital, a prisão, a fábrica, a escola, a família) entram em crise diante de novas forças que se instalam lentamente e se precipitam depois da Segunda Guerra Mundial. É a essa nova conformação de forças que Deleuze dá o nome de sociedade de controle, que se efetua ao “ar livre”. Em vez dos moldes dos confinamentos, têm-se agora as modulações, uma “moldagem auto-deformante” dos sujeitos, que faz com que, mais do que “in-divíduos”, o

⁴ Questão problematizada pelo “Biotecnologias de Rua”, projeto de pesquisa e intervenção que explora a interface entre arte e ciência para criar artefatos de “divagação científica”. A participação nesse projeto, realizado pelo Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo, da UNICAMP, suscitou muitas outras questões para essa escrita-tese.

poder passe a lidar com as características “dividuais” dos sujeitos. “Os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’” (DELEUZE, 1992: p. 224).

É disso que se trata quando falaremos de mapeamentos genéticos e suas amostras de DNA. Mas trata-se, também, de biopolítica (FOUCAULT, 2007), na medida em que noções como “população” e “espécie” não serão abandonadas por eles. Noções que perfazem uma economia de poder marcada pela gestão científica dos corpos, da vida, pela criação de dispositivos destinados a gerir a vida em sua imanência.

O controle potencializa a *biopolítica*, e vice-versa. Eles não se sucedem no tempo, mas se justapõem efetuando-se entre a ciência, o capital, o Estado, a mídia, a política. O dispositivo pele-rost-DNA, essa máquina extraordinária, cria e é criada nessa configuração.

Como pensar, então, o poder propagador desse dispositivo recombinante tal como ele vem arrastando a política da raça e do racismo no Brasil?

Pele Rosto DNA

O motor de funcionamento do dispositivo pele-rost-DNA é a identificação e a cientificidade que operam, como já foi dito, com uma lógica representacional. A qualificação, medição, avaliação e hierarquização dos corpos – corpo da nação, corpo negro - são efetuadas através de dicotomias e segmentações.

O dispositivo torna-se, então, o lugar de formação de uma *verdade*. A cientificidade e a identificação tornam-se valores centrais. Passa-se a recorrer à uma

identidade concebida como substância, imanência (seja a cor da pele, seja o DNA) que uma cientificidade tornaria evidente, visível. Imanência que, estrategicamente, será mobilizada como fundamento para a própria política.

Por valorizar a identificação, o dispositivo pele-rost-DNA constitui-se numa máquina de rostidade, de sobrecodificação dos corpos.

“Os rostos não são primeiramente individuais, eles definem zonas de frequência ou de probabilidade, delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes” (DELEUZE & GUATTARI, 1996: p. 32)

Desenhando rostos, duas **forças assimétricas** atravessam o dispositivo pele-rost-DNA. Uma força de totalização da vida, de preenchimento do tempo, das lacunas da história, de invisibilização das exclusões e distâncias sociais através da homogeneização e captura das diferenças numa identidade: a *identidade nacional*, perfil biológico do brasileiro criado através de mapeamentos genéticos populacionais. Outra força, de destotalização, de visibilização das desigualdades, de fissuras na História, aposta num uso estratégico, contingente, das mesmas forças de identificação e cientificidade: para tentar desequilibrar o dispositivo pele-rost-DNA desde dentro, cria-se um rosto. Um rosto negro. Uma máquina de rostidade.

Ambas forças estão a compartilhar da mesma vontade de verdade porque só se *pode formar uma trama de subjetividades se houver um olho central*.

E cria-se, então, um impasse.

“...a **máquina de rostos** são impasses, a medida de nossas submissões, de nossas sujeições; mas nascemos dentro deles, e é aí que devemos nos debater. Não no sentido de um momento necessário, mas no sentido de um instrumento para o qual é preciso inventar um novo uso” (DELEUZE & GUATTARI, 1996d: p. 59).

O dilema será justamente a invenção de um novo uso para o dispositivo pele-rostos-DNA que não sirva, apenas, à sua reprodução.

“Política de identidades”

Como essa política de rostidade, de identidades, será pensada nessa escrita? Enquanto a criação de semelhanças entre diferenças. A política de identidades recorta, segmenta as diferenças, as multiplicidades, que seriam o *a priori* das formações históricas: o seu fora.

“As multiplicidades são a própria realidade, e não supõe nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades” (DELEUZE & GUATTARI, 1995: p. 08b).

A política de identidades constitui-se, então, como uma forma de captura que seria a “essência interior” ou a “unidade”, a busca pelo segmentável, pelo unificável, porque a própria segmentaridade, ao contrário do que se costuma pensar, não consiste na divisão de uma suposta unidade primeira, mas na conversão (através de dispositivos

específicos)⁵ de multiplicidades em segmentos. Essa conversão é prerrogativa do saber/poder e de suas estratificações:

“E é neste sentido que o **diagrama [dispositivo]** se distingue dos estratos: só a formação estratificada lhe confere uma estabilidade que por si próprio ele não tem, porque em si mesmo é instável, agitado, remexido. É o caráter paradoxal do *a priori*, uma microagitação” (DELEUZE, 2005, p. 116).

As identidades, enquanto linhas de um dispositivo de captura das diferenças, serão, portanto, sempre abaladas nas suas forças de totalização e homogeneização.

“Mais, a última palavra do poder é que a *resistência é primeira*, na medida em que as relações de poder atêm-se inteiramente ao diagrama, ao passo que as resistências estão necessariamente numa relação direta com o fora de onde vêm os diagramas. De modo que um campo social **mostra mais resistência do que estratégia**, e que o pensamento do fora é um pensamento da resistência” (DELEUZE, 2005: p.121, grifos meus).

Chegamos, novamente, ao impasse e dilema dos que desejam resistir apelando à política identitária: ela se propõe, estrategicamente, a capturar as diferenças em identidades, compartilhando da mesma lógica de captura a que desejam resistir. Haverá, então, resistência?

⁵ “O diagrama [dispositivo] vem do fora, mas o fora não se confunde com nenhum diagrama, pois ‘extraí’ dele incessantemente novos diagramas. É assim que o fora é abertura de um futuro, com o qual nada acaba, porque nada começou, tudo se metamorfoseia” (DELEUZE, 2005: p. 120, 121).

Outros dispositivos

Ao falar sobre a vontade de verdade, Foucault nos lembra que aquilo que pode ser politicamente problematizado não são apenas os conteúdos ligados à ciência, cobrando-se que a prática científica se torne mais transparente e justa... Mas saber se é possível constituir uma *nova política da verdade*.

“Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder – mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento. Em suma: a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade” (FOUCAULT, 2008: p. 14).

Para libertar a verdade da hegemonia do dispositivo pele-rosto-DNA, proponho convocar, no espaço dessa tese, dessa escrita, outros dispositivos, menores: a literatura e a música. Porque, com Agamben, podemos borrar ainda mais o conceito de dispositivo e, ao mesmo tempo, expor com exatidão uma de suas principais funções para pensar os desejos que a ciência e a arte têm em comum: o de reter, apreender a vida.

“... chamarei literalmente dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc., cuja conexão com o poder é em certo sentido evidente, mas também o lápis, a escrita, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os celulares e – porque não – a linguagem mesmo, que talvez seja o mais antigo dos dispositivos, pelo qual há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiram – teve a inconsciência de se deixar capturar” (AGAMBEN, s.d.).

Desejos de aprisionar e reter a vida que se efetuam de modos bem distintos. Enquanto a ciência (pelo menos a do dispositivo pele-rosto-DNA que está sendo colocado em questão) almeja fixar a vida em identidades, saturando-a com sentidos “dados” por uma natureza orgânica, essencial, por um tempo pensado como contínuo e único, por imagens tratadas como espelhos do real... A literatura e a música entendem que apreender a vida é libertá-la, fragmentá-la, abrindo vazios justamente para que novos sentidos imprevistos e impensáveis sejam criados.

Nas condições criadas por essa escrita, resolvi, então, trazer as linhas do dispositivo pele-rosto-DNA e, ao mesmo tempo, acolher as potências políticas da literatura e da música para multiplicar os conceitos de corpo, política, identidade, tempo, testemunho, autenticidade e verdade que o dispositivo-ciência insiste em capturar e fixar.

Diante da ciência e políticas baseadas no corpo orgânico, valorizado ou desvalorizado por suas dimensões empíricas, tornadas visíveis e evidentes pelo dispositivo pele-rosto-DNA, seria preciso desfazer esse corpo, libertar o corpo desse corpo orgânico, restituindo-lhe outras forças, outras possibilidades. Retomar o corpo na sua condição de afetado pelas forças do mundo: na sua afetibilidade (PELBART, s.d.), na sua capacidade de ser afetado no encontro com outros corpos. Preservar essa capacidade de *afetação*. Uma vitalidade não orgânica. Outras maneiras de ver e sentir e pensar criadas pela arte.

“Arte não é política devido às mensagens e sentimentos que ela transmite em relação à situação social e às questões políticas. Nem é política devido ao modo como ela representa estruturas sociais, conflitos ou identidades. Ela é política em virtude da distância que ela toma em relação a essas funções. Ela é política na medida em que cria não apenas trabalhos e monumentos mas também um específico espaço-tempo sensível, e esse sensível define modos de ser e estar

juntos ou separados, estar dentro ou fora, em frente ou no meio de, etc. Ela é política assim como suas próprias práticas modelam formas de visibilidade e recriam o modo pelos quais práticas, maneiras de ser e modos de sentir e dizer vão se entrelaçar num senso comum, ou seja, um 'senso do comum' incorporado num sensível comum" (RANCIÈRE, 2006).

A literatura e a música permitiriam, então, pensar numa outra política, numa resistência fora da lógica da identificação dos corpos, do preenchimento do tempo e da fixação dos sujeitos.

Metodologia

A modalidade de etnografia criada nessa tese inspirou-se na proposta de uma "etnografia multi-situada" de George Marcus (1995), necessária diante das mudanças dos próprios "objetos" de estudo, provocadas por processos culturais multilocalizados no tempo e no espaço. Etnografar é estar atento à multiplicidade dos lugares de produção de sentidos e criar, assim, estratégias para tecer conexões, associações e relações que permitam construir um objeto de pesquisa⁶.

"Etnografias multi-situadas definem seus objetos de estudo através de diversos modos ou técnicas. Essas técnicas podem ser entendidas como práticas de construção (planejadas ou oportunistas) que emergem de um movimento de rastreamento em diferentes contextos de um complexo fenômeno cultural, fornecendo, inicialmente, uma base conceitual que acaba por se tornar contingente e maleável conforme vai sendo traçada" (MARCUS, 1995: p. 106).

⁶Trata-se, portanto de construir e criar um "objeto de pesquisa" e não de "seguir-lo" e "descrever-lo", como propõe, por exemplo, a teoria do ator-rede de Bruno Latour. O problema da teoria do ator-rede seria a de supor que a rede está, de alguma forma, dada no real. Bastaria descrevê-la: mas a descrição não seria, assim, uma representação? Não são poucas as vezes em que Latour fala da necessidade de uma volta ao empiricismo, à descrição (LATOURE, 2004), um retorno ao "objeto" como um dos desafios da antropologia.

Para criar seu conceito de “etnografia multi-situada”, George Marcus inspirou-se em *O Homem da Câmera* (1929), de Dziga Vertov. Nesse filme, imagens do cotidiano da cidade de Moscou vão sendo intercaladas às imagens do próprio percurso do homem que está realizando o registro delas com uma câmera. O filme constitui-se na montagem de uma sequência de imagens, pessoas, espaços e tempos diferentes: uma mulher desperta, pela manhã, em seu quarto ao mesmo tempo em que um comerciante está abrindo sua loja; e bondes estão saindo da garagem e depois circulando pela cidade junto com carruagens, com carros... O caos da movimentação da cidade é intercalada com a aceleração de um trem, tudo sendo intensificado pela trilha sonora... Ocorre, então, uma pausa, e as imagens em movimento dão lugar a fotografias que são fotogramas do próprio filme, truque revelado quando surge na tela uma mulher realizando sua montagem...

Vertov segue a multiplicidade de espaços e de tempos criando-a com a sua montagem. Ele brinca com as espacialidades e temporalidades, através de associações e justaposições, sem buscar uma totalidade ou síntese.

Com o cinema de Vertov, emerge uma etnografia-montagem em Marcus e nessa tese. Mas ela não será uma montagem apenas por tecer conexões entre diferentes lugares, não ficando restrita a um único local, contexto, grupo social. Será múltipla também por permitir-se afetar por acontecimentos, histórias, imagens, conceitos, narrativas, sujeitos, grupos, formações sociais, artigos acadêmicos, livros; textos publicados em revistas e jornais impressos ou eletrônicos; seminários e congressos científicos; homepages; fóruns de discussão na Internet; programas de TV; conversas com ativistas do movimento negro; literaturas, músicas e filmes. Deixar-se afetar pelo “objeto” nessa quase onipresença, é um dos desafios dessa tese.

A sensação de uma onipresença do “objeto” não é uma peculiaridade do tema aqui proposto. Outros pesquisadores que trabalham com a ciência (AZIZE, 2008) descrevem a angústia de se ver cercado de “dados de campo por todos os lados”, e a dificuldade de estabelecer recortes. Minha opção foi a de me perder nesse turbilhão. Não de forma gratuita, mas porque ele diz alguma coisa sobre o meu tema: ele é parte do funcionamento da configuração aqui pensada.

Em vez de se tentar definir o que é a ciência?, pensá-la como um turbilhão e potencializar esse efeito, com a minha própria escrita, nos recortes, reuniões e contornos que a tese propõe fazer e criar. Enfatizar a força de propagação, dispersão e contaminação do dispositivo pele-rost-DNA. Entrar por muitos lugares sem dizer qual é a saída. Por isso, não se trata de cartografar as controvérsias científicas ou de fazer um mapeamento sociológico de uma polêmica, das opiniões e interesses dos geneticistas, antropólogos, historiadores, ativistas do movimento negro e outros sujeitos envolvidos, porque não há uma correspondência direta entre um argumento e uma posição. Sujeitos existem enquanto linhas do dispositivo em questão, que cria essas posições: quem detém o poder de ver e de dizer? De falar? De representar?

Seguindo por esse caminho, nos dois primeiros capítulos, a intenção será a de cortar, sobrepor, entrecruzar e atravessar fluxos teóricos e de inspiração etnográfica, de modo a tentar romper a separação entre “teoria” e “pesquisa” na tentativa de se desemaranhar as linhas do dispositivo pele-rost-DNA. Nos dois últimos capítulos, interrompo esses fluxos para propor um outro jogo de pensamento com a literatura e a música.

“Não basta opor um jogo ‘maior’ ao jogo menor do homem, nem um jogo divino a um jogo humano: é preciso imaginar outros princípios, aparentemente

inaplicáveis, mas graças aos quais o jogo se torna puro” (DELEUZE, 2007: p. 62).

Capítulos

A tese contará com **quatro capítulos**. No **primeiro** deles, situo as condições de aparecimento de um *Homo brasilis*, uma biografia genética do povo brasileiro que se constitui e ajuda a constituir o *dispositivo pele-rost-DNA*, que também produz um enunciado: *raças não existem*. Ao desemaranhar suas linhas, o natural, o biológico, o científico e o verdadeiro emergem como criações que mobilizam uma série de elementos descontínuos e heterogêneos: mapeamentos genéticos, pinturas, imagens, teorias das ciências sociais, literatura, reportagens, jornalistas, documentários, geneticistas, historiadores, sites da Internet.

O dispositivo promoverá também uma combinação entre biologia e historiografia para se tentar completar e preencher lacunas do passado. E apelará a muitas imagens, montando assim uma armadilha representacional (imagem como registro transparente do real) para fortalecer-se como máquina expressiva que deseja ensinar à política o que se pode e o que não se pode ver e dizer sobre o corpo.

Se o primeiro capítulo se dispõe a desemaranhar as linhas *científicas* do dispositivo pele-rost-DNA para balançar seus fundamentos e desnaturalizar suas naturezas, no **segundo capítulo**, em nome de um esforço simétrico, o foco se voltará mais para a política. Se no litígio envolvendo identidades, o enunciado produzido pelo dispositivo pele-rost-DNA é o de que *raças não existem*, no segundo capítulo, suas forças serão mobilizadas na direção contrária: produzir evidências que permitam afirmar a existência da *raça*. O dispositivo pode compreender enunciações contraditórias...

Serão elas capazes de desestabilizá-lo desde dentro? Essa é a questão colocada quando a política tenta tomar emprestado a “implacabilidade” da verdade possibilitada pela cientificidade. As linhas de identificação do dispositivo pele-rost-DNA também ganham mais intensidade nesse capítulo. A principal questão colocada – o *Negro Drama* – portanto, é a de como se libertar as diferenças aprisionando-as em identidades?

Depois de interromper a tese com um *intermezzo*, proponho, no **capítulo três**, pensar a literatura da escritora Toni Morrison e sua criação de “romances históricos”. Sua obra faz parte do *mainstream* literário: já foi premiada com o Nobel e tem sido extensamente publicada e discutida pela crítica literária e pelos chamados Estudos Culturais e Subalternos. Leituras que tomam essa literatura apenas como uma (contra)representação da história. Diante disso, minha proposta será dar visibilidade àquilo que faz com que sua obra se torne menor, extemporânea: a manutenção de uma tensão entre o real e o ficcional, que alimenta ao mesmo tempo que força os limites entre eles para criar sentidos que potencializem e extravazem a representação numa afetação, num sentir. A máquina expressiva de Morrison quer arrastar os conteúdos da história para fazê-la funcionar de uma outra forma, que não seja sua banalização.

Por fim, no **capítulo quatro**, diante do corpo orgânico valorizado pelo dispositivo pele-rost-DNA, do corpo negro que as políticas de identidade precisam representar, pensar um corpo que também oscila entre eles, que lhes é adjacente: a música.

Lendo o que Paul Gilroy (2001), Paul Miller (2004), Graham Lock (1999) e outros autores escreveram sobre a importância da música na história dos povos negros, sinto emergir o risco do estereótipo, da hiper-representação que essa associação pode suscitar. Mas também nascer uma outra possibilidade de leitura, que resolvi arriscar e pensar:

tomar essa expressão negra nas múltiplas políticas que ela cria: da tensão entre letra e música mantida pela canção (numa chave próxima à proposta literária de Morrison) à criação de um corpo que vai além das suas qualidades corpóreas.

A música como o *corpo-sem-órgãos* de que falam Deleuze e Guattari (1996d). Criação realizada por um povo que precisou e precisa incessantemente resistir a ser reduzido a um corpo físico, orgânico. Pensar, então, a música como uma criação, uma decisão estética e política que abre espaço para singularidades, diferenças intensivas, e que cria uma *resistência política* que abre mão da identificação.

Homo brasilis

O que faz do Brasil, Brasil?

Qual a sua especificidade, originalidade? Qual o seu rosto, perfil? O que define os seus contornos ou lhe dá consistência?

A mestiçagem, o racismo, a democracia racial, a diversidade do seu povo, a pobreza, a concentração de renda, o tráfico de drogas, os presídios, a violência das suas cidades? O passado colonial e da escravidão, as ditaduras militares, a democracia? *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre? *O Negro no Mundo dos Brancos*, de Florestan Fernandes? *O Povo Brasileiro*, de Darcy Ribeiro? A Antropofagia do modernismo literário e artístico? A Tropicália? O Cinema Novo ou *Cidade de Deus*, *Tropa de Elite*, *Cronicamente Inviável*? *A Aquarela do Brasil*, de Ari Barroso? *O Rio 40 graus* com suas praias e favelas? A floresta amazônica? Os coletivos indígenas? Salvador e sua cultura negra de raízes africanas? A luta pela terra das comunidades quilombolas e do movimento sem-terra? Ou a São Paulo multicultural dos imigrantes italianos, japoneses, árabes, judeus, bolivianos, nordestinos, cercada por todos os lados, por dentro e por fora, por uma imensa periferia? O carnaval, o jogo do bicho, o futebol, o samba, a malandragem e o jeitinho?

Tantas e tantas imagens, interpretações, narrativas, teorias, mitos, músicas, histórias e pensamentos sobre o Brasil – alguns mais intensamente estereotipados, outros, imagens mais desfocadas - a se imbricar, se entrecruzar, aproximar e distanciar, preenchendo livros e textos acadêmicos, páginas da literatura, telas de cinema, novelas, jornais, músicas, programas políticos, currículos escolares, museus e galerias, o mercado

publicitário, a indústria do turismo, as políticas do Estado, a economia, invadindo as ruas e as casas, as maneiras de viver, de sentir e de pensar do... “povo brasileiro”?

Essa redundante preocupação com a identidade nacional e com aquilo que seriam seus símbolos, sua lógica oculta, sua estrutura ou sistema social, suas regras de sociabilidade, suas regularidades, sua natureza, seus valores, sua cultura, sua arte e sua história, talvez digam menos de sua força e mais da sua precariedade, sempre provocada pelas diferenças que a desestabilizam, esvaziam e colocam sob disputa.

Prestemos atenção ao mais permanente e duradouro (porque sempre refeito e renovado) mito de brasilidade: a chamada *fábula das três raças*. Nela, a identidade brasileira é o todo que engloba as partes, as diferenças: “negros”, “brancos” e “índios” (já categorias homogeneizadoras) seriam hierarquizados de forma complementar, numa relação fundada no controle e na exploração (o “branco” é o agente hierarquizador, pólo dominante nesse triângulo racial), mas também numa “ideologia compensatória” (DA MATTA, 1987) ou num “equilíbrio de antagonismos” (FREYRE, 2003 [1933]), porque negros e indígenas possuiriam qualidades ausentes nos brancos, tornando-se todos necessários uns aos outros. A complementaridade é concebida, assim, como uma mistura de *raças* e de culturas que amorteceria a dominação. Haveria, simultânea, paralela e simetricamente, uma assimilação e uma exclusão.

A brasilidade é um mito baseado na assimilação e hierarquização das diferenças pela identidade. Ela atravessa as multiplicidades para conter, contornar, categorizar e classificar as diferenças, recortando-as nas “particularidades”, “grupos” e “raças” que irão, dela, fazer parte. Essas diferenças, capturadas, passam então a ser pensadas em relação a um fundo comum: uma semelhança ou identidade original, que será então tida

como a potência primeira, universal, ameaçada de ser desfeita e fragmentada, dividida pelas diferenças.

As perguntas que abrem esse capítulo sempre foram e são acionadas justamente quando a brasilidade se sente mais ameaçada, nos momentos mais intensamente angulares, críticos, de crise e ruptura, nos lembra Lilia Schwarcz (1999), num país que se fez e se faz Estado sem ser nação.

Ano de 2000. As comemorações oficiais dos quinhentos anos da chegada dos portugueses no Brasil foram marcadas por uma série de movimentações daqueles que se recusavam a comemorar qualquer coisa, movimentos indígenas, movimentos dos sem-terra, movimentos negros, movimento de mulheres, movimentos de trabalhadores... Concomitantemente, uma certa brasilidade começava a ganhar uma nova vida pelas mãos da genética, a fabricar uma natureza para o povo brasileiro. Uma natureza feita ainda mais natural na recombinação, arquitetada em mapeamentos genéticos⁷, entre diferentes tempos, espaços, sujeitos, saberes e imagens: emerge, então, uma biografia genética da nação brasileira, um *Retrato Molecular do Brasil*⁸. Um *Homo brasilis*.

⁷ A genética de populações conta com três tipos de testes de DNA ou mapeamentos genéticos: 1) Testes de linhagem étnica. Através da análise do cromossomo Y e do DNA mitocondrial, permitem traçar relações de ancestralidade entre um "indivíduo" e uma "população" ou "país", através do cruzamento de informações com bancos de dados de DNA. O exame é feito através de uma comparação entre a sequência de genes de um indivíduo com coleções de DNA. 2) Teste espaço-temporal: através de sequências genéticas específicas (haplogrupos), pode-se inferir a origem geográfica do antepassado mais remoto de um indivíduo ou de uma população. 3) Testes de composição étnico-racial. Através da comparação entre sequências de DNA e amostras de bancos de dados, permitem calcular as porcentagens (num indivíduo ou população) de quatro categorias definidas pela genética de populações: africanos, europeus, ameríndios e asiáticos. Esse tipo de mapeamento é o mais comum no Brasil.

⁸ Publicado, pela primeira vez, no ano de 2000, na revista *Ciência Hoje*, *Retrato Molecular do Brasil* inverteu a trajetória usual de publicação de pesquisas científicas: apenas após a divulgação junto ao chamado público leigo é que os resultados desse mapeamento genético foram apresentados em revistas científicas, ganhando diferentes versões no *American Journal of Human Genetics* (ALVES-SILVA et al., 2000; CARVALHO-SILVA et al., 2001) e na *Proceedings of the National Academy of Sciences* (PARRA ET AL.,

Escondida no corpo da nação, nas suas moléculas e genes, uma essência invisível aguardava em silêncio as vozes autorizadas dos geneticistas que, então, viriam dizer: sim, a miscigenação é a verdadeira natureza – porque *científica* – dos brasileiros. Diante da revelação dessa essência, genética, profunda, verdadeira, real, material, uma aparência se tornaria falsa, superficial e mentirosa: a cor da pele. As vozes autorizadas viriam então, também, proclamar: *raças não existem*.

Se quiséssemos escrever, *geneticamente*, uma breve história de vida do *Homo brasiliis*, poderíamos apresentar a genealogia de suas raízes ancestrais trabalhadas, separadamente, em conjuntos de mapeamentos genéticos exclusivos⁹.

Os primeiros mapeamentos, ainda de meados da década de 1990, foram realizados com populações ameríndias. Através de um rastreamento do cromossomo Y¹⁰ e de uma análise comparativa entre esse marcador genético e o de outros grupos espalhados pelo mundo (com amostras de DNA devidamente recolhidas em bancos de dados genéticos), as rotas migratórias foram sendo retrospectivamente traçadas até se alcançar um ponto de partida ou a origem geográfica dos “indígenas”: a região da

2002). Também no livro *Homo Brasiliis: Aspectos Genéticos, Linguísticos, Históricos e Socioantropológicos da Formação do Povo Brasileiro* (2002).

⁹ Boa parte dos mapeamentos genéticos que estão sendo aqui discutidos têm sido realizados por uma rede de pesquisadores da área de genética de populações no Brasil. O Departamento de Bioquímica e Imunologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); e o Departamento de Genética da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) detém o maior número de publicações da área, cujos principais nomes são Sérgio Danilo Pena (e seus orientandos, Vanessa F. Gonçalves, Fabrício Santos e Flávia Parra), Maria Cátira Bortolini, e Francisco Salzano. Marco Antônio Zago, também atuante na área, é da Universidade de São Paulo.

¹⁰ Passível de ser feito porque esse cromossomo não se recombina, mantém-se o mesmo ao longo do tempo, sendo preservado ao longo de gerações.

Sibéria Central, local de onde teriam migrado os primeiros grupos há milhares de anos e que, atravessando o estreito de Bering, chegaram ao continente americano e, finalmente, ao Brasil. É a descoberta dessa origem única, desse ponto convergente e distante no tempo que permite que, a despeito de sua diversidade, os coletivos ameríndios sejam reunidos sob uma única e mesma categoria: “indígena”. Já temos, então, um dos ingredientes a perfazer a mistura do *homo brasilis*.

Conhecida a origem dos povos ameríndios, o próximo passo foi mapear a origem de um outro componente, o “europeu”. Fazendo-se uma comparação entre o DNA daqueles que seriam os descendentes dos portugueses no Brasil – os “brasileiros brancos” – com amostras de DNA “autenticamente” portuguesas (tomadas num banco de dados genéticos da Universidade do Porto), calculou-se a proporção de *ancestrais ameríndios, europeus e africanos na população branca do Brasil*¹¹. A descoberta foi a de que, a despeito de sua aparência e em seu DNA, os brancos seriam todos mestiços, mas ainda assim contariam com uma significativa proporção de ancestrais europeus.

Restaria, então, o terceiro elemento a compor o *Homo brasilis*: os “afro-brasileiros”. Assim como os anteriores, os mapeamentos genéticos envolvendo esse grupo foram baseados em análises comparativas de amostras de DNA. Mas, diferentemente deles, contam com uma peculiaridade: incluem uma comparação entre genética e anatomia, entre amostras de DNA e dados colhidos sobre a aparência e cor da pele de seus

¹¹A pesquisa revelou que a maioria das linhagens paternas dessa população veio da Europa. A “surpresa” ficou por conta das linhagens maternas, que mostraram uma distribuição uniforme quanto à sua origem geográfica: 33% de linhagens ameríndias, 28% de africanas e 39% de européias. Entre os brasileiros brancos haveria, assim, uma frequência maior de marcadores de origem africana e ameríndia do que européia. Foram colhidas amostras de DNA de cerca de 250 homens auto-declarados brancos nas regiões Norte, Nordeste, Sudeste e Sul do país. Essas amostras foram estudadas a partir de dois marcadores: o cromossomo Y - para se estabelecer as linhagens paternas - e o DNA mitocondrial - para as linhagens maternas (PENA et al., 2000)

participantes¹². É dessa comparação que toma a ancestralidade registrada nos genes como parâmetro de verdade e autenticidade de uma identidade que emerge o enunciado: *raças não existem porque a cor da pele é falsa*. Seriam os negros, também, miscigenados, a despeito de sua (falsa) aparência.

A miscigenação e a inexistência de raças tornam-se, então, simultaneamente, *evidências científicas*.

Diante do racismo que, dentre suas muitas versões, defende a existência de desigualdades naturais entre os seres humanos a partir da cor de suas peles, e da eugenia que marca intensamente a história da própria genética (BLACK, 2003), a afirmação científica, pela biologia, de que raças não existem, ganha relevância política.

Assim é que se fala no potencial emancipatório dos mapeamentos genéticos realizados pela genética de populações: a verdade revelada pela ciência poderia funcionar como antídoto contra o racismo, que consistiria, então, numa falsa crença na existência de raças.

“Os novos estudos de ancestralidade pelo DNA são uma importante fonte de autoconhecimento para o povo brasileiro. Certamente não somos uma democracia racial, mas a consciência da nossa mestiçagem, agora demonstrada pelo DNA, nos impulsiona para esse objetivo” (PENA, 2009).

¹² Veja-se, dentre outros, a metodologia de *A Filogeografia dos Afro-brasileiros (The phylogeography of African Brazilians, 2008)*

Aparece, então, a defesa de um papel político para a genômica, entendido como a “desestabilização de identidades sociais”. A proposição é a de que os mapeamentos genéticos podem *julgar, contradizer ou concordar, reforçar ou enfraquecer* identidades.

“Ao mesmo tempo que os testes genéticos, à luz das expectativas dos sujeitos, podem gerar resultados ‘reconfortantes e fortalecedores’, podem trazer elementos que, frontalmente, questionam premissas sobre identidades social e culturalmente construídas desde longa data (...)” (SANTOS; BORTOLINI; MAIO: 2005-2006: p. 33).

O que se diz é que não há *valores* nessas proposições, apenas *potenciais implicações políticas*: os mapeamentos apenas *revelam* como as identidades são, mas não *prescrevem* como elas *deveriam ser*. Partindo desse pressuposto é que as *recepções e possíveis usos* dos mapeamentos genéticos deveriam ser explorados:

“Ressalte-se que a perspectiva anti-essencialista que se depreende da pesquisa genômica pode se tornar peça relevante em jogos retóricos de grande relevância sócio-política graças à autoridade e à legitimidade que desfruta na sociedade ocidental dos tempos atuais” (SANTOS & MAIO, 2005: p. 463b).

De que modo, então, os mapeamentos genéticos tornam-se relevantes? Através de suas possíveis *implicações, efeitos ou consequências* políticas que podem advir do seu *uso ou apropriação*.

“Sobre as relações entre genética e sociedade, é importante ressaltar que, mesmo que os geneticistas não manifestem intenções explicitamente prescritivas, na prática os resultados oriundos dos estudos genéticos (ou seja, das práticas dos cientistas) podem vir a ter implicações políticas importantes” (SANTOS & MAIO, 2005a : p. 300, 301).

Tomada como puro repositório de informações genéticas essenciais, como representação transparente da natureza do corpo e do real, que enxerga além das (falsas) aparências, a ciência efetua-se, então, como uma pedagogia singular: ela instrui, informa, conscientiza, educa, mas não prescreve, não decide. Pode a ciência instruir a “sociedade”? O que pode a ciência? Ao falar sobre si mesmo, esse discurso científico afirma que caberia à ciência revelar a verdade dos fatos porque o *DNA não mente*. Essências e aparências, verdades e mentiras, fatos e valores, ciência e ética vão sendo desdobrados em domínios separados, distintos:

“1) A compreensão da diferença de natureza entre ética e ciência é fundamental para que se estabeleça um diálogo fecundo entre elas e para a prestação de serviços mútuos – não se deve confundir o domínio das convicções éticas (o que deve ser) com o das proposições científicas (o que é);

2) Embora o conhecimento científico não fundamente os valores, ele é capaz de afastar erros e preconceitos, desempenhando assim um papel libertador no exercício das escolhas morais” (BIRCHAL & PENA, 2005/2006: p. 16).

Mas é preciso quebrar, rachar esse universo de puras proposições e *evidências científicas* – repleto de intenções progressistas e emancipadoras - para extrair dele enunciados e visibilidades. Eles não estão ocultos mas também não estão diretamente legíveis ou sequer dizíveis. “Basta saber ler por muito difícil que seja. O segredo só existe para ser traído, para se trair a si próprio” (DELEUZE, 2006: p. 77).

A genética promoveria uma desterritorialização do fenótipo, da cor da pele, o que permitiria questionar a existência biológica da *raça* e, a princípio, desmontar a lógica do racismo. Mas outra questão emerge desse enunciado tido como libertador: essa desterritorialização é acompanhada de uma reterritorialização das diferenças no

genótipo, nos genes, aos quais somente a ciência tem acesso. A partir desse monopólio, à ciência caberá o papel de testar a autenticidade das identidades sociais a partir da miscigenação, parâmetro de avaliação criado por ela e que só ela é capaz de enxergar e medir nos corpos.

O segredo a ser traído é o desejo de se impor a miscigenação como parâmetro identitário para que a *raça* não seja tomada como... identidade. No momento em que, no Brasil, constitui-se toda uma movimentação política envolvendo a visibilidade de grupos que organizam-se intensamente a partir de identidades *raciais* (acionadas como forma de se nomear experiências coletivas de discriminação, desigualdade e resistência), para conquistar direitos e constituir, politicamente, o racismo e as desigualdades entre brancos e negros como problemas a serem discutidos e resolvidos, a genética de populações entra nesse litígio para anunciar a verdade científica da miscigenação e afirmar que “raças não existem”.

“(...) embora a ciência não seja o campo de origem dos mandamentos morais, ela tem um papel importante na instrução da esfera social. Ao mostrar ‘o que não é’, ela liberta pelo poder de afastar erros e preconceitos. Assim, a ciência, que já demonstrou a inexistência das raças em seu seio, pode catalizar a desconstrução das raças como entidades sociais” (PENA, 2006).

O argumento é o de que a sociedade brasileira não é racializada – porque, nela, o racismo seria apenas episódico - e que disjunções e separações *raciais* seriam iniciadas e estimuladas pelas movimentações políticas em torno da *raça*. O apelo identitário, *racial*, feito pelos movimentos negros e outros coletivos solidários à causa anti-racista é desqualificado como uma cisão que comprometeria uma unidade originária: a identidade brasileira. A coletânea *Divisões Perigosas – Políticas Raciais no Brasil Contemporâneo* (2007), como seu próprio título já indica, pode ser tomada como

expressão desse pensamento. *Não Somos Racistas: Uma Reação aos que Querem nos Transformar numa Nação Bicolor* (2006) também evidencia como o enunciado “raças não existem” é uma reação política em busca da conservação da identidade da nação.

A preocupação é com a segmentação daquilo que seria uma unidade transcendente, os valores de “nossa” sociedade, a cultura, a identidade nacional ou até mesmo a “humanidade”. Por isso, os esforços feitos vão no sentido de se retomar essa identidade originária. Qual seria ela? A miscigenação.



A miscigenação genética não é trazida ao debate político somente pelas mãos dos geneticistas e através dos mapeamentos genéticos. Antropólogos, historiadores, políticos, jornalistas, revistas, programas de televisão, livros, escolas... São muitos e diversos os agenciamentos da “nação miscigenada” como argumento e evidência científica que deveria, por isso, fundamentar a política.

“Alguns certamente vão tentar rejeitar essa visão, rotulando-a de elitista e reacionária. Mas, como ela é alicerçada em sólidos fatos científicos, temos confiança de que, inevitavelmente, ela será predominante na sociedade” (PENA, 2006).

O objetivo desse capítulo será o de percorrer a invenção dessa nação miscigenada, desse *Homo brasilis* fabricado como uma biografia genética do povo brasileiro. Percorrer seu agenciamento como parâmetro de julgamento para se arbitrar diferenças no jogo das políticas de identidade.

Homo brasilis que fabrica ao mesmo tempo que é fruto de um *dispositivo pele-rost-DNA*. Um conjunto multilinear (DELEUZE, 1990) a tecer uma *cientificidade para as políticas de identidade* através da combinação de elementos os mais heterogêneos, para ensinar o que se pode e o que não se pode ver e dizer sobre o corpo.

Biografias Genéticas

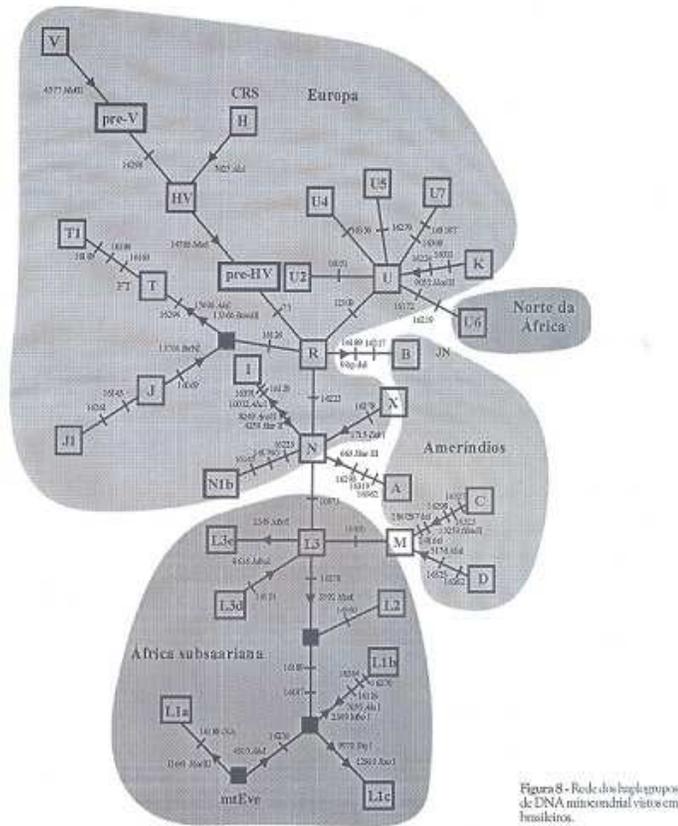


Figura 8 - Rede dos haplogrupos de DNA mitocondrial vistos em brasileiros.

Redes dos haplogrupos de DNA mitocondrial vistos em brasileiros, diz a legenda da figura acima, trazida juntamente com a obra A Redenção de Cam (1895), ambas a “demonstrar” e “ilustrar” as origens do povo brasileiro numa publicação científica que traz os resultados de Retrato Molecular do Brasil (2000).



Mas o que faz esse quadro junto a um mapeamento genético? Que relação pode haver entre a genômica *high tech*, expressa em figuras de haplogrupos, em tabelas com porcentagens de DNA mitocondrial e de cromossomo Y, em gráficos que distribuem geograficamente certas frequências genéticas, e uma pintura realista do final do século XIX?

A Redenção de Cam faz parte da história da arte brasileira e, juntamente com outras pinturas consideradas *representativas* de *cenar* e *atos* históricos do país, *símbolos* da história do Brasil, contam sua história oficial: *A Primeira Missa do Brasil* (1860), *A Batalha do Avaí*¹³(1877), *Independência ou Morte* (mais conhecido como *O Grito do Ipiranga*, 1888), *Tiradentes Esquartejado* (1893)...

¹³ Ocorrida ao final da Guerra do Paraguai (1864-1870).

Qual imagem oficial do Brasil o quadro *A Redenção de Cam*¹⁴ seria capaz de espelhar? De uma miscigenação embranquecedora.

“O Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento, em um século, sua perspectiva, saída e solução”, prevê João Batista Lacerda, então diretor do *Museu Nacional do Rio de Janeiro*, quando apresentou, durante o *Primeiro Congresso Internacional das Raças*, em 1911, o ensaio denominado *Sobre o mestiço no Brasil*. Para ilustrar seu argumento, Lacerda menciona *A Redenção de Cam*, trazendo a pintura sob a seguinte legenda: “O negro transformando-se em branco, na terceira geração, por efeito do cruzamento das raças” (LACERDA *apud* SCHWARCZ, 1993).

A Redenção de Cam aparece, em 1911, como uma representação do futuro do Brasil e de seu *projeto político* de branqueamento¹⁵. Por representar, ainda, esse projeto,

¹⁴ Redenção de um castigo, da “maldição de Cam”, interpretação da Bíblia que permitiu aos europeus incorporar os africanos à sua cosmologia (enquanto seres inferiores, animalizados, luxuriosos) e criar uma justificativa moral para a escravidão (oportunidade de serem “civilizados”): “A pele negra, com toda esta carga negativa, só podia para estas mentalidades, ser fruto de maldição. Novamente, a Bíblia fornecia o fundamento com exemplos de maldição que levavam a destinos de servidão: Cam, condenado por Deus, justamente com sua descendência, por ter olhado a nudez de seu pai, Noé enquanto os irmãos acorreram a tapá-lo: ‘maldito seja Canaan, servo dos servos seja aos seus irmãos (Gênesis, 9:25-26); ou o destino de Caim, o lavrador, que matou Abel por ver rejeitada a sua oferta a Deus a favor da do irmão e por isso foi amaldiçoado: ‘...fugitivo e vagabundo serás na Terra’ (Gênesis, 3: 4-12)” (CALDEIRA, 1994: p. 34, 35).

¹⁵ Com o país saído da escravidão e adentrando a república, uma questão se coloca: o que fazer com a multidão negra tornada juridicamente livre com a abolição? O embranquecimento é a solução encontrada pelo Estado para resolver a heterogeneidade e miscigenação tidas, então, como degeneração e comprometimento certos do futuro do país. Cria-se uma “biopolítica à moda brasileira”, expressão utilizada por Héctor Segura Ramirez (2006) para se referir à combinação entre branqueamento e miscigenação concebidos em meio a teorias do racismo científico e políticas do Estado de incentivo à imigração europeia, defendidas por intelectuais politicamente influentes e notórios (como Silvio Romero e Nina Rodrigues), com o intuito de se começar a clarear a população e garantir a redenção do país: “Neste

é que o quadro tem sido frequentemente reproduzido em estudos sobre a história do pensamento racial (SCHWARCZ, 1993; SANTOS & MAIO, 2004). A *Redenção de Cam* funcionaria como uma “síntese” (SCHWARCZ, 1993: 12) ou como a apresentação de uma “mensagem inequívoca” (SANTOS & MAIO, 2004: 09): a de que o resultado da miscigenação seria o branqueamento.

Outras imagens do Brasil vão sendo mobilizadas. Ao discutir a antropofagia como característica nacional, Sérgio Danilo Pena, geneticista responsável pela equipe que criou *Retrato Molecular do Brasil*, escreve sobre o livro de Mário de Andrade, de 1928:

“Macunaíma, embora indígena (provavelmente do tronco tupi) nasceu ‘preto retinto’. Um dia, ele e seus irmãos tomaram banho em uma lapa no rio Negro. Ele saiu branco-louro de olhos azuizinhos, um irmão saiu cor de bronze e o outro saiu preto. Assim, Mário de Andrade conta a origem do povo brasileiro a partir das três raízes ancestrais: ameríndia, africana e européia. E sugere que o branco já foi negro um dia...” (PENA, 2009b).

O branco já foi negro um dia. Uma identidade que se define retrospectivamente, olhando-se para o passado. Aliás, ela está no passado¹⁶. Em *Retrato Molecular do Brasil*, pede-se, através da *Redenção de Cam*, um olhar retrospectivo, um desdobramento

contexto, o imigrante branco europeu foi associado ao trabalho livre, liberdade e progresso, civilização, pequena propriedade, cultura intensiva e diversificada, e desenvolvimento. Já o grupo afrodescendente aparece associado à escravidão, trabalho compulsório, atraso, barbárie, imoralidade, grande propriedade, monocultura extensiva, rotineira, e atraso. Para os defensores da imigração, a construção da nação, da nacionalidade e do progresso implicava não só em acabar com a escravidão e instituir um mercado de trabalho livre, mas principalmente posicionar-se abertamente a favor da eliminação da população negra, que era vista como o elemento racialmente poluente da sociedade e, em favor do elemento purificador, o imigrante branco, que tinha a missão idealizada de socializá-los através do seu exemplo moralizante e dos casamentos inter-raciais...” (SEGURA-RAMIREZ, 2006: p. 47)

¹⁶ Por isso uma interlocução com a história (que explorarei mais a frente) é tão importante para esses mapeamentos genéticos.

em direção ao antes e não ao depois: da criança em direção aos seus pais e avó. Um movimento ascendente que procura desdobrar, através da genealogia, da filiação, da ascendência, o branqueamento, tornado projeto realizado, tornado resultado da miscigenação.

Ainda outros livros e mais imagens... Paulo Prado em *Retrato do Brasil* (1927); Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* (1933); Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1936), Darcy Ribeiro em *O Povo Brasileiro* (1995)...

Todas essas obras e autores vão sendo citados e convocados pelos mapeamentos. Para quê? Serem testadas. O intuito é o de se tomá-las como hipóteses sobre a natureza do brasileiro, e *verificar*, através de uma comparação entre elas e uma análise biológica do DNA de brasileiros, se seriam *realmente verdadeiras*. Todas passaram no teste. Agora estariam *cientificamente comprovadas e certificadas*.

Mas o quê, segundo os mapeamentos genéticos, todos esses livros e imagens estariam dizendo sobre a natureza do Brasil? Que sua principal característica é a mestiçagem e o branqueamento, e que eles se baseariam numa “assimetria sexual” constituída biológica e historicamente.

A chamada “tese da assimetria sexual” seria a principal explicação para a miscigenação. Citada em *Retrato Molecular do Brasil* (2000), ela tem sido repetida em quase todos os mapeamentos genéticos posteriores. A história que se conta é a de que, no início da colonização do país, “imigrantes portugueses” não trouxeram suas mulheres e iniciaram um “processo de miscigenação” com “mulheres indígenas”. Com a vinda dos escravos, a partir do século XVI, esse processo se estendeu às “mulheres africanas”. Cita-se a carta que o padre Manoel da Nóbrega enviou ao rei D. João, reclamando da

ausência de mulheres brancas na colônia. Cita-se o estímulo de casamentos entre portugueses e índias, com a intenção de se povoar o Brasil. A partir do século XIX, com a vinda de novos imigrantes, cresce a população branca.

“Como os imigrantes eram em geral pobres, casavam-se com mulheres também pobres, o que no Brasil significava mulheres de pele escura (por causa da correlação entre cor e classe social). Isto está ilustrado no quadro A Redenção de Can de Modesto Brocos y Gomes, pintado em 1895” (PENA et al., 2000: 10).

Completa-se, com a mobilização de uma interpretação da história, uma teoria sobre a origem do povo brasileiro na qual o “imigrante português” é o sujeito ativo da miscigenação tomada como o princípio de conjunção da sociedade brasileira. O termo “assimetria sexual”, em sua assepsia e esterilização científicas, permite ver como esse princípio de conjunção subsume com as disjunções, desigualdades e hierarquias; normaliza-se a violência da própria história.

“Isso é apenas o começo da história, quando tudo começou. Quando os primeiros brancos deitaram-se com as primeiras índias, com as primeiras negras, com as primeiras européias que aqui chegaram. Pode ter havido violência, pode ter havido paixão. Quem vai saber?” (KAMEL apud LEITE, 2008: p. 94).

Retrato em Preto e Branco

Mapeamentos genéticos são assustadoramente fascinantes porque jogam com a possibilidade de se controlar o tempo. Descobrir o segredo da vida para dominar o

futuro tem sido uma das promessas feitas pelas dezenas de mapeamentos realizados no mundo todo, dentre eles o conhecido *Projeto Diversidade do Genoma Humano*¹⁷ que, além de se alimentar de bilhões de dólares, nutriu sonhos de se encontrar a cura para diversas doenças. Mesmo poder encantatório das promessas da chamada genômica pessoal - e sua afirmação de que é possível prever o surgimento de doenças - à farmacogenômica e seus remédios criados sob medida para cada paciente, segundo seu perfil genético. Utopias genéticas e suas promessas de um futuro que estaria assegurado pela gestão dos riscos; pela previsão, prevenção e definição de probabilidades, daquilo que poderia ocorrer: a projeção antecipada dos contornos de um futuro, tão típica das utopias¹⁸.

Mas o DNA como *máquina do tempo* (clichê tão recorrente) não viaja apenas em direção ao *futuro*, mas também volta ao *passado*. A captura do tempo, pelos

¹⁷ O *Projeto Diversidade do Genoma Humano* (PDGH) é oficialmente iniciado em 1991, com o objetivo de se coletar amostras de DNA de dez a vinte mil pessoas, ao longo de cinco anos, para compor um banco genético. O projeto sofreu várias acusações de biocolonialismo e de biopirataria por parte de organizações não-governamentais e dos próprios povos indígenas cujas amostras de sangue estavam sendo coletadas (quando não comercializadas) sem o seu consentimento (VELDEN, 2004). Mas não inviabilizaram a propagação de suas concepções colecionistas e arquivistas de constituição de banco de dados genéticos, e sua proposta de preservação da vida pela morte, tal como nos cadáveres armazenados nos museus de história natural, nos objetos das coleções de cultura material de povos "extintos", nos museus imperiais montados a partir do saque e da violência às colônias, nos museus etnográficos contemporâneos, que registram em fotografias e vídeos, rituais e outras manifestações culturais antes que se percam... Toda uma política de preservação dos chamados patrimônios genéticos, históricos e culturais. Um desejo de arquivismo que se multiplica e espalha por todos os lados e cada vez mais.

¹⁸ Mas também distopias genéticas como *Gattaca* (1997) e *Admirável Mundo Novo* (1982 [1932]), a criar futuros marcados pela existência de uma "segunda humanidade" manipulada em laboratório, fruto da reprodução sem sexo e hierarquicamente superior àqueles humanos agora tidos como *estranhamente* concebidos de forma "natural". Futuros divididos entre "válidos" e "não-válidos"; entre "alfas", "gamas", "deltas", "ipsilons" e "selvagens", categorias a definirem funções através de uma predestinação biológica ao mesmo tempo que social, a serem, nessas ficções científicas, rompidas por personagens (anti)heróicos que serão falhas no sistema, impensáveis imprevistos, mas que serão novamente recapturados e... Nessas distopias, o acaso e a imprevisibilidade do futuro tornam-se politicamente perigosos porque comprometem a estabilidade social.

mapeamentos genéticos enquanto dispositivos científicos, não coloca em jogo apenas o que está por vir, mas também o que teria acontecido.

Uma das peculiaridades da genética de populações têm sido a criação de um passado através de uma combinação entre biologia e historiografia, interseção que recebe muitos nomes: genética arqueológica, história genética, antropologia genética, revisionismo molecular (SANTOS, 2004). Trata-se de uma reinterpretação da história através dos conhecimentos da biologia. Nessa historiografia, as principais testemunhas são os genes.

Cria-se o pressuposto (através de um contraponto com a genética) de que os documentos históricos são insuficientes ou incapazes de *refletir com precisão* o passado. Recorre-se, então, aos mapeamentos genéticos, para se *compreender melhor* o que *de fato ocorreu*, através do preenchimento de lacunas, lapsos e apagamentos de uma história considerada falha e incompleta.

“Populações do Novo Mundo, derivadas da África, fornecem informação importante sobre eventos passados. Quando as fontes históricas são falhas ou deficientes (por exemplo, em 14 de dezembro de 1890, o então Ministro das Finanças do Brasil, Rui Barbosa, expediu um decreto ordenando a queima de todos os documentos relacionados à escravidão), dados genéticos podem ser usados para clarear algumas incertezas” (ALVES-SILVA et al., 2000: p. 864, tradução minha).

Essa é uma das principais propostas políticas dos mapeamentos genético-historiográficos: a compensação de falhas nos registros históricos; a invenção de um tempo pensado como um quebra-cabeças que precisaria ser completado.

“A genética resolveu o problema”. Foi com essa frase que um reconhecido historiador brasileiro (da chamada historiografia da resistência escrava) se referiu a mapeamentos genéticos realizados¹⁹ com o intuito de se reformular os dados e a história do tráfico de escravos. As rotas foram refeitas a partir das origens dos africanos escravizados no Brasil. Como? Segundo a genética de populações, rastros desses antepassados encontram-se inscritos nos corpos negros, em seu DNA, como resquícios ancestrais de um passado que preservaria um tempo ainda mais anterior à escravidão: a África. Uma sobrevivência de traços africanos nos genes, capazes de atravessar o tempo e, por isso, passíveis de serem mapeados pela ciência.

De que maneira essa história é escrita? Coletam-se amostras de DNA de pessoas que classificam a si próprias e a seus pais e avós como “pretos” (segundo-se a terminologia do IBGE²⁰); faz-se, então, uma comparação com amostras de bancos de dados genéticos que disponham de genes “africanos” (colhidas no presente, “contemporaneamente”, é bom lembrar). A partir daí uma série de equivalências vão sendo desdobradas: entre linhagens, etnias e regiões geográficas. Através dessas equivalências, uma continuidade entre passado e presente vai sendo tecida²¹. Essa

¹⁹ Vejam-se GIRARDI, 2007 e GONÇALVES *et al.*, 2007.

²⁰ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, órgão do governo federal responsável pela produção e análise de informações estatísticas tais como censos demográficos e indicadores sociais.

²¹ Essa história já se dispersou e popularizou em dezenas de sites que oferecem serviços de mapeamento genético individuais. A *ancestralidade africana é a resposta*, diz o site da empresa *African Ancestry*, especializada na comercialização de dois testes de linhagem genética: o MatriClan (análise do DNA mitocondrial) e o PatriClan (análise do cromossomo Y). O objetivo é associar os genes de seus consumidores com “grupos étnicos”. A empresa é tida como a mais popular nos Estados Unidos e também reivindica para si o título de detentora do maior banco de dados de “DNA africano”. Aqueles que compram os testes, após seis semanas de envio de uma amostra de DNA (saliva colhida com um cotonete especial), recebem, pelo correio, um pacote contendo: uma carta com a “ancestralidade descoberta”; uma impressão do seqüenciamento do DNA; um mapa da África; um guia do país africano (ao qual a ancestralidade descoberta foi remetida); certificado/diploma de ancestralidade; acesso, como sócio, a *African Ancestry On Line Community*. Nessa comunidade on-line, pode-se brincar o jogo da correspondência entre mapeamentos e identidades (“the match making game”). Os consumidores disponibilizam os resultados de seus testes genéticos, juntamente com outros dados pessoais, em bancos de

costura se faz através de inúmeras tabelas e gráficos, estimativas, porcentagens e dados genéticos ocasionalmente pontuados com alguma narrativa histórica.

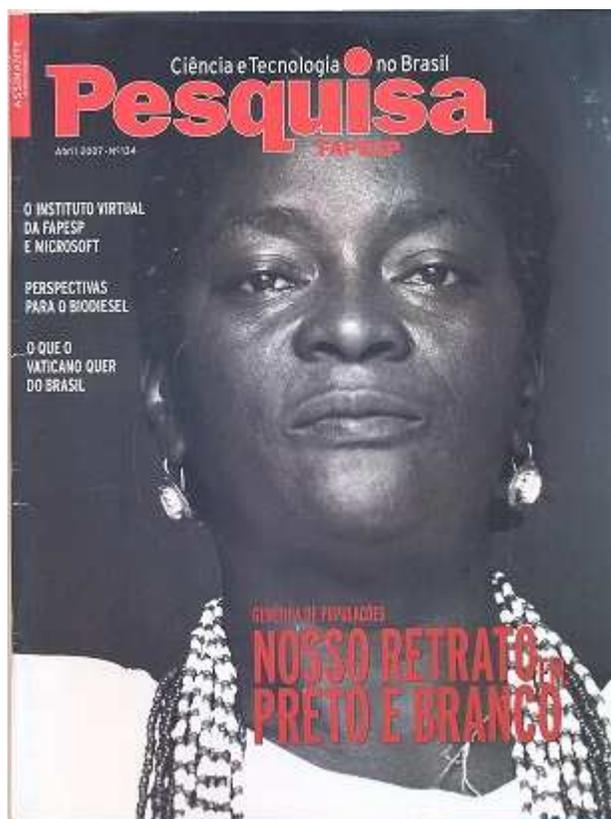
Descobrem-se rotas da escravidão, revelam-se também as origens africanas dos brasileiros. Mas qual seria a importância, para o *Homo brasilis*, de se resgatar essa origem? Descobrir quais “etnias africanas” contribuíram para a formação do povo brasileiro. “É a genética cruzando o caminho da história para ampliar nossa compreensão de que país e que povo efetivamente somos” (MOURA, 2007: p. 07). Uma espécie de multiculturalismo genético. Nesse sentido, não pode haver um *Homo brasilis*, não pode haver miscigenação sem que existam etnias/raças/culturas. Elas se evidenciam na preocupação com a *pureza* dos elementos que compõem a mistura e que podem, por isso, ser retrospectivamente desdobrados pelos mapeamentos e seus dados genéticos. “Além de indicar origens e destinos, esses dados talvez expliquem a penetração heterogênea no país do candomblé, religião com importantes traços culturais iorubás e jejes” (ZORZETTO, 2007: p. 38). Um difusionismo genético.

Reaparece, então, a “tese da assimetria sexual”. Ouçamos mais explicitamente a banalização da escravidão promovida pelos mapeamentos genéticos, agora na voz de uma reportagem (feita por uma respeitada revista de divulgação científica) sobre uma pesquisa sobre as origens africanas dos escravos brasileiros²²:

dados públicos existentes na internet; e a “brincadeira” é a de se descobrir parentes (“primos genéticos”) através da comparação e da constatação de uma correspondência entre resultados de testes de DNA. O mercado já enxergou as potencialidades desse jogo. Em 2007, o Google lançou o 23 AND ME, um serviço de genômica pessoal, cujo slogan - *Genetics just got personal* - gira em torno da ideia de liberdade e controle para se explorar sua própria biologia, independentemente de instituições médicas e científicas. O serviço já conta com uma ferramenta de troca de informações genéticas, o *Relative Finder*, cuja página lembra os perfis de sites de relacionamentos como *Facebook* (RODRIGUES, 2009).

²²As proporções entre Senegal, Nigéria e Angola é que foram recalculadas pelos mapeamentos. O número de escravos oriundos dos dois primeiros países pode ser de duas a quatro vezes maior do que o que a historiografia costumava contabilizar.

“A contribuição africana para a composição genética do brasileiro não foi desigual apenas do ponto de vista geográfico. Enquanto os homens africanos foram os braços e as pernas que movimentaram a economia açucareira do Nordeste, as mulheres exerceram um encanto especial, de cunho sexual, sobre os senhores de engenho de origem européia, como o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre registrou em *Casa Grande & Senzala*, ensaio clássico sobre a formação do país” (ZORZETTO, 2007: p. 38).



Enunciações como essa emergem no mesmo momento em que uma *retórica da reparação* e uma historiografia da resistência escrava ganham relevância política. Conceitualmente, trata-se de reparar o passado: reintroduzir, através de uma ruptura ou cisão nas narrativas hegemônicas, os sujeitos subalternos como protagonistas e não

vítimas da história, dando visibilidade às relações de dominação e violência. Justamente as relações que os mapeamentos genéticos desejam politicamente invisibilizar²³.

A tática da invisibilização também mobiliza o contraste histórico entre o Brasil e os Estados Unidos²⁴, que ganha sua versão biológica. Haveria um baixo índice de miscigenação entre americanos brancos²⁵ por conta da rígida classificação racial (baseada na *one drop rule*) existente nos Estados Unidos, da herança da violência da escravidão e da segregação racial, que contrastariam, então, com a miscigenação brasileira, fruto de relações de intimidade e da benignidade da escravidão no Brasil (MARQUES, 2007).

²³ “Fala-se que as negras foram estupradas no Brasil. Fala-se que a miscigenação se deu no Brasil pelo estupro. Fala-se que foi algo forçado. Gilberto Freyre que é hoje renegado, mostra que isso se deu de forma muito mais consensual”. Essa e outras colocações sobre “a história tão bonita da miscigenação no Brasil” foram feitas pelo senador Demóstenes Torres, durante uma audiência (em 03 de março de 2010) de instrução do Estatuto *da Igualdade Racial* (que prevê a instituição de uma série de políticas voltadas especificamente para a “população negra”). O senador e seu partido (Democratas) moveram uma ação contra o Estatuto, acusando-o de ser inconstitucional por ferir o princípio da igualdade. O Estatuto foi aprovado em junho de 2010; dele foram excluídas as políticas de cotas na educação e no mercado de trabalho.

²⁴ Há um intenso jogo de espelhos entre os dois países, no que diz respeito à temática racial, desde os movimentos abolicionistas no século XIX. A comparação entre os dois países marca a trajetória da ciências sociais, da historiografia, dos movimentos negros, do imaginário social. No que diz respeito à academia, o contraste entre os dois países tende a ser acionado para se marcar a especificidade das relações raciais ou da sociedade brasileira, que se tornariam, assim, mais tolerantes e harmoniosas, porque “misturadas” (tributos da miscigenação) em contraposição aos Estados Unidos, marcado por uma história de segregação racial, guerra civil e fronteiras racialmente definidas entre os grupos. No caso dos movimentos negros, a aproximação com os Estados Unidos (e também com a África do Sul) é efetuada justamente para se fugir dessa brasilidade: do ponto de vista do racismo e das desigualdades raciais, a realidade brasileira não seria diferente da desses países. Assim, as políticas sociais adotadas nesses outros contextos também fariam sentido no Brasil (RODRIGUES, 2004).

²⁵ Ao analisar seqüências de DNA mitocondrial de americanos caucasianos (curiosamente coletadas do banco de dados de uso forense do FBI), o mapeamento constatou um baixo índice de miscigenação entre eles (apenas 3,1% das amostras trazem algum traço indígena ou africano em contraste com os 60% das amostras dos brasileiros)(MARQUES, 2007).

Biografia genética da escravidão. Biografias que querem apagar a escravidão e retomar um tempo anterior a ela, o da África, aquele antes da viagem terrível para a América. Biografias que querem promover um esquecimento do passado da escravidão ou que, com a justificativa de recordá-lo, de criar dele uma memória repleta de números e mapas, de comprovações científicas do que realmente se passou, do que ocorreu, de querer reavivá-lo dessa maneira, acabam matando-o, neutralizando-o, normalizando-o num mar de números e estimativas e estereótipos raciais e sexuais.

Biografias genéticas (principalmente aquelas que se propõem a inventar uma história universal²⁶) que permitem ver como os grandes relatos totalizadores da história continuam a funcionar com força no mundo contemporâneo.

Ao escrever sobre o trabalho do geneticista italiano Luigi Cavalli-Sforza, e sua proposta de fazer uma “história da humanidade” (de suas trocas culturais, linguísticas e tecnológicas) por meio dos genes, realizando conexões entre eventos não mais a partir de resquícios arqueológicos, mas oriundos das células do próprio corpo humano, Ricardo Ventura Santos (2004) cita uma passagem do livro *Tempos Interessantes* (2003), de Eric Hobsbawn, em que o historiador inglês afirma, sobre as tecnologias de DNA em suas relações com a historiografia, que

²⁶ “O maior livro de história jamais escrita é o oculto em nosso DNA”. Esse é o tema que inspira o *Genographic Project*, cujo intuito é reconstruir a história migratória da espécie humana – “quem somos e como nos movemos ao redor do mundo”. O projeto é uma parceria entre a revista *National Geographic* e a *IBM*, e combina tecnologias da informática – que facilitam a análise de padrões de DNA -, pesquisadores da empresa e geneticistas recrutados pela revista (<http://genographic.nationalgeographic.com/genographic/lan/en/about.html>; acessado em abril de 2010, tradução minha).

“...pela primeira vez, dispomos de uma estrutura adequada para uma história genuinamente global, restaurada a seu devido lugar central, nem englobada nas humanidades ou nas ciências naturais e matemáticas, nem tampouco separada delas” (HOBBSAWN, 2003: p. 327 *apud* SANTOS, 2004: p. 805).

Questionados, em sua validade e legitimidade, pelas minorias que desejam, retrospectivamente, rachar e multiplicar o tempo²⁷, os mapeamentos genéticos respondem querendo unificar, uniformizar e totalizar ainda mais a história. E não se trata apenas de reducionismo genético – reduzir tudo ao DNA, ao fundamento biológico. Se há fundamento e uniformização, eles estão sendo paradoxalmente produzidos através da mobilização de elementos dispersos. Toda uma maneira de se pensar o tempo: bloqueá-lo através de uma ordenação retrospectiva da história, através da invenção de uma continuidade e de uma coerência para o passado. A questão é que essa invenção de uma unidade e continuidade mobiliza, paradoxalmente, uma série de elementos descontínuos e heterogêneos.

Autenticar o autêntico

Mapeamentos genéticos não se prestam somente à checar teorias e reconstituir passados, mas também a arbitrar e julgar a autenticidade de identidades²⁸. Para que tal

²⁷ Abordo essa questão no terceiro capítulo da tese.

²⁸ Um teste genético envolvendo a tradição Cohanim do judaísmo tem sido considerado a primeira pesquisa a associar genealogia, genética e história. Ela consistiu numa espécie de checagem - pela genética - da genealogia daqueles que se declaram Cohanim, sacerdotes responsáveis pela leitura da Torá. Como a designação para esse sacerdócio é definida pela descendência patrilinear (que é assegurada e transmitida oralmente, pela palavra), o que se buscou verificar foi se os Conahim que compuseram a amostra do estudo (homens judeus dos Estados Unidos, Inglaterra e de Israel), eram, *de fato*, Cohanim. O resultado da pesquisa foi positivo: a identidade Cohanim foi atestada e confirmada pela presença de marcadores genéticos exclusivos dessa linhagem, que poderiam ser medidos através de frequências exclusivas de cromossomos Y - resultantes de mutações genéticas específicas - porque eles não se recombinam ou modificam ao longo tempo. Nesse sentido, a descendência Conahim seria anterior até

juízo se torne possível, parâmetros vão sendo criados. Um deles, como já foi dito, é a afirmação de que *raças não existem*, sustentada pela proposição de que a cor da pele é falsa diante da veracidade da miscigenação constatada nos genes. Há, portanto, uma hierarquia em jogo: entre a cor tomada como falsa aparência e a ancestralidade tida como verdadeira essência.

Hierarquia criada através de mapeamentos genéticos como *Cor e Ancestralidade Genômica em Brasileiros (Color and Genomic Ancestry in Brazilians, 2003)*. Buscava-se verificar, nessa pesquisa, se haveria uma correspondência entre “aparência física” e “origem geográfica”²⁹. A principal conclusão foi a de que há uma correspondência “fraca” entre as “características fenotípicas” e as “características genômicas”: a pele negra, no Brasil, não seria um indicador de uma ancestralidade africana. Uma série de outros estudos utilizando marcadores moleculares validou esses resultados, estendendo-os para todas as regiões do Brasil.

“Em conclusão, os nossos estudos demonstram claramente que no Brasil a cor, avaliada fenotipicamente, tem uma correlação muito fraca com o grau de ancestralidade africana. No nível individual qualquer tentativa de previsão

mesmo em relação à primeira diáspora judaica que dividiu o povo judeu em dois grupos geográficos distintos: os asquenazis (provenientes da Europa Central e Oriental); e os sefarditas (originários da Espanha e Portugal que, por conta da Inquisição, migraram para a América - Brasil e México principalmente - e para o Norte da África). Essas rotas da diáspora judaica também têm sido retracadas através da genealogia genética (HAMMER *et al.*, 1997)

²⁹ A partir de uma amostra de 173 indivíduos da população de Queixadinha, do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, a pesquisa consistiu em várias etapas. No momento da coleta de DNA, cada um dos pacientes foi analisado por um biólogo e um clínico para que fossem classificados a partir das suas características físicas (pigmentação da pele, cor e textura do cabelo, forma do nariz, dos lábios e cor dos olhos). A partir, portanto, do seu fenótipo, os indivíduos foram classificados da seguinte forma: 30 pessoas como “pretas” (17,3%), 29 pessoas como “brancas” (16,8%) e 114 pessoas como “pardas” (65,9%). Depois disso, com as amostras de sangue coletadas de cada um desses “indivíduos” foi feita uma análise a partir de 10 marcadores moleculares informativos de ancestralidade (MIAs) (PENA, 2005).

torna-se impossível, ou seja, pela inspeção da aparência física de um brasileiro, não podemos chegar a nenhuma conclusão confiável sobre seu grau de ancestralidade africana. Obviamente, esta constatação tem grande relevância social e política, além de enorme importância médica” (PENA, 2005: p. 336).

O corpo é traduzido como aparência e essência. A “cor da pele” e outras características físicas de sua “morfologia” são “superficiais”. Mundo fenotípico, mundo fenomenológico. Mundo falso, “à flor da pele”. A essência, a verdade que subjaz e é desvelada pelo cientista, é o genoma. Verdade a ser tomada como parâmetro que deseja ser absoluto.

A genética não disponibiliza somente, como tecnologia, mapeamentos populacionais. Também mapeamentos genéticos individuais que se espalham em serviços de genealogia genética disponibilizados por empresas e laboratórios especializados. Dizendo-se inspirada por uma série de TV norte-americana³⁰, em 2007,

³⁰ “Meu modelo para a série foi *Roots*, mas *Roots* feito com cotonete e análise química!”, disse Henri Louis Gates Jr. ao definir o documentário *African American Lives*, organizado por ele para a rede de TV PBS. Gates Jr. faz referência a *Roots: The Saga of An American Family*, livro de Alex Haley que foi best-seller (nos Estados Unidos e na Europa) nos anos 1970. A história contada é a de Kunta Kinte, seu seqüestro e venda, no século XVIII, como escravo para um navio negreiro, sua sobrevivência na travessia do Atlântico, a chegada e adaptação à vida de escravo nos Estados Unidos. A narrativa se transforma, depois, na história de sua filha, Kizzy, para alcançar, no final, o próprio Haley. Em suas duas versões (2006 e 2008), a proposta de *African American Lives* foi traçar a árvore genealógica (*family tree*) de africano-americanos “proeminentes”, além do próprio Henry Louis Gates Jr. O programa é definido como uma nova forma de *historiografia*. Quer contar uma outra história da escravidão, subsumida nas narrativas dominantes, nos clichês sobre a escravidão. Há um forte apelo contra-representacional no programa. Mas se a história é uma importante ferramenta nessa fabricação de biografias, conforme os episódios do programa se sucedem, a aposta é a de que se pode ir mais longe, se pode recuar ainda mais no tempo e resgatar um passado que seja ainda anterior à escravidão: a África. Depois de exauridos os documentos históricos, surge, no último episódio, a análise de DNA. O ritmo do programa cria a expectativa por esse clímax: a genealogia genética vindo, então, para preencher as lacunas e determinar quando e de qual lugar da África os ancestrais de cada participante do documentário vieram; além das porcentagens de genes “africanos”, “europeus” e “nativo americanos” em cada um deles. Nesse momento é que se recorre ao mapeamento genético. Por quê? Uma das justificativas dadas, principalmente, pelos cientistas, é a de que as genealogias feitas de modo “convencional” não conseguem ultrapassar o *brick wall* do século XIX (KITTLES, 2008) e

a BBC Brasil criou o programa *Raízes Afro-Brasileiras*. Sua proposta: fazer mapeamentos genéticos de nove “celebridades afro-brasileiras”³¹. Para cada um dos participantes foi criado um perfil, numa combinação entre textos, vídeos e páginas na Internet. Os perfis contam suas histórias de vida e apresentam, em vídeo, o momento em que recebem os resultados de mapeamentos realizados com o intuito de se descobrir suas “verdadeiras identidades”³².

Os vídeos encenam a proposta da genealogia genética: a revelação. Tomam a descoberta do passado pela ciência como uma *mise-en-scène* composta por imagens, documentos históricos, fotografias antigas, arquivos, geneticistas, historiadores, objetos, trilhas sonoras, paisagens, depoimentos.

Dada por aquilo que a ciência pode *descobrir, afirmar, negar ou comprovar*, a linha editorial do programa foi testar a autenticidade das identidades desses “afro-brasileiros”. Checar a presença de uma ancestralidade europeia a despeito de sua cor da pele. Assim, alguns deles seriam, de acordo com os resultados dos testes de DNA, “brasileiros típicos” ou “protótipos” de brasilidade, por serem comprovadamente

alcançar a África. Assim é que os testes de DNA aparecem: como capazes de alcançar um passado mais remoto. *Deep genealogy*. Um tempo pensado como aprofundamento: a genealogia por DNA é capaz de retroceder mais no tempo, num tempo imemorial, alcançando até as primeiras migrações humanas. Se o tempo é duplicado na possibilidade de um olhar mais múltiplo para a história, no último episódio do programa ele é (re)capturado pela narrativa homogeneizadora da genética, logo ele é reencontrado. A despeito de todo o programa girar em torno de uma microhistória, de biografias, de histórias orais de famílias, fotografias antigas, monumentos, arquivos, a genética é que quer deter a palavra final no programa (RODRIGUES, 2009).

³¹Os músicos Seu Jorge, Sandra de Sá, Djavan, Milton Nascimento; um jogador de futebol (Obina); a ginasta Daiane dos Santos; e Frei David (diretor da ONG Educafro). “Especial Raízes Afro-brasileiras” (BBC Brasil, 31 de agosto de 2007).

³² O programa *Raízes Afro-Brasileiras* teve ampla repercussão na mídia: em telejornais, revistas, jornais, etc.

miscigenados: os resultados dos mapeamentos apontaram, na maioria dos casos, que os afro-brasileiros teriam mais genes europeus do que africanos.

Mas o que se nota em alguns desses relatos sobre os resultados dos mapeamentos genéticos, é um deslize em relação aos sentidos/identidades que a ciência insiste em fixar aos sujeitos. Assim é que acaba ocorrendo, também, uma fuga à própria proposta política que norteou o programa. Ele desejava afirmar, mais uma vez, uma discrepância entre o genótipo e o fenótipo, entre a essência e a aparência (pensados nos termos de uma oposição hierarquizada entre verdade e falsidade) como forma de evidenciar, mais uma vez e por outros meios, que raça não existe.

A contestação dessa hierarquia pode ser percebida nos registros em vídeo das reações das pessoas aos resultados dos seus testes genéticos. Neles, o tema mais recorrente é a relação entre cor e ancestralidade. Aqui, a relação entre “fenótipo” e “genótipo” - afirmada pelos mapeamentos genéticos populacionais enquanto uma relação entre essência e aparência (da qual se desdobram outros predicados: falsidade/verdade; fato/valor, etc.) - ganha outras traduções.

Nos relatos-reações aos resultados dos mapeamentos, acontece uma combinação de cor e ancestralidade que, a princípio (ou em relação à hierarquia cor/aparência e ancestralidade/essência criada pela ciência), constitui-se num *não-sentido*³³.

Nonsense porque não há emprego de um único “sistema de classificação racial”, seja ele “múltiplo” ou “bipolar”³⁴: há o predomínio de uma lógica inclusiva (e...e., em

³³ “Quando supomos que o não-senso diz seu próprio sentido, queremos dizer, ao contrário, que o sentido e o sem-sentido têm uma relação específica que não pode ser decalcada da relação entre o verdadeiro e o falso, isto é, não pode ser concebida simplesmente como uma relação de exclusão” (DELEUZE, 2007: p. 71)

vez de ou..ou...), de criação de associações entre heterogêneos³⁵ que serão classificados como *sem-sentido* pela ciência.

“Tenho certeza de que tenho algum ancestral africano pela minha pele, pelo biótipo do meu pai”, diz Gilberto Leite da Silva, um dos dois leitores da BBC selecionados para participar do programa.

“É, um pouco de cada, tá bom, tá ótimo, Deus fez as coisas tudo certinho, me deixou com um pouco de cada. Eu sou negro e tenho orgulho de ser negro. Eu acho que o mais negro da família dentro de casa sou eu, né, então, saber que eu tenho essa origem negra mesmo, na pele, isso é muito bom, isso é importante”, fala Obina, jogador de futebol.

³⁴“Sistemas de classificação racial” que funcionariam, em algumas abordagens das Ciências Sociais, como metafísicas recorrentes na comparação entre Brasil e Estados Unidos: as diferenças, aqui, acabam sendo subsumidas nas respectivas identidades nacionais, entendidas como a prevalência, no caso brasileiro, da marca (aparência) em oposição à prevalência (nos Estados Unidos) da origem (ancestralidade).

³⁵ Associações entre cor e ancestralidade que fogem de uma lógica exclusiva se fazem presentes em outras situações e contextos, como entre pacientes ou portadores do traço da anemia falciforme: ao fazer uma etnografia entre eles, na cidade de Salvador, Elena Gonzales notou essa combinação heterogênea no modo como os conhecimentos da genética são incorporados: “Todos nós somos negros, né? Só que, eu acho assim, o negro legítimo é o branco. Ali sim... Quer dizer, minha forma de pensar (...) Porque também já li um livro, peguei logo na matéria de cultura, onde tem explicando que as pessoas brancas sararás são os negros legítimos. Mas, que todos nós somos negros. Somos pretos, praticamente. Isso que explicava, que os brancos são mais negros dos que os próprios pretos. Porque os brancos tem só a aparência por fora, cor branca. Mas, o sangue é negro (...)” (Cida, mãe de uma criança com traço falciforme) (GONZALES, 2006).

“Estranho né, europeu eu? Um negão desse. Minha mãe era mulata assim, mais clara um pouquinho, meu pai é um negão, bem pretão mesmo. (...). A gente fica feliz em saber as origens, principalmente a raça negra que veio parar aqui como escravo e coisa, um sofrimento muito grande. Foi legal, minha surpresa maior foi essa porcentagem européia aí que... realmente... fiquei surpreso: 67% europeu. Aí é brincadeira, né”, ri Neguinho da Beija-Flor, músico.

A despeito do resultado sobre sua ascendência revelada pelos mapeamentos (que, algumas vezes, como no caso de Neguinho da Beija-Flor, apresentou uma “porcentagem européia” muito maior que “africana”), acontece a auto-identificação como negro (“afrodescendente”, “negão”, “preta”, “negro”), fazendo-se referências, simultaneamente, à cor da pele (muitas vezes através da comparação das tonalidades mais claras ou escuras em relação a irmãos e primos da família), à vivência de situações de discriminação racial, à histórias de vida, e também à ascendência (através da família: pais, mães, irmãos, primos).

Seu Jorge, músico, diz: “Você tem que ser negro pra saber e isso é a maior verdade. Não dá pra eu chegar pra você e explicar a sensação de entrar dentro de um ônibus como uma pessoa normal e todo mundo olhando pra você como se você fosse assaltar o ônibus. Pessoas tirando o relógio, pessoas descendo no ponto que não é, ligando pra viatura (...). Porque ele está no estereótipo da educação dele, já faz parte da cultura dele. É uma agressão, é uma agressão muito forte, é violento”.

“Eu me considero afrodescendente por mais que tenha saído européia do que africana [no resultado do mapeamento], acho que até por conta da cor e tudo mais. A gente tem isso bem forte na minha família e é uma coisa que eu acho muito legal, você se aceitar, o que você é”, fala a ginasta Daiane dos Santos.

“Nunca vi nenhuma batida policial em ônibus, por exemplo, que antes de discriminar perguntasse à pessoa quantos por cento de genes afro ela teria”, disse Frei David³⁶.

Na propagação da ciência, na sua divulgação, dispersão, pode acontecer a perda do controle dos sentidos que a ciência quer fixar. Criam-se outros sentidos que, no embate político, ganharão os atributos de “erro” e “ignorância” sobre o que a ciência diz. Nas falas dos participantes do programa, a *raça* vai sendo desdobrada em múltiplo sentidos, relacionados a experiências de discriminação racial, ao passado da escravidão como sofrimento mas também ao orgulho de ser negro.

Em sua etnografia sobre os usos dos testes genéticos de genealogia nos Estados Unidos e na Inglaterra, Alondra Nelson (2008) discute como o mapeamento genético - a ciência - nem sempre consegue funcionar como árbitro/juiz de identidades tal como gostaria. O que se nota, segundo Nelson, nos usos que as pessoas fazem dos resultados de seus testes genéticos é a abertura de novas perspectivas e questões sobre identidade e pertencimento: “os testes genéticos de genealogia podem ampliar as possibilidades de

³⁶ Se, a princípio e como os outros participantes, Frei David questiona a relevância da ancestralidade no que diz respeito ao racismo, sua contestação acaba focalizando a metodologia empregada nos mapeamentos. “*Eu me sinto muito frustrado com o trabalho uma vez que o cerne do projeto era aprofundar a origem africana*”, diz Frei David, que resolveu processar o geneticista responsável pelo programa por discordar dos resultados dos testes de DNA: apesar da sua “*composição racial*” (68,2% africano, 30,8% europeu e 1% ameríndio), os dois ancestrais mais remotos identificados na sua genealogia são ameríndios. Frei David queria conhecer seus antepassados africanos. “*Não aceito que a ciência não tenha instrumental técnico para aprofundar a herança africana, considerando que ali foi e é o berço da civilização*”, afirma o ativista, questionando a validade científica do teste: a despeito desse questionamento, Frei David é o participante do programa que mais compartilha com uma perspectiva científica sobre os mapeamentos genéticos, na medida em que sua crítica permanece dentro dos moldes epistêmicos.

invenção [self-formation] e filiação ancestral, em vez de simplesmente reduzi-los a determinantes genéticos” (NELSON, 2008: p. 763, tradução minha).

É preciso lembrar que as pessoas aceitam e/ou buscam fazer testes de ancestralidade genômica. E ainda que não se tenha acesso a essa tecnologia, que não se realize efetivamente um teste de DNA, ele se propaga e se dissemina no imaginário social como uma possibilidade: testes de DNA podem ter algo a dizer ou podem dizer algo sobre a identidade. Assim, concomitantemente aos conteúdos desestabilizadores que aparecem nas falas dos participantes do programa, *Raízes Afro-Brasileiras* ajuda a disseminar a proposição de que a ciência pode testemunhar e desvendar a autenticidade de uma identidade.

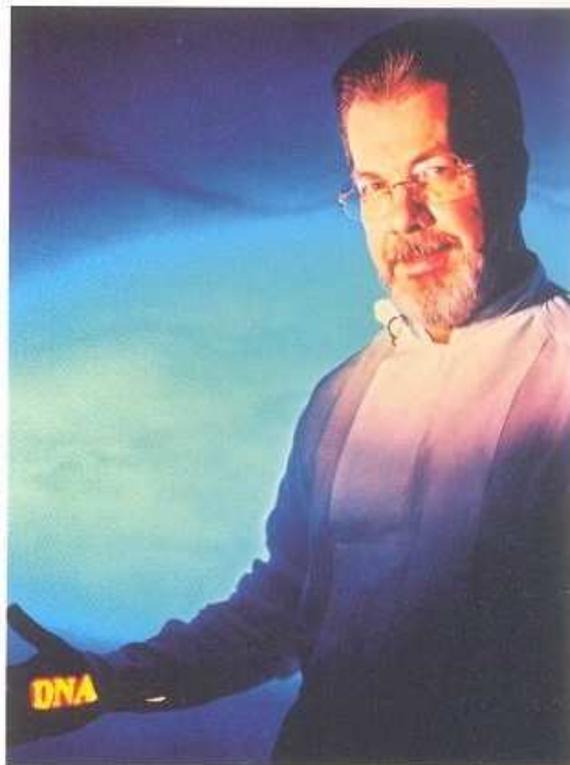
Evidência

Nas técnicas de fotografia de documentário utilizadas por programas de televisão como *Raízes Afro-Brasileiras*, nas tabelas, mapas e gráficos, nas cores dos quadros e pinturas, na literatura, nas imagens e interpretações da história, nos livros de ciências sociais que compõem os mapeamentos genéticos, naquilo que todos eles dão a ver, fazem ver, o que se nota é uma mobilização incessante, pela ciência, da visibilidade, forçando um jogo representacional com essas imagens.

As imagens são acionadas para reforçar os poderes que a ciência afirma deter e possuir. A *Redenção de Cam* aparece nas publicações dos mapeamentos genéticos não só pelo seu conteúdo (o branqueamento), mas porque esses mapeamentos desejam soar como ele, como uma pintura realista, supondo-se que os dois sejam capazes de proporcionar uma imagem fiel, uma cópia fidedigna do real, dos corpos, da vida. Assim

também seria o olhar do cientista: despolitizado, puro, capaz de enxergar com objetividade as leis da natureza.

A mobilização das imagens é feita para se educar o olhar. Como se deve olhar para um mapeamento genético? Como uma representação da essência humana, da natureza invisível dos corpos à qual somente o cientista teria acesso; somente ele detém a autoridade dessa vidência. Ou, ao menos, esse é o auto-retrato do cientista.³⁷.



³⁷ Juntamente com os dados biográficos do autor, a imagem – auto-retrato do cientista - constante na orelha do livro *Homo Brasil: Aspectos Genéticos, Linguísticos, Históricos e Socioantropológicos da Formação do Povo Brasileiro* (2002), organizado por Sérgio Danilo Pena.

Mas assim como os mapeamentos genéticos, o próprio sujeito que vê é um lugar no regime de visibilidade. Um regime de visibilidade distribui tanto o que é visto quanto aqueles que vêem (DELEUZE, 2005).

Mapeamentos genéticos, pinturas, imagens, história, ciências sociais, literatura, revistas, jornalistas, documentários, geneticistas, historiadores, sites da Internet. Linhas de um dispositivo a criar fundamentos para se distinguir as falsas e as verdadeiras identidades.

Ao se desemaranhar essas linhas, podemos perceber como a essência, o natural, o biológico, o científico e o verdadeiro vão sendo criados e recriados através dos mais diferentes artifícios, não só das mediações tecnológicas fabricadas nos laboratórios, da coleta de amostras de DNA e suas diferentes etapas de análise, mas também pelo agenciamento de elementos ainda mais heterogêneos.

“O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito não são universais, mas processos singulares, de unificação, totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação, processos imanentes a um dado dispositivo” (DELEUZE, 1990).

Têm-se, assim, um **dispositivo pele-rosto-DNA** que deseja estabelecer uma relação entre o (in)visível e o enunciável: o visível (só visto pelo cientista) serviria para circunscrever o que pode ser dito sobre a identidade, sobre o corpo. Assim, ao mesmo tempo em que cria um regime de visibilidade do corpo, da identidade, da história, o dispositivo também cria um regime de dizibilidade, o que se pode e o que não se pode dizer sobre eles. Esses regimes são criados não só através da genética e de seus conteúdos, mas do modo como ela mobiliza e se expressa em palavras e imagens.

O dispositivo pele-rosto-DNA é uma máquina de fazer ver e fazer falar:

“Os dispositivos são (...) máquinas de fazer ver e fazer falar (...). A visibilidade não se refere à luz em geral que iluminara objetos pré-existentes (...). Cada dispositivo tem seu regime de luz, a maneira em que esta cai, se esvai, se difunde ao distribuir o visível e o invisível, ao fazer nascer ou desaparecer o objeto que não existe sem ela. Não é apenas pintura, mas arquitetura também: (...). (DELEUZE, 1990: p. 155, 156).

Arquitetura baseada na armadilha especular da imagem – que ajuda a reforçar o modelo de verdade criado pelo próprio dispositivo; armadilha na medida em que não se fala do que se vê e não se vê aquilo de que se fala:

“A conjunção é impossível a duplo título: o enunciado tem seu próprio objeto correlativo, que não é uma proposição que designaria um estado de coisas ou um objecto visível como pretendia a lógica; mas o visível também não é um sentido mudo, um significado de potência que se actualizaria na linguagem, como desejaria a fenomenologia” (DELEUZE, 2005: p. 73).

Afinal, o que estaria dado a ver no corpo? Que corpo é esse que enxergamos quando vemos o resultado de um mapeamento genético? Um corpo que apresentaria uma realidade material, física, orgânica, que poderia ser representado pela ciência, através das suas tecnologias de visualização³⁸, que permitiram vê-lo tal como ele realmente é.

Criam-se limites bem definidos entre interior e exterior, essência e aparência, genótipo e fenótipo, entre ancestralidade e cor. Mas esses limites são criados justamente

³⁸ Para uma história do papel da imagem no conhecimento do corpo e de suas tecnologias de constituição de uma “interioridade corporal” (práticas de dissecação, anatomia clínica, raios x, ultrassonografia, eletrocardiograma, tomografias, ressonâncias magnéticas, etc.), veja-se ORTEGA & ZORZANELLI, 2010.

para serem transpostos, permeados, invadidos pelas hierarquizações que o dispositivo científico estabelece entre eles³⁹, para esconder e ocultar o poder que ele tem de designar, de nomear, de mostrar, de fazer aparecer, de dar sentido e tornar certos corpos visíveis e outros invisíveis. O dispositivo opera, então, uma distribuição de efeitos de ontologia, de verdade, destinados a hierarquizar, subordinar e excluir corpos, tempos e sujeitos (FOUCAULT, 2008). Sua política é uma partilha do sensível:

“É um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência. A política ocupa-se do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades dos espaços e dos possíveis do tempo” (Rancière, 2005: p. 15, 16).

Uma política da representação que parece dada, mas que é continuamente criada e propagada pelo dispositivo pele-rost-DNA, pelas palavras e imagens e sujeitos que desejam ensinar a ver, sentir e pensar... Toda uma técnica de representação, através, ao mesmo tempo, da separação entre as palavras e as coisas, entre a linguagem e os corpos, entre sujeitos e objetos, para que se possa, ao mesmo tempo, estabelecer uma relação de correspondência e de equivalência entre eles.

Nessa política da representação, há um persistente discurso de separação entre natureza e cultura. *Os homens precisam resgatar seus laços perdidos com a natureza.* Mas essa separação é criada justamente para que possa ser hierarquizada. *Só a genética pode resgatar a natureza da essência humana.*

³⁹ “Entre ambos [o visível e o enunciável], não há isomorfismo, não há conformidade, embora haja pressuposição recíproca e primado do enunciado” (DELEUZE, 2005: p. 86).

Natureza e Cultura

Caberia, agora, fazer uma digressão sobre a relação entre natureza e cultura. O dispositivo pele-rost-DNA opera com concepções substancialistas e deterministas ao tomar natureza e cultura como dois domínios separados e distintos, que se relacionariam a partir de projeções (simbólicas) e construções (o chamado construcionismo) de um sobre o outro. Há uma antropologia (DESCOLA, 1992; LATOUR, 1994; VIVEIROS DE CASTRO, 2002) que se propõe a questionar a determinação presente no dualismo natureza e cultura, pensando em outras possibilidades de relação entre o natural e o cultural a partir do modo como outras filosofias (que não a “ocidental”), a concebem e vivem.

De que modo natureza e cultura são separados e substantivados nas concepções de determinismo e construcionismo? Parte-se do pressuposto da pré-existência de uma realidade objetiva posta “lá fora” sobre a qual significados seriam impostos, adicionados. Estaríamos no domínio da natureza porque somos organismos, como afirma a teoria da evolução e a genética: evoluímos dos primatas e compartilhamos, por isso, 99% do nosso DNA com os chimpanzés. Somos animais. Mas também estamos fora do reino da natureza porque somos seres racionais: dotados de reflexividade, com mentes aptas para perceber e representar nossas experiências. Segundo esse mito e sua lógica representacional, a origem, a fonte dos significados investidos sobre a natureza seria a cultura. Objetivismo que orientaria não só a biologia, mas também uma certa concepção de cultura presente na antropologia (INGOLD, 1996). Nesse sentido, existiria um único e universal mundo da natureza sobre o qual diversos mundos culturais e particulares seriam sobrepostos. Um mundo dado, natural, sobre o qual se ergueriam mundos culturais simbólicos e arbitrariamente construídos.

Falamos sobre o corpo (LATOURE, 2004) e das tecnologias que nele intervêm, a partir da dicotomia entre um mundo físico e um mundo fenomenológico, que acessaríamos pelas percepções e representações que dele fazemos. A reprodução dessas dicotomias daria margem para uma hierarquização do conhecimento, que coloca no topo as “ciências da vida” que teriam uma espécie de acesso direto (sem mediações) ao mundo real, das qualidades primárias, materiais, visíveis, práticas, objetivas, da realidade tal como ela é; os demais conhecimentos sobre o corpo ficariam com as qualidades secundárias, subjetivas, com o imaginário, as crenças, as ideologias, os discursos.

A chamada etnologia das terras baixas sul-americanas – elaboradas a partir das filosofias dos coletivos indígenas amazônicos – tem tratado a relação entre natureza e cultura através de uma comparação implícita entre essas filosofias e o “pensamento ocidental”. Comparação que não deixa de criar e opor figuras bastante generalizantes: o “Ocidente” e os “Ameríndios”. Nesse sentido, Philippe Descola afirma que a distinção entre natureza e cultura pode ser mobilizada apenas analiticamente. Não pode ser generalizada por não corresponder, inclusive, à ordenação das formas de vida de determinados povos indígenas, que não operam com a dicotomia entre natureza e cultura. E também dos “ocidentais”, não?

Para pensar o modo como esses coletivos indígenas impõem uma continuidade entre o social e o natural, Descola propõe trabalhá-los a partir do conceito de animismo, que seria uma inversão simétrica do totemismo: se na escolha de um totem, um animal, por exemplo, para simbolizar um grupo social, a natureza é boa para pensar, como diz

Lévi-Strauss (1976), para Descola a natureza, no animismo, é aquela que é boa para socializar.

Na análise de Lévi-Strauss sobre o totemismo (1976), a lógica que rege a classificação totêmica é aquela na qual os grupos sociais se utilizam das discontinuidades observáveis entre as espécies da natureza para organizar, conceitualmente, suas relações sociais. A natureza é, portanto, utilizada como metáfora para se pensar as diferenças da ordem social. Nesse caso, opera-se, portanto, com uma discontinuidade entre natureza e sociedade, embora uma relação metafórica (analógica) seja estabelecida entre as duas.

No conceito de animismo proposto por Descola, não existe ruptura entre o natural e o social: sociedades amazônicas utilizam as categorias que estruturam sua vida social para organizar, em termos conceituais, as relações entre os seres humanos e as espécies naturais. Existe, portanto, nos sistemas anímicos, uma relação metonímica entre natureza e sociedade que estabelece uma contigüidade (em vez de discontinuidade) entre as duas ordens.

Assim, segundo Descola, entre os Desana, os Jivaro e os Arawak – os três povos indígenas utilizados como exemplos etnográficos pelo autor - prevalece uma equivalência estrita entre humanos e animais, na medida em que partilham de uma mesma circulação de substâncias, almas e identidades, que integram a biosfera como um todo. A lógica que rege as relações entre esses povos e a natureza, portanto, é a da reciprocidade, baseada numa contigüidade entre humanos e animais, numa identidade comum que não distingue natureza e humanidade: uma “socialização da natureza”, nas palavras do autor.

Também para Eduardo Viveiros de Castro (2002), a distinção ocidental entre natureza e cultura ou o modo dicotômico e substantivista como costumamos operar com essas duas categorias – e com os predicados embutidos nelas (como universal/particular; objetivo/subjetivo; físico/moral; fato/valor; dado/construído; corpo/espírito, animalidade/humanidade; aparência/essência e etc.) não servem ou não dão conta de descrever o pensamento ameríndio e o modo como ele mesmo pensa a relação entre natureza e cultura: através do perspectivismo e do multinaturalismo.

Em linhas gerais, o perspectivismo é uma concepção comum a sociedades indígenas, principalmente amazônicas, de que os não-humanos (como as plantas, os espíritos mas, principalmente, os animais) são gente. Os não-humanos se vêem como pessoas porque são dotados de pontos-de-vista, sendo capazes (assim como os seres humanos) de ter uma perspectiva sobre o mundo. Embora o corpo, a forma manifesta, a “roupa” de cada espécie seja diferente, todas elas compartilham, escondem uma forma interna humana que é o espírito. E, por isso, todos os seres (humanos e não-humanos) são dotados de intencionalidade, de subjetividade.

O ponto de partida para essa concepção são os próprios mitos dessas sociedades, que narram suas origens e falam sobre um tempo em que os humanos e os animais não se distinguem. A condição original comum aos homens e aos animais, portanto, era a humanidade: os animais são ex-humanos, ou melhor, preservam (algumas espécies mais do que outras) uma potencialidade humana (que é exatamente a capacidade de ter um ponto-de-vista, uma subjetividade) que se manifesta em determinadas situações.

Viveiros de Castro traz, então, um contraste: essa noção ameríndia é inversa (simetricamente inversa) ao naturalismo ocidental e a um dos seus mitos de origem,

aquele contado pela ciência: a teoria da evolução. Se para os indígenas da Amazônia faz sentido, em determinadas situações, proceder segundo a noção de que “os animais são gente”, em contraste, para os ocidentais, a proposição inversa de que os “os seres humanos são, no fundo, animais” (como propõe a biologia) também faz sentido em certos contextos:

“Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo sido outrora ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais -, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002: p.356).

Ao explorar as diferenças entre esse naturalismo, característico do Ocidente, e as teorias do totemismo, do animismo e do perspectivismo, focalizando no modo como elas explicam as interações entre os seres humanos e a natureza, Viveiros de Castro faz uma crítica às abordagens de Lévi-Strauss e Descola: nem o totemismo e nem o animismo dariam conta de explicar a cosmologia ameríndia porque eles ainda operariam com uma concepção essencialista de natureza e cultura.

Para Viveiros de Castro, o animismo proposto por Descola acabaria simplesmente projetando certas faculdades humanas ao animais, sobrepondo a cultura à natureza (na mesma lógica objetivista/construtivista discutida acima), ao propor uma socialização da natureza, na qual plantas e animais compartilham certas qualidades com os humanos como emoções, habilidade para falar ou mesmo normas de conduta e de parentesco.

Não se trata de projetar as relações sociais sobre natureza, não se tratar de culturalizar os animais e as plantas. Embora, talvez sim, essa possa ser uma definição

grosseira da proposta do perspectivismo quando afirma que a condição humana é universal aos homens e aos animais (e plantas e etc.). Mas essa culturalização da natureza seria dialeticamente completada por uma naturalização da cultura proposta pelo conceito de multinaturalismo e a noção de incorporação: a cultura, universal, se particulariza nos corpos, o lugar da diferença.

Mas falar em culturalização da natureza e naturalização da cultura é empobrecer a principal proposta de Viveiros de Castro, justamente, dessubstancializar a natureza e a cultura, romper com os essencialismos. E a chave, para tanto, é a relação, porque, como afirma ele, o que existe são relações: os humanos e os não-humanos são dotados de perspectiva, de subjetividade, compartilham a cultura (ou a humanidade) como condição comum porque eles não existem *a priori* e se definem dependendo da relação em que estão inseridos. Por isso, mais do que os nomes, o que importa são os pronomes (os pronomes cosmológicos), que põem em relação.

Por isso é que Viveiros de Castro alerta: o perspectivismo não é um relativismo. Não se trata de dizer que existe um ponto de vista do macaco ou da onça que é tão válido quanto o ponto de vista do humano. No que concerne ao mundo dos humanos, em determinadas situações e contextos, só existe uma representação correta ou justa do mundo: a dos humanos. Agora, por que os animais se vêem como humanos, como pessoas? Porque os humanos os vêem como animais – esse é, portanto, o ponto de vista dos humanos. Por isso, os peixes não se vêem como peixes (porque assim são vistos pelos humanos), mas como humanos. Enfim, para cada posição, uma perspectiva.

E o mesmo acontece em relação à naturalização da cultura: a diferença entre pontos de vista, no multinaturalismo, é dada pelos corpos. A origem das perspectivas são os corpos. Todos os seres, potencialmente, possuem um ponto de vista porque possuem

subjetividade. A diferença dos pontos de vista é dada pela diferença dos corpos, pelo multinaturalismo.

O perspectivismo e o multinaturalismo não se resumem a uma multiplicidade de representações porque não supõem uma externalidade, uma realidade fora dos corpos ou das suas relações, uma natureza externa sobre a qual se projetam ou justapõem representações.

Nesse sentido, se o perspectivismo funciona para pensar os “povos não-modernos” pode funcionar também para pensar o “Ocidente”, afinal, jamais fomos modernos, como diz Bruno Latour (1994). Seríamos modernos, cartesianos, por ter cortado a fina rede que une a natureza e a cultura (e a economia, a política, a religião, a ciência) separando tudo em instâncias e dimensões distintas, reduzindo umas às outras nas explicações, interpretações, críticas, dialéticas, representações das ciências (LATOURE, 1994).

Deixamos de ser modernos quando paramos de olhar apenas para a purificação que separa tudo em instâncias e dimensões distintas, quando abandonamos a política representacional. Deixamos também de ter sido modernos quando notamos que as confusões de fronteiras (os híbridos de natureza-cultura) desde sempre existiram no Ocidente. O futuro e o passado se transformam. O que é preciso é um olhar simultâneo para a tecitura da “rede” (a confusão de fronteiras) e sua destruição, ou seja, o trabalho de proliferação dos híbridos e de sua purificação (LATOURE, 1994), como movimentos característicos da modernidade. Da ciência moderna. Do dispositivo pele-rost-DNA.

Viveiros de Castro diz: o que interessa ao perspectivismo são os pronomes. Mas olhar simultaneamente para a tecitura da rede e sua destruição, para adentrar o

emaranhado de linhas do dispositivo, não seria preciso interessar-se mais pelos verbos do que pelos pronomes? Afinal num devir, o que conta são os verbos (DELEUZE, 2007). Interessa então pensar os devires da ciência enquanto dispositivo como máquina de fazer ver e fazer falar; naquilo que ela continuamente suscita, alimenta, impulsiona, modula. E também naquilo que a ela resiste.

Política da Representação

A ciência é a invenção de um dispositivo que põe em jogo o poder de representar a natureza (STENGERS, 2002). A principal peça que faz o jogo acontecer é o teste, o *pôr à prova*, a criação de *medidas* que sejam capazes de fazer a diferença entre ciência e ficção. A ciência será a detentora de um acesso privilegiado à realidade, capaz de sobreviver às situações de testagem e, assim, de calar os rivais com os resultados dos seus julgamentos que seriam a revelação da verdade. Mas se há algo a se revelar, desvelar, desmascarar, a se despir, caberia pensar numa nudez distinta, talvez a dessa insistente busca, da ciência, pela revelação, significação, identidade, correspondência, equivalência (DIAS, 2008: p.116). Persistência que também aparece no pressuposto de uma identidade direta e claramente visível/legível nos corpos e que atravessa os mapeamentos genéticos e seu desejo de reconhecer uma verdade (ainda mais verdadeira e real) porque inscrita no DNA.

Nessa política da representação, divide-se o mundo em aparência e essência. Haveria como escapar dessa política e dos fundamentos que ela cria? Deleuze, ao escrever sobre a reversão do platonismo em *Lógica do Sentido* (2007), afirma que o dualismo entre o mundo das aparências e o mundo das essências não é a distinção a ser desestabilizada, mas entre as cópias e os simulacros. Não há o que ver por trás, o que

se desvelar, desmascarar; nem o que se vê na profundidade. O DNA não está na profundidade dos corpos, não é uma essência, ele é um **rostão**.

Ao instituir um modelo de verdade, o dispositivo pele-rostão-DNA faz mais do que mobilizar a distinção entre aparência e essência. Ele propõe um jogo entre aparências. O que se busca é excluir as aparências sem fundamento e dar fundamento àquelas que pareciam não ter: a singularidade do dispositivo é justamente sua capacidade de inventar parâmetros para fazer a diferença entre ficções.

Por isso, desestabilizar o dualismo aparência e essência implicaria deixar na sombra a motivação platônica do dispositivo: sua vontade de selecionar, de filtrar, distinguir a coisa mesma e a cópia, o modelo e o simulacro. “O projeto platônico só aparece verdadeiramente quando nos reportamos ao método da divisão” (DELEUZE, 2007: p. 259). E o objetivo da divisão é distinguir os pretendentes, o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico. A “prova de ouro” seria a metáfora para essa divisão, nos diz Deleuze. Provar, comparar, corroborar, certificar, checar é o vocabulário operado pelo dispositivo. Uma dialética não da contradição, mas da rivalidade.

“Para falar de simulacro, é preciso que as séries heterogêneas sejam realmente interiorizadas no sistema, compreendidas ou complicadas no caos, é preciso que sua diferença seja incluída. Sem dúvida há sempre uma semelhança entre séries que ressoam. Mas o problema não está aí, está antes no estatuto, na posição desta semelhança” (DELEUZE, 2007: p. 267).

Qual seria esse estatuto? O de que a semelhança é um efeito, ela é produzida. A simulação se refere à potência de produzir um efeito de semelhança entre séries divergentes (como o visível e o dizível). E como se produz um efeito (uma simulação) de semelhança entre o visível e o dizível no caso do dispositivo pele-rostão-DNA? Através da

armadilha representacional das imagens (da literatura, da história, das ciências sociais, daquilo que se *diz* sobre a miscigenação) que ensinam a ver os mapeamentos genéticos como cópias da realidade, por isso reais e verdadeiros.

“E sempre a seleção dos pretendentes, a exclusão do excêntrico e do divergente em nome de uma finalidade superior, de uma realidade essencial ou mesmo de um sentido para a história” (DELEUZE, 2007: p. 265). De uma identidade nacional.

“Na reversão do platonismo, é a semelhança que se diz da diferença interiorizada e a identidade do Diferente como potência primeira. O mesmo e o semelhante não tem mais por essência senão ser simulados, isto é, exprimir o funcionamento do simulacro. Não há mais seleção possível” (DELEUZE, 2007: p. 268)

Mapeamentos genéticos. Miscigenação. Identidade. Nação. Linhas de um dispositivo pele-rost-DNA que se fortalece na sua potência criativa, de simulação do real – quanto mais inventado, mais real!, nos diz Manoel de Barros - que, paradoxalmente, engole todo fundamento e assegura um *universal desabamento*.

Clandestinidade

Voltemos aos enunciados sobre os potenciais usos políticos dos mapeamentos genéticos trazidos no início desse capítulo. Ganha visibilidade o modo como a autoridade e a legitimidade da ciência perfazem as políticas de identidade. Valoriza-se, politicamente, o científico, o genético, o biológico, que quer se afirmar como inquestionável porque verdadeiro e essencial. Uma estratégia política baseada numa cientificidade⁴⁰.

⁴⁰ Essa cientificidade será também explorada no capítulo dois.

Uma coisa é o que o cientista *diz*. Outra é o que ele *faz*. Esse tem sido um *slogan* recorrente nas áreas das Ciências Sociais voltadas para as ciências⁴¹. Como pensar essa relação? Como uma contradição a ser denunciada? Trata-se-ia de tirar a máscara do cientista e de revelar o que ele faz dentro do laboratório? Pensar o que os cientistas dizem enquanto ideologias por eles propagadas?

Pensar a relação entre *o que se diz* e *o que se faz* enquanto uma contradição entre falsidade e verdade, que poderia ser resolvida através de uma denúncia ou acusação? Julgar a palavra do cientista? É preciso recusar esse julgamento. Por quê? Porque deter-se nele é não se dar conta do movimento inerente ao próprio funcionamento da ciência e seu modo de “fazer política”: como se faz política? Dizendo-se que só se faz ciência. E, assim, fazendo-se os dois ao mesmo tempo.

Essa simultaneidade é mantida na clandestinidade. O auto-retrato do cientista neutro e objetivo é eficaz porque ele permite que a autoridade da ciência seja mantida. Como? Através das continuidades e confusões de fronteiras entre sujeito e objeto, ciência e política, fato e valor, feitas às escondidas e que, assim, mobilizam forças extraordinárias, sem que elas pareçam monstruosas ou ameaçadoras: como os mapeamentos genéticos, nossos fe(i)tiches⁴².

⁴¹ “O que os cientistas fazem *de fato*” seria a frase-síntese, o *slogan* das chamadas “novas sociologias das ciências” tais como os “estudos sociais do conhecimento” (*social studies of knowledge SSK*), a “construção social da tecnologia” (*social construction of technology – SCOT*) e a “teoria ator-rede” (*actor-network theory – ANT*)?

⁴² Fe(i)tiche é a proposta de uma junção entre fato e fetiche: fato como aquilo que remeteria a uma realidade exterior; fetiche como crenças (absurdas) dos sujeitos. “Todas as duas dissimulam, nas profundezas de suas raízes latinas, o trabalho intenso de construção que permite a verdade dos fatos como a dos espíritos. É esta verdade que precisamos distinguir, sem acreditar nem nas elucubrações de um sujeito psicológico saturado de devaneios, nem na existência exterior de objetos frios e a-históricos que cairiam nos laboratórios como do céu” (LATOURE, 2002: p. 46)

“A particularidade interessante de nossos fe(i)tiches reside no fato de que nós os quebramos duplamente, uma primeira vez verticalmente, uma segunda vez lateralmente. A primeira ruptura permite separar, violentamente, o pólo sujeito e o pólo objeto, o mundo das representações e o das coisas. A segunda separa obliquamente, de modo mais violento ainda, a forma de vida teórica, que leva a sério esta primeira distinção dos objetos e dos sujeitos e, uma forma de vida prática, completamente diferente, através da qual conduzimos nossa existência, muito tranquilamente, confundindo sempre o que é fabricado por nossas mãos e o que está além de nossas mãos” (LATOURE, 2002: p. 58).

De nada adiantaria denunciar a separação entre sujeito e objeto (ou entre ciência e política ou ainda entre aparência e essência) como uma falsa crença, uma ideologia, assumir uma postura antifetichista:

“O alto destruído dos fetiches não é uma illusio a mais, uma ideologia que dissimularia, pela falsa consciência, o verdadeiro mundo da prática. Esse alto desorganiza a teoria da ação, cria o mundo independente da prática, e lhe permite desdobrar-se sem ter que prestar contas instantaneamente” (LATOURE, 2002: p. 61).

Por isso, reduzir o funcionamento da ciência – na sua relação com a política – à lógica representacional é parar no meio do caminho. É preciso continuar. Há um desdobramento aqui que é preciso evidenciar: a reprodução de uma política da representação é uma estratégia política de despolitização para manter a circulação de forças da ciência na clandestinidade. Estranha clandestinidade, um segredo de polichinelo.

“Tendo em vista a nova capacidade de se quantificar objetivamente, por meio de estudos genômicos, o grau de ancestralidade africana de cada indivíduo, pode a

genética definir quem deve se beneficiar das cotas universitárias e demais ações afirmativas?

Prima facie poderia parecer que sim, mas a nossa resposta é um enfático NÃO. Vejamos o porquê. Acreditamos que a genética moderna pode oferecer subsídios para as decisões políticas e que o perfil genético da população brasileira certamente deve ser levado em conta em decisões políticas. Por outro lado, a genética não pode arrogar-se um papel prescritivo explícito” (PENA & BORTOLINI, 2004: p. 46).

Se nega ao mesmo tempo em que se afirma. Esse paradoxo é mantido numa clandestinidade explícita. Tanto que faz rir, provoca humor⁴³. O paradoxo é por demais evidente, está na superfície. No mesmo momento em que se nega estar fazendo política, é que se está fazendo: a forma de fazer política da ciência é pelo deslizamento, está mesmo na superfície e não numa profundidade que precisaria ser penetrada (DELEUZE, 2007: p. 10), descoberta ou desvelada.

Tautologia

Lendo algumas etnografias sobre a ciência (FONSECA, 2004; LUNA, 2007; NELSON, 2008; PALMIÉ, 2008; SAUTCHUK *apud* MARTINS & DUARTE, 2010), uma pergunta sobre as biotecnologias costuma saltar desses estudos (que tem se convencionalizado chamar *Antropologia da Ciência*): estariam as novas tecnologias relacionadas à genética transformando a cosmologia ocidental em suas concepções de natureza e cultura? A sensação que se tem é a de girar em círculos: as biotecnologias emergem como uma novidade no Ocidente que, ao mesmo tempo, ratifica e fortalece a cosmologia que lhes dá origem, que permanece a mesma. Seria o funcionamento da

⁴³ Lendo sobre o que Stengers (2002) diz sobre ciência e humor e sobre a diferença entre humor e ironia em Deleuze, me lembro das vezes em que, apresentando minha pesquisa e lendo as falas dos cientistas, provoquei risos nas pessoas que me ouviam.

ciência uma espécie de política da tautologia? Confirmando, mais uma vez - através das suas tecnologias e da alimentação de outros dispositivos - a ordem social, o capitalismo, o *status quo*, a cosmologia ocidental, os saberes e poderes constituídos? As biotecnologias estariam sendo acionadas para reforçar uma natureza humana ontológica e substancializada, a partir da qual se teria acesso à verdade da vida?

As novas tecnologias reprodutivas seriam utilizadas para reforçar os vínculos de substância e consanguinidade, elementos constitutivos do parentesco ocidental. "O desejo de ter um filho do próprio sangue" é o argumento comum dos casais que recorrem a algumas técnicas de reprodução assistida como a fertilização *in vitro* e a inseminação artificial em detrimento da adoção, por exemplo. Seja através da noção de parentesco como laço de sangue ou como vínculo genético pelo DNA, a crença na transmissão hereditária de qualidades não apenas físicas mas também morais e culturais seria reforçada ou ratificada através dos usos das novas tecnologias reprodutivas (LUNA, 2007). Uma geneticização ou biologização do parentesco. Ao mesmo tempo, com as novas tecnologias reprodutivas, criam-se novas figuras como células, óvulos e fetos e embriões, através de certos atributos que lhes confeririam subjetividade, uma culturalização da natureza:

"A análise das novas tecnologias reprodutivas permite vislumbrar como Natureza e Cultura não são domínios estanques, mas que há um fluxo contínuo de significados, um intercâmbio em que significados naturais são culturalizados e significados culturais são naturalizados. A Natureza ora serve de modelo à Cultura, ora o entendimento pela Cultura se impõe à Natureza" (LUNA, 2004: p. 152).

Essa é a perspectiva de Stephan Palmié, o que lhe permite, inclusive, aproximar os mapeamentos genéticos da adivinhação e da bruxaria: da combinação entre racismo, genômica e bruxaria (*witchcraft*), adviria uma “*racecraft*”. Ao discutir os problemas epistemológicos e metodológicos⁴⁴ envolvidos no consumo dos testes e exames de DNA para reconstituição de genealogias, o argumento principal de Palmié é o de que a lógica divinatória de aplicação dessa tecnologia serve para validar e replicar modos já existentes de identificação social⁴⁵.

A genealogia genética funcionaria como um oráculo, um encaixe de eventos numa ordem epistêmica. Palmié ecoa, assim, o debate antropológico sobre a bruxaria ou ao menos uma concepção sobre ela: a de que a feitiçaria e/ou bruxaria – e agora, também, pela aproximação trazida pelo autor, a ciência - funcionaria como um princípio homeostático, de reafirmação e manutenção da ordem social em situações de conflito (FAVRET-SAADA, 1980; DOUGLAS, 1976). Como dispositivo de captura e encaixe das diferenças.

A Ancestralidade Genômica de Indivíduos de Diferentes Regiões Geográficas do Brasil é mais Uniforme do que se Esperava. Esse é o título do mais recente mapeamento

⁴⁴ Segundo Palmié, não se trata de fazer apenas uma análise da racionalidade da crença. A consistência seria apenas uma parte da questão: “Contrary to Edward E. Evans-Pritchard (1937) bracketing of ‘science’ as seemingly socially unconstrained idiom of thought, both Zande divination and contemporary molecular biology are first and foremost situated social practices. As such, both answer not just to abstract standards of internal consistency but to the thoroughly socialized existential concerns of their practitioners and clients as well” (PALMIÉ, 2008: p. 210).

⁴⁵ Quais seriam eles, segundo Palmié, no caso norte-americano? 1) Um enraizamento (*rootedness*) enquanto forma de subjetivação caracteristicamente norte-americana, mas que teria sido historicamente negada aos afro-americanos (por causa da escravidão); sua reivindicação seria pelo direito de participar dessa “ideologia da genealogia”; 2) Os testes de “linhagem étnica” (o mapeamento do cromossomo Y e do DNA mitocondrial) reforçariam uma forma unilinear de se pensar o parentesco e reproduziriam uma amnésia estrutural que marca o padrão de hipodescendência: por essa via, a idéia de uma descendência entendida como pertencimento exclusivo e verticalizado (e não aliança inclusiva) é naturalizada e racializada: negros têm, necessariamente, ancestrais negros; brancos têm ancestrais brancos (PALMIÉ, 2008: p. 213).

genético do povo brasileiro publicado numa revista internacional⁴⁶. "A grande mensagem do trabalho é que o Brasil é bem mais homogêneo do que se esperava", diz o geneticista Sérgio Danilo Pena sobre seu resultado. Mais uma vez, a redundância e repetição da mestiçagem como aquilo que une e totaliza a nação. A prova científica de uma consangüinidade fictícia e uma continuidade histórica. Uma redescritção naturalizada da nação.

"Ratificação", "certificação", "confirmação". Palavras que compõem a linguagem dos mapeamentos e que enfatizam tratar-se sempre da testagem do previamente dado. Uma reconhecimento. Tudo será mais uma vez confirmado, a justificar e fortalecer os poderes e saberes instituídos. Corroboração tida como a mais potente e evidente, a mais implacável, porque científica.

"Inevitável é a palavra-chave que – quando carimbada por fragmentos oportunamente combinados do saber e do poder tecnocientífico – costuma funcionar para despolitizar escolhas sociotécnicas e deslegitimar as opções e enunciados alternativos" (CASTELFRANCHI, 2008: p. 303).

Lançando mão de técnicas avançadas da biologia molecular para repetir uma brasilidade criada na virada do século XIX para o século XX, criando uma continuidade com o passado, o dispositivo científico promove mudanças para que tudo permaneça politicamente em seus devidos lugares. Esse é um dos truques de trickster da ciência: usar as mais novas tecnologias procurando, em seu dever, manter tudo como está.

O que notamos percorrendo as linhas do dispositivo pele-rost-DNA é que os sentidos já estão dados desde o início – como a miscigenação e o branqueamento, uma

⁴⁶ PENA et. al., 2011.

interpretação do passado da escravidão, uma imagem de brasilidade. Não há indeterminação, mas revelação, descoberta e desvelamento do que já está dado; um passado identificado, um futuro de possibilidades previamente determinadas.

Estivemos até agora mais atentas às visibilidades e enunciações. Resta, no próximo capítulo, seguir desemaranhando as linhas do dispositivo pele-corpo-DNA, de forma a perseguir os movimentos de destotalização, suas linhas de ruptura, de fratura e de subjetivação. E também sempre atentando às suas linhas de força e captura.

Negro Drama⁴⁷

A revista *Caros Amigos*, em 2008, lançou uma coleção didática, composta por dezesseis fascículos, com o intuito de *retratar a história do negro no Brasil*. Ao folhear seu primeiro número, nas primeiras duas páginas, o leitor se depara com um *Negrômetro*. Como o próprio nome sugere, uma máquina de medição e avaliação dos *corpos* de todas as pessoas da equipe editorial da revista, através de seus *retratos*, para descobrir seu *grau de negritude*. O *resultado* dessa avaliação encontra-se na última página da publicação.



O que o *Negrômetro* propõe ao leitor? Que ele ponha à prova esse retratos que abrem suas primeiras páginas. Que teste, meça a *equivalência* entre as fotografias e o *resultado* dessa avaliação presente ao final da publicação. Que ele aja como um cientista. No próprio folhear (um desvelar) das páginas da revista, o *Negrômetro* *impõe*

⁴⁷ Título roubado de uma canção dos Racionais Mcs que está, ao final da tese, em anexo.

um movimento ao leitor: testar se há uma correspondência entre a *aparência*, a *cor* dos colaboradores da revista – tomada como aquilo *que se pode ver* - e a autodefinição dessas pessoas – o que elas *dizem* de si mesmas - enumeradas na última página. *Qual parâmetro será capaz de revelar a verdade nessa medição?*

COLEÇÕES CAROS AMIGOS • HISTÓRIA DO NEGRO NO BRASIL • FASCÍCULO 1

29

NEGROMETRO

12,8% CAROS AMIGOS

- 1** MYLTON SEVERIANO Editor. Se diz branco. O pai era negro, a mãe é italiana.
- 2** FLORA BONATTO Jornalista. Se diz multiétnica, a família é uma mistura de índio, negro, português e italiano.
- 3** MURILO RONCOLATO Estagiário. Se diz negro. Quase toda a família é negra.
- 4** GABRIELA LAURENTIIS Coordenadora do fascículo. Branca. A bisavó era índia.
- 5** JOEL RUFINO DOS SANTOS Orientador do projeto. Negro, mas também se chama de preto e crioulo. Tem filhos mulatos e uma neta loira.
- 6** SIMONE ALVES Secretária. Parda. A família do pai é negra.
- 7** CRISTIANO DE CARVALHO BRAGA Gerente de circulação. Se diz branco.
- 8** SÉRGIO FUJIWARA Autor do projeto gráfico. Se diz asiático, brasileiro descendente de japoneses.
- 9** ELISÂNGELA SANTANA Assistente administrativa. Se diz branca.
- 10** HANNAH FONSECA Estagiária. Branca. Não há registro de negros ou índios na família.
- 11** PEDRO NABUCO Assistente de circulação. Branco.
- 12** POLYANA ACHCAR Editora de arte. Não há indícios de negros na família. Avós maternos libaneses, avó paterna portuguesa e avô filho de imigrantes italianos.
- 13** WANDERLEI ALVES Gerente de controle e processos. Branco. A avó era índia.
- 14** MAURA CARVALHO Assistente administrativa. Se diz branca. Um tio é moreno.
- 15** CLARA DIAS Estagiária. Branca, com mistura de índios, negros e italianos.
- 16** AMANCIO CHIODI Fotógrafo. Branco, tem um filho negro.
- 17** ZÉLIA COELHO Assistente administrativa. Se diz branca.
- 18** THIAGO CARVALHO DOS SANTOS Estoquista. Se diz pardo. Avó morena.
- 19** RENATO POMPEU Jornalista. Se diz caboclo, descendente de índios e brancos.
- 20** MELISSA RIGO Publicidade. Se diz branca.
- 21** ANDRÉ HERMANN Diretor de marketing. Branco.
- 22** WAGNER NABUCO Diretor. Branco. Não há registro de negros na família.
- 23** LÍLIAN MARTINS Assistente administrativa. Se diz branca. Uma tia é morena.
- 24** HENRIQUE KOBLITZ Assistente de arte. Se diz moreno índio. O pai descende de alemães; a mãe, de índios.
- 25** MARCOS ZIBORDI Jornalista. Quase branco, se diz preto, pretinho.
- 26** DOUGLAS JERÔNIMO Estoquista. Branco, mãe morena.
- 27** ALESSANDRA APARECIDA MARTINS Manutenção. Negra. A família da mãe é negra. O filho nasceu branco, com olhos claros.
- 28** INGRID HENTSCHEL Supervisora do Administrativo. Família é quase toda alemã.
- 29** CAMILA MARTINS Secretária de redação. Branca. A bisavó é índia.
- 30** ELYS REGINA Assistente de controle e processos. Branca. Apenas um avô era moreno.
- 31** LUANA SCHABIB Jornalista. Se diz multiétnica: bolivianos, libaneses, ibéricos e índios nas origens.
- 32** NEIDIVALDO DOS ANJOS Motorista. Toda a família é negra. Agora está se misturando.
- 33** GUILHERME SALDANHA Estagiário. Não tem parente próximo negro mas não abre mão do cabelo crespo.
- 34** CLARICE ALVON Supervisora administrativa. A maioria da família é branca.
- 35** RICARDO REIS Editor de arte. Branco. Os avós maternos são negros.
- 36** FERNANDO LAVIERI Estagiário. Negro. Toda a família é negra.
- 37** LUCAS PEREIRA BUENO Estagiário. Mulato. O avô é baiano moreno, mas a maioria da família é branca.
- 38** FELIPE LARSEN Jornalista. Se diz moreno.

Você é a melhor pessoa para dizer qual é a sua cor. Só você pode dizer qual a sua cor.. Frases de um material impresso para uma campanha de identificação: de “coleta”, “captação de dados” sobre *raça* e *cor* nos serviços públicos de saúde. *Qual é a sua Cor ou Raça/Etnia?*

Ela disse que era morena clara mas tinha até trança no cabelo! Eu falei: olha, morena clara não existe”. Das conversas, sobre essa campanha, com enfermeiros, auxiliares de enfermagem e médicos, emerge a dificuldade de se captar tais *dados*, problema discutido num encontro que reuniu os chamados profissionais da área médica em torno do tema “saúde da população negra”⁴⁸.

“Mas ela era parda e se dizia branca!” A dificuldade seria a ausência de correspondência entre o que os médicos, enfermeiros e atendentes *vêm*, ao olhar os corpos dos pacientes, e o que esses últimos *dizem* ser sua cor. Seria preciso tentar preencher essa distância entre o que se vê e o que se diz, entre o que “outros” *vêm* e o que o “eu” diz de si mesmo. Como fazer isso? Instituído-se um parâmetro para comparação. O problema foi resolvido com a instituição de um “cartão de cores” criado a partir das categorias oficiais do IBGE. O que pode ser dito sobre a identidade, sobre a cor, no momento da coleta desse *dado*, deve ser enquadrado dentro de cinco possibilidades:

⁴⁸ Trata-se do 1. Simpósio Nacional de Saúde da População Negra e HIV/Aids, realizado em Campinas, em 20 e 21 de maio de 2010, para apresentar o resultado de 17 pesquisas nacionais resultantes de um edital aberto, em 2005, pelo Ministério da Saúde (em parceria com a Unesco) sobre o tema *Saúde da População Negra*, considerada uma das “linhas mestras” e “prioridades de pesquisa” pelo ministério (Departamento de Ciência e Tecnologia, Ministério da Saúde, 2006).

CARTÃO DE CORES

QUAL É A SUA "COR OU RAÇA/ETNIA"?

A RESPOSTA DEVE SER DADA PELO(A) PRÓPRIO(A) USUÁRIO(A) DO SERVIÇO DE SAÚDE, DE ACORDO COM AS OPÇÕES ABAIXO, QUE SÃO AS MESMAS UTILIZADAS PELO IBGE.

COR BRANCA (DESCENDENTES DE EUROPEUS/OCIDENTAIS)

COR PRETA (DESCENDENTES DE AFRICANOS/AFRO-BRASILEIROS)

COR PARDA (DESCENDENTES DE INDIVÍDUOS DE COR/ETNIAS DIFERENTES-MISCIGENAÇÃO/MISTIÇAGEM)

Mestiços de pais de cores ou etnias diferentes: preta e branca; preta e índio; branca e índio, e assim por diante...

COR AMARELA (DESCENDENTES DE ASIÁTICOS/ORIENTAIS)

RAÇA/ETNIA INDÍGENA (DESCENDENTES DE ÍNDIOS)

Perguntar não ofende. Responder ajuda a prevenir, diz a cartilha que traz esse cartão de cores, distribuída para "capacitar" os profissionais de saúde a registrar a identidade dos seus pacientes. Toda uma linguagem médica, laboratorial, a perfazer a identificação; e quando o usuário não souber se autoclassificar, deverá receber uma explicação sobre cada opção de cor, lançando-se mão do cartão.

Porque, ainda nas palavras da cartilha, cabe prezar pelo "diálogo" com o usuário, cuidar do seu "acolhimento", "orientação" e "encaminhamento": ao agir assim, o profissional de saúde se tornaria um "agente de transformação social". *Precisamos sensibilizar as pessoas para que elas se assumam como negras. Não se fala mais em conscientização. A palavra, agora é sensibilização, considerada fundamental para que os usuários se envolvam – outra palavra recorrente – e, assim, compreendam a importância de se coletar dados sobre sua cor. Formação, capacitação, sensibilização,*

envolvimento, monitoramento, controle social. Tal como no caso dos mapeamentos genéticos, há uma pedagogia em jogo.

Os “agentes de transformação social” não são apenas os profissionais de saúde. Também as imagens. A quantidade de material audiovisual previsto como estratégia de divulgação da campanha é avassaladora: cartazes, faixas, outdoors, panfletos, filipetas, adesivos, marcadores de livros, camisetas, pastas, cartilhas, manuais, livros, vídeos, spots de rádio e TV, etc.



O *Negrômetro* e a *Cartilha com seu Cartão de Cores* nos apresentam três elementos que já perfaziam as políticas de identidade produzidas pelo dispositivo pele-rost-DNA: uma *pedagogia* (que deseja ensinar o que pode um corpo); uma *cientificidade* (um modelo de verdade para se testar a correspondência entre o ver e o dizer sobre o corpo); a *dispersão* dessa pedagogia e dessa cientificidade através de imagens e palavras, por entre tempos, espaços e sujeitos os mais distintos. Assim como no caso dos mapeamentos genéticos, enquanto tecnologias de visualização de identidades, a propagação (através da mídia) de uma campanha de identificação como estratégia de modulação das subjetividades, se faz entre fluxos de imagens, de ciência, de educação, de política.

No capítulo anterior, o enunciado produzido pelo dispositivo pele-rost-DNA era o de que *raça não existe*. Existe, sim, a miscigenação. O *Homo brasiliis*. O *Negrômetro* e a *Cartilha com seu Cartão de Cores* compõem o dispositivo pele-rost-DNA que deseja, agora, iluminar outros corpos. Os esforços irão na direção contrária: lançar mão desse dispositivo para produzir evidências que permitam afirmar a existência da *raça*. O dispositivo pele-rost-DNA pode compreender enunciações contraditórias... Serão elas capazes de desestabilizá-lo desde dentro?

O *Negrômetro* e a *Cartilha com seus Cartão de Cores*, e outras tecnologias e estratégias a serem trazidas nesse capítulo, levarão ao limite o impasse político colocado pelas políticas de identidade: libertar as diferenças através do seu aprisionamento em identidades. **Negro Drama.**

A justificativa para a *coleta* dos dados sobre cor é a necessidade de se tornar evidente, de se provar e testemunhar a existência da *raça*. Criar testemunhas oculares para a existência de desigualdades estritamente *raciais*. Com a natureza das relações

sociais no Brasil sob disputa, é preciso provar que existe racismo no país. A necessidade de se comprovar essa existência adviria do jogo de forças com os discursos e as práticas totalizadoras da identidade nacional, aquelas da miscigenação embranquecedora que atenuaria e diluiria as distâncias sociais, invisibilizando suas exclusões.

A racialização como estratégia política quer recortar as diferenças, atravessar as multiplicidades e segmentá-las para condensar uma categoria identitária, uma negritude, através da combinação de uma ancestralidade africana, de uma história da escravidão, de uma cultura negra, da experiência da discriminação e afirmação de um “nós, negros e negras” enquanto voz, enquanto sujeito político.

A questão é que, agora, a ciência também deseja fazer parte, estrategicamente, desse mix, dessa política de identidade. A evidência e a cientificidade serão valores acionados por ela. O viés estratégico, contrastivo, contra-discursivo dessa adição torna-se ainda mais visível quando lembramos da nova narrativa da miscigenação (trazida no capítulo anterior) que valoriza a cientificidade como parâmetro de autenticidade das identidades, desqualificando a cor da pele como falsa.

Falo em racialização, mas é preciso lembrar que o pressuposto nessa política de identidade envolvendo o corpo negro é o do reconhecimento: é preciso reconhecer que a sociedade brasileira já é racializada porque, nela, existe racismo. É a essência dessa sociedade (de sua identidade) que, mais uma vez, está sendo colocada sob litígio. Por isso, a racialização como política de identidade se faz como contra-representação: raça, enquanto categoria identitária, aparece para tornar o racismo visível. A racialização é a estratégia política em jogo para se combater o racismo.

Dáí o pressuposto das políticas de ação afirmativa, como as cotas *raciais*: o reconhecimento de uma categoria – negros/afrodescendentes – a partir de uma identificação (virtual), (im)posta pelo racismo. Por isso, tais políticas são pensadas como uma inversão da racialização que advém da adscrição, do estigma criado pelo racismo.

A raça atua como uma vacina, um antídoto, como uma inoculação para uma efetiva desracialização (ANJOS, 2005: 234). A identificação racial funcionaria, assim, *dialeticamente* – “raça para combater o racismo” ou racismo anti-racista (SARTRE, 1978) - e de modo semelhante a certa utilização marxista das categorias “proletariado” ou “classe trabalhadora”: construídas, “em si”, como virtualidade política, elas precisam ser apropriadas pelos sujeitos, tomadas “para si”, em nome de sua própria emancipação. Uma pedagogia, então, se faz necessária.

Trata-se de uma estratégia política. O que se deseja é fazer frente às forças de totalização, captura e hierarquização das diferenças promovidas pelo dispositivo pele-corpo-DNA. Resistir a ser capturado pela miscigenação genética. Resistir à invisibilização, que ela promove, do racismo.

A resistência deseja ser uma linha de ruptura do dispositivo. Ela parte de dentro dele. Apela, assim como ele, à criação de um parâmetro: uma identidade negra, colocada como uma necessidade política, uma urgência, como uma tática provisória, contingente, em condições de possibilidades que estão de antemão colocadas.

“O Poder opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento de sujeitos ativos: ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários

sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações” (FOUCAULT in RABINOW & DREYFUSS, 1995: p. 243).

Mas quando a identificação do dispositivo pele-rost-DNA torna-se uma política de contra-representação, quer miná-lo por dentro, quais impasses ela coloca? A cientificidade (outra linha do dispositivo) tornaria mais visível os dilemas colocados, de modo mais geral, para as políticas de identidade: o perigo do abandono de sua contingência. Diante da necessidade da representação política (da identidade), a aposta é a de que ela precisa se manter contingente para que não coincida com o poder e perca sua potência. Essa contingência é que o apelo ao dispositivo pele-rost-DNA – “o jogar com as mesmas armas do adversário” - coloca o tempo todo sob ameaça.

Não desejo, nesse capítulo, fazer uma crítica ao essencialismo através de um anti-essencialismo alternativamente colocado como opção política. Nem um e nem outro. Recusar os dois porque o essencialismo está sendo pensado, nessa escrita, como um artifício, uma invenção, uma criação estrategicamente acionada. A intenção é problematizar os impasses que essa estratégia de resistência política coloca, principalmente quando o que se mobiliza é a potencialização da diferença das qualidades corpóreas, sensíveis.

Um só corpo

Diversas são as doenças pelas quais se luta politicamente para que sejam reconhecidas como *doenças raciais*. Uma classificação foi apresentada durante a *Mesa Redonda sobre Saúde da População Negra* (1996) - considerada um marco importante, pelos próprios ativistas políticos, na história que narram sobre a instituição do campo denominado “saúde da população negra”. Desde então, o quadro, logo abaixo, tem sido reproduzido em variados documentos e mesmo em eventos relacionados ao tema:

NOSOLOGIAS DAS POPULAÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

Condições geneticamente determinadas, dependentes de elevada freqüência de gene(s) responsável pela doença ou a ela associada	Condições adquiridas, derivadas de condições socioeconômicas e educacionais desfavoráveis e intensa pressão social	Doenças cuja evolução é agravada ou o tratamento é dificultado pelas condições ambientais indicadas.	Condições fisiológicas que sofrem interferência das condições ambientais citadas, contribuindo para sua evolução para doenças
Anemia falciforme Hipertensão arterial Diabetes melito Deficiência de glicose-6-fosfato desidrogenase	Alcoolismo Toxicomania Desnutrição Mortalidade infantil elevada Abortos sépticos Anemia ferropriva DST/AIDS Doenças do trabalho Transtornos mentais	Hipertensão arterial Diabetes melittu Coronariopatias Insuficiência renal crônica Cânceres Miomas	Crescimento Gravidez Parto Envelhecimento

Essa mesma classificação foi listada no *Manual de Doenças mais Importantes, por Razões Étnicas, na População Brasileira Afrodescendente* (2001). Elaborado e revisado por médicos e outros profissionais da área da saúde especializados no tema, o material foi patrocinado pelo governo federal através do Ministério da Saúde:

“Verificou-se que lido [o manual] era fácil a sua distinção daquelas doenças derivadas das condições socioeconômicas, incluindo aí a maior dificuldade de acesso a serviços de saúde, a diagnóstico precoce, às práticas terapêuticas e, como conseqüência, um pior prognóstico. Optou-se, então, pelas doenças que apresentavam evidências científicas bem consolidadas de serem mais freqüentes na população negra brasileira em decorrência de fatores étnicos: anemia falciforme, deficiência de 6-glicose-fosfato-desidrogenase, hipertensão arterial, doença hipertensiva específica da gravidez e diabetes mellitus”(HAMANN & TAUIL, 2001: 07).



O que nos faz o que somos ao nascer é o que herdamos de nossos ancestrais”. Juntamente com a imagem acima (uma máscara africana?), essa é a epígrafe que abre o documento “Saúde da População Negra – Brasil: 2001”⁴⁹. Definido como uma *colcha de retalhos*, sua intenção é fornecer uma “visão panorâmica” sobre o estado da arte do campo denominado *Saúde da População Negra no Brasil*. A proposta do documento é *embasar cientificamente* as demandas por políticas específicas na área da saúde. Uma aposta na biologia para a produção de evidências científicas que justifiquem a implementação de políticas públicas.

O documento é uma bricolage: reúne trechos de diversos outros documentos, sem reelaborar o pensamento original dos autores - cientistas em sua maioria – transcrevendo e colando, na íntegra, partes de artigos científicos para que, assim, “cumpram o papel político que lhes seria intrínseco”: justificar, a partir da ciência, a necessidade de criação de políticas específicas para a chamada população negra.

Alguns elementos se destacam nessa criação. O Brasil não opera enquanto princípio de seleção das pesquisas científicas e nem de seus resultados. Recusa-se uma identidade brasileira. Assim, fala-se que a hipertensão é mais frequente e mais grave em negros que em brancos, pelo menos nos Estados Unidos. E que a incidência de

⁴⁹Resultado de uma consultoria da médica e ativista negra Fátima Oliveira para a OPAS (Organização Pan-Americana da Saúde), no âmbito da preparação para a III Conferência Mundial contra o Racismo da ONU (2001).

nascimento de gêmeos é maior na Nigéria do que no Japão. Há evidências de que a frequência do diabetes está aumentando mais na população negra que na branca. Segundo pesquisa dos Estados Unidos. As evidências científicas vão sendo, assim, reinventadas, numa profusão de conclusões de trabalhos científicos:

“Dao et al. (2001), ao realizarem um levantamento sobre a ocorrência de fibroma em Burkina Fasso, país subsaariano do leste africano, encontraram que a idade média de maior ocorrência da doença foi de 38 anos de idade. No conjunto, os resultados de Dao, os de Souza (2000 e 2001), juntamente com o presente trabalho, forneceriam respaldo para a hipótese da maior suscetibilidade biológica da mulher negra ao mioma” (OLIVEIRA, 2003:121).

Os sujeitos (ativistas do movimento negro, Estado, cientistas, médicos) que perfazem essas classificações, quadros, pesquisas, documentos e definições biológicas das *doenças raciais* poderiam, a princípio, sugerir que os embates políticos em torno dessas doenças se restringem ao âmbito das controvérsias científicas e dos *experts*; existe, sem dúvida, uma movimentação nessa direção. Mas, paradoxalmente, **a racialização** dos agravos à saúde vem sendo produzida através de combinações muito mais heterogêneas, linhas que atravessam o dispositivo pele-rost-DNA.

Fala-se numa “institucionalização do movimento negro” (RODRIGUES, 2004) por conta dos esforços que têm sido feitos para a constituição de um campo denominado “saúde da população negra”: materializados em seminários, formação de comissões especiais, documentos, editais de pesquisas, numa série de iniciativas feitas em parceria entre movimento negro e governos federais, estaduais e municipais. Movimentos Negros, melhor dizendo, pela sua heterogeneidade ou, pelo menos, por duas tendências mais gerais neles presentes: uma que trata a questão saúde/doença de uma perspectiva mais

biológica, enfatizando-se as *doenças raciais* e reduzindo o adoecimento a um evento restrito ao organismo; e outra que relaciona a doença à dificuldade de acesso à prevenção, tratamentos e equipamentos de saúde ou mesmo a condições precárias de vida (moradias sem saneamento básico ou tratamento de água; dificuldades de acesso à informação e à educação). Nesses casos, os agravos à saúde são pensados de maneira mais ampliada e atribuídos ao racismo e às desigualdades sociais que tornariam os negros mais vulneráveis a certas doenças. Mas, em ambos os casos, a “evidência científica” continua sendo valorizada como elemento primordial para orientar as ações do governo e do Sistema Único de Saúde (SUS).

A valorização política das evidências científicas aparece também nos esforços de produção de estatísticas e “dados objetivos” sobre a desigualdade entre brancos e não-brancos, que justificariam a elaboração de políticas públicas específicas para a população negra. Recentemente, o trabalho do IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), órgão do governo federal, pode ser destacado nesse contexto: o artigo *Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de vida na década de 1990* (2001), se tornou um marco significativo na história do debate sobre ações afirmativas no Brasil.

A produção de evidências científicas, como política, se espalha. Quando se discute, por exemplo, a maior vulnerabilidade da “população negra” em relação à Aids. O que tornaria os negros mais expostos à doença? Através de uma *constatação estatística* de que a epidemia estaria crescendo entre pessoas pobres, pretas e pardas, de baixa instrução, e que vivem distantes dos grandes centros urbanos, esse *perfil* é

convertido num *enegrecimento* da epidemia, que permitira falar numa associação entre Aids e população negra⁵⁰.

Além da estatística, as chamadas comunidades tradicionais de terreiro também são invocadas, através de uma *parceria* entre elas e secretarias de saúde de estados e municípios. Mais do que a valorização de uma medicina popular de matriz africana, do conhecimento tradicional dos candomblés e umbandas, a ênfase recai sobre a formação, nos terreiros, de *agentes multiplicadores* que possam desenvolver ações de educação, como fornecimento de informações sobre a prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e distribuição de preservativos⁵¹ (PECHINE; PECHINE; SERRA, 2010). Os terreiros são transformados em canais privilegiados através dos quais o Estado alcançaria a “população negra”.

É diferente quando a gente tá junto, há uma identificação porque a gente fala a mesma língua, diz uma filha-de-santo⁵², formulando a equação candomblé = cultura negra que, no universo da saúde em questão, faz do terreiro o território por excelência da população negra, uma estratégia contradiscursiva que faz do candomblé a mais

⁵⁰ A associação entre a epidemia de Aids e a população negra tem sido criticada nos termos de uma “controvérsia científica”: o que se faz é analisar e julgar dados estatísticos acusando-se o ativismo negro de estar tendenciosamente e/ou erroneamente interpretando-os para conseguir assim, uma justificativa para a implementação de políticas públicas com recorte racial no Brasil. Veja-se, por exemplo, FRY; MONTEIRO; MAIO; BASTOS & SANTOS, 2007.

⁵¹ Dentre outras atividades mais amplas como vacinação, esclarecimentos sobre problemas de saúde diversos, controle de hipertensão, pesagem das crianças, etc.

⁵² 1. Simpósio Nacional de Saúde da População Negra e HIV/Aids (Campinas, 20 e 21 de maio de 2010).

autêntica e tradicional expressão da “cultura negra”. Mais uma imagem – um modelo de cultura negra – a compor a heterogeneidade que perfaz a racialização da saúde⁵³.

A história também é convocada. A hipertensão, por sua vez, traz o compartilhamento de um passado comum: a escravidão. Partindo do pressuposto de que a ingestão de gordura saturada e de sódio levam ao agravamento da hipertensão, várias hipóteses sobre as causas da doença circulam no meio médico. Mas todas elas têm em comum o fato de mobilizarem seja a escravidão, seja o tráfico de escravos. Nos Estados Unidos existe toda uma bibliografia sobre a chamada *biohistory of slavery* que tende a se concentrar numa explicação evolutiva (baseada na adaptação e seleção natural darwiniana)⁵⁴ (LAGUARDIA, 2005).

Numa estreita interlocução entre os discursos biológicos e históricos, a hipertensão é entendida como uma doença que seria resultado de uma herança biológica combinada a processos sociais e históricos. Uma inscrição da história num corpo negro que não é apenas genes, mas também pele:

“...a pele negra funcionaria como marcador de uma ancestralidade vinculada à presença de genes para retenção de sal que proveria uma vantagem seletiva para a população africana frente a uma situação adversa, tal como a malária ou

⁵³ Estratégia conjugada a uma armadilha já que pode deslizar para uma leitura culturalista da epidemia de Aids, como em muitos países africanos (como a África do Sul) nos quais o apelo a um comportamento sexual específico (uma “cultura sexual negra”), resultou na minimização da responsabilidade das instituições de saúde pública e no reforço de estereótipos raciais (VIGOYA, 2004).

⁵⁴ Os escravos sofreriam problemas relacionados à perda de sódio (por conta da diarreia, vômito e febre) em suas precárias condições de vida nos navios e nas plantações. Sobreviveriam aqueles que, geneticamente, apresentavam uma maior capacidade de retenção de sal. Essa retenção seria a herança genética responsável pela maior incidência de hipertensão entre os negros na atualidade. Outra linha argumentativa concentra-se na imposição de hábitos alimentares a que foram submetidos os africanos trazidos para o Brasil: uma dieta hipercalórica e cheia de sal que proovesse os escravos para suportar suas jornadas de trabalho compulsório.

a escravidão, mas que se tornaria desvantajosa fora de seu contexto original pela mudança do meio ambiente evolucionário que alteraria a aptidão de genótipos (...)”(LAGUARDIA, 2005: p. 376).

A inscrição de uma negritude através de certas qualidades corpóreas também aparece na associação entre raça e anemia falciforme⁵⁵, tomada como uma doença que afeta, preferencialmente, os negros. Diversos trabalhos atestam a presença dessa associação, seja na mídia impressa ou no momento do aconselhamento genético nos hospitais e clínicas médicas (DINIZ & GUEDES, 2006), seja no trabalho de organizações não-governamentais (MAHER, 2005; ARAÚJO, 2006), seja no próprio material distribuído pelo Ministério da Saúde (FRY, 2005), seja nas ações das secretarias estaduais da saúde, na prática cotidiana dos médicos, entre os familiares de crianças diagnosticadas com traço falciforme, pelo chamado teste do pezinho⁵⁶ (GONZALEZ, 2006).

A presença da doença no Brasil é justificada por uma referência à diáspora africana, já que teria surgido na África ocidental, como uma mutação genética que criaria uma resistência à malária (OLIVEIRA, 2006a). Essa seria a *definição científica* da doença, quem vem sendo reinventada pelas organizações não-governamentais de

⁵⁵ A doença falciforme é a doença genética mais comum no Brasil. Ela é causada pela má formação das hemoglobinas (glóbulos vermelhos) que, em vez de um contorno arredondado, adquirem a forma de foice, obstruindo os vasos sanguíneos e gerando crises intensas de dor, infecções, úlceras e outras complicações. Trata-se de uma doença hereditária, passada pelos pais, que podem ser portadores da doença sem saber. Para ter filhos com a doença, é preciso que tanto o pai quanto a mãe sejam portadores do traço falcêmico (da alteração do gene ligado à produção da hemoglobina) (CRIOLA, 2002).

⁵⁶ A inclusão do teste de detecção do traço falciforme, na triagem neonatal, a partir de 2001, pode ser tomada como um dos indícios da institucionalização de um “campo da saúde da população negra” marcado pelo protagonismo do movimento negro.

mulheres negras que atuam na área da saúde e que desenvolvem uma série de atividades – incluindo grupos de auxílio aos portadores da doença.

A questão mais debatida quando se tratam das doenças raciais é a da predisposição biológica⁵⁷. Diz-se que ela deve ser entendida como “o binômio indissociável composto por constituição hereditária e meio ambiente” (OLIVEIRA, 2006a). Indivíduos, diz a genética, é que têm predisposições biológicas para doenças, não grupos, etnias ou raças. A *população negra*, por conta do racismo, da experiência da discriminação racial, da pobreza e da desigualdade, vai sofrer mais dessas doenças porque o ambiente é que desencadeia aquilo para que se é – individualmente - predisposto.

Mas o que dizer sobre a anemia falciforme, em que a manifestação da doença independe da interação com o ambiente, na medida em que ela é hereditária? Assim, restringir a incidência da doença falciforme aos negros não seria tratá-la como uma *doença racial*? A genética é mobilizada para ressaltar a hereditariedade da doença. Através dessa hereditariedade, aciona-se a própria origem da doença: a África. África naturalizada e atrelada a um corpo negro. A biologia empresta forças à identidade para ressaltar a hereditariedade (através da doença) e também mobilizar uma ancestralidade africana. A doença racial permite, assim, o mesmo percurso do mapeamento genético: uma genealogia. Os traços falciformes são traços africanos que perdurariam no tempo, se difundiriam pelo espaço, se concretizando nos corpos negros através da

⁵⁷ Em 1994, o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) promoveu um seminário intitulado *Alcances e Limites da Predisposição Biológica*. Dele, participaram médicos (em sua maioria), ativistas do movimento negro e pesquisadores das Ciências Sociais. Lembrando que, na maioria dos casos, essas identidades se transversalizam: havia muitos médicos que são também ativistas do movimento negro, por exemplo.

hereditariedade. A anemia falciforme torna-se, assim, uma *doença racial*, doença que afeta afrodescendentes⁵⁸.

Ressalte-se que afrodescendência, aqui, sugere uma ambigüidade, uma imprecisão que permite que a anemia falciforme seja identificada como um problema da “população negra”, mesmo que ela possa ser diagnosticada em pessoa com qualquer cor de pele. Cristina Maher (2005), ao trabalhar com duas associações de auxílio e aconselhamento aos portadores da doença falciforme na cidade de São Paulo, faz referência a essa ambigüidade na utilização do termo afrodescendente e o incômodo causado pela presença de falcêmicos brancos que, durante as reuniões, relatavam problemas para serem atendidos nos postos de saúde já que, por serem brancos, tinham sua condição de portadores da doença constantemente questionada por profissionais de saúde.

Ambigüidade desdobrada, ainda, em diferentes definições sobre a anemia falciforme, adotadas por diferentes movimentos sociais que lidam com a doença e que disputam o “falar em nome” (a representação) dos pacientes.

Ao se fazer um mapeamento sociológico das organizações e sujeitos envolvidos nessa discussão, o que se nota é a preeminência do movimento de mulheres negras, particularmente daquelas organizações formadas por ativistas com formação na área da medicina. Combinado ao protagonismo das mulheres negras, as organizações não-governamentais que trabalham nessa área também são marcadas por uma perspectiva afrocêntrica, que valoriza imagens de um passado africano e saberes que seriam ancestrais.

⁵⁸ “Não podemos nos escusar e dizer que diante do diagnóstico de anemia falciforme em pessoa de qualquer cor da pele, não podemos ter dúvida de que alguém de sua ancestralidade ‘dormiu’ com um preto ou um afrodescendente! Isso sim é o que diz a ciência. Precisa dizer mais?” (Oliveira, 2006a).



Mas enquanto o movimento de mulheres negras define a anemia falciforme como uma *doença racial*, movimentos de portadores falcêmicos preferem tratá-la como uma “doença específica”. Dentre esses últimos, há ainda grupos que afirmam a legitimidade de sua representação a partir do conhecimento científico que suas equipes detêm sobre a doença, e aqueles que afirmam sua representatividade pelo fato de serem portadores dela (ARAÚJO, 2006).

Menciono esses embates para sublinhar como a natureza da *doença racial* não está dada mas está sendo criada numa espécie de acentuação, um aguçamento do *natural*, do *biológico* como estratégia política. Médicos, hospitais, enfermeiros, terreiros de candomblé, cartilhas para capacitação profissional, movimento negro, controvérsias científicas, estatísticas, imagens, história, cultura, grupos de auxílio, biologia, – todos esses elementos os mais heterogêneos passam a compor o dispositivo pele-rost-DNA que agora age na conversão/racialização de doenças e de identidades.

Se, no capítulo anterior, enfatizamos mais a ciência dos mapeamentos e das genealogias genéticas efetuando-se por políticas de identidade, agora estamos diante de uma política de identificação que se efetua por uma cientificidade. O que a política gostaria de tomar emprestado, nesses casos, é a implacabilidade⁵⁹ possibilitada pela ciência e seu modelo de verdade. Ambos movimentos constituem linhas do dispositivo pele-rost-DNA.

Nas (contra)narrativas históricas de longa duração sobre o protagonismo negro (PINHO, 2003)⁶⁰, “cultura” e “história” são elementos propulsores de diversas mobilizações por igualdade: uma cultura negra, reafricanizada através do carnaval, dos terreiros de candomblé, blocos afro, escolas de samba, etc; histórias de resistência escrava (recuperadas pela historiografia das revoltas e dos quilombos); imprensa negra; movimentos sociais mais diretamente voltados para o combate ao racismo. A ciência, a biologia passaria a integrar esse rol de *resistência*.

“Cultura negra”, “história” e mesmo “biologia” precisariam, então, ser escritas com aspas por estarem sendo artificiosa e estrategicamente tomadas como essências

⁵⁹ Castelfranchi faz questão de ressaltar que, se a implacabilidade política é parte importante do funcionamento da tecnociência, ela não representa a função estratégica à qual a tecnociência responde: “(...)Minha suspeita é que a peculiar intersecção tecnocientífica que caracteriza nossa atualidade estaria funcionando em resposta a uma urgência estratégica que não é repressiva, coercitiva e totalizadora, mas antes de tudo positiva e individualizante: a de uma mobilização total permanente, individual e dividual, molecular e global, voltada para que toda e qualquer energia potencial seja canalizada e aproveitada em prol da aceleração técnica e do capital, da acumulação, da apropriação de bens e serviços materiais e imateriais” (CASTELFRANCHI, 2008: p. 303).

⁶⁰ Lembrando que a própria escrita dessa história, seu registro, se é relevante por conferir visibilidade – instituir um novo regime de luminosidade – que permite ver as movimentações políticas das minorias ou mesmo outros modos de vida e existência nos interstícios das narrativas e histórias oficiais, ao mesmo tempo, pela sua repetição, se colocam na posição armadilhosa que termina por engessar e simplificar, reduzir e aplainar a multiplicidade dessas movimentações numa contra-narrativa a seu modo também unificada, redundante, canônica. Explorarei esses impasses envolvendo mais diretamente a (contra)história no próximo capítulo.

aglutinadoras. Nesse sentido, seus conteúdos não estariam dados de antemão porque a escolha desses conteúdos dependeria, portanto, dos outros grupos em presença, dependeria da relação de alteridade entre eles. A noção de contraste, nessa política, torna-se fundamental: escolhe-se o que é operativo para servir ao embate entre um “Eu/Nós” e um “Outro”.

“A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: esse novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos” (CUNHA, 2009: p. 237).

“Cultura”, “história” e “biologia” tornam-se significantes num jogo político pensado como um sistema estruturante porém aberto a novas significações e que, para funcionar, precisa permitir comunicação. O impasse é até que ponto tais significações (mesmo que novas e imprevistas) não permaneceriam presas a esses significantes dados de antemão. Dados numa relação de alteridade que constitui um “eu” em relação a um “outro”.

Hegemonia e contra hegemonia são os conceitos fundamentais nessa política de identidades. Seu pressuposto é o de que, diante da configuração das relações raciais no Brasil excessivamente essencializadas (por toda a história de essencialização do negro, e pela perseguição, violência e discriminação correspondentes, assim como por outras essencializações: da cultura nacional, do mestiço, da sexualidade, da história e da ciência), como não esperar que afrodescendentes organizassem sua resposta como uma contra-hegemonia racial? (PINHO, 2003). Pergunta que se coloca como resposta: não

haveria outra saída ou possibilidade de se pensar a política que não nos termos de uma (contra-)hegemonia, de uma contra-representação considerada como **característica fundamental da política**. Dialética, contradição, contraste, crítica e oposição aparecem como categorias essenciais e necessárias à política.

Como pensar esse apelo tão intenso de se reagir ao dado, essa postura de negação? Talvez pelo violento desafio de se criar uma outra saída.

Impasses

○ que dizer, então, quando as diferenças são tomadas como propriedades, qualidades e atributos corpóreos cujos contornos são definidos pela ciência, como no caso das *doenças raciais*?

Em relação ao acionamento estratégico da ciência para se marcar uma particularidade negra, Elena Gonzalez (2009) discute os diferentes usos de uma biotecnologia na articulação de idéias sobre “raça”: a tecnologia de medição de leucócitos no sangue (leucograma).

A reapropriação dessa tecnologia é pensada, por Gonzalez, em duas situações etnográficas na região metropolitana de Salvador. Da primeira, fazem parte ativistas políticos e cientistas da área de *Saúde da População Negra*, que defendem a necessidade de se estabelecer valores de referência *raciais* para a medição de leucócitos e, a partir disso, instituir o direito a políticas públicas focalizadas na população negra. Na segunda situação, a indústria química, ao ter que lidar com trabalhadores com leucopenia (por conta de uma intoxicação química), caracteriza essa condição não como um acidente de trabalho, mas como uma especificidade *racial*.

A leucopenia é a diminuição do número de leucócitos no sangue. Ela pode ser causada, dentre outras coisas, pela exposição ao benzeno. Diante dessa situação de intoxicação, a leucopenia deixa de ser atribuída às más condições de trabalho que expõem as vidas desses trabalhadores, para ser caracterizada, pelo diretores da indústria, como uma doença *racial*: *é da raça negra ter um número baixo de leucócitos*. Aqui, há, portanto, o risco do comprometimento da luta envolvendo melhorias das condições de trabalho, por conta de uma concepção *racial* da doença.

Por um outro lado (um terceiro), nessa situação, a leucopenia - enquanto especificidade do corpo negro - passa a ser contestada por trabalhadores e sindicalistas: a legitimidade do *argumento racial* (compartilhada pelos cientistas, ativistas negros e pelos diretores da indústria) é questionada porque, através dele, o que se faz é negar direitos (trabalhistas).

Uma questão relevante que emerge desse cenário é a de que não se pode controlar os efeitos advindos do uso estratégico da cientificidade pelas políticas de identidade. O feitiço, a qualquer momento, pode se virar contra o feiticeiro. Quando uma cientificidade entra no jogo político, ela quer funcionar como verdade e fundamento da política.

Essa é a armadilha colocada pelo dispositivo pele-rost-DNA: a cientificidade (linha que o atravessa) quer funcionar como parâmetro de julgamento e verdade das identidades para despolitizar a política. Ela deseja funcionar como uma meta-política. "A meta-política pode ir prender-se a qualquer fenômeno como demonstração da verdade de sua falsidade" (RANCIÈRE, 1996: p. 92).

A contingência da identidade – seu uso estratégico, provisório - se vê, então, ameaçada, comprometida. Como no caso das políticas de ação afirmativa. Para as políticas de cotas *raciais*, implantadas nas universidades públicas, o que vale é o princípio da autoidentificação de seus candidatos. Identificação estratégica, contingente, politicamente necessária.

A crítica e o ataque a essas políticas virá justamente através da mobilização da cientificidade: cobrará o estabelecimento de critérios mais “objetivos” do que a autoidentificação, “definições científicas” para “raça” para se contrapor à possibilidade de “fraude” nos processos seletivos universitários que reservam vagas para candidatos negros.

Diante dessa armadilha, instituições como a Universidade de Brasília (UnB), Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS) e a Universidade Federal do Paraná (UFPR) acabaram criando comissões de avaliação da *raça dos* candidatos concorrentes pelas cotas. Cabia a essas comissões analisar fotografias dos candidatos para, a partir de características físicas como cor da pele, textura do cabelo e formato do nariz, definir se tratavam-se, “realmente”, de negros ou não. No caso da UnB, a justificativa apresentada para a instauração da comissão foi a “inversão da lógica do racismo para beneficiar os negros” ou “olhar com os mesmos olhos da sociedade para beneficiar”.

No caso da UnB, a tentativa de conferir cientificidade ao processo de seleção foi feita com a presença de um antropólogo na comissão, apostando-se que, através da antropologia, pudesse haver uma classificação racial mais *científica* e *fidedigna* dos candidatos. A presença suscitou um debate sobre os usos e práticas da antropologia, debate que já acontece em relação aos laudos antropológicos envolvendo a titulação de

terras indígenas e de remanescentes de quilombos. Qual seria o papel do antropólogo enquanto *expert* que produz material para servir de subsídio para advogados e juízes nos tribunais? Há ao menos um: o de lidar com as expectativas desses advogados e juízes que esperam taxonomias e definições precisas sobre identidade, nos moldes das ciências naturais, ou seja, lidar com as cobranças de *cientificidade* que supostamente a antropologia poderia emprestar nessas situações de arbitragem e peritagem de identidades, de sua autenticidade.

Outra estratégia que se pode notar nesses embates políticos envolvendo minorias, como as políticas de ação afirmativa, e outras, como a titulação de terras dos chamados remanescentes de quilombos, é a migração do âmbito do Legislativo e do Executivo para o Judiciário - que alguns inclusive denominam como juridicalização da política - como estratégia para se avançar mais rapidamente com projetos de lei. A ciência, através de suas provas, evidências, laudos, estatísticas, relatórios, depoimentos, documentos, pesquisas, empresta rapidez, eficácia e eficiência aos lentos trâmites políticos: ela permite que se pegue um atalho. Passamos do modelo da assembléia para o tribunal que transforma as decisões políticas em julgamentos⁶¹, a partir de provas e evidências científicas: do implacável **testemunho da ciência**⁶².

⁶¹ Em relação ao reconhecimento, pelo Estado, de direitos de minorias, a Assembléia Constituinte de 1988 aponta para uma outra possibilidade (existente? Ou que já existiu e não existe mais?) e que não passa pela prevalência do testemunho jurídico da ciência como melhor e mais legítimo argumento político.

⁶² Vale destacar que a identificação não é, em si mesma e por definição, sempre emancipadora, como se pode notar na disputa política em torno da identificação de desaparecidos políticos na Argentina. A antropologia forense dispõe da biologia molecular para analisar restos ósseos oriundos de exumações de cadáveres. Mas a possibilidade de identificação que poderia ser aprioristicamente definida como um benefício político, nem sempre é defendida diante da incerteza e da indeterminação. As *Madres de Plaza de Mayo* fazem questão de afirmar e defender politicamente que seus filhos não estão mortos, mas desaparecidos; tecem uma estratégia política de não aceitação da morte dos desaparecidos para que os crimes cometidos durante a ditadura militar não prescrevam, não sejam anistiados e esquecidos, enterrados junto aos corpos *identificados*. É preciso que permaneçam vivos-desaparecidos (em vez de mortos-identificados) para que os crimes prossigam sendo investigados e seus perpetradores punidos. "El próximo punto a considerar era sobre la necesidad de saber "quién era" cada uno de los NN [No Name; Ningun

Situações de laudos, pareceres e relatórios exigem que a antropologia responda por aquilo que é ou não é. Ao contar sua experiência de pesquisa envolvendo a realização de um relatório antropológico sobre uma comunidade quilombola no Paraná, Mirian Hartung (2009) fala do estranhamento sentido diante da necessidade, colocada pelo Estado, na situação de demarcação de terras, de se responder a uma pergunta em relação à qual as pessoas da comunidade nunca haviam parado para pensar: como definir quem é e quem não é da comunidade? Como definir quem vai e que não vai poder morar nas terras demarcadas? Exigia-se a criação de uma lista de identificação dos “verdadeiros” moradores da comunidade:

“Uma das lideranças presentes na reunião, e que naquele momento cursava direito na faculdade local, indicou uma saída, sobre a qual todos queriam saber nossa opinião: que tal um exame de DNA? Essa foi uma resposta a uma demanda – a do INCRA – que trouxe tensão, apreensão, angústia, inquietude e sofrimento às pessoas da comunidade, seja porque achavam que a elaboração de tal lista poderia desencadear uma “guerra”, seja porque se perguntavam sobre o que fazer com filhos adotivos, noras, genros, afilhados, cônjuges, antigos e queridos amigos com os quais conviveram por longos anos nas terras do Fundão? O que fariam da vida aqueles que, embora não descendentes diretos dos libertos legatários, também lá haviam nascido, crescido, casado, criado seus filhos e enterrados seus mortos? A partir da necessidade de uma lista sobre quem eram as pessoas da comunidade, onde classificá-los? Eis a questão. Eram OU

Nombre]. Sin embargo, tampoco existía una demanda social clara al respecto. Existían sí, denuncias y causas de familiares que querían encontrar a sus seres queridos “con vida”. De hecho, el trabajo de los antropólogos fue resistido por amplios sectores de la sociedad, como las Madres de Plaza de Mayo quienes le dieron a la consigna “aparición con vida” una trascendencia inesperada, oponiéndose a toda acción vinculada a hacer aparecer muertos a los desaparecidos. El trabajo de los antropólogos se vio dificultado, no sólo por la oposición política (que se traducía en oposición financiera y de “voluntad” por parte de la Subsecretaría de Derechos Humanos) sino por oposición real en los sitios de exhumación, mediante marchas y protestas (Cohen Salama, 1992). De modo que no parecía existir una fuerte “demanda social” por identificar a los esqueletos y un indicador de ello es la falta total de apoyo social, político y económico con la que se enfrentaron los antropólogos” (LEVIN, 2008: p.15).

não eram da comunidade Invernada Paiol de Telha? Seriam OU não cadastrados? Poderiam OU não retornar às terras do Fundão? Essas foram dúvidas e perguntas nascidas da demanda do Estado à comunidade Invernada Paiol de Telha” (HARTUNG, 2009: p. 05, 06).

Fala-se em comunidade porque há uma distinção entre os de “dentro” e os de “fora”, mas os laços não se definem estritamente em termos de um parentesco pela descendência e filiação, mas também pela aliança: há parentes consangüíneos, há parentes espirituais (compadres, afilhados, madrinhas e padrinhos), há afins, como amigos e conhecidos, que faz com que alguém possa, ao mesmo tempo, não ser da comunidade, mas pertencer a ela, mesmo não morando nela...

As políticas de reconhecimento de minorias pelo Estado trabalham com a suposta pré-existência de um coletivo que o Estado apenas re-conhece, um agrupamento que já estaria dado. Mas é na movimentação que envolve essa política de reconhecimento que se efetua o conhecimento de si (de um “si mesmo”) do coletivo: é nesse espaço que ele é (ou não) inventado.

Como pode o Estado - ao exigir fronteiras bem definidas, critérios de pertencimento, princípios de organização - lidar com essas imprecisões, com pessoas que são e não são? Que estão e não estão, ao mesmo tempo? Que se definem como estando, de *algum modo, misteriosamente* ligados?

No cadastramento da comunidade, exigido pelo Estado – uma ficha e documentos de identidade e CPF que pudessem comprovar que eles eram eles mesmos – algumas listas começaram a ser escritas pelas lideranças da comunidade, com o intuito de complementar as informações exigidas pelo cadastro oficial. Nomes começaram a puxar

outros nomes, parentes e amigos esquecidos ou mortos foram lembrados... Criaram-se tantas e tantas listas que sua finalidade original foi anulada. “Aqueles fichas contendo a demanda oficial, ao que parece, não comportavam tantas relações, tanta afinidade, tanta troca, tanta reciprocidade que marcam, para a comunidade, sua noção de si mesma” (HARTUNG, 2009: p. 13).

Mas o impasse segue. A identificação é necessária para que titulação de terras seja alcançada como direito político e assegure a vida da própria comunidade em sua terra.

Até que ponto pode funcionar a tática da oposição enquanto resistência política? Vários autores (HALL, 2003; GILROY, 2001 e 2007, dentre eles) discutiram a importância da contra-hegemonia na história das minorias. Mas também seus limites: na inversão dos estereótipos, há o risco da criação de outros modelos, outros clichês. Por que? Porque sob condições de desigualdade, os sentidos das diferenças acabam sendo por ela afetados (KOFES, 2001). Essa oposição estaria sempre sob a ameaça de ser submetida ao campo do adversário.

As políticas de identidade correm sempre o risco de reter as diferenças nas dualidades postas pela desigualdade, que impedem que elas sigam diferindo. Deleuze e Guattari também trataram desse dilema das minorias, das mulheres:

“É certamente indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar, em função de uma conquista que elas operam de seu próprio organismo, de sua própria história, de sua própria subjetividade: ‘nós’ enquanto mulheres aparece como sujeito de enunciação. Mas é perigoso rebater-se sobre tal sujeito, que não funciona sem secar uma fonte ou parar um fluxo” (DELEUZE & GUATTARI, 1997: p. 69)

Diante das condições de possibilidade, das “ações sobre ações”, Foucault defende, em algumas entrevistas (FOUCAULT, 2008; 1984) a inversão estratégica promovida pelos movimentos de liberação sexual de uma **mesma vontade de verdade** compartilhada com o dispositivo da sexualidade (definidor de práticas, instituições e conhecimentos sobre o sexo) fazendo com que ele funcione até o seu limite.

Mas *ao mesmo tempo*, esses movimentos sociais precisariam se deslocar em relação a ele, ultrapassá-lo, se livrar dele (FOUCAULT, 2008: p. 233). Deleuze, ao escrever sobre a obra de Foucault e, particularmente, sobre seu conceito de dispositivo, lembra que a descoberta da linha de subjetivação nasce de uma crise no pensamento de Foucault. *Como transpor a linha, como chegar ao outro lado?* (DELEUZE, 2005: p. 128). A subjetivação é aquilo que impede que as linhas dos dispositivos sejam intransponíveis, que seus contornos sejam definitivos.

Caberia, então, inventar – e não descobrir - uma maneira de ser improvável, buscar definir um modo de existência: os prazeres precisariam escapar do “sexo” definido pelo dispositivo. As diferenças precisariam também escapar do dispositivo pelo-rostro-DNA que, estrategicamente, as aprisiona numa identidade negra.

Como escapar? Em vez do reencontrar a si, um desprender-se de si mesmo. Afirmar-se não somente enquanto identidade, mas *também* como força criativa⁶³:

“...se a identidade é apenas um jogo, apenas um procedimento para favorecer relações, relações sociais e as relações de prazer sexual que criem novas

⁶³ Voltarei a essa questão no capítulo denominado *A Rima e a Batida*, páginas a frente.

amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o problema mais importante da existência sexual, se as pessoas pensam que elas devem 'desvendar' sua identidade própria e que esta identidade deva tornar-se a lei, ou princípio, o código de sua existência, se a questão que se coloca continuamente é: 'Isso está de acordo com minha identidade?', então eu penso que fizeram um retorno a uma forma de ética muito próxima à da heterossexualidade tradicional. Se devemos nos posicionar em relação à questão da identidade, temos que partir do fato de que somos seres únicos. Mas as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo" (FOUCAULT, 1984: p. 04).

Deleuze e Guattari também falam de uma luta no "nível dos axiomas" (que configuram maiorias e minorias) e da potência da minoria suscitar fluxos que escapem e coloquem mesmo em xeque esses axiomas:

"...não se trata de dizer que a luta no nível dos axiomas seja sem importância; ela é, ao contrário, determinante (nos níveis mais diferentes, luta das mulheres pelo voto, pelo aborto, pelo emprego; luta de regiões pela autonomia; luta do terceiro mundo; luta das massas e das minorias oprimidas nas regiões do Leste ou do Oeste...). Mas também há sempre um signo para mostrar que essas lutas são o índice de um outro combate coexistente" (DELEUZE & GUATTARI, 1996: P. 174).

Seria preciso, então, dar visibilidade a esse outro combate que permite não reagir – estratégia necessária – mas também fugir aos dispositivos:

"A potências das minorias não se medem por sua capacidade de entrar e de se impor no sistema majoritário, nem mesmo de reverter o critério necessariamente tautológico da maioria, mas de fazer valer uma força dos conjuntos não numeráveis, por pequenos que eles sejam, contra a força dos conjuntos

numeráveis, mesmo que infinitos, mesmo que revertidos ou mudados, mesmo que implicando novos axiomas ou, mais que isso, uma nova axiomática” (DELEUZE & GUATTARI, 1996: p. 175).

Inspirada nesses autores para pensar os dilemas do feminismo, Judith Butler (1998) faz a crítica da política identitária e da noção de sujeito ao mesmo tempo em que não rejeita por completo essas categorias: elas seriam, num certo contexto, necessárias politicamente.

“No feminismo, parece haver uma necessidade política de falar enquanto mulher e pelas mulheres, e não vou contestar essa necessidade. Esse é certamente o modo como a política representativa funciona e, neste país [os Estados Unidos], os esforços de lobby são virtualmente impossíveis sem recorrer à política de identidade. Assim, concordamos que manifestações, esforços legislativos e movimentos radicais precisam fazer reivindicações em nome das mulheres” (BUTLER, 1998: p. 35).

As políticas de ação afirmativa são boas para pensar os impasses colocados pelas políticas de identidade justamente porque elas acionam a necessidade tática da identidade. Essa necessidade faz com que uma conscientização racial torne-se um enunciado recorrente para aqueles que defendem como tarefa do intelectual negro uma mediação para a formação de uma consciência rebelde:

“...a emancipação política e material está compreendida por essa emancipação intelectual que passa pela des-alienação negra e sua libertação ideológica e subjetiva das representações racistas” (PINHO, 2003: p. 345).

Com as políticas de ação afirmativa, espera-se potencializar a criação de contra-representações através da formação de intelectuais negros: por isso a educação e a

academia seriam lugares estratégicos a serem tomados. Intelectuais negros dos quais se espera um comprometimento político através de trabalhos de pesquisa que encontrem saídas para os problemas sociais, que sejam *úteis*. O pressuposto é o de que, diante de uma epistemologia hegemônica que se beneficia do discurso da imparcialidade e da neutralidade, de um universalismo que é eurocentrismo, e das hierarquias de classe, raciais, sexuais e de gênero das quais ninguém escaparia, a saída necessária seria a constituição de um “ponto de vista afro-centrado”.

Mais uma vez, a lógica da inversão: de objeto, o negro torna-se sujeito do conhecimento. *Por que se escreve tanto sobre o negro e a questão racial no Brasil?*, pergunta-nos, em sua tese, Hector Segura-Ramirez (2006), ao analisar como, historicamente, o negro tornou-se objeto nas Ciências Sociais: *o problema do negro* ou *o negro como problema* constitui um campo acadêmico de estudos e de produção de livros e mais livros, cuja intenção é tecer interpretações sobre aquela que seria a realidade das relações entre brancos e negros no Brasil. Uma luta entre representações sobre as relações raciais (RODRIGUES, 2004). Luta, que se faz no papel, para explicar a *natureza* dessas relações. Uma luta pela enunciação da verdade: quem detém autoridade para falar sobre o assunto? Quem tem mais acesso a essa realidade tal como ela realmente é? Uma luta controversa, polêmica, entre pontos de vista supostamente divergentes mas que convergem na suposição de uma mesma realidade dada a ser desmascarada, revelada. Uma luta pela representação que se intensifica quando negros deixam de ser objetos e se tornam sujeitos, agora também produtores de representações. Propõem-se epistemologias do conhecimento sobre as relações raciais com o intuito de julgar e identificar quais seriam as falsas e as verdadeiras representações dessas relações (SEGURA-RAMIREZ, 2006)⁶⁴.

⁶⁴ “... as proposições enunciadas na ideologia racial brasileira não se adequam à realidade.(...) [E]ssas proposições não designam um estado de coisas empírico, são proposições falsas. Verdadeiro significa que

A questão que essa epistemologia nos coloca é que, se se assume esse outro lugar de enunciação étnico/racial/sexual/de gênero, apenas se inverte a situação, apenas se sai do "universal" para o "particular", do "sujeito" ao "objeto", do "verdadeiro" e do "falso" sem se romper esses dualismos. Seria possível pensar fora dessas alternativas, ou melhor, não torná-las alternativas, mas propor um novo jogo que recusasse essa partilha de determinações? Afinal, a tendência ao nivelamento, ao recorte, ao movimento de centralização, unificação e redução das multiplicidades em dualismos é uma estratégia do poder.

Quando as políticas de ação afirmativa são atravessadas pela defesa de contra-epistemologias ("epistemologias afrocentradas"), ao mesmo tempo em que se ampliam as oportunidades, elas se restringem a uma concepção de oportunidade já previamente restringida, como se pode notar nos editais⁶⁵ de pesquisa criados com o intuito de permitir a permanência dos alunos que ingressaram através de cotas – pejorativamente chamados de "cotistas" -, beneficiando-os com bolsas de estudos; mas bolsas para programas de pesquisa destinados exclusivamente aos seus "perfis": estudantes negros que deverão realizar pesquisas sobre *temas raciais* e ainda, como contrapartida, tornar-

uma designação está efetivamente cumprida no estado de coisas, que existe uma adequação entre as palavras e as coisas. Falso significa que a designação não se cumpre, seja porque as palavras não se ajustam à realidade, seja pela impossibilidade radical de produzir uma imagem associada com palavras" (SEGURA-RAMIREZ, 2006: 327)

⁶⁵ Veja-se o programa *Brasil Afroatitudo* (instituído em parceria entre o Ministério da Saúde, o Ministério da Educação, o Ministério da Justiça e a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial) tomado como modelo para políticas sociais no Brasil. Voltado para "universitários negros cotistas", a obtenção de bolsas é condicionada ao compromisso desses alunos em trabalhar com determinados temas de pesquisa, principalmente a relação entre Aids, população negra e racismo. Percorrendo-se as pesquisas, pode-se notar algumas (poucas) tentativas de se escapar dessas pré-definições colocadas pelo edital do programa, reapropriações que (felizmente) sempre acontecem. Um balanço sobre os primeiros anos do programa (iniciado em 2004) está disponível em: http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/brasil_afroatitudo.pdf

se multiplicadores, prestando serviços às suas comunidades de origem. Um protagonismo já previamente definido. Um destino antecipado, um futuro de contornos delimitados.

Esse horizonte pré-definido de possibilidades seria um efeito colateral das políticas de identidade, na medida em que elas deixam de colocar em questão a própria lógica da política identitária?

Com a ideia de contrapartida⁶⁶, a igualdade seria vista apenas da perspectiva da necessidade (acesso e permanência dos alunos negros) e não como um direito (todo cidadão tem direito à educação; racismo institucional é inaceitável). Ela seria tomada somente como um ponto de chegada, como finalidade; e não como pressuposto, como ponto de partida (RANCIÈRE, 2003). Não se pode abandonar a justificativa da necessidade, mas seria preciso lembrar que ela é insuficiente: mantem-se sob lógica do benefício e não do direito. É como se, em sua dinâmica, as políticas de ação afirmativa abrissem novas possibilidades de acesso à educação, novos lugares, espaços, mas essas possibilidades precisassem ser cerceadas na exigência de certas condições e contrapartidas dos seus “beneficiários”, para os quais valeria a máxima “não se pode receber algo em troca de nada”. Uma igualdade condicionada. Uma igualdade desigual.

“Era evidente, implacável. Minha negritude era densa e indiscutível. E me atormentava, me perseguia, me inquietava, me exasperava.

(...)

⁶⁶ A questão da contrapartida do direito tem sido discutida no âmbito dos chamados programas de transferência de renda, nos quais – como o Renda Mínima - o trabalho é condição para a obtenção do benefício social; os defensores de uma Renda Básica (já implementada em países escandinavos) afirmam que a renda deve ser pensada como um direito social a que todos devem ter igualmente acesso (independentemente de quaisquer condições) sendo, assim, desvinculada do trabalho, que deixaria de ser um substrato para a cidadania, o que seria relevante inclusive no Brasil, em que 50% da população não tem carteira assinada; muitos vivendo em condições de subemprego ou desemprego (JUSTO, 2007).

Era o professor negro, o médico negro; eu enfraquecia e tremia diante do menor alarme. Sabia, por exemplo, que se o médico cometia um erro, era o seu fim e de outros que se seguiam. O que esperar, na verdade, de um médico negro? Desde que tudo corresse bem, punham-lhe nas nuvens, mas atenção, nada de bobagens, a preço algum!” (FANON, 1983: p. 97).

Ao trazer esses questionamentos sobre as políticas de ação afirmativa não desejo, como diz o ditado popular, “jogar fora o bebê com a água do banho”. As cotas estão permitindo o acesso à universidade de grupos historicamente discriminados; o “desempenho acadêmico” desses alunos tem se mostrado, inclusive, superior ao dos demais alunos, desfazendo o (preconceituoso) argumento contrário a essas políticas, de que, por elas, a “qualidade” do ensino superior seria “comprometida”.

O feliz sucesso das políticas de ação afirmativa não impede, porém, que problematizações sejam colocadas. Aliás, acredito mesmo que elas são relevantes para que se cumpra aquilo a que essas políticas se propõe: des-homogeneizar e abrir o espaço das universidades públicas.

“Olhe, um negro!”

O livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1983 [1952]), de Frantz Fanon, traz um capítulo intitulado *A Experiência Vivida do Negro*. Desejando a liberdade de criação de sua própria existência como qualquer um, eis que um homem, caminhando pela rua, se descobre *negro* quando torna-se objeto pelo olhar de uma criança amedrontada e confusa com sua presença: “olhe mamãe, um negro!”

A emancipação nunca é um simples vir a ser livre, é o que nos diz Fanon. É preciso escapar quando, sem querer, se está preso numa relação de alteridade, por um

olhar através do qual um homem se descobre contido, simplificado, reduzido por uma objetividade esmagadora. Através de gestos, atitudes, olhares o outro fixa-me, os olhares me dissecam tornando-me incapaz de ser livre, de ser um homem dentre outros homens, diz o narrador. Gostaria de ser apenas um homem, quando lhe pediam que se confinasse e diminuísse ao exigir não a conduta de um homem, mas de um *homem negro*.

“Nenhuma chance me é permitida [de passar despercebido]. Sou sobredeterminado do exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros têm de mim, mas da minha aparência” (FANON, 1983: p. 96).

Aparência, pele, uma *epidermização* que julga e reduz o corpo a um corpo negro. Através da cor *realizam cortes de minha realidade. Sou traído*.

Como escapar desse olhar fixante que faz com que a existência, de algum modo, já esteja prefigurada de antemão? Eis a pergunta colocada por Fanon. Indagação que ganha ainda mais força quando, percorrendo as páginas do capítulo de seu livro, somos arrastados pela poética única desse escritor, por um turbilhão angustiante de estereótipos, mitos, histórias, teorias científicas, poesia e filosofia que vão sendo convocados por um “eu” que, na tentativa de escapar querendo fazer-se reconhecer como negro através desses clichês, através dessa opção narcísica, joga sempre um jogo perdido.

As imagens históricas, para Fanon, fazem parte desse conjunto de clichês. Não é à toa que ele, enfaticamente, recusa ser um “prisioneiro da história”: o passado seria uma dessas imagens fixantes que cerceiam o futuro. Imagens de um “narcisismo branco” dos grandes feitos da “humanidade”, da história “universal”; imagens de um “narcisismo negro” que a ele responde com a descoberta de civilizações antigas negras, ou até mesmo com imagens da escravidão e da resistência escrava. Fanon recusa todas elas

porque estariam *enclausuradas* numa substancialização do passado, que termina por pesar como sobredeterminação do tempo por vir. Por isso seria preciso abolir, esquecer o passado, se livrar dele. “Não sou homem de passados. Não quero cantar o passado às custas de meu presente e meu futuro” (FANON, 1983: p. 185).

A recusa da história aparece no tratamento que Fanon dá ao racismo. “Olhe, um negro!” O racismo, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* emerge como um ato de violência praticado pelo *olhar*. O racismo não é historicizado numa narrativa encadeadora de episódios ou fatos históricos. Ele se constitui através de imagens e fantasias. A sobredeterminação pelo exterior advém do olhar: de um regime de visibilidade criado numa acumulação heterogênea de imagens literárias, científicas, míticas, preconceituosas, que vão tecendo estereótipos de uma sensibilidade negra em detrimento da razão (branca); um talento inato para as artes; a valorização da intuição; uma sexualidade viril, exacerbada; atitudes de violência, etc., etc.

A questão é que essas imagens estereotipadas dão margem para um narcisismo negro⁶⁷ que, num complexo jogo de polaridades (negro/branco; eu/outro), terminaria por querer afirmá-las, positivá-las. Imagens inscritas no próprio eu, então cindido, fragmentado: é de uma alienação no interior de si mesmo, da internalização da epidermização, do Um no Outro através dessas imagens duplicadas (inventadas, apenas supostamente realistas, representacionais), que nos fala Fanon. A alma negra é uma criação do branco, diz ele.

⁶⁷ Há em Fanon uma densa leitura psicanalítica da relação entre o negro e o branco: da inveja que o negro sente da condição do branco, almejando sua posição de poder, por exemplo.

Fanon⁶⁸ e Michel Foucault, em seus pensamentos sobre poder e corpo, compartilham da perspectiva de que um dos modos do funcionamento do poder é mediante a produção de sujeitos. Um processo de sujeição estaria sempre implicado nos processos de subjetivação, num poder produtor de modos de vida e existência:

“O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas ele se fixou no centro de um universo de onde é preciso tirá-lo. O problema é fundamental. Pretendemos nada menos do que libertar o homem de cor de si mesmo” (FANON, 1983: p. 10)

O negro é posto diante de sua raça. Homi Babha (1998), lendo Fanon, enfatiza que essa identificação racial nunca é total. A imagem (mesmo que o queira) nunca dá conta de apreender totalmente o real, de reduzir a singularidade de cada um, de qualquer um, a um corpo negro. O olho não vê tudo. Algo permanece invisível para ele. Surgiria, então, nesse intervalo, nessa brecha, nesse interstício, uma possibilidade de subversão, de resistência?

Fazer essa pergunta é, de alguma forma, trair o pensamento de Frantz Fanon e seu projeto de transformação total, presente principalmente em *Os Condenados da Terra* (1961). Livro em que um novo (e também complexo) jogo de polaridades é proposto, desta vez entre colonizador e colonizado. A política da descolonização para Fanon, é uma política de guerra, de violência, de destruição total: somente da morte poderá nascer uma nova vida, novas condições para a criação. Da morte do “eu em mim” que não “sou eu”, mas o colonizado em mim. Na guerra, matando a mim, o colonizador estará matando a si próprio e destruindo o colonialismo (ao matar a figura de alteridade

⁶⁸Convergem no que diz respeito a corpo, poder e subjetivação mas existem entre Fanon e Foucault muitas discontinuidades: o silêncio de Foucault a respeito da dimensão colonial do poder governamental (dimensão central para Fanon, principalmente em *Os Condenados da Terra*, 1961) seria uma delas (CUNHA, 2002). É por essa via, aliás, que Foucault tem sido alvo de críticas dos chamados Estudos Pós-Coloniais (por exemplo, BHABHA, 1998).

que também lhe constitui). Fanon termina por recusar, radicalmente, a fórmula eu/outro. Com ele, vislumbramos um futuro apocalíptico e redentor.

Fundamento da política

A justificativa da estratégia contra-hegemônica é pragmática: é a ação que resta diante das alternativas disponíveis: eu/outro. A representação política muitas vezes é colocada como única possibilidade de atuação política.

Quando realizei uma pesquisa, ainda no final dos anos 1990, com o movimento hip hop em Campinas⁶⁹, havia uma militância negra que o tempo todo questionava a capacidade de resistência política do movimento. Por conta da música, do lazer, das festas, do consumo, da efemeridade na ocupação do “espaço público” nos encontros entre os rappers (a cada dia num lugar diferente do centro da cidade), do tempo perdido ouvindo discos, a expressividade do hip hop era desqualificada por ser muito “cultural” e pouco “política”⁷⁰. A singularidade da sua força de contestação – marcada pela imbricação entre sua arte e sua vida - era desvalorizada por ser muito lúdica, precária, pouco incisiva, intempestiva, localizada, pontual, por faltar com uma postura mais diretamente focalizada na luta contra a discriminação racial e o racismo.

⁶⁹ O tema da pesquisa era o hip hop e as referências que nele circulavam sendo acionadas na invenção de uma identidade negra. Essa invenção perfazia-se através da ressignificação de elementos veiculados pela indústria cultural e relacionados a uma “cultura negra” híbrida e internacionalizada.

⁷⁰ Uma tendência “culturalista” ou a opção por uma “política estética” tem sido apontada como uma particularidade do movimento negro contemporâneo (pós-década de 1970) no Brasil e debatida nos estudos sobre relações raciais. Michael Hanchard (2001) ascendeu uma polêmica quando considerou tal tendência como uma deficiência brasileira em relação ao movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos, frequentemente funcionando como parâmetro de avaliação da mobilização política negra em todo o mundo e, particularmente, no Brasil.

Por apresentar uma outra política, e uma outra lógica de organização, mais dispersiva e rizomática, o hip hop desafia os modelos de eficácia e efetividade política de uma militância arborescente e programática, que se afirma como “mais política” por estar mais diretamente envolvida no combate ao racismo institucional e às demandas por políticas públicas. “Política”, então, seria cobrar junto ao Estado um reconhecimento na forma de direitos, requerendo ações a serem instituídas através de políticas institucionais relacionadas ao acesso à universidade, à terra, e à saúde, principalmente. Uma pragmática militante que requer uma força de unificação na figura de um sujeito e de uma identidade e que aposta nos canais institucionais de representação e participação política⁷¹.

Se uma pragmática militante pode contestar a eficácia política do hip hop, o que venho enfatizando nesse capítulo é que o importante reconhecimento de direitos pelo Estado não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma sobrecodificação de identidades que, até então, mantinham uma territorialidade mais contingente ou sequer existiam, sendo inventadas nessa movimentação com o Estado. Contingência que se vê ainda mais ameaçada quando empresta uma força de implacabilidade trazida pela cientificidade em seu modelo de verdade e sua política da representação da natureza. O dispositivo científico alimenta a tendência à inércia e à redução, recorte das multiplicidades que a luta identitária traz em seu bojo.

⁷¹ Recuperei algumas dessas experiências em minha dissertação de mestrado (2004): a emergência de novos sujeitos políticos como o movimento de mulheres negras; organizações não-governamentais diretamente relacionadas à questão racial; sindicalismo negro; conselhos de participação da comunidade negra instituídos em São Paulo e no Rio de Janeiro; movimentações em torno da Assembleia Constituinte de 1987, que contou com intensa participação do movimento negro; a promulgação da Constituição de 1988 na qual a prática do racismo se torna crime e se reconhece o direito à terra das comunidades remanescentes de quilombos.

Negrômetros, cartilhas, doenças *raciais*, políticas de ação afirmativa, políticas do Estado colocam a necessidade da identificação, da racialização como maneiras de se evidenciar a desigualdade e o racismo como lógicas de exclusão da saúde, da universidade, do mercado de trabalho, dentre outros espaços.

Mas Frantz Fanon vem para radicalmente nos lembrar que a *evidência da raça* é sempre prerrogativa do racismo. Por isso, diante da política da representação que deseja dar visibilidade à raça, seria preciso, ao mesmo tempo, arrancar as minorias de sua evidência (RANCIÈRE, 1996), colocando o próprio fundamento político (da representação política) sempre em questão. Tornar visível o “escândalo” que marca a política: sua ausência de fundamento (RANCIÈRE, 1996: p. 71). O “fundamental” é sempre uma suposição contingente. A política torna-se, assim, o litígio, o desentendimento acerca desse fundamento, continuamente (re)definido e deslocado.

Seria preciso, então, multiplicar a política para além (ou aquém) daquilo que comumente preenche esse nome: “políticas públicas”, “sociedade civil”, “movimentos sociais”, “sujeito”, “identidade”, enquanto entidades previamente dadas, instituições e regimes de funcionamento previamente constituídos. As chamadas “sociologias do social” (LATOUR, 2004a) não se questionam sobre essa especificidade da expressão política porque partem do pressuposto da existência prévia desses agregados sociais. Elas tendem a simplesmente supor e reproduzir aquilo que precisaria ser colocado sob contestação.

Pensar a política como um regime de enunciação que visa fazer existir aquilo que, sem ele, não existiria: um *público*⁷² como coletivo provisoriamente definido (LATOUR,

⁷² Não se trata de um “público” que se opõem ao privado, nos diz Latour, mas do que resulta de conseqüências inesperadas e invisíveis das ações. “O público não é, portanto, a vontade geral, nem o

2004a). Ou, poderíamos abrir ainda mais o conceito e dizer com Deleuze (1992): política como a fabulação de um povo por vir.

Política que, sendo apenas ato de palavra, não é por isso puramente retórica, na medida em que cria e materializa grupos nos seus atos de fala⁷³. Interessar-se pelo modo próprio da expressão política implica renunciar a toda pré-existência confirmada dos grupos:

“Estes estão sempre a se fazer e refazer, e um dos meios de fazê-los existir, de fazê-los ‘acertar o ponto’, como se diz de um molho, é cercando-os, apreendendo-os, assenhorando-se deles, reproduzindo-os, pelo exercício sempre recomeçado, pelo laço, pelo envolvimento, pela curva do falar político. Sem esta enunciação, simplesmente não existiria agregado social pensável, visível, viável e unificável” (LATOURE, 2004a: p. 19).

A representação política, nesse sentido, é sempre uma mentira, uma traição: ela não designa qualquer semelhança entre o representado e o representante, porque o representado não está dado; ele será criado na política, na representação, no ato da enunciação-representação, da transformação do “muitos” em “um”, numa reterritorialização como minoria. Transubstanciação que é necessária para que a representação política se efetue: a conquista de direitos, por exemplo, depende de que a

Estado, nem o ‘bem público’, mas apenas o que nos escapa, o que perseguimos cegamente e para cuja perseguição autorizamos especialistas tão cegos quanto nós” (LATOURE, 2004a: p. 18).

⁷³ “...aquele que diz ‘eu os compreendi’, ‘nós somos uma grande família’, ‘nós queremos’, ou ainda, ‘nossa empresa deve conquistar partes do mercado’, aqueles que repetem ‘todos juntos, todos juntos, todos!’; não poderiam resistir a um julgamento verdadeiro/falso do mesmo tipo [que separa linguagem e coisas]. No entanto, eles saberiam bem o que faz a diferença entre os enunciados falsos e os verdadeiros, mas eles detectarão esta verdade ou essa falsidade não na presença ou na ausência de uma referência, mas, antes – e vamos compreendê-lo logo – em um fenômeno inteiramente novo: a retomada ou a suspensão do trabalho contínuo de delineamento e de materialização do grupo que esta palavra procura constituir. É verídico tudo aquilo que o prolonga; é mentira tudo aquilo que o interrompe” (LATOURE, 2004a: p. 19).

multiplicidade, a multidão seja transformada – recortada, reduzida – num coletivo, numa identidade: direitos do “negro”, da “mulher”, do “índio”. *Essencialismo estratégico. Fetichização da raça* (ANJOS, 2005). *Coisificação da identidade. Objetivação do sujeito* (SEGURA-RAMIREZ, 2006). Apelar estrategicamente para esses fundamentos mas, concomitantemente, colocá-los sob disputa.

“Recusar essa disputa é sacrificar o ímpeto democrático radical da política feminista. Que a categoria não seja restringida, mesmo que venha a servir a propósitos antifeministas, será parte do risco desse procedimento. Mas trata-se de um risco produzido pelo próprio fundamentalismo que busca proteger o feminismo contra ele. Em certo sentido, esse risco é o fundamento de qualquer prática feminista e, por conseguinte, não o é” (BUTLER, 1998: p. 37).

Afirmar a potência da representação política como a criação de fundamentos que se mantenham sempre contingentes, estratégicos (BUTLER, 1998). Pensar uma minitranscendência da política (LATOURE, 2004a): uma espécie de terreno comum, sem o qual as diferenças se tornam irreduzíveis em si mesmas. Afirmar a contingência desse terreno comum: uma imanência criada pela e na prática política.

Poderíamos, ainda, pensar essa transubstanciação promovida pela representação política – da multidão recortada num coletivo, da massa reduzida numa classe ou numa identidade - como a constituição de segmentações flexíveis (DELEUZE & GUATTARI, 1996). Entre as segmentações duras do aparelho de Estado e as linhas de fuga do devir, constituir segmentações flexíveis que oscilem entre elas, segmentações em ato, que se fazem e desfazem através de uma dinâmica de simultaneidade: todas ao mesmo tempo.

“...as figuras nunca são separáveis de suas afecções, as linhas de seu devir, os segmentos de sua segmentação: há ‘arrendamentos’, mas não círculo, ‘alinhamentos’, mas não linha reta, etc. Ao contrário, a geometria de Estado, ou

melhor, a ligação do Estado com a geometria, se manifestará no primado do elemento-teorema, que substitui formações morfológicas flexíveis por essências ideais e fixas, afectos por propriedades, segmentações em ato por segmentos pré-determinados” (DELEUZE E GUATTARI, 1996: p. 89).

Redução necessária mas que, ao mesmo tempo coloca a impossibilidade de uma total identificação da multidão com o *estereótipo* que (necessariamente) ela cria. Política como uma transubstanciação necessária e impossível da multidão, o que torna a política provisória.

Necessidade e impossibilidade a serem sempre contornadas pela repetição obstinada e incessante do trabalho da política. Não existe relação direta entre a multidão e sua unidade: a unidade é uma invenção da política que precisa ser sempre (re)começada; a verdade da política é o reconhecimento desse trabalho infindável de repetição porque a criação de direitos civis, por exemplo, depende da representação política que transforma o muitos em um único coletivo (direito da “mulher”, do “negro”, do “índio”, do “pobre”); mas sob essas categorias, a multidão será sempre infielmente representada.

Mas se os agregados sociais não são entidades pré-existentes, como pensar certos problemas que possuem uma inércia, uma permanência, uma regularidade: o racismo, por exemplo?

O racismo apresenta múltiplas configurações, no tempo e no espaço, mas para que ele se torne politicamente visível, para que possa ser representado politicamente, essas múltiplas configurações precisam ser transformadas, de muitas, em uma: a *sociologia das desigualdades raciais* promoverá essa transubstanciação e criará um

modelo estrutural de estatísticas das desigualdades raciais, permitindo que se possa falar “brancos” e “negros”.

Como a expressão política depende de um movimento incessante, uma repetição constante, na medida em que se congela essa representação sobre a desigualdade e o racismo (uma representação que, de alguma forma trai a multiplicidade das suas configurações atravessadas, inclusive, por outras desigualdades: de renda, de gênero, de sexualidade, de moradia, etc., etc.), começa a se perder a luta contra a desigualdade... A expressão política é lenta, pesada, ela é sempre defasada em relação ao devir da vida... Mas por isso mesmo, ela deve ser sempre recomeçada...

Esse recomeço é que tende a ser interrompido pela cientificidade que, em nome de ser mais justa e verdadeira que a própria política, acaba por congelar seu movimento e comprometê-lo. A meta-política esvazia a política do interior, a faz desaparecer, em nome de uma verdade que fundamentaria, do exterior, a política. “O ‘fim da política’ é o estágio supremo da parasitagem meta-política, a afirmação última do vazio de sua verdade” (RANCIÈRE, 1996: p. 93).

Sempre um sujeito e um fundamento contingentes, provisórios, fictícios e precários. Porque se não se pode abrir mão da necessidade da representação política, também não se pode negar sua impossibilidade. A tensa coexistência, a pressuposição recíproca entre a necessidade e a impossibilidade (constantemente atinçando-se entre si) precisa ser mantida: multidão e massa e fluxos transubstanciados em identidades das quais novos fluxos escapam e são novamente retidos...

“...os dois sistemas de referência (de segmentos e de fluxos) estão em razão inversa, no sentido em que um escapa do outro e o outro detém o um, impedindo-o de fugir mais; mas eles são estritamente complementares e

coexistentes, porque um não existe senão em função do outro; e, no entanto, são diferentes, em razão direta, mas sem se corresponder termo a termo, porque o segundo não detém efetivamente o primeiro senão num 'plano' que não é mais o plano do primeiro, e porque o primeiro continua seu impulso em seu próprio plano" (DELEUZE & GUATTARI, 1996: p. 99).

Vale enfatizar: tratam-se de planos diferentes, nos quais as vitórias e as derrotas não são as mesmas (DELEUZE & GUATTARI, 1996: p.111). As desterritorializações não são contradições como o conceito de hegemonia supõe (as contra-representações opondo-se, no mesmo plano, às representações hegemônicas). São fugas. As contradições podem ser pensadas em grandes escalas, numa macropolítica das organizações binárias, dos aparelho de ressonância e máquinas de sobrecodificação que compõem o grande jogo de forças. O pequeno, o micro, o menor é o que consegue escapar, vazar, escorrer e, assim, colocar o próprio jogo (tal como ele vinha sendo jogado) em questão, por serem forças irreconhecíveis e inidentificáveis.

O molecular torna-se, assim, um outro plano que não anula o plano molar mas que o impede de se fechar no impasse de se estar encerrado definitivamente nas relações de poder, das quais não haveria saída. A identidade – e o aprisionamento que ela promove das diferenças – é desestabilizada pelos fluxos que sempre lhe escapam e que revelam a impossibilidade de uma identidade ou representação que seja total. Eles a tornam contingente.

Jacques Rancière (1996) ao perguntar o que há de específico a ser pensado sob o nome "política", reserva ao que comumente se pensa dela o nome "polícia": uma configuração do sensível, que torna uns visíveis e outros invisíveis, uma ordenação dos corpos, sua divisão em modos de ser, de dizer e fazer.

O nome “política” é reservado à uma atividade antagônica à primeira: a que rompe a configuração sensível que define as partes. A política é o que desloca um corpo do lugar que lhe era designado. A atividade política é aquela que desfaz as divisões da ordem policial.

A política acontece quando esses dois processos heterogêneos se encontram.

Essa distinção entre política e política nos leva a pensar que, mesmo que se possa enumerar (no sentido “policial”) uma identidade racial, negra, a aparição da *raça* enquanto um agrupamento ou posição social (a partir da estereotipização e hierarquização promovidas pelo racismo) poderia ser atravessada por uma outra política, por uma outra *aparição*. “A aparência não é a ilusão que se opõe ao real. É a introdução, no campo da experiência, de um visível que modifica o regime do visível. Ela não se opõe à realidade, ela a divide e refigura como duplo” (RANCIÈRE, 1996: p. 102).

Não haveria distância a ser percorrida, consciência a ser tomada porque polícia e política são dois regimes distintos. O sujeito político precisa ser criado. Por isso é que, nas reinvenções que faz das noções de “igualdade”, “política” e “democracia”, Rancière deixa de restringi-las a um regime parlamentar ou um Estado de Direito, para pensá-las enquanto um modo de “subjetivação” (outra palavra recriada).

“A democracia é, em geral, o modo de subjetivação da política – se por política entende-se coisa diferente da organização dos corpos em comunidade e da gestão dos lugares, poderes e funções. Mais precisamente, democracia é o nome de uma interrupção singular dessa ordem da distribuição dos corpos em comunidade que nos propusemos conceituar sob o conceito ampliado de polícia.

É o nome daquilo que vem interromper o bom funcionamento dessa ordem por um dispositivo singular de subjetivação” (RANCIÈRE, 1996: p. 102)

Dispositivo de subjetivação que apresenta três aspectos: a aparição de um povo; um povo que não é previamente ou sociologicamente identificável, na medida em que sua própria aparição coloca em xeque (ao sobrepor a lógica da política à lógica policial) aquilo que orienta o reconhecimento enquanto política/polícia, suas categorias e identidades⁷⁴; e o lugar da aparência do povo é o lugar da condução de um litígio. O litígio político se diferencia de todo conflito de interesses entre partes constituídas da população, já que é um conflito sobre a própria contagem das partes⁷⁵.

A política, para Rancière é um assunto de sujeitos, mas sujeitos que não são previamente identificáveis, visíveis. A subjetivação é justamente a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que termina por reconfigurar esse campo da experiência.

Se mulheres e negros são identidades *aparentemente sem mistério* (RANCIÈRE, 1996: p. 48) porque inscritos numa corporalidade visível, que todo mundo vê por conta da ordem policial, a subjetivação política arranca-os dessa evidência, colocando a questão da relação entre um *quem* e um *qual* na aparente redundância da existência.

⁷⁴ “O povo por intermédio do qual há democracia é uma unidade que não consiste em nenhum grupo social mas sobre-impõe, à dedução das parcelas da sociedade, a efetividade de uma parcela dos sem-parcela. A democracia é a instituição de sujeitos que não coincidem com as partes do Estado ou da sociedade, sujeito flutuantes que transtornam toda representação dos lugares e das parcelas” (RANCIÈRE, 1996: p.103)

⁷⁵ “Não é uma discussão entre sócios, mas uma interlocução que põem em jogo a própria situação da interlocução. A democracia institui portanto comunidades de um tipo específico, comunidades polêmicas que põem em jogo a própria oposição das duas lógicas, a lógica policial da distribuição dos lugares e a lógica política do traço igualitário” (RANCIÈRE, 1996: p. 103)

Uma política, portanto, do **irreconhecimento**, da **desidentificação**, em que o sujeito é pensado como a *abertura de um espaço*. A política de identidade passa a coexistir com um desentendimento, um litígio permanente sobre o suposto conteúdo descritivo de sua categoria (identidade). A coexistência entre a “polícia” e a “política” garantiria sua provisoriedade e abertura: a contingência de uma identidade acionada estrategicamente. Um lugar de permanente abertura e resignificação, em que sentidos imprevistos podem emergir, em que a palavra identidade permanece quase vazia...

“Desconstruir o sujeito do feminismo não é, portanto, censurar sua utilização, mas, ao contrário, liberar o termo num futuro de múltiplas significações, emancipá-lo das ontologias maternais ou racistas às quais esteve restrito e *fazer dele um lugar onde significados não antecipados podem emergir*” (BUTLER, 1998: p. 36, grifos meus).

Fazer valer a força da multidão, da massa, dos conjuntos não-numeráveis contra a força dos conjuntos numeráveis; de uma massa incontável, que seja capaz de destruir o equilíbrio dominante dos conjuntos numeráveis, que convulsione seus modelos, que ponha em xeque a “partilha do sensível” em jogo. Por que quem detém a força do devir – de desestabilizar, expandir, desmanchar, escorrer e vazar - é a minoria contra a força de redundância do poder. Por em xeque aquilo que regula e permite a contagem das partes.

Por essa via, pensar a agência (a capacidade de agir) como a expansão das possibilidades de existência das minorias. Expandir a ponto de desfigurar suas categorizações e, assim, inviabilizar continuamente o estereótipo...

Diante de um possível previamente esquadrihado por uma certa política, expandir a própria noção de política. E do possível. Rancière nos lembra que o Direito e a Ciência pertencem a um regime de crença peculiar ao consenso: o realismo. Atitude que diz se restringir às realidades observáveis mas que, na verdade, diz respeito à lógica policial que afirma, em qualquer circunstância, fazer apenas o que é possível, o que a circunstância autoriza.

“O possível é assim o operador conceitual de troca entre a ‘realidade’ e a ‘necessidade’. E é também o último modo de ‘verdade’ que a meta-política acabada pode oferecer à lógica da ordem policial, a verdade da impossibilidade do impossível. O realismo é a absorção de toda realidade e de toda verdade na categoria do único possível” (RANCIÈRE, 1996: p. 131)

Da necessidade da identificação suscitada pela política de cotas em sua estratégia da inversão da lógica racalista, o desejo de que também surjam imprevisibilidades capazes de extravasá-la. O estereótipo é evocado e rasurado ao mesmo tempo; algo extrapola o enquadramento da imagem, escapa à vista, esvazia o lugar da identidade.

Como as listas e mais listas de nomes e relações, multiplicadas nas histórias contadas pelos moradores do quilombo do Paiol: anexadas à ficha de identificação oficial que eles deveriam obrigatoriamente preencher, as listas transbordaram o cadastro e seu desejo de resumir, categorizar e aprisionar e reter a vida.

Não se trata de negar a existência política de qualquer identidade, mas de afirmar a provisoriedade dos parâmetros, limites ou modelos a definir previamente os pertencimentos, quem é e quem não é. Provisoriamente mais seriamente comprometida quando se fala em *doenças raciais*... A enunciação política da identidade, como já foi dito, é constitutiva e não constatativa, ou seja, ela não depende de uma cientificidade

que dá poder a um modelo de verdade e sua suposta equivalência entre a linguagem e um estado de coisas.

Qual parâmetro será capaz de revelar a verdadeira identidade? Questão indecidível, ou apenas passível de decisão por aquele que diz: “eu”. A fugacidade de uma identidade definida apenas num instante momentâneo, estratégico de uma enunciação, a ser dita e redita sempre.

Porque desde que uma proposição, um programa, uma alternativa política, uma “solução” é proposta, ela se torna perigosa porque se constitui como um modelo, se faz lei que cerceia a possibilidade de invenção. Por isso é preciso sempre afirmar a provisoriedade, a precariedade da identificação como resistência.

Ruínas

Um monge descabelado me disse no caminho: ‘Eu queria construir uma ruína. Embora eu saiba que ruína é uma desconstrução. Minha ideia era de fazer alguma coisa ao jeito de tapera. Alguma coisa que servisse para abrigar o abandono, como as taperas abrigam. Porque o abandono pode não ser apenas de um homem debaixo da ponte, mas pode ser também de um gato no beco ou de uma criança presa num cubículo. O abandono pode ser também de uma expressão que tenha entrado para o arcaico ou mesmo de uma palavra. Uma palavra que esteja sem ninguém dentro. (O olho do monge estava perto de ser um canto). Continuou: digamos a palavra AMOR. A palavra amor está quase vazia. Não tem gente dentro dela. Queria construir uma ruína para a palavra amor. Talvez ela renascesse das ruínas, como o lírio pode nascer de um monturo’. E o monge se calou descabelado” (BARROS, 2010: p. 385, 386)

Ao se falar de identidade, de racialização, de representação política, de essencialismo estratégico, talvez seja preciso, *ao mesmo tempo*, falar de ruínas. Pensar a identidade como a construção de uma ruína para valorizar o vazio que a habita. Um esvaziamento para que possam surgir ações inesperadas, irreconhecíveis, irrepresentáveis, impensáveis, incontroláveis, que permitam novas possibilidades de (re)ordenação do mundo. Possibilidades de criação de novos sentidos. Novas possibilidades de vida.

“O papel político não se restringiria à repetição da vida (eu ou outro), repetindo a morte, desenterrando evidências que permitem reconstituir seres-mundos, mas antes, afirmando uma vida nova, algo que não foi visto, experimentado, nem vivido por alguém, algo que não tem correspondência, que desafia a autoridade de sujeitos e objetos” (DIAS, 2008: p. 2008)

Nas próximas páginas farei um *Intermezzo* para convocar forças que desafiam os paradoxos da representação: sua necessidade política e sua impossibilidade diante dos devires da vida. As forças a serem convocadas serão a literatura e a música.

Intermezzo

“Em todas as ficções, cada vez que um homem se defronta com diversas alternativas, opta por uma e elimina as demais; na do quase inextricável Ts’ui Pên, opta, simultaneamente, por todas. Cria, assim, diversos futuros, diversos tempos, que também proliferam e se bifurcam” (BORGES, 2007: p. 89)

Não desejo, como Ts’ui Pên, criar uma escrita que seja um labirinto. Mas inspirada *pelo seu jardim de veredas que se bifurcam*, gostaria, agora, de promover uma bifurcação na minha própria tese e convocar, nos próximos capítulos, outras forças de crítica e de criação: a literatura e a música.

Diante do turbilhão de forças representacionais e contra-representacionais do dispositivo pele-rost-DNA, que investe seus poderes sobre a vida, os corpos, as linguagens, sobre o *ser* e o *dever ser*, tornando as *evidências científicas* aquelas que seriam suas testemunhas mais fidedignas, que darão o veredicto sobre as verdadeiras identidades, sobre as políticas mais justas e equânimes; revelando a falsidade das crenças, a alienação dos comportamentos, buscando ensi(g)nar modos de ser, de sentir e de pensar...

Seria possível, ainda nessa escrita, nessa tese, atravessar esse fluxo, rasgar essa rede, escapar de tudo isso? Talvez assumindo, agora, uma postura de pensamento que, com a arte, se faça ***pelo fora***.

Mas não serão apenas divergências, também convergências e paralelos tecidos na trama dos conceitos e categorias que estão movimentando os capítulos anteriores: representação, tempo, verdade, identidade, diferença, ou, para falar de modo mais aberto e preciso: a relação entre corpos e linguagens.

Minha intenção é promover, com a literatura e a música, uma rachadura nesses conceitos para tentar abrir novas possibilidades de pensamento. Com a literatura da escritora africano-americana Toni Morrison e com as canções e sonoridades da *música negra*, pensar os impasses da representação: diante da necessidade e da impossibilidade de se apreender a vida – na política, no papel, no canto, no som – apostar na criação para potencializar... a vida.

Tempo de Invenção

Eu sei que eu não posso mudar o futuro, mas eu sempre posso mudar o passado (MORRISON *apud* MARGARONIS, 2008: p. 149). Foi com essa intrigante e desafiadora frase que a literatura de Toni Morrison atravessou em cheio a trajetória dessa tese. A proposta de se mudar o passado (ou, mais do que isso, de se pensar o passado como algo mutável, mutante, em mutação) implica uma série de concepções bastantes distintas do dispositivo que vinha sendo pensado, até então, nessa tese.

Nosso passado foi apropriado. Eu sou uma das pessoas que quer se re-apropriar dele, diz Morrison (*apud* MARGARONIS, 2008: p. 149). Reapropriação, recaptura do passado entendida como uma libertação. Essa é a proposta política de sua literatura: reapropriar-se do passado é libertar o passado, é inventá-lo.

Nos capítulos anteriores, mais focalizados no funcionamento da ciência e nas tramas de políticas e de identidades, foram vindo à tona conceitos de temporalidade, autenticidade, verdade, biografia, testemunho, representação, política, identidade e diferença, tal como estão sendo postos em jogo no regime de verdade, de enunciação e de visibilidade criados através dos mapeamentos genéticos, das doenças *raciais* e das políticas de identidade. A proposta desse capítulo é a de se distanciar desses elementos e propor um outro jogo com as noções e conceitos que eles mobilizam. Desfigurá-los usando como ferramenta a literatura enquanto procedimento que possibilita pensar de uma outra forma, pensar outros sentidos.

* * *

Toni Morrison diz que os escritores são os verdadeiros historiadores. Existem acontecimentos que só eles são capazes de **contar da forma mais verdadeira**: como contar o horror (e a resistência à) escravidão, por exemplo? A literatura pode criar verdades sobre o passado que a historiografia não alcança. Como? Discutirei como o “romance histórico” de Toni Morrison se propõe a inventar dois tipos de acontecimento⁷⁶: a criar uma contra-história que liberta os acontecimentos das narrativas hegemônicas, fissurando a historiografia; e a criar sentidos que extravazam a própria linguagem e a representação numa afetação.

Literatura que trata das questões do controle, da dominação, da determinação do passado e das possibilidades de se escapar dele para seguir vivendo. A preocupação de Morrison é a de criar um testemunho da vida escrava e da resistência: como sobreviver? Como escapar ao controle? Ao poder? Uma literatura que deseja dar testemunho de uma violência extrema – a da escravidão e do racismo - através de uma narração singular dessas experiências de desterritorialização: singular porque não diz apenas sobre, mas quer provocar desterritorializações⁷⁷ no próprio leitor.

Monumental

Entre as décadas 1980 e 1990, Toni Morrison escreveu uma trilogia: *Beloved*, *Jazz* e *Paraíso*. Esses livros querem percorrer cem anos de história dos Estados Unidos: do fim da Guerra Civil (e Abolição da Escravidão), em 1865, passando pelos anos 1920 (e o chamado Renascimento do Harlem), ao Movimento pelos Direitos Civis e Fim da

⁷⁶ Um acontecimento segundo a definição foucaultiana que o aproxima mais de *evento*; e outro mais deleuziano: o acontecimento é o *sentido*.

⁷⁷ Nesse capítulo, faz-se e não faz-se um uso representacional do conceito de desterritorialização de Deleuze & Guattari (1996): toma-se a desterritorialização como representação da experiência da escravidão e, ao mesmo tempo, pensa-se, a escrita, a expressão, a literatura enquanto desterritorialização capaz – como no caso de Morrison – de libertar o tempo dos corpos.

Segregação Racial nos anos 1970. Ou seja, não se trata apenas da história dos Estados Unidos, mas da história dos chamados afro-americanos nos Estados Unidos.

A singularidade da literatura de Morrison se constitui no modo como os três livros deformam essa intenção, a princípio, monumental. Ou, poderíamos dizer, um outro tipo de monumento é construído. Há a desfiguração de um percurso linear suscitado pela própria ideia de uma trilogia: nela, há uma multiplicidade de temporalidades que desestabilizam qualquer tentativa de se enxergar, na sequência dos livros, uma seta do tempo. Desfiguração também de identidades, arrastadas, varridas e atravessadas que são, nos livros, por diferenças. Identidades perpassadas por devires-mulher. A escrita de Morrison não se fossiliza, já que cada livro, de alguma forma, retoma, refaz e desfaz os livros anteriores. A movimentação entre os livros se faz desregrada (rompe-se o percurso sugerido pela trilogia, como já foi dito), paradoxal, *enlouquecida* como algumas das afirmações de Morrison em entrevistas, como *Sethe*, *Violet* e *Consolata*, as personagens principais desses livros.

O encontro com a literatura de Toni Morrison é bastante violento, pelos efeitos que é capaz de provocar no leitor: um certo desnorteamento pelo vai e vem entre diferentes passados que compõem suas narrativas e pela potência que a linguagem de Morrison tem de provocar sensações naquele que lê. Sua leitura quer provocar o leitor não (só) pela descrição de cenas, eventos, objetos, estados psicológicos dos personagens, costumes de época, mas através de uma escrita intensiva: que o leitor seja afetado pela obra. Através dessa potência intensiva, Morrison criaria um tempo com sua literatura?

Romance histórico que se constitui na tensão e interferência mútua entre real e ficção, conteúdo e expressão, entre **percepção e sensação**.

Percepção que nos faz apreender o mundo e projetar sobre ele as representações prévias de que já dispomos e, por essa via, lhe atribuir sentido. A percepção mantém, assim, sujeito e objeto como figuras claramente delimitadas e separadas. Ela conserva as representações vigentes, fazendo com que nos movamos num cenário conhecido e estável. A sensação dissolve a separação entre sujeito e objeto, entre o corpo e o mundo. Permite apreendê-lo enquanto um campo de forças que nos afetam e nos fazem sentir.

Percepção e sensação como duas lógicas de relação com o real totalmente distintas, portanto. É a tensão entre elas que impulsiona o pensamento e a criação: novas sensações tornam-se intransmissíveis por meio das representações já conhecidas, colocando em crise as referências existentes e uma necessidade de que novas formas de expressão sejam inventadas (ROLNIK, 2008). A percepção funciona como uma moldura: a cultura, a história. A sensação é o que nos obriga a atravessá-la: a arte.

Atravessar a moldura atualizando a resistência criada bravamente no tempo da escravidão e que diz: lutar cotidianamente pela vida não deixa sobrar tempo para o sonho moderno chamado utopia. Trata-se de, repetidamente, aqui e agora, inventar uma saída, de buscar sempre um novo modo de escapar e fugir, e não ficar ansiando por aquilo que uma filosofia da história possa trazer, pela promessa metafísica de um futuro melhor...

Literatura que, em seu devir, pode operar transformações – efêmeras, frágeis, sutis, provisórias, ínfimas, menores – fazendo com que todos nós apenas nos sintamos anonimamente vivos. Criação de uma (experiência de) vida compartilhada por não importa quem. Já que “a questão é primeiro a do corpo – o corpo que nos roubam para fabricar organismos oponíveis” (DELEUZE & GUATARRI, 1996, vol.III: 69). Um corpo que nos roubam. Que corpo seria esse? Um corpo que os dispositivos científicos de marcação

e fixação, que a maquinaria pele-rost-DNA desqualifica, condena, julga como um corpo sem essência, sem substância. Um corpo menor.

A potência política da arte seria, então, a de restituir a pergunta: o que pode esse corpo menor? O que pode um corpo? Para pensar “o que pode um corpo?” seria possível conectar outra pergunta: o que pode a arte? Liberada de um restrito estatuto representativo, ela desconcerta ao nos colocar a pergunta crucial: o que pode o pensamento?

A fórmula Morrison

Até que ponto precisamos da história para viver? Por que valorizar e respeitar o passado? Para quê reinventá-lo? Por que lembrar se a história pode constranger a ação e a criação do novo? Afinal, *no caso de uma certa desmedida da história, a vida desmorona*, diz Nietzsche em “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”, a segunda das *Considerações Extemporâneas*.

Boa parte da filosofia contemporânea ecoa essa pergunta nietzschiana⁷⁸ e também a literatura de Toni Morrison, repleta de narrativas sobre esse desmoronamento que o passado pode provocar na vida de alguém. O que fazer quando a história se coloca como uma presença esmagadora, quase absoluta, como no caso da escravidão? Ao falar numa certa desmedida da história, Nietzsche também está criticando a historiografia moderna que pretende ser um *arquivo total*⁷⁹. Esse desejo de uma

⁷⁸ “Heidegger, Gadamer, Derrida, Foucault, Deleuze fizeram sua a intenção e o projeto nietzschiano da segunda das *Considerações Intempestivas*. Como se, paradoxalmente, o pensamento não pudesse começar a pensar senão através da meditação do seu próprio passado, mesmo quando o que se encontra em jogo é precisamente o valor da sua referência ao passado” (PELLEJERO, 2010: p. 1, 2).

⁷⁹ O que diria ele dos mapeamentos genéticos em suas maquinações com a historiografia, então?

apreensão integral do passado – a “potência da história” - é um dos alvos de Nietzsche. Seria preciso frear a história – através do esquecimento - para que ela não erradique o futuro. Mas o elogio ao esquecimento não poderia levar à ideia de que podemos controlar a evocação do passado?

Não era uma história para passar adiante. A frase *It was not a story to pass on*, ganhou essa tradução, na edição em português, de *Beloved*. *To pass on*, expressão que, traduzida para o português, perde a força de um sentido paradoxal, em que duas proposições opostas são afirmadas ao mesmo tempo: não era uma história para passar adiante (para se lembrar) ao mesmo tempo em que não se pode dela escapar (não se pode esquecê-la). Uma relação paradoxal entre lembrança e esquecimento enquanto dinâmica da memória. Essa é a fórmula de Toni Morrison para pensar o passado.

Em *Beloved*, o romance de Morrison que pretendeu *colocar a escravidão no coração da cultura política e literária das Afro-Américas* (GILROY, 1993), Sethe é a escrava que fugiu do cativeiro e deseja refazer a vida num novo lugar, deixando o passado para trás, afastado do presente, de sua filha, de sua casa. Poderíamos dizer que o romance narra a impossibilidade desse controle sobre o tempo que Sethe deseja ter, narra o fracasso do seu voluntarismo.

Sethe e sua filha Denver vivem há muitos anos sozinhas na casa 124, da *Bluestone Road*, onde o passado não entra. A narrativa se inicia com a visita inesperada de um viajante, um forasteiro: Paul D, que havia sido escravo, junto com Sethe, na fazenda *Sweet Home*. Ele retorna com a proposta de construírem uma vida nova juntos.

Para tanto, Paul D precisa espantar uma outra moradora que vaga pela casa 124: o fantasma de um bebê que Sethe perdeu. Violentamente, Paul D consegue expulsá-lo da

casa. Mas essa não é a única assombração que se faz presente no romance. Um dia, ao retornarem de um parque de diversões, há uma moça esperando na porta da casa. Ela parece fraca e confusa. Sethe a acolhe. Mais uma forasteira, um alguém que vem de fora, mas que não será, assim como Paul D, totalmente estranho.

O livro vai se desdobrando numa tensa e desequilibradora dinâmica de fronteiras entre dentro e fora, exterior e interior, privado e público, passado e presente, psíquico e social. Sethe, seu passado e sua casa, sua vida e seus sofrimentos, que se querem isolados, estáveis, firmes e protegidos onde estão, começam a ser invadidos. A literatura se imbrica na história e vai unindo Sethe, sua casa e sua vida ao mundo, e vice-versa. O passado pode estar fora de controle, *mas não fora da possibilidade de alguma reordenação* (BHABHA, 1998).

A estranha forasteira é *Beloved*. Ela passa a viver na casa 124; através dela, os passados de todos os personagens – entrelaçados entre si ou desenredados, guardados em segredo - vão irrompendo na narrativa. Ela controla a todos na casa, com suas vontades, seu desejo de saber mais e mais sobre o que aconteceu, o que se passou. Pede, o tempo todo, a Sethe, que lhe conte sobre os brincos de cristal que um dia ganhou de presente de casamento de Miss Garner, na fazenda *Sweet Home* onde tinha sido escrava; sobre a história de sua mãe, que Sethe viu morrer enforcada num tronco de árvore. Sethe começa a lembrar e falar sobre coisas que nunca tinha contado a ninguém.

“Ela está me dominando”, diz Paul D a frase que todos os personagens poderiam dizer sobre *Beloved*. Prenúncio do dia em que ele descobre um segredo de Sethe, aquilo que ela gostaria definitivamente de esquecer: anos atrás, ela havia sido presa por ter matado uma filha quando tentaram recapturá-la na 124. Paul D descobre essa história

através de um recorte de jornal mostrado por um amigo. Ele, que não sabe ler, apenas vê uma imagem, um desenho da cena da prisão de Sethe, e **não a reconhece nele**. Recusa-se a tomar o recorte de jornal como testemunho da tragédia, indo conversar com Sethe, pedindo para que ela lhe conte o que aconteceu⁸⁰.

Nessa conversa, Paul D se apavora menos com o que Sethe havia feito, do que com o que ela *dizia* ter feito: *posto seus filhos em segurança* ao tentar matá-los – apenas a menina foi morta - para evitar que fossem capturados e escravizados. Um ato trágico e íntimo de violência é executado como forma de se resistir à escravidão, e que parece dizer: para os que viveram a modernidade na condição de escravos (portanto, ao mesmo tempo, dentro e fora dela), os horrores suscitados pela escravidão podem tornar o infanticídio uma escolha, ao mesmo tempo, ética e insana.

Com o retorno de *Beloved* – que Sethe e Denver acreditam ser a filha assassinada, que deixou de assombrá-las para se tornar alguém de carne e osso⁸¹ - Sethe crê que seu desejo de dominação do passado foi consumado, a ponto de apagar o crime por ela cometido. Afinal, sua filha teria ressuscitado. Sethe expulsa, agora, Paul D de sua casa, e com suas filhas passa a viver uma espécie de presente perpétuo, sem passado e também sem futuro para atrapalhar⁸². Sethe abandona seu emprego e gasta todo seu dinheiro

⁸⁰ *Beloved* tem o mesmo nome da criança assassinada por Sethe. E também uma cicatriz embaixo do queixo... Várias provas/testemunhos do passado vão circulando em *Beloved*: cicatrizes; recortes de jornal; lembranças que são retomadas como histórias contadas. E a própria *Beloved* – quem é, afinal, *Beloved*?

⁸¹ É importante destacar que se Sethe e Denver identificam *Beloved* como a filha que Sethe matou há dezoito anos atrás, e que revive para com elas morar na 124, Toni Morrison joga, no romance, com outra identidade possível, dando dela pistas na voz de outros personagens: *Beloved* seria uma escrava que fugiu depois de viver anos trancada num quarto sendo abusada sexualmente. A identidade de *Beloved* permanece indefinida no livro, indefinição que explorarei mais adiante.

⁸² “Os trinta e oito dólares economizados ao longo da vida inteira foram embora para alimentá-las com coisas gostosas e enfeitá-las com fitas e adereços que Sethe cortava e costurava como se elas estivessem indo às pressas para algum lugar. Roupas coloridas – com listras azuis e estampas berrantes. Ela andou seis

com comida e roupas para as filhas: as três só fazem brincar e brincar juntas, por meses e meses inteiros; Sethe se desdobra tentando realizar todos os desejos de *Beloved*, até que não lhes resta mais nada sequer para comer.

Trancadas em casa e nesse amor, Denver é quem assume a tarefa de salvar a vida da mãe, consumida, sugada por *Beloved*. Reluta mas acaba saindo de casa, indo buscar ajuda junto às mulheres da vizinhança. Ela, uma dessas mulheres, *não gostava da idéia de erros passados tomarem posse do presente*:

“Contanto que o fantasma aparecesse de seu lugar fantasmagórico – sacudindo coisas, gritando e que tais -, Ela o respeitava. Mas, se ele assumisse carne e osso e viesse para o mundo dela, bem, aí a coisa era diferente. Ela não se importava com uma certa comunicação entre os dois mundos, mas aquilo era uma invasão” (MORRISON, 2007: p. 340).

O relembrar, na figura da aparição de *Beloved*, ganha agora, na narrativa, o tom de uma possessão; o esquecer uma espécie de exorcismo: *Beloved* é finalmente expulsa da casa 124. E depois de quase morrer nisso tudo, depois de ter tido sua vida consumida pelo retorno de *Beloved*, Sethe não tem mais forças para sair de sua cama. Paul D, então, é quem reaparece. “Sethe”, diz ele, “eu e você, nós temos mais passado que qualquer um. Precisamos de algum tipo de amanhã” (MORRISON, 2007: p. 360).

quilômetros até a loja de John Shillito para comprar fita amarela, botões brilhantes e pedaços de renda preta. No final de março, as três pareciam mulheres de festa de feira sem nada para fazer. Quando ficou claro que só estavam interessadas em si mesmas, Denver começou a se afastar da brincadeira, mas observava, alerta para qualquer sinal de Amada [Beloved] que estivesse em perigo. Convencida por fim de que não havia perigo nenhum e vendo sua mãe tão alegre, tão risonha – como podia dar errado?, ela baixou a guarda e aconteceu”(MORRISON, 2007: p. 319).

Beloved desaparece nos fundos da casa... *It was not a story to pass on...* A frase, do último capítulo do livro, se refere à história de *Beloved*, ao que seria feito de sua passagem pela casa 124. Ela seria lembrada ou esquecida?

A última presença ainda é de *Beloved*. A última palavra, na página final do livro. Como os *60 milhões e mais*, epígrafe do livro que remete ao número daqueles que morreram durante a passagem pelo Atlântico. Número estimado para o qual não há comprovação histórica: as mortes de escravos eram consideradas indignas de qualquer registro. Ou seja, não existem provas ou estatística comprovada que dê conta da realidade terrível da *Middle Passage*. Os rastros desapareceram. Ao abrir seu romance com essa epígrafe, Morrison quer basear seu trabalho ficcional na história, mas ao mesmo tempo questionar a possibilidade de se encontrar um referente histórico externo ou que preceda à representação, à escrita (DAVIS, 1998).

Mas quem é *Beloved*? Essa pergunta tem rendido um número sem fim de artigos sobre esse livro, que se propõem a identificar uma personagem cuja força é exatamente a incerteza e a inexatidão de sua identidade: o livro faz questão de confundir o leitor e não dizer quem é essa menina que (re)aparece misteriosamente na casa número 124 da rua Bluestone.

O capítulo mais intrigante do romance é o que dá voz a *Beloved*. Não se sabe se ela está morta e enterrada, se está num navio negreiro, se está presa num quarto, onde ela está? Uma sintaxe singular com frases cheias de lacunas, palavras ausentes, conectivos faltando, dão margem a todas essas possibilidades porque o que interessa não é o conteúdo de uma narrativa ou a identificação do lugar de onde *Beloved* fala, mas a expressão das sensações sentidas por ela, que só podem ser contadas ao leitor

através dessa imprecisão e de uma quase impessoalidade (afinal, quem é *Beloved*?, não temos certeza sobre sua identidade).

“Meu rosto está vindo tenho que tê-lo busco o encontro estou amando tanto o meu rosto quero o encontro estou amando tanto o meu rosto meu rosto escuro está perto de mim quero o encontro” (MORRISON, 2007: 41).

Será possível um encontro com a face, o **rosto** terrível da escravidão?

As lacunas na voz de *Beloved* distinguem-se do excesso de páginas de *Um Defeito de Cor* (2009), da escritora brasileira Ana Maria Gonçalves, outro livro que se propõe a tratar da escravidão. O leitor precisa vencer um romance de 952 páginas para se encontrar com Kehinde, cuja vida é contada, desde seu nascimento, até sua morte. Percorre-se uma seta tortuosa (mas ainda uma seta), uma trajetória de vida, da África ao Brasil, depois o retorno à África e, novamente, o (desejo de um) regresso ao Brasil.

O livro seria uma biografia inventada de Luiza Mahin, uma figura mítica da resistência escrava no Brasil que desperta polêmicas na historiografia por conta da ausência de registros históricos que assegurem sua existência. Mãe do poeta e abolicionista Luís Gama, Mahin foi uma das lideranças do Levante dos Malês (1835) e da Sabinada (1837), duas importantes revoltas escravas. Gonçalves, no prefácio de *Um Defeito de Cor*, conta que casualmente encontrou na casa de uma humilde família de Itaparica, um calhamaço de manuscritos (dos quais ninguém tinha conhecimento) em português antigo, e que supostamente se refeririam à Revolta dos Malês⁸³. Gonçalves faz questão de ressaltar que a escrita do livro foi totalmente baseada nesses documentos. O que permitiria dizer que o romance poderia ser a história de vida dessa

⁸³ Por trazerem o nome “Licutan”, um de seus líderes.

mulher (dependendo-se da veracidade desse manuscrito encontrado).

“E é bom que a dúvida prevaleça até que, pelo estudo do manuscrito, todas as possibilidades sejam descartadas ou confirmadas, levando-se em conta o grande número de coincidências, como nomes, datas, situações. Torço para que seja verdade, para que seja ela própria a pessoa que viveu e relatou quase tudo o que você vai ler neste livro (...)” (GONÇALVES, 2009: 17).

O livro é uma **biografia** inventada, narrada em primeira pessoa e preocupada em expor, em dar conta (numa coerência linear) do conteúdo de uma vida, de uma vida-conteúdo (vida pensada como conteúdo). Vida-conteúdo que ganharia relevância política por ser diferente das narrativas hegemônicas sobre a escravidão. Uma narrativa contra-hegemônica. E que aposta em tocar o leitor através de sua identificação com a personagem principal, Kehinde, já que é a partir da perspectiva dela que participamos da história que está sendo contada.

Diferentemente de *Um defeito de cor*, no qual a legitimidade da narrativa passa pela experiência que a personagem principal – narradora da história – viveu, não há um ponto de vista autorizado em relação ao qual o leitor possa se identificar em nenhum dos livros de Toni Morrison. Para ela, diferentemente da literatura de Ana Maria Gonçalves, é pela **impossibilidade de identificação** que as narrativas, as histórias tocam e duram... *Beloved* vai escapando de diversas formas à uma categorização precisa, ao transitar entre o romance e a história, entre o realismo e o fantástico...

Em outro livro de Morrison – *Jazz* - fracassamos na identificação do narrador, que hora é onisciente (narra na terceira pessoa), hora fala em primeira pessoa e parece ser um personagem. A impossibilidade, pelo leitor, de identificação do narrador gera uma impossibilidade de identificação com o narrador. Quem seria a voz de Jazz: um

personagem? A voz da cidade em que os eventos do livro acontecem? O próprio jazz? Ou a voz do romance? Ou seja, não de um personagem, mas a própria narrativa, como se o livro estivesse falando ou se escrevendo por si mesmo? Não é a voz que detém a verdade das histórias que estão sendo contadas, porque ela também comete erros. Não há voz ou personagem que seja garantia do sentido das histórias contadas. Procuramos um narrador que nunca será encontrado.

O narrador, Joe Trace e Violet – um casal mais velho nascido no Sul, que se transforma drasticamente ao ir morar no Harlem (bairro de Nova York) no pós-Primeira Guerra Mundial - e todos os outros personagens de *Jazz*, perdem-se na multidão da Cidade repleta da gente do campo que havia acabado de migrar; *crianças, mocinhas, homens de todos os tipos, mães, noivas e mulheres de botequim que, ao chegar à Cidade, se sentem mais iguais a si mesmos, se sentem como as pessoas que sempre acharam que eram:*

“Viessem como viessem, quando ou porquê, no minuto em que a sola de seus sapatos tocava o chão não havia mais volta. Mesmo que o quarto que alugassem fosse menor que a baia do bezerro e mais escuro que uma privada de manhã, eles ficavam para assistir seu número, para se ouvir na platéia, para se sentir andando na rua em meio a centenas de outros que se moviam como eles e que, quando falavam, qualquer que fosse o sotaque, tratavam a língua como o mesmo brinquedo intrincado e maleável destinado a seu divertimento. Parte da razão de gostarem dali era o espectro que deixavam para trás” (MORRISON, 2009: p. 43)

Também nos perdemos com esses personagens, lemos e relemos, vamos e voltamos em *Jazz* porque nele não há enredo único a integrar e unificar os eventos numa narrativa linear, já que seu desejo não é o de versar sobre mas soar como uma música

de Jazz, como improvisação, originalidade, invenção. Como a promessa de liberdade que circulava nessas ruas do Harlem, nos anos 1920:

“Meu esforço para entrar nesse mundo era constantemente frustrado. Eu não conseguia localizar a voz ou a posição do olhar. A história começava com a esposa traída tentando matar sua rival. ‘Ela ficou ali, lambendo os flocos de neve do lábio superior...’ Tudo bem, talvez. Talvez. Mas nada que pudesse extrair do material ou das pessoas o drama composicional da época, sua imprevisibilidade. (...) Eu tinha escrito romances em que a estrutura tinha por finalidade enfatizar o sentido; aqui a estrutura se igualava ao sentido. O desafio era expor e enterrar o artifício e levar a prática além das regras. Eu não queria simplesmente um fundo musical ou referências decorativas a ele. Queria que a obra fosse uma manifestação do intelecto, da sensualidade, da anarquia da música; sua história, sua abrangência, sua modernidade” (MORRISON, 2009: p. 12 e 13).

Morrison antecipa o desfecho do livro nesse prefácio e também o traz já na primeira página: ao narrar um velório, assassinada e assassino surgem já no primeiro parágrafo do livro, porque o que lhe interessa é o *sentido* mais do que a *informação*. Assim é que a história perdura... Tanto quanto nas lacunas e vazios deixados pelos vários personagens de *Jazz* que, ao longo das páginas vão surgindo e sumindo, sem nenhuma explicação⁸⁴. Seria o caso de perguntar com Deleuze: por que o romancista precisaria explicar e racionalizar os comportamentos de seus personagens, se a vida, por sua vez, nunca explica nada e deixa tanto de indeterminado, obscuro, tanto de indiscernível a desafiar qualquer esclarecimento?

“O ato fundador do romance americano, o mesmo que o do romance russo, consistiu em levar o romance para longe da via das razões e dar nascimento a esses personagens que estão suspensos no nada, que só sobrevivem no vazio,

⁸⁴ Como os outros filhos de Sethe, irmãos de Denver, que desaparecem logo no início de *Beloved* e deles não se saberá nada mais depois.

que conservam seu mistério até o fim e desafiam a lógica e a psicologia. (...) O que conta para um grande romancista, Melville, Dostoievski, Kafka ou Musil, é que as coisas permaneçam enigmáticas e, contudo, não-arbitrárias: em suma, uma nova lógica, plenamente uma lógica, mas que não nos reconduza à razão e que capte a intimidade da vida e da morte. O romancista tem o olho do profeta, não o olhar do psicólogo” (DELEUZE, 1997: 94)⁸⁵.

Tanto quanto *Jazz*, *Beloved* é fruto do desafio de se apresentar uma solução para a representação de um passado histórico; no caso de *Beloved*, uma representação sobre o passado da escravidão: uma representação repleta de vazios de sentido, que combina uma (contra-)história da resistência à escravidão, tensionada por uma preocupação estético-expressiva em fragmentar e abrir lacunas na narrativa.

A primeira dimensão – da contra-história – permite aproximar a literatura de Morrison de uma genealogia da história, como propõe Foucault, e também dos chamados Estudos Culturais e Estudos Subalternos que focalizaram a obra de Morrison partir dessa perspectiva: a visibilidade que ela confere à resistência presente nas entrelinhas da história.

A segunda dimensão – expressiva – funciona não como um avanço em relação à primeira, mas como um recuo: de que modo é possível, à literatura, conferir visibilidade à resistência? Em quê ela difere dos modos da historiografia? Perguntas compartilhadas

⁸⁵ “(...)O romance inglês, e ainda mais o romance francês, sentem a necessidade de racionalizar, ainda que nas últimas páginas, e a psicologia constitui sem dúvida a última forma do racionalismo: o leitor ocidental espera a última palavra. A psicanálise, a esse respeito, relançou as pretensões da razão” (DELEUZE, 1997: p. 94)

com os estudos que se dedicam à chamada literatura de testemunho, em seus escritos sobre a ética da representação, sobre os limites e as potencialidades da ficção⁸⁶.

Contra a História

Um programa de transvalorização da história. Isso é o que nos propõe Foucault em “Nietzsche, a Genealogia, a História” (FOUCAULT, 2008). Uma combinação entre uma definição negativa da genealogia – aquilo que ela não é: uma pesquisa da origem ou uma filosofia da história – com uma dimensão propositiva, que acentua a singularidade dos acontecimentos e a análise das discontinuidades.

A **genealogia** se opõe à pesquisa da **origem** porque procurar a origem é tentar reencontrar “o que realmente teria sido”; é querer tirar todas as máscaras – desvelar – para encontrar uma essência. Como se fosse possível encontrar, no começo das coisas, uma identidade ainda pura e essencial, como se elas estivessem preservadas de uma contaminação pelo tempo. A origem seria, então, o fundamento, ponto ou unidade a partir da qual se desdobraria uma cadeia contínua e única de causalidade⁸⁷.

A genealogia quer, então, promover uma espécie de explosão, de pulverização dessa unidade ou ponto de origem, de fissura, efetuando um espalhamento, uma dispersão. A emergência, em vez da origem, é um embate entre forças, uma luta entre dominantes e dominados, na qual os adversários não estão no mesmo lugar: a emergência se produz nos interstícios, nas margens.

⁸⁶ Tratarei da chamada literatura de testemunho mais a frente.

⁸⁷ Pressupostos dos mapeamentos genéticos e do dispositivo pele-rost-DNA discutidos nos capítulos anteriores.

“A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (FOUCAULT, 2008: p. 21).

Diante dessa heterogeneidade, o que Nietzsche condena, segundo Foucault, é a história que reintroduz (e supõe sempre) um ponto de vista supra-histórico: uma história que funciona reunindo e reduzindo, em uma totalidade fechada, essa multiplicidade do tempo; uma história que quer dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que constrói um ponto de apoio fora do tempo⁸⁸. O programa que Foucault postula, então, a partir de Nietzsche, é o da realização de uma genealogia enquanto desconstrução. Uma “história efetiva”:

“A história ‘efetiva’ se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apóia em nenhuma constância: nada no homem – **nem mesmo seu corpo** – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apóia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos **reconhecimentos**. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa ‘reencontrar’. A história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser” (FOUCAULT, 2008: p. 27, grifos meus).

Reintroduzir o descontínuo na história implica marcar a singularidade dos acontecimentos. É a essa tarefa que a trilogia criada por Morrison se dedica. Em *Beloved*, a escritora reescreve a história real de Margareth Garner, a escrava fugitiva que

⁸⁸ Ponto de apoio fora do tempo = biologia, DNA, pele, corpo orgânico. Fórmula do dispositivo pelesto-DNA.

acabou sendo presa por cortar a garganta de uma de suas filhas (e tentar matar os outros filhos), para impedir que eles fossem resgatados e devolvidos ao seu dono. A história de Garner se tornou célebre na luta abolicionista e contra a lei dos Escravos Fugidos (que determinava sua devolução aos proprietários). E também pela ausência de arrependimento que Garner demonstrava em sua opção pelo infanticídio, pela morte como possibilidade de liberdade para os filhos.

Morrison confere visibilidade a esse acontecimento de maneira singular em *Beloved* porque o recria através da ficção. A recriação literária dessa história é que faz com que ela se mantenha viva, que ela sustente em circulação uma história de resistência escrava (GILROY, 2001), quando a visibilidade histórica já se apagou e quando o presente do indicativo do testemunho não existe mais (BHABHA, 1998).

Gilroy, em *Atlântico Negro* (2001), também retoma o crime de Margareth Garner enquanto acontecimento histórico, com o intuito de mostrar como ele suplementa a dialética senhor/escravo de Hegel, importante narrativa da modernidade por situar, em seu cerne, a escravidão, mas que enfatiza uma dependência intersubjetiva e de reconhecimento entre senhores e escravos, conferindo certa legitimidade à escravidão ao afirmar que, diante da possibilidade da morte (pela violência do senhor), o escravo escolhe ceder e se submeter, para preservar sua vida.

A história do infanticídio cometido por Garner sugere uma outra possibilidade política (radi

cal) de resistência, que se contrapõe à dialética hegeliana de reconhecimento entre senhor e escravo, e à filosofia da história: a morte como uma interrupção da história. Refaz a violência do encontro entre senhor e escravo invertendo, diz Gilroy, (eu diria rompendo com) a alegoria hegeliana, transformando-a, da dominação, numa

narrativa da emancipação. Diante da possibilidade da morte, preferir morrer (ou matar) em vez de se submeter. Na relação de violência com o senhor, a morte é transvalorada como possibilidade de libertação do terror da escravidão.

“A escolha repetida da morte em lugar da escravidão articula um princípio de negatividade que é oposto à lógica formal e ao cálculo racional característicos do pensamento ocidental moderno e expressos na preferência do escravo hegeliano pela escravidão em lugar da morte” (GILROY, 2001: p. 150).

Mas a resistência à escravidão é múltipla e vai além dessa opção por uma desterritorialização total. E dar visibilidade a essa multiplicidade é a intenção de Homi Bhabha (1998) em seu projeto de constituir um discurso crítico pós-colonial que conteste a modernidade através do estabelecimento de outros lugares históricos, outras formas de enunciação:

“Na figura da testemunha de uma modernidade pós-colonial [entendida como uma contra-modernidade, contígua, que existiu simultaneamente à modernidade, como resistência a ela] temos uma outra sabedoria: ela vem daqueles que presenciaram o pesadelo do racismo e da opressão na luz banal do dia-a-dia. Eles representam uma idéia de ação e agência mais complexa do que o niilismo do desespero ou a utopia do progresso. Eles falam da realidade da sobrevivência e da negociação que constitui o momento de resistência, sua tristeza e sua salvação, mas que é raramente mencionada nos heroísmos ou nos horrores da história (BHABHA, 1998: p. 351)

A dialética senhor/escravo é discutida por Bhabha a partir de Frantz Fanon: o sonho do reconhecimento hegeliano – a possibilidade de se transcender a oposição senhor/escravo através de um reconhecimento recíproco que institui um *comum*, um terceiro termo, que permitiria superar as desigualdades - se faz presente em *Pele Negra*, *Máscaras Brancas* mas será, segundo Bhabha, satirizado pelo próprio Fanon em *Os*

Condenados da Terra, na visão de uma estrutura maniqueísta (nada dialética) do colonialismo, expressa na configuração urbana da própria cidade colonial:

“As áreas de nativos e colonos, como a justaposição de corpos negros e brancos, são opostas, mas não a serviço de uma unidade superior. Nenhuma conciliação é possível, conclui ele [Frantz Fanon], pois, dos dois termos, um é supérfluo” (BHABHA, 1998: p. 101).

Vire branco ou desapareça é a sentença de morte do colonialismo que inviabilizaria a dialética hegeliana. Em vez de se tentar *superar*, restaria, então, tentar *escapar* desse maniqueísmo. A resistência pode se fazer, então, quando grupos marginalizados assumem os estereótipos⁸⁹ raciais que o alimentam - a máscara do negro, ou a posição da minoria – para, estrategicamente, tornar visível o próprio artifício⁹⁰ que os cria e institui.

⁸⁹ O estereótipo não é uma falsa representação de uma dada realidade; é uma simplificação, uma forma presa, fixa, de representação, que nega o jogo da diferença. “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução. Apesar do jogo de poder no interior do discurso colonial e das posicionalidades deslizantes de seus sujeitos (por exemplo, efeitos de classe, gênero, ideologia, formações sociais diferentes, sistemas diversos de colonização, e assim por diante), estou me referindo a uma forma de governamentalidade que, ao delimitar uma ‘nação sujeita’, apropria, dirige e domina suas várias esferas de atividade. Portanto, apesar do ‘jogo’ no sistema colonial que é crucial para seu exercício de poder, o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível”. (BHABHA, 1998: 111).

⁹⁰ Vale destacar que o discurso colonial se propõe a ser uma **representação realista**, tal como sublinha Edward Said ao examinar os diversos discursos europeus que constituem o Oriente, o “orientalismo”: “Filosoficamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão que eu venho chamando de *orientalismo* de modo muito geral, é uma forma de *realismo radical*; qualquer um que empregue o *orientalismo*, que é o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, vai designar, nomear, apontar, fixar aquilo sobre o que está falando ou pensando através de uma palavra ou expressão, que é então vista como algo que conquistou ou simplesmente é a realidade... O tempo verbal que empregam é o eterno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força... Para todas essas funções é quase sempre suficiente usar a simples cópula *é*” (SAID *apud* BHABHA, 1998: p. 112).

“No caso de haver uma exposição... o jogo do combate em forma de intimidação, o ser dá de si, ou recebe do outro, algo que é como uma máscara, um duplo, um envelope, uma pele jogada fora, jogada fora para cobrir a moldura de um escudo. É através dessa forma separada de si mesmo que entra em jogo o ser em seus efeitos de vida e morte” (FANON *apud* BHABHA, 1998: p. 102)⁹¹.

O poder da tradução pós-colonial da modernidade (da chamada agência pós-colonial), para Bhabha, seria essa *deformação*, que introduz um outro locus de inscrição e intervenção, um outro lugar de enunciação híbrido, “inadequado”, que pode fissurar não só o espaço mas também o tempo, a história, criando uma contra-história ou, nas palavras de Bhabha, um entre-tempo.

Ao também lançar mão de uma certa relação com a historiografia, Toni Morrison compartilha com Gilroy e Bhabha o projeto político de realizar uma contra-história da modernidade, da desterritorialização provocada pela escravidão, do deslocamento como condição colonial e pós-colonial por excelência; situações de *desterro* que se tornam também extemporâneas nas imigrações, nos campos de refugiados, na história dos ciganos, palestinos, sem-terra, nas diásporas judaica e negra.

Contra-história que concede relevância aos meandros, interstícios, entrelinhas, desenterrando o saber dominado, soterrado, onde jaz a memória de outros modos de existência e resistência; dos combates ao colonialismo e à escravidão, que podem colocar/colocam a modernidade numa espécie de curto-circuito, ao dar visibilidade a outras forças presentes nas suas entranhas⁹².

⁹¹ Lembrando que, como discuti no capítulo dois, para Fanon, esse jogo com o estereótipo será sempre um jogo perdido porque a prerrogativa da estereotipização é sempre do olhar racista. Estou retomando, nessa parte desse capítulo, os dilemas que compõem o *Negro Drama* da identificação.

⁹² Guardadas as diferenças, é dizer com Latour e Rancière, que jamais fomos modernos.

Uma recuperação dos saberes desqualificados pela história, o que implica, simultaneamente, numa redefinição do objeto histórico – no caso, à resistência à escravidão - e do próprio sujeito da história⁹³, um novo sujeito que fala, que toma a palavra e conta a história. Um saber perspectivo, no dizer de Foucault:

“Os historiadores procuram, na medida do possível, apagar o que pode revelar, em seu saber, o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam – o incontrolável de sua paixão. (...). O sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento do seu conhecimento, sua genealogia” (FOUCAULT, 2008: p. 30).

A genealogia enquanto procedimento estratégico ganha assim mais relevância, ao propor como (novo) objeto histórico os saberes desqualificados, que caminham *paripassu* com a constituição de um novo sujeito da história, alguém que, ao tomar a palavra, passará a dizer “eu” ou “nós”.

Saberes locais, descontínuos, desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências; neles reside a “memória bruta dos combates” que se opõem aos dispositivos de saber/poder, que quer depurá-los e ordená-los. Uma insurreição não contra os conteúdos, os métodos e os conceitos científicos, mas contra os efeitos centralizadores ligados à instituição e ao funcionamento do discurso científico numa sociedade como a nossa, escreve Foucault (FOUCAULT, 2008: p. 171). Afinal, a questão da genealogia é o poder⁹⁴:

⁹³“...é a luta para tornar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidade cognitiva e mesmo com uma história intelectual – atributos negados pelo racismo moderno –, que é para mim a razão primordial para escrever esse livro”, diz Gilroy sobre o seu *Atlântico Negro* (GILROY, 2001: p. 40).

⁹⁴ Ressalvando-se que, para Foucault, o poder não é instância ou domínio separado (como o Estado): ele é uma ação, uma prática: “O que é o poder, ou melhor – pois a questão o que é o poder seria uma questão

“A genealogia seria portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia dos poderes próprios à ciência, um empreendimento para *libertar da sujeição os saberes históricos*, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico” (FOUCAULT, 2008: p.172; grifos meus)

Assim é que, na obra de Gilroy, além da história do infanticídio de Margareth Garner (ilustrativo da singularidade da resistência escrava) e de outros acontecimentos, a vida e os escritos de vários intelectuais e escritores negros como Frederick Douglas (e suas relações com o cristianismo e o idealismo alemão), Martin Delany (dialogando com o racismo científico presente na medicina do século XIX), W.E.B. Dubois (com o culturalismo alemão) e Richard Wright (com a fenomenologia e o existencialismo francês) são tomados enquanto expressão de uma crítica singular à modernidade. Singularidade por conta da condição ambivalente desses pensadores⁹⁵, marcada pela experiência pessoal da escravidão ou do terror perpetrado pela segregação racial nos Estados Unidos, combinada à uma formação intelectual iluminista, muitas vezes reforçada em viagens pela Europa (ou mesmo num exílio europeu).

Essa dupla consciência que singulariza a experiência negra na modernidade resultaria de um tenso entrelaçamento entre os valores da modernidade (como o

teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero – quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos dispositivos de poder que se exercem a níveis diferentes da sociedade, em domínios e com extensões tão variados? (...)” (FOUCAULT, 2008: p. 174).

⁹⁵ Nesses pensadores e nas formas culturais expressivas negras escolhidas por Gilroy para trabalhar seus hibridismos, torna-se evidente seu desejo de também desconstruir o “americentrismo” (e seu afrocentrismo e nacionalismo característicos) que marca, atualmente, a economia de poder do Atlântico Negro. Ou, poderíamos dizer, ao dar visibilidade a outras experiências marcadas por trocas culturais, deslocamentos e invenção (em vez de uma preocupação com origens, enraizamento e manutenção da tradição), fazer uma genealogia da própria história da resistência negra nos Estados Unidos, no Atlântico Negro.

universalismo e o humanismo) e o comprometimento desses valores com a perpetuação da violência, seja pela escravidão, seja pelo racismo. Entrelaçamento que não deve ser reduzido à uma comparação entre as experiências e valores particulares daquilo que seria uma “comunidade negra” e o suposto universalismo da racionalidade ocidental, da sociedade moderna: mais do que isso, trata-se de pensar a escravidão enquanto a experiência moderna por excelência.

Homi Bhabha e Paul Gilroy ressaltam que a obra de Morrison foi fundamental para que pensassem o tempo em seus escritos sobre as ambivalências da modernidade. Todos compartilham uma sensação: grande parte do que é identificado como pós-moderno teria sido prefigurado nos contornos da própria modernidade⁹⁶.

Para Toni Morrison, se há identidade negra possível, é através da memória da escravidão e na experiência do racismo que ela se perfaz politicamente, o que complexifica a questão, tendo-se em vista, a condição ambivalente do negro na modernidade:

“[...]a vida moderna começa com a escravidão... Do ponto de vista das mulheres, em termos de se enfrentar os problemas que o mundo enfrenta agora, as mulheres negras tiveram que lidar com problemas pós-modernos no século XIX e antes. Essas coisas tiveram de ser abordadas pelo povo negro muito tempo antes: certos tipos de dissolução, a perda e a necessidade de construir certos tipos de estabilidade. Certos tipos de loucura, enlouquecer deliberadamente, [como diz um dos personagens do livro [Jazz]], ‘para não perder a cabeça’. Essas estratégias de sobrevivência construíram a pessoa verdadeiramente moderna” (MORRISON *apud* GILROY, 1993: p. 178).

⁹⁶ Gilroy chega mesmo a dizer que “...grande parte da suposta novidade do pós-moderno se evapora quando vista à luz histórica inexorável dos encontros brutais entre europeus e aqueles que eles conquistaram, mataram e escravizaram” (GILROY, 2001: p. 106)

Desterritorialização, diáspora, exílio, errância. A escravidão como uma experiência nômade que marcou o povo negro, dentre muitos outros povos. Parece inconcebível, mas esse movimento incessante de desterro também recebe/pode receber contornos positivos ao exprimir uma referência ao Fora: uma resistência capaz de afirmar uma ausência de centro e de lugar, de unidade, de poder... É disso também que as obras de Gilroy, Bhabha e Morrison falam/fazem em seus deslocamentos da história.

Poderíamos, como fez Sethe ao matar sua filha em *Beloved*, tomar a experiência brutal da morte e da total desterritorialização para ilustrar um possível desligamento do Poder. Ou detectar, nessas experiências extremas de se sobreviver estando entre a vida e a morte, um extraordinário apego à vida, em que se afirma algo de indestrutível, em que se sobrevive apesar de tudo, mesmo que se esteja destituído do poder de dizer "eu", tendo sido violentamente despojado de si e de qualquer identidade: resta, ainda, uma vida. Não seria essa também a sabedoria dos povos negros a ressoar nos interstícios da história? *Estratégias de sobrevivência que construíram a pessoa verdadeiramente moderna*, como disse Morrison. Na sua arte, na sua música, necessários para que se siga vivendo, apesar de tudo? Horror que também faz esse desejo de vida mais difícil de se sustentar, requerendo uma espécie de otimismo à toda prova, que pode ser visto como impossível ou até mesmo insano. *Enlouquecer para não perder a cabeça*.

Insanidades alimentadas pelas ambivalências da própria modernidade, como a de se considerar a reinvenção do "eu" como condição de liberdade - gesto considerado essencial na modernidade ocidental - quando essa reinvenção é promovida por aquilo que, nos interstícios da modernidade, compromete a própria liberdade como valor: a escravidão, o colonialismo e o racismo.

“... o que é modernidade nessas condições coloniais em que sua imposição é ela mesma a negação da liberdade histórica, da autonomia cívica e da escolha ‘ética’ da remodelação?” (BHABHA, 1998: p. 332)

Nesse sentido, a ênfase na diferença como um constante vir-a-ser precisaria ser contrabalançada com a história da contra-modernidade (da escravidão, do colonialismo e do racismo) que evidencia que não se trata apenas de livre escolha, livre arbítrio do ser, mas de se livrar das determinações impostas aos sujeitos: *a enunciação do sujeito nunca será um simples vir a ser, mas uma libertação do ser possuído*, diz Houston Baker (apud BHABHA, 1998: p. 333).

A **identidade** seria, assim, uma resposta à instabilidade e à ansiedade que as minorias experimentam na condição de sujeitos (pós)modernos e de objetos de uma política *racial*. Assim, a autenticidade pode ser invocada diante do fluxo desestabilizante do mundo contemporâneo. Assim é que a biologia (no DNA, na pele) passa a ser concebida com forma de se descobrir um eu verdadeiro, ainda não cindido, fragmentado por essas determinações. Assim é que a procura de um fundamento, uma verdade, uma cientificidade passa a atravessar a busca por uma identidade negra, seja nas doenças *raciais*, seja na política.

A contra-história de uma resistência à escravidão é a história das estratégias de sobrevivência ao descentramento e à desterritorialização. A identidade *racial* é o apelo a um centro, a um eu centrado, a um reencontro consigo assegurado por aquilo que estaria inscrito no corpo. É como se o **corpo negro** guardasse uma identidade, uma essência que ficou imune ao tempo (à história): um outro tipo de sobrevivência.

* * *

Discuti, até aqui, uma das dimensões da literatura de Morrison: a de realizar uma história efetiva, uma contra-história que fissure os grandes relatos, hegemônicos, ao trazer à tona suas condições de possibilidade, suas ambivalências, colocando em xeque suas pretensões de universalidade e de valor de verdade absoluta.

Projeto compartilhado por escritores latino-americanos em sua política de criação de ficções políticas (PELLEJERO, s.d.). Ricardo Piglia, por exemplo, pensa a sociedade como uma trama de relatos e de embate entre ficções, já que o poder não se exerce apenas como negatividade e coerção, mas necessita de forças ficcionais, afirmativas, que justifiquem a coerção como necessária à vida. Em Jorge Luis Borges, a necessidade da produção de ficções alternativas às ficções coloniais e pós-coloniais hegemônicas - como a ideia de nação e de identidade nacional - é tema recorrente em sua obra poética e em seus textos críticos. Já para Juan José Saer, a função da literatura não seria apenas a de criar ficções alternativas às ficções dominantes - presas ainda a um certo modelo de verdade - mas a de destacar a natureza complexa do mundo em que vivemos.

“Ao dar um salto em direção ao inverificável, a ficção multiplica ao infinito as possibilidades de tratamento. Não vira as costas a uma suposta realidade objetiva: ao contrário, mergulha em sua turbulência, negligenciando a abordagem ingênua, que consiste em fingir que sabe de antemão como essa realidade é feita. Não se trata de uma entrega a tal ou qual ética da verdade, mas da busca de uma que seja um pouco menos rudimentária” (SAER *apud* PELLEJERO, s. d.: 09)

A ficção encontraria, então, uma potência política na sua força expressiva, que estabelece uma relação complexa com o real e com a verdade. Seria preciso, então, pensar o projeto de ficcionalização política da história proposto por Toni Morrison, nessa

chave: a partir da singularidade da sua expressão, da sua estética, e dos efeitos de verdade por ela criados.

Autenticidade e Testemunho

A singularidade da literatura de Toni Morrison implica em não abrir mão de uma complexa tensão entre o histórico e o ficcional. Poderíamos, então, perguntar: há limite para a invenção quando se trata de escrever sobre o passado? Haveria, em sua literatura, uma ética da escrita: um pensamento sobre os limites e potencialidades da ficção, em sua relação com a vida? Afinal, para quê (re)inventar o passado?

Caberia, então, lembrar aquilo que Deleuze e Guattari escreveram sobre a linguagem. Eles dispensam a clássica oposição entre forma e conteúdo, ou entre significante e significado, para enfatizar uma relação entre **conteúdo e expressão**, pensados a partir de uma independência entre a linguagem-expressão e os corpos-conteúdos, o que suspenderia qualquer correspondência, paralelismo ou equivalência “prévia” ou “automática” entre as palavras e um estado de coisas, entre a língua e o real, entre a linguagem e a vida. O ato de linguagem consiste não em representar ou referir mas em *intervir* nos corpos:

“A independência das duas formas, a de expressão e a de conteúdo, não é contradita, mas ao contrário confirmada, pelo fato de que as expressões ou os expressos vão se inserir nos conteúdos, *intervir* nos conteúdos, não para representá-los, mas para antecipá-los, retrocedê-los, retardá-los ou precipitá-los, destacá-los, ou reuni-los, recortá-los de um outro modo” (DELEUZE & GUATTARI, 1995, Vol. II: p. 26).

Podemos então perguntar: como a escrita-expressão de Morrison interfere no corpo-conteúdo-história?

O material historiográfico que serve como ponto de partida para Morrison são histórias de vida (como a de Margareth Garner, mencionada anteriormente) e, principalmente, autobiografias de escravos ou ex-escravos⁹⁷. Narrativas que alimentaram a luta abolicionista no Atlântico Negro. Narrativas subversivas, já que escravos eram proibidos de aprender a ler e escrever. Os que conseguiam se alfabetizar e escreviam relatos e testemunhos, costumavam ter a *autenticidade* de seus escritos questionada. Por isso é comum que esses livros tragam em seus subtítulos frases como “escritos por ele/ela mesmo(a)” ou prefácios escritos por brancos para atestar sua *veracidade*. Um testemunho do testemunho.

Mas não era somente por conta da proibição de alfabetização dos escravos que essas narrativas eram postas sob suspeita. A crítica literária as (des)considera(va) como *tendenciosas* e *improváveis*. E o gosto popular desencorajava esses escritores de narrar incidentes de violência, considerados *excessivos*. Nas palavras de Morrison, baixava-se um véu sobre tudo o que fosse considerado *terrível demais* para ser descrito. Há, nessas autobiografias, uma preocupação com a objetividade, há pouca “vida interior”, esquecida ou silenciada na preocupação em *convencer* o leitor da necessidade de se acabar com a escravidão.

Morrison diz que seu trabalho seria justamente o de rasgar o véu sobre esses procedimentos muito terríveis para serem descritos. Mas as memórias e lembranças contadas nessas autobiografias escravas também não lhe darão acesso à vida dessas

⁹⁷Ouladah Equiano (*The interesting narrative of the life of of Olandah Equiano*); Gustavus Vassa (*The African written by himself*, 1769); Harriet Jacob (*Incidents in the Life of a Slave Girl*, 1861); Frederick Douglass (*Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself*, 1849) são algumas das autobiografias citadas por Morrison (1995a), dentre algumas das centenas de narrativas de escravos existentes nos Estados Unidos, uma literatura popular, que ainda no século XIX vendia milhares de exemplares.

peessoas. Só o ato de criação pode lhe ajudar a ter acesso... a quê? A uma vida a ser criada na escrita, a uma escrita-vida (DIAS, 2008). Não uma escrita sobre a vida (uma bio-grafia), uma vida d-escrita. Por que o que interessa a Morrison, mais do que *fazer ver*, é *fazer sentir* a escravidão.

Uma literatura que *faz sentir*: opção estética e política da escritora para não banalizar a escravidão e aqueles que nela viveram em imagens e descrições realistas de brutalidades e violências, expressas, por exemplo, no uso de artefatos de tortura como o freio, colocado na boca dos escravos como forma de punição – que impedia a fala e a alimentação – mas que, ao mesmo tempo, permitia a continuação no trabalho.

“Então eu me dei conta de que a descrição não ajudaria em nada; que o leitor não precisava ver mas sentir como ele era. Eu percebi que o que era importante era imaginar o freio como um instrumento ativo, em vez de uma simples curiosidade ou um fato histórico. E da mesma forma eu queria mostrar ao leitor como a escravidão era sentida em vez de como ela se parecia” (MORRISON, 1995b, tradução minha).

Tratar-se-ia, então, de buscar um outro tipo de entrelinha: a da própria linguagem ou, o seu limite, as Visões e Audições que temos através dos seus interstícios. O Fora da Linguagem (DELEUZE, 1997).

“Pareceu-me que descrever [a escravidão] iria distrair o leitor daquilo que eu queria que ele ou ela experimentasse, que era a de ter a sensação de como era. O tipo de informação que você pode encontrar nas entrelinhas da história. Ela como que escapa da página, ou é um vislumbre e uma referência. É exatamente ali naquele cruzamento onde a instituição se torna pessoal, onde o histórico se torna gente com nomes” (MORRISON, 1995b, tradução minha).

Gente com nomes. Um recorte de jornal reproduzido na coletânea *The Black Book* (editada por Morrison) contava a história de Margaret Garner. Foi através dessa coletânea que Toni Morrison conheceu a história do crime cometido por essa mulher. Mas seria esse recorte de jornal inspiração suficiente para a escrita de um romance? História fascinante, diz Morrison no prefácio de *Beloved*, mas muito limitadora da imaginação de uma escritora. Restaria inventar os pensamentos e sentimentos de Garner para preencher as lacunas deixadas no jornal... Surge, então, aquela que também estava ali. Não outra lacuna ou ausência, mas outra presença, aquela que, junto a Garner, também estava ali. "A figura mais central da história teria de ser ela, a assassinada, não a assassina, aquela que perdeu tudo e não tivera nenhuma opção em nada" (MORRISON, 2007: p. 12).

Beloved. Será dela, da menina que foi morta pela mãe, da que não sobreviveu, o testemunho sobre a escravidão. Morrison cria o testemunho de uma não-sobrevivente, abolindo, assim, certa concepção de autoridade presente na idéia de testemunho: quem fala/pode falar é quem viveu ou sobreviveu para poder contar. Seu romance histórico põe em xeque o argumento da autoridade da experiência vivida – só quem (sobre)viveu pode contar o que se passou – para perguntar: e da memória dos mortos, dos que não tem mais voz, o que faremos?

"pouco a pouco fui resgatá-la do túmulo do tempo e da desatenção. (...). Pouco a pouco trazendo-a de volta à vida. Tanto que agora ela vem correndo quando é chamada... ela está aqui agora, viva" (MORRISON apud DAVIS, 1998: p. 249).

Ressuscitar os mortos para que eles próprios possam testemunhar sua história: potência que só a literatura tem. Depois que todo traço, detalhe, caco, fragmento, indício já desapareceu – como os milhões de mortos na travessia do Atlântico -, o que fica, o que pode e deve ficar?

“Pouco a pouco todo traço desaparece, e o que é esquecido não são apenas as pegadas, mas a água também e o que há lá embaixo. O resto é o clima. Não o alento da desmembrada e inexplicada, mas o vento nos beirais, ou o gelo da primavera derretendo depressa demais. Apenas o clima. Certamente não o clamor por um beijo” (MORRISON, 2007: p. 363).

Para Morrison, a autenticidade do testemunho não está no vivido, no argumento da experiência vivida. No limite, ela mesma – a escritora - se propõe a contar uma história real que ela não viveu: por onde passará a autenticidade, a autoridade e a responsabilidade de uma escrita ficcional que se propõe a contar o real, a testemunhar uma vida não-vivida?

Autenticidade que também não estará (somente) nos documentos e arquivos históricos. Se há certa preocupação documental, genealógica no trabalho de Morrison, ela se mostra insuficiente para o desejo da escritora de **fazer o passado funcionar**: reinventar o passado (relembrar) para que ele funcione no futuro (não seja esquecido). Como?

“Há necessidade de se lembrar o horror, mas certamente uma necessidade de se lembrar de uma certa maneira na qual ele possa ser digerido, de maneira que essa memória não seja destrutiva. O ato de escrever o livro... é um jeito de confrontá-la [a memória] e torná-la possível de ser lembrada” (MORRISON *apud* MARGARONIS, 2008: p. 158, tradução minha).

A literatura faz-se, então, clínica, e o escritor torna-se médico do mundo (DELEUZE, 1997), porque a cura depende da maneira de se lembrar. Morrison reivindica, ao mesmo tempo, uma estética e uma ética da escrita, questões que sua literatura compartilha com a chamada literatura de testemunho, produzida pelos sobreviventes da Shoah.

Fala-se da impossibilidade do testemunho enquanto narração de uma experiência vivida: impossibilidade de se cobrir o vivido com o manto do verbal. Ainda mais quando esse vivido é um quase morrer.

“Como enfrentar a ética com a voz *segunda* de uma escrita que tem como testemunho a voz de uma primeira pessoa sem possibilidade de se enunciar na escrita? Aqui é fundamental a voz do sofrimento das testemunhas, sendo o sofrimento o único lugar desde onde se pode pensar. Mas como dizer este sofrimento com uma palavra que seja ética? E o que fazer quando as testemunhas já não existirem? Que vozes? Aí a arte é uma voz fundamental: (...)” (VILELA, 2000: p. 48).

A arte é voz fundamental porque desafia a impossibilidade do testemunho justamente ao apostar na *invenção* de um testemunho: se os sobreviventes do Holocausto não conseguem/ não querem descrever/escrever sobre sua experiência do quase morrer, os falsos testemunhos, nos lembra Márcio Seligmann-Silva (2003a), serão os testemunhos mais autênticos, mais verdadeiros.

Autênticos e verdadeiros porque não abolem a tensão entre o real e o ficcional: não optam somente pelo realismo como fazem muitos documentários ou mesmo filmes hollywoodianos sobre os campos de concentração nazistas. O desejo de uma representação total desse passado termina por apagá-lo de uma maneira ainda mais efetiva. O que ocorre também com a ciência dos mapeamentos genéticos e com certa historiografia: querem repetir a vida. Mas a vida não cabe neles!

Ou ainda, falsos testemunhos que também optam somente pelo ficcional, como o fazem, por exemplo, os historiadores revisionistas ou negacionistas do Holocausto nazista que negam a realidade da Shoah aproveitando-se, perversamente, da impossibilidade de representação daquilo que foi vivido pelos sobreviventes.

O que seria, então, um testemunho verdadeiro? O que garante a autenticidade de um falso testemunho criado pela arte?

“Escrever um poema após Auschwitz é um ato de barbárie, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas” (ADORNO *apud* GAGNEBIN, 2003: p. 100). A frase de Adorno é correntemente citada nos estudos sobre o testemunho enquanto expressão da impossibilidade da representação do horror: da incomensurabilidade da morte, da morte como o inacessível, o desmedido, a indeterminação absoluta. Não um horizonte final que, retrospectivamente, engloba e dá sentido, mas o colapso de todo e qualquer fundamento e sentido (PELBART, 2010: p. 102). Ser fiel à realidade do horror é guardar, de alguma forma, essa ausência de sentido, o sofrimento sem palavras, que desarticula a coerência e o pensamento.

Desafio, impasse que a literatura – enquanto escrita - tem sempre que enfrentar: a relação entre a linguagem e a vida (e a morte). O desejo de alguma retenção do inapreensível real. Não é toa que *Beloved*, livro sobre a escravidão, sofre uma série de acusações: teria Morrison conseguido criar uma vida (ressuscitar os mortos) com sua literatura em vez de apenas tentar repetir o horror do passado e estetizá-lo no papel? Para uns, como a escritora negra feminista bell hooks (*apud* GILROY, 2001), a escravidão começaria a ganhar uma *qualidade mítica* - entendida como uma paralisia, estática, de uma repetição sem diferença - no romance de Toni Morrison. As *cicatrices* da violência do açoite no corpo de Sethe tornam-se quase uma *tatuagem*, ganham uma *fascinante representação*. Para outros, como o jornalista e crítico de música Stanley Crouch, *Beloved* seria *um romance de Holocausto com a face pintada de negro para introduzir a escravidão americana no concurso dos martírios mais importantes* (*apud* GILROY, 2001; MARGARONIS, 2008).

A arte, para encontrar o real, precisa manter, de alguma forma, a ausência de sentido, sob o risco de normalizar o acontecimento singular do horror (ou qualquer acontecimento). Como fazer isso?

“Pela arte não se traduz o intraduzível da dor – a dor na terceira pessoa é uma ficção – mas cria-se o espaço de manifestação possível ao toque, através da disseminação do sofrimento vivido por quem o sofreu desde dentro”, diz Eugenia Vilela (2000: p. 50) ao escrever sobre o testemunho dos sobreviventes e também dos mortos nos campos de refugiados que se espalham pelo mundo hoje.

Ética e estética

O ano de 1899 marca o início da migração de um grupo de famílias ex-escravas em busca de um lugar onde pudessem construir uma nova vida. Passando por diversas cidades negras oriundas desse mesmo movimento migratório pós-Guerra Civil, esse grupo de ex-escravos não encontrará hospitalidade em nenhuma delas. Depois de terem sido discriminados pelos brancos por um longo tempo, agora tornam-se alvo dos negros de pele mais clara: serão discriminados por serem R-8, “abreviação de rocha-8, um nível muito, muito profundo das minas de carvão. Gente negro-azulada, alta e graciosa, cujos olhos grandes e claros não davam o menor sinal do que sentiam de fato por aqueles que não eram R-8 como eles” (MORRISON, 1998: p. 224). Ou seja, o grupo tinha orgulho de sua **pureza racial** e quando ela se torna mácula na rejeição sofrida ao serem discriminados e mal recebidos em outras cidades, resolvem fundar sua própria comunidade, Haven, que páginas mais adiante em *Paraíso* (1998), se transformará na cidade de Ruby, nos anos 1950. O livro narra a obsessão dos fundadores dessa comunidade (conhecidos como Novos Patriarcas) em conservá-la intacta, isolada e

parada no tempo, através da constante reprodução de uma imagem fixa do passado, criada através de uma memória oral que, conforme vamos conhecendo ao longo do romance, vai ganhando contornos míticos, bíblicos:

“Insistentemente e ao menor estímulo, estavam sempre desenterrando histórias dos antepassados, de seus avós e bisavós, de seus pais e mães. De confrontos perigosos, de manobras espertas. Testemunhos de resistência, de sabedoria, de habilidade e força. Lendas de sorte e indignação. Mas por que não havia histórias deles próprios para contar? Calavam-se sobre a própria vida. Não tinham nada a dizer, passavam em branco. Como se o heroísmo passado fosse suficiente para viver o futuro. Como se, mais do que filhos, quisessem duplicatas” (MORRISON, 1998:188).

A memória oral funciona como instrumento de coação e de manutenção da coesão social e dos poderes instituídos, um verdadeiro *Paraíso* para os patriarcas de Ruby, que cometerão vários atos de violência ao longo do romance com o intuito de preservá-lo.

Porque Ruby, no decorrer da narrativa, começa a ser invadida pela mudança, pela transformação: outros tempos começam a atravessar e cindir o tempo hegemônico da memória oral dos patriarcas.

Os jovens de Ruby, tocados pelo movimento pelos direitos civis, por Martin Luther King Jr. e Malcom X, passam a questionar a autoridade dos mais velhos sobre o passado e a reivindicar o direito de criar uma outra memória.

A professora Patricia Best (filha de um homem rocha-8 com uma mulher de pele mais clara) também apresenta um outro “projeto de história”: insatisfeita com a memória oficial criada e mantida pelos patriarcas - e pautada na oralidade - planeja elaborar um

arquivo documental, baseado na árvore genealógica de cada uma das quinze famílias da comunidade de Ruby:

“A história oficial da cidade, elaborada nos púlpitos, nas aulas da escola dominical e nos discursos em cerimônias, tinha um forte caráter público. Qualquer nota de rodapé, qualquer brecha ou questão a ser colocada exigia grande imaginação e a persistência de uma mentalidade que não se sentia confortável com histórias orais. Sempre que possível, Pat queria provas documentais para fundamentar as histórias, e quando não havia provas ela fazia interpretações livres, mas, segundo ela, perspicazes, porque só ela tinha a distância emocional necessária” (MORRISON, 1998: p. 218).

Mas a ameaça maior vem de um grupo de cinco mulheres forasteiras que chega para habitar um convento abandonado e criar outra comunidade, vizinha mas distante do poder dos Novos Patriarcas de Ruby. Consolata, Mavis, Grace, Seneca e Pallas são as mulheres que nela vivem e cada uma terá voz em um capítulo do livro, dedicado a contar suas histórias de vida, o passado que resolveram deixar para trás, antes de sua chegada ao Convento, onde se tornam apenas mulheres anônimas e desconhecidas.

O Convento será o lugar e o tempo do encontro entre essas mulheres, e da vida nova que juntas vão criando. Fora dos domínios de seus respectivos passados, da memória oral de Ruby, da história escrita de Pat Best. Mulheres anônimas e desconhecidas como expressão daquilo que se tenta reter mas não se pode controlar: a vida. Tal como testemunha Lone, mulher solitária que vive em Ruby e que transita entre a cidade e o Convento:

“Porém ela conhecia efetivamente alguma coisa mais profunda do que a memória dos Morgan e os livros de história de Pat Best. Ela conhecia o que nem a memória, nem a história podem afirmar ou recordar: o ‘truque’ da vida e a sua ‘razão’” (MORRISON, 1998: p. 312).

As mulheres são esse truque da vida em toda a obra de Toni Morrison. Elas estão presentes nos três livros: no primeiro, uma feminilidade é criada pela relação maternal, entre mãe e filha, maternidade que não é óbvia, dada, nem instintiva, fazendo com que uma mulher possa, inclusive, matar a própria filha em nome do amor que sente por ela. Em *Jazz*, uma feminilidade vai sendo tecida através da relação amorosa, não só entre homens e mulheres, entre o casal Violet e Joe Trace, mas pelos laços tecidos a partir deles, e que lhes vão escapando: entre Violet e a amante de Joe, Dorcas; entre Violet e a avó de Dorcas; entre Violet e outras mulheres (vizinhas e amigas) que aparecem e somem repentinamente na trama. Em *Paraíso*, não há sequer uma relação social prévia que sustente a vida comum criada entre as mulheres do Convento no qual elas encontram a possibilidade de anonimamente apenas existir.

É como se o percurso da trilogia, em vez de defender a liberdade, falasse de uma libertação, em que as diferenças vão se soltando/tentando se soltar e desprender das identidades, desfigurando e deformando os estereótipos⁹⁸ raciais e femininos. *Nunca um simples passar a ser, mas uma libertação do ser possuído.*

O que nos permite pensar na própria escrita de Morrison. Do *pesado passado de Beloved*, ao qual o *improvisado Jazz* tenta transfigurar para transformar a vida num leque de possibilidades abertas, como a das mulheres de *Paraíso*, a trilogia de Morrison parece se servir da história tal como Foucault, inspirado em Nietzsche, teria feito (segundo Deleuze): *agindo contra o tempo, no tempo, e a favor de um tempo porvir* (DELEUZE, 1990).

⁹⁸ Em *Paraíso*, o que se vê também é a desfiguração do clichê que opõem, em termos raciais e essencialistas, história escrita e história oral: não há como se valorizar absolutamente uma forma de narrativa – oral ou escrita – atribuindo-a previamente ao opressor e ao oprimido. O que conta é como ela funciona nos jogos de poder.

Transfiguração da história que a literatura de Morrison promove também ao afirmar que conhecer o passado não significa necessariamente dominá-lo, mas muito mais atingi-lo, tocá-lo e ser tocado de volta, ou seja, uma *afetação*, um *sentir*⁹⁹ em vez de um “imaginar”, de um “colocar-se no lugar do outro” pressuposto na identificação, na representação: mais uma afetação impessoal como propõe René Schérer ao falar de uma “... transmutação [que] orienta toda escrita que não se contenta em comunicar uma experiência pessoal – ou melhor, em informar sobre ela – mas [que] quer ser recebida, despertar emoções e imagens em outrem, dirigir-se àquela parte de outrem que repercute” (SCHÉRER, 2000: p. 31).

Transfiguração da história pensada como abertura de lacunas de sentido na representação do passado; representá-lo totalmente é neutralizar a singularidade dos seus acontecimentos. Ser fiel à realidade do horror da escravidão e da segregação racial, é também manter a sua ausência de sentido; a arte, para ser fiel ao real, precisa do vazio do sentido, sob o risco de normalizar o horror.

“Há uma interrupção da História que o pensamento e a linguagem devem acolher, mas sob o modo da interrupção, do lacunar, do fragmentário. Isto é, sem encobrir o que do desastre dissolve o pensamento e a própria linguagem, sob pena de não se acolher o próprio do desastre” (PELBART, 2009: p. 217).

⁹⁹Como na belíssima imagem do *sentir* foi criada por Cézanne: “As grandes paisagens têm, todas elas, um caráter visionário. A visão é o que do invisível se torna visível... a paisagem é invisível porque quanto mais a conquistamos, mais nela nos perdemos. Para chegar à paisagem, devemos sacrificar tanto quanto possível toda determinação temporal, espacial, objetiva; mas este abandono não atinge somente o objetivo, ele afeta a nós mesmos na mesma medida. Na paisagem, deixamos de ser seres históricos, isto é, seres eles mesmo objetiváveis. Não temos memória para a paisagem, não temos memória, nem mesmo para nós na paisagem. Sonhamos em pleno dia e com os olhos abertos. Somos furtados ao mundo objetivo mas também a nós mesmos. É o sentir” (DELEUZE; GUATTARI, 1998: p. 220).

Um romance histórico e/ou uma história ou mesmo um monumento, mas que seja um prédio vazio para velar as mortes inúteis (RAMOS, 2008).

“Um monumento não comemora, não celebra algo que se passou, mas transmite para o futuro as sensações persistentes que encarnam o acontecimento: o sofrimento sempre renovados dos homens, seu protesto recriado, sua luta sempre retomada. Tudo seria vão porque o sofrimento é eterno, e as revoluções não sobrevivem à sua vitória? Mas o sucesso de uma revolução só reside nela mesma, precisamente nas vibrações, nos enlaces, nas aberturas que deu aos homens no momento em que se fazia, e que compõem em si um monumento sempre em devir, como esses túmulos aos quais cada novo viajante acrescenta uma pedra. A vitória de uma revolução é imanente, e consiste nos novos liames que instaura entre os homens, mesmo se estes não duram mais que sua matéria em fusão e dão lugar rapidamente à divisão, à traição”. (DELEUZE & GUATTARI, 1992: p. 229)

Sufrimento que não é purgação da dor pela identificação e pela compaixão, como nas representações clássicas da história da arte e da literatura: nas tragédias gregas, na arte cristã da paixão de Cristo e do martírio dos santos. Nelas, assistimos a uma representação da dor e vivenciamos imaginariamente a dor no próprio corpo. Temos uma percepção da dor (SELIGMANN-SILVA, 2003b).

A percepção da dor, sua representação figurativa e o realismo da imagem podem, assim, banalizar o acontecimento. Em vez disso, trata-se de trabalhar com uma **estética da afetação**, do sentir, ou um sublime que não seja elevação, que remeta a algo inefável, mas que seja tátil, corporal:

“Ele aponta para cinzas, cabelos sem cabeça, dentes arrancados, sangue e excrementos. Agora ele não mora só num *além* do homem, mas também habita um território indefinível e movediço que pertence ao humano, sim, pois homens sofreram o mal que outros homens lhes impuseram, mas que, simultaneamente,

delineia uma outra região, escura e ameaçadora, que gangrena o belo país da liberdade e da dignidade humanas. Um 'sublime' de lama e de cuspe, um sublime por baixo, sem elevo nem gozo" (GAGNEBIN, 2003: p. 108).

Toni Morrison, em seus livros, estaria, então, em busca de um deus leitor:

"Abram os jornais. Mergulhem nas notícias. Afoguem-se com o vendaval no Oriente. Explodam com o homem-bomba no deserto do Sinai. Lugares, nome de lugares. Gente, nomes de gente. Notícias, cheiro de tinta. Tudo é tão confortável. Mas quem poderia compreender o que está escrito a ponto de padecer fisicamente, ferindo seu corpo e sangrando com aquilo que lê, durante o ato mesmo de ler? Um novo deus leitor, pregado na cruz do que está escrito. Este mostraria quanto vale uma palavra" (RAMOS, 2010: p. 53).

Forças invisíveis que a arte torna sensíveis na invenção de uma linguagem com palavras, imagens, cores e sons que façam pressentir esse *algo* que está sempre presente: o corpo intensivo que insiste nos corpos empíricos (GODOY *et al*, 2007). É com o corpo intensivo que a arte inventa modos de resistir. O dilema é que a linguagem paralisa o movimento:

"No entanto uma coisa nomeada está prestes a morrer, pois na medida em que é nomeada é tirada da situação de processo. Porque ela é algo, torna-se uma intensidade estagnada numa significação, uma referência fixa" (GODOY *et al*, 2007: p. 10).

Será sempre esse o dilema da representação: a necessidade e a impossibilidade de se apreender a vida em sua intensidade.

A Rima e a Batida

“A rima é a minha tecnologia”

(EMICIDA)

“Give me two turntables and I’ll make you a universe”

(DJ Spooky)

Haveria, no Brasil, uma proposta literária que se aproximaria a de Toni Morrison? Ao formular essa pergunta, penso que é na música e não na literatura que uma possível resposta poderia ser buscada: é o hip hop¹⁰⁰ e sua música – o rap - que tem se colocado o desafio de lidar com a tensão entre história e ficção, crítica e criação, linguagem e vida, entre a rima e a batida.

Abordagens sobre o rap (PARDUE, 2004) tendem a enfatizar a mensagem, tomar as letras como representações, como testemunho da realidade da periferia: abre-se mão de sua singularidade, de se propor o desafio de manter a tensão entre textualidade e oralidade, significação e sentido, conteúdo e expressão, letra e música. É de uma criação que se faz nessa tensão que nos fala Mano Brown, dos Racionais MCs, quando perguntado sobre a possibilidade do testemunho que o rap faz da violência ser lido, em vez disso, como apologia dela:

¹⁰⁰ Ao tecer um contorno provisório do movimento hip hop, podemos dizer que ele reúne diversas modalidades artísticas: o rap (abreviação de Ritmo e Poesia, *Rythm and Poetry*), música que nasce do encontro entre o DJ (*Disc Jockey*) que, geralmente munido com dois toca-discos, cria as batidas (através da mixagem de músicas e bases rítmicas); e o MC (Mestre de Cerimônias), responsável pela criação das rimas. Além da música, há a *Break Dance*; e as artes plásticas do Grafite.

“...o rap tem o poder de fazer o cara se inspirar às vezes numa fita ou outra. Só que ele não é realidade pura, mano. É como tirar uma paisagem da vida real e fazer um desenho. Se você pega um quadro, pinta uma criança catando lixo, na vida real é feio pra caralho, mas todo mundo vai querer comprar. Entendeu a diferença? Aí é que tá o barato do rap. O rap é o retrato do barato. Se você quiser vender aquilo ali, ninguém compra, você vai ter que transformar. Por que o cara gosta e compra o rap? O bagulho rima, tem a batida, tem o balanço... Fala umas palavras que no dia-a-dia o cara nunca imaginava que ia virar um rap. É tudo magia, truta. Cada música que eu faço pra mim é um filho. Todas têm uma personalidade, têm alma. Eu não faço música pra encher disco, nem pra fazer ibope. Faço música. Cada letra tem uma cara, tem uma cor, tem um estilo. Cada música é uma pessoa. A música é viva. As coisas têm que estar todas ali. O corpo humano tem cabelo, olho... A música é a mesma coisa: tem a batida, tem a rima, tem o ritmo, tem a idéia, tem a mensagem que está escondida, mas tem que ter a mensagem explícita...” (Mano Brown, 2010)¹⁰¹.

Os artistas da periferia¹⁰² que se propõe a dar testemunho da realidade das ruas e quebradas, da violência cotidiana, da sobrevivência inventada a cada dia, estão atentos ao desafio de se encontrar uma expressão estética que elabore uma resistência e não apenas uma denúncia (ZENI, 2004: p. 236). A crítica, para surtir efeitos, precisa da criação. Só assim a música poderia intervir no real e mudá-lo: criando um regime de luminosidade que faça ver uma realidade insuspeitada ou mesmo aquilo que ninguém quer enxergar.

¹⁰¹Entrevista com Mano Brown por Spensy Pimentel. http://www.racionaisvidaloka.hpg.ig.com.br/entrevistas/entrevista_brown.htm Acessado em 08/12/2010.

¹⁰²A escravidão é um tema bastante presente no hip hop. A periferia como uma espécie de quilombo contemporâneo aparece no trabalho do grupo Z'África Brasil. A prisão como uma nova forma de escravidão emerge na relação do rap com o universo carcerário: *da prisão da escravidão, para a escravidão da prisão*. Tema trabalhado por vários grupos (509 E, Afro X, etc.); e de uma coletânea intitulada *Nova Abolição*.

Um regime de luminosidade – sua magia - que não é apenas mensagem, letra da canção. A canção supõe uma relação entre letra e melodia; o rap tende a ser tomado como o mínimo e essencial da canção, porque neutralizaria a melodia em nome de um prestar-se atenção à mensagem, ao que se quer dizer, à fala. Rap seria apenas um canto falado, uma fala cantada. Um *repente*. Sim, ele pode ser isso, mas não só. Para pensar como um rap deseja fazer sentido, basta ouvir a desconcertante “Tô ouvindo alguém me chamar”¹⁰³ e a dilatação do tempo que essa música promove, nos seus quase dez minutos de duração, do instante ínfimo, entre a vida e a morte, vivido por um homem baleado. Morrendo, ele revê sua própria história de vida, que é a dele, mas poderia ser a de qualquer um que está morrendo: um morre-se. A letra é uma narração confusa em que passado, presente e futuro se misturam, entre lembranças de infância e o que parece ter acontecido no dia anterior. Esse momento ganha ainda mais intensidade por uma lacuna na narração em que só se ouvem barulhos, sirenes, uma respiração ofegante. E a batida ganha o ritmo de uma pulsação. Vital.

“A música é nossa testemunha e aliada. A batida é a confissão que reconhece, muda e conquista o tempo. Logo, a história se torna um traje que podemos vestir e compartilhar e não um manto no qual nos esconder; e o tempo se torna um amigo” (BALDWIN *apud* GILROY, 2001: p. 378).

Mas por que falar de música, quando se estava escrevendo sobre a potência política da literatura? Para experimentar o percurso de pensamento (mesmo que invertido) sugerido por Toni Morrison: a inspiração para sua escrita – e as questões que ela coloca sobre a representação - não vieram das teorias pós-estruturalistas e pós-modernas, mas da música, particularmente do jazz. É como se Morrison perguntasse: seria possível promover uma transcodificação da música para a literatura? Seria possível que a

¹⁰³ Música do disco *Sobrevivendo no Inferno* (2000), dos Racionais MCs.

literatura se aproximasse do real como faz a música, através de um procedimento expressivo que se quer, aquém de qualquer representação, intensivo?

Mas por que falar de música quando, ainda antes, nos dois primeiros capítulos dessa tese, se estava escrevendo sobre um dispositivo científico e sua criação de políticas de identidade, sobre os poderes instituídos e as estratégias que a ele reagem e insistem em pensar identidades e diferenças como qualidades dadas a ver nos corpos? Sobre um tempo preso a esses corpos?

Trazer a música justamente para poder perguntar¹⁰⁴: haveria um tempo liberto dos corpos capaz de ser expresso em imagens, sons, palavras, escrita?

*Cada música é uma pessoa. A música é viva. As coisas têm que estar todas ali. O corpo humano tem cabelo, olho... **Música-vida.** Talvez pensar, pela música, num outro corpo, nessa outra possibilidade de resistência que ela pode suscitar:*

“Este corpo é aquele que não pode morrer e que por isso mesmo já não pode viver. Impotente, ainda assim este corpo ao qual se está habituado é um corpo intensivo de potência, pois ainda que aprisionado e silenciado, ele insiste no corpo dado exigindo um outro olhar, uma outra escuta, uma outra política capaz de desmanchar os saberes e práticas que nos incitam a percebê-lo somente pelo viés das técnicas e tecnologias que o estabilizam e conformam, e não pelo viés da sua potência para resistir” (GODOY et all: p. 04)

Mas que testemunho a música é capaz de dar sobre a vida?

¹⁰⁴ Como fez Susana Oliveira Dias durante o exame de qualificação dessa tese.

A música não conta ou comenta diretamente uma experiência social. A canção pode ser a trilha sonora de um filme que nunca existiu¹⁰⁵. Da violência da exclusão, da dificuldade cotidiana de se trabalhar, morar, viver, do desafio de a todo dia e momento refazer a vida, a música fala de dor, sofrimento, separação, exílio, estranhamento, saudade, necessidade de sobreviver, de tocar a vida em frente, expressando tudo isso através de histórias de amor e perda... por exemplo... do samba! De Cartola a Nelson Cavaquinho. De Noel Rosa a Pixinguinha. De Candeia a Clara Nunes. O samba pode nos fazer sentir uma dor. E uma alegria. Ter as duas sensações ao mesmo tempo, como um samba nos faz sentir: ele nos dá o gosto de morrer, morrer com felicidade, desvanecer, exasperar, de nos deslocar, nos transportar instantaneamente para outros tempos e lugares. Desterritorialização (DELEUZE & GUATTARI, 1997: 99): a música tem o poder de nos tirar de onde estamos. De nos deixar, como diz uma música de Rômulo Froés (2008), *no chão sem o chão*.

Música que transcodifica a experiência de dominação, controle, violência, sofrimento, deslocamento e a dificuldade de se sobreviver a tudo isso num “ser em estado de dor” (GILROY, 2001).

“tradição de amargura... tão complexa [que iria] assumir uma forma tão rígida e orgânica que a maioria dos brancos, ao examiná-la, pensaria que a maioria dos negros havia incorporado em sua carne e em seus ossos alguma propensão peculiar para o lamento e a queixa” (WRIGHT *apud* GILROY, 2001: p. 379)

Complexa *incorporação da música* de que nos fala Richard Wright, ao sinalizar sua possível naturalização se associada apenas ao talento de um *corpo negro* e não à criação de um *corpo-sem-orgãos* que ela mesma suscita e engendra, a *música-corpo-vivo* de que nos falava Mano Brown.

¹⁰⁵ Conceito que guiou a criação do disco *Cine Privê* (2011), de Domenico Lancelotti.

Valorizar a criação musical – sua estética, sua política – é enfatizar a resistência dos povos negros a um dos mais fortes estereótipos *raciais* que reduzem e simplificam sua arte e seu trabalho de criação a um dom natural, a um talento instintivo, selvagem, primitivo: o *artifício* de fazer sua arte parecer natural e espontânea, improvisada, inata, habitual, fácil, primordial, seria um dos seus grandes truques, a sua grande proeza, o seu poder.

Seria, então, a música, também um essencialismo estratégico? A música permitiria passar entre o dualismo essencialismo/anti-essencialismo. Ao mesmo tempo em que é tida como emblemática e constitutiva de uma identidade racial, a complexidade da sua criação, o hibridismo e as trocas que sempre marcaram a constituição de um Atlântico Negro em que a música circula, desfazem qualquer naturalidade associada a essa invenção.

Poder de parecer apenas improvisar, soar espontâneo e natural. O jazz que flui e corre solto nas *jam sessions* só pode existir a partir de um forte rigor artístico, de um respeito estrito por certos limites. A experimentação advém do desejo de se tentar ultrapassá-los. Experimental, *Bitches Brew* (1969), de Miles Davis, álbum considerado revolucionário da história da música, inventor do *free jazz* – gênero musical associado a *pura improvisação* – traz, em seu encarte, todo o programa detalhado de gravação do disco cujo intuito era o de *criar um ambiente para improvisação*: melodias previamente preparadas das quais o improviso deveria partir, instruções estritas sobre o tempo de duração de cada improviso, sobre o momento em que cada instrumento deveria entrar na música. E ainda assim, quando ouvimos o disco, tudo parece ter sido caoticamente criado. *Freestyle* como conceito:

“This is the freestyle. A vector has a fixed property and an indeterminate property. One could say length is fixed but axis is not. Stricly speaking, that’s vector. But by extension, one could think more abstractly of a vector as a relation between a determinate and an indeterminate property. The virtual dimension to any vector is the range of possible movements of which it is capable. This is wildstyle. Check the flow” (MILLER, 2004: p. 08)

Freestyle também nomeia a batalha entre MCs, o desafio de se improvisar uma rima no calor da hora. Parte-se sempre de um tema proposto, que abre a competição, e que os rimadores podem levar para onde quiser... A proposta se faz, muitas vezes, como uma provocação, para se dificultar ao máximo a criação do outro. Há uma imprevisibilidade em jogo, que gera expectativa: não se sabe de antemão o que vai acontecer... E o acontecimento, se houver, será perdido, porque o *freestyle* é criado na hora, na rua, na esquina da praça, na estação de metrô; efêmero como a fala de que ele é feito, não poderá ser repetido. Ele é feito para ser perdido. Provisório.

Improviso e *Freestyle* enquanto procedimentos de pensamento musical sobre as determinações e escravizações, as limitações que a cultura, a história, a biologia, as “condições de possibilidade”, a identidade, os estereótipos, o passado e a pedagogia tentam impor e a indeterminação das lacunas e brechas abertas, a imprevisibilidade, a fuga, o devir da criação.

A rima é a minha tecnologia, diz o rapper Emicida na epígrafe desse capítulo final. Ele conta que começou a rimar quando ainda era criança: “A gente voltava da escola fazendo *freestyle* em inglês. Só que a gente não falava inglês”¹⁰⁶. Você não precisa do saber musical das partituras para fazer música. Rap não se aprende na escola. O que quer dizer que qualquer um pode fazer um rap?

¹⁰⁶ Entrevista ao Programa Metrôpolis, 22/06/2009.

No limite, o rap em sua modalidade *freestyle*, precisa de um único instrumento: da voz. Menos que “um banquinho e um violão” exigidos pela bossa nova. Dando oportunidade a qualquer um de se expressar. No hip hop, não precisa-se saber “ler” música para fazer música. Limites que, em vez de barrar, potencializam a ação.

E.M.I.C.I.D.A.: Enquanto minha imaginação compor insanidade eu domino a arte. Nome que é também uma brincadeira com a palavra *homicida* - nas batalhas entre DJs, Emicida é capaz de matar como ninguém as rimas criadas pelos rappers rivais nas competições de *freestyle*.

Emicida cria letra e música. Gravou três mil cópias de CDs, fez, uma a uma, cada capa: “Essa é que é a parada, a gente compõe, grava, prensa, vende, distribui, organiza o show e faz o show”, lembrando que, se há captura pela indústria cultural (como nos faz ver o hip hop nos Estados Unidos) também vivemos um tempo de forte transformação da fruição musical, que passa pela dispersão da produção, do consumo e da distribuição da música. O hip hop também cria uma maneira de trabalhar com a música, de se viver de música, e há mais de vinte anos – quando começou a ganhar força na cidade de São Paulo - sua valorização independente das grandes gravadoras e da televisão se faz por circuitos próprios de cooperação.

Invenção de uma *estética da existência* quando se compõe e grava sua própria música, e se apresenta não só sua história de vida contada em rimas, mas suas percepções e sensações, sua maneira de vestir, de gesticular, de falar... O hip hop permite desfazer as fronteiras entre arte e vida, ao fazer da própria vida, arte: obra e autor podem se confundir numa nova maneira de existir.

Transfiguração

A “transcodificação de um ser em estado de dor” é uma invenção, uma decisão estética e política de não se representar indiretamente o real, seja ele o horror obscuro da escravidão, ou a violência cotidiana do racismo. Mas tentar apresentá-lo diretamente através da música. Mas, pergunto mais uma vez, que tipo de fidelidade é essa que a música mantém com a realidade?

Não a música como *instrumento de conscientização social* daqueles que defendem uma *política cultural*. Nem a música como letra ou conteúdo de *denúncia social*, como expressão de um contexto histórico, época ou percepção de um autor.

Mas a música como *devenir intenso* (DELEUZE & GUATTARI, 1997), como invenção que marca, de maneira singular, a presença dos povos negros no mundo. Sua força política, de resistência, está na possibilidade de trazer outros mundos, de rachar uma fenda, de fazer um *breque*, abrir uma passagem no tempo, um *intermezzo*, um portal, combinando passado e futuro numa utopia diferente das utopias hegemonicamente imaginadas, já que faz outro mundo (im)possível, *aqui e agora*. O futuro está aqui porque é preciso viver e não se deixar morrer. E cantar, de qualquer maneira.

Potência política da música para criar e fazer presentes, aqui e agora, outros mundos (im)possíveis, utopias e terras prometidas... *Força que nunca seca* mas que se procura barrar, conter, incorporar nas tentativas, cada vez mais bem-sucedidas, de captura da chamada *música negra*: rótulo reducionista, homogeneizador criado pelo mercado fonográfico, pela televisão, pela publicidade:

“a indústria cultural está preparada para fazer investimentos substanciais na negritude desde que ela permita uma ‘leitura’ ou tradução costumeira e

amigável, doméstica e comercializável do vernáculo obstinado que já não pode mais ser chamado de contra-cultura” (GILROY, 2007: p. 288).

Entre a memória e a experiência de uma *aventura obscena* como a escravidão (LOCK, 1999), a visão de um futuro melhor é necessária para querer viver. Mais do que isso, o *horror* é tanto, torna-se tão difícil sobreviver e manter esses desejos por um outro mundo, uma outra vida, que os desejos mesmos parecem tornar-se (im)possíveis ou até *insanos. Enlouquecer para não perder a cabeça.*

Desejos de um outro mundo, de uma outra vida. *Blutopia*¹⁰⁷. A música como uma forma alternativa de *história*; como *passagem* para uma *outra realidade*; como uma reinvenção de si em relação ao “negro” inventando pelos estereótipos raciais. Uma *política de transfiguração* de si, do tempo e do espaço (GILROY, 2001).

Transfiguração de si não como o encontro de sua identidade, do seu “eu” como querem as políticas de identidade, mas como a perda de si mesmo que a música e a dança podem suscitar. Perder o eu, esquecer-se de si mesmo, do “si mesmo” engendrado pela subjetivação dos corpos (de que Fanon e Foucault nos falavam no segundo capítulo), que quer restringi-los a suportes passíveis da ação do outros, que quer nos fazer apenas sobreviventes resumidos a serem encaixados nas engrenagens sociais. Sobreviventes. Mortos-vivos. Transmutar esses mortos-vivos em zumbis que levantam de seus túmulos para dançar e cantar, como em *Thriller* de Michael Jackson.

E pensar então que a dança pode prescindir da canção, de sua letra e música. Pode-se dançar com *sons*. Basta ter a coragem de deixar o corpo ser atravessado pelo

¹⁰⁷ *Blutopia* é o título de uma composição de Duke Ellington, de 1944. Foi ao ouvi-la que Graham Lock começou a pensar na utopia tingida de *blues* que a música foi e é capaz de criar. Em seu livro, Lock se debruça sobre as obras de Ellington, Sun Ra e Anthony Braxton, reconhecidos músicos de jazz, embora eles mesmo recusassem essa categorização, em nome da liberdade para criar (LOCK, 1999).

primitivismo *high tech* do *funk* das favelas cariocas e do *tecno brega* da periferia paraense, pela simplicidade das suas batidas repetitivas e da quase ausência de letra nessas músicas que trazem refrões que lembram gritos de guerra. Como tantas outras (de tantos outros coletivos, sociedades, religiões, culturas distintas), uma música do transe, do instante, do agora, da embriaguez, em que a mais autêntica expressão de si pode ser alcançada pelo abandono da subjetividade: esquecer quem sou, perder-me de mim na multidão do baile, na massa.

“O interesse está naquilo que faz com que haja movimento, ondulações e explosão do controle das diferenças e a sua proliferação, e não no eu que nos fixa em formas específicas de dominação, como as interpretadas pelos estudos de classe, raça, gênero, dentre outros” (AMORIN, 2006: p. 185).

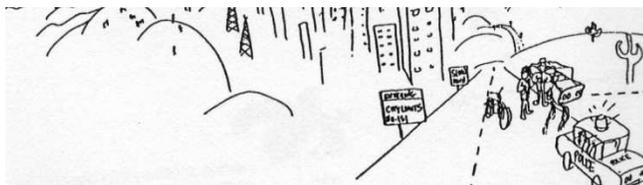
Explosão do controle das diferenças nas composições de jazz de Anthony Braxton, músicas para serem tocadas no espaço, por uma centena de orquestras conectadas por satélites, orquestras que estivessem em diferentes planetas ou galáxias. Sua pretensão absurda acaba iluminando a mediocridade daqueles que estão à sua volta e preocupados com as leis e definições aceitas de jazz: a crítica musical obcecada com questões identitárias - “mas isso é jazz?” - se torna uma perspectiva estreita e limitada da música.

Decisão estética e política de barrar a identificação. Aposta que Anthony Braxton também faz criando músicas cujos nomes e títulos são diagramas e pinturas:

Título da composição 132 (1986):



Título da composição 142 (1988):



Que relação pode haver entre esses desenhos e as improvisações de jazz a que eles dão nome? Nomes e títulos como “representações” visuais que impossibilitam traçar qualquer relação de equivalência entre elas e as músicas a que se referem. Que inviabilizam qualquer lógica científica de checagem, de correspondência, de comparação (aquela de que tanto gostam os mapeamentos genéticos e outras tecnologias do dispositivo pele-rosto-DNA):

“Na academia você está constantemente falando da sua música e isso é muito perigoso. Você está constantemente falando da ciência da sua música de um jeito bidimensional. Então eu comecei a mudar o meu raio de atenção para uma lógica poética, como uma forma de não saber o que eu estou fazendo. Porque eu não estou interessado na música que é bidimensional, que permite falar num ser, num ‘it’ da música. O que eu estou querendo dizer com isso é que eu quero que o componente indefinido da minha música esteja em pé de igualdade com seus componentes definidos” (BRAXTON apud LOCK, 1999: p.167, tradução minha).

Preferir não, querer não saber porque, para Braxton, a criação tem a ver com o indefinido, o desconhecido, o inefável, o impreciso, o misterioso, o que está além da própria linguagem.

“Mas isso é música?” Um estilo. Propriedade daqueles de quem habitualmente se diz não terem estilo. Estilo é conseguir guaguejar a própria linguagem (DELEUZE, 2004:

p. 14). Como a obra de Gilberto Gil, que nunca se prendeu a rótulos e também recebe a acusação de não ter um estilo definido, um perfil identificável, uma coerência, trabalhando, a cada disco, com diferentes ritmos e gêneros (reggae, samba, rock, forró, rap, pop), inventando inusitadas combinações que os torna até mesmo indiscerníveis entre si. Sua opção estética e política (a recusa dos rótulos musicais) é desqualificada, pelos críticos, como uma deficiência musical.

Rhythm science

Uma ciência da música? Não, uma *rhythm science* (MILLER, 2004), e seu poder de romper e quebrar com as equivalências e correspondências com o real. Música que tem sede de vida porque já teve sede de destruição: de desmembramento, ruptura. **Música como potência des-representacional.**

Freestyles, samples, scratches. Mixing. A linguagem do *hip hop* e suas ferramentas de recombinação fazem do DJ aquele que é capaz de visualizar *soundscapes*, ou de criar *sonic sculptures*, como nos lembra DJ Spooky (MILLER, 2004) em seu fabuloso livro: *DJ que faz falar outros através de si, colando fragmentos de músicas de outras músicas de outros músicos de outros tempos e outros lugares e...*

Reinventou, releu, remodernizou

Reesumou, reviu, rerroeu, remoeu

Reincompreendeu, redesconstruiu

Rearranjou, refez, repisou, rebuçou

Recapeou, remanejou e riu

Redespencou, resacudiu e riu

E remandou refutar, repariu

Redesgastou e refluiu

Recrudescou, refocilou, rerriu

Revisionou pra renque ressoar
Pois revolucionar requer refém
E o rosto roto refletido é quem?
(“Ré”, Douglas Germano, 2001)

E o **rosto** roto refletido é quem? Criar o novo nessas encruzilhadas do “re”, como os músicos de *blues* e os de *jazz*, reunidos em suas *jam sessions* para criar algo que será de *todos* e de *ninguém*. Ruir, quebrar, destruir a própria autoria, como nas rodas de samba. Como no *freestyle* do hip hop.

Rodas de samba, rodas de *freestyle*, *jams sessions*. O *Atlântico Negro* pensado por Paul Gilroy (2001) enquanto a existência de uma diáspora negra que não se inscreve nos corpos negros, que não pode ser encontrada pelos mapeamentos genéticos e seus exames de DNA porque circula e se faz presente através da *imaterialidade* da música.

Ruídos

Qualquer música, a princípio, detém a potência de produzir sentidos somente pela sua sonoridade. Os rappers brasileiros adoram ouvir o hip hop norte-americano, mesmo que não entendam os significados das suas canções. Talvez a questão a ser colocada é: trata-se mesmo de entender as letras quando os rimadores – aqui e lá – brincam com os sons das palavras, desfiguram-nas na invenção de gírias e distorcem a possibilidade de um entendimento da canção? Mais uma janela aberta pelo rap...

Que nos leva até às dissonâncias de algumas composições de jazz, uma terra estranha e poderosa de músicas incompreensíveis, irreconhecíveis, difíceis de se escutar. Ouça um disco de Ornette Coleman. A desconstrução de melodias ultrapassa qualquer limite. Abre-se mão do limite.

Diferentemente do *bebop* que mantém o limite para poder com ele brincar através do (re)conhecimento da melodia, de uma figura musical e da sua desfiguração através do improvisado, no *free jazz* ouvimos uma linha de fuga e de morte nos seus ruídos e dissonâncias que desejam desterritorializar os sentimentos já nomeados (aqueles do samba, por exemplo), provocando sensações e afetos inauditos, aquele *algo* que não conseguimos entender, para os quais não existe palavra... Sonoridade que nos desconcerta, nos incomoda, dói nos ouvidos. E provoca silêncio. Paralisia. Não conseguimos reagir à música tamanha é a sua intensidade.

Seria o free-jazz uma apresentação direta do tempo (uma imagem-tempo) e o rap uma representação indireta (imagem-movimento)?¹⁰⁸

“Se as imagens-movimento, nas suas relações, comparações, combinações, na montagem que sofrem, podem representar indiretamente o tempo, elas não nos dão uma imagem do tempo por si, uma apresentação direta do tempo, uma imagem-tempo. Onde poderíamos encontrar, não uma imagem do tempo, mas uma imagem-tempo, isto é, não o curso do tempo sob sua forma empírica, ou metafísica (o sublime, o excesso), mas o tempo ‘apresentando-se’ em seu estado puro?”(PELBART, 2010: p. 08 e 09).

O hip hop, mesmo nas suas experimentações, não opta pela desterritorialização radical do free jazz, pela linha de morte que ele cria e que, em nome da pura expressão, do alcançar um tempo puro, muitas vezes se faz hermético demais. Insuportável. Quase ninguém deseja ouvi-lo. A incomunicabilidade seria uma das suas potências.

¹⁰⁸ Subvertendo-se os conceitos deleuzianos criados com o cinema.

O rap prefere a tática do “morder e assoprar”: captura um público através de uma melodia (re)conhecida, de uma música reinventada, remixada, para falar algo que nunca foi dito, que esse público nunca ouviu ou desejou ouvir. Tanto quanto a literatura de Toni Morrison que não abre mão da narrativa e da história ao mesmo tempo em que cria uma estética da afecção, conferindo toda uma potência política ao romance histórico. Tanto quanto a contingência da identidade (discutida no segundo capítulo) trazida pela necessidade política da (contra-)representação das minorias ao mesmo tempo desestabilizada pelas diferenças que dela escapam e as fazem não se congelar e fixar no estereótipo que desejam desfigurar...

Estética da (In)existência

Se um jogo entre semelhanças e diferenças é útil às políticas de identidade, como pensar as **singularidades** em meio a tais investidas?

O impossível me atrai porque tudo o que é possível tem sido feito e o mundo não mudou, exclamou Sun Ra, que desejava que, através de sua música, as pessoas pudessem visitar outros planetas, estar em outras galáxias, outros mundos. Numa reinvenção de si que buscava resistir e fugir de qualquer estereótipo que pudesse haver, ele mesmo dizia ter vindo das estrelas: um *viajante galático*. Apesar de ter conseguido manter sua banda – a *Arkestra* – por mais de trinta anos, Sun Ra nunca teve reconhecimento da crítica musical e nem retorno financeiro com sua música. Quando morreu, em 1993, em seus obituários, ainda podia-se ler o mesmo questionamento que o acompanhou ao longo de toda sua carreira: seria ele um visionário, um gênio ou um charlatão, um *louco*? Ainda não haviam compreendido a *insanidade* de sua música.

“Que um pianista negro de uma família pobre do Alabama tenha viajado o mundo com roupas espaciais e se auto-proclamando um ‘outro estado/ordem do

ser' é suficientemente estranho; que ele tenha mantido uma banda unida por quarenta anos e gravado mais de 100 discos, boa parte deles pelo seu próprio selo, é ainda mais difícil de acreditar. A própria vida de Ra e seu trabalho são os principais exemplos da criatividade negra que ele promoveu incansavelmente. (...) Ao revisar a história, Sun Ra também fez história e retomou para o povo negro seu lugar como participante da história..." (LOCK, 1999: p. 26, tradução minha).

Insanidade que é originalidade, que lhe faz singular, indizível, incomunicável, irreconhecível. Mas que lhe faz também, por isso, isolado e sozinho. Uma potente figura de solidão, de desligamento:

"Eu deixei minha família, meus amigos, pelo real. Eu abandonei tudo para ser eu mesmo, porque eu sabia que eu não era como eles. Nem negro, nem branco, nem americano. Eu não sou parecido com ninguém. Eu estou sozinho nesse planeta" (LOCK, 1999: p. 37, 38)

Assumindo, como **nome próprio**, o nome de uma divindade do Egito Antigo e dizendo não se lembrar nem da data e nem do lugar onde nasceu, Sun Ra em seu devir musical, arrasta tudo consigo numa reterritorialização espacial, galáctica, estelar. Faz em si mesmo um alien, faz nascer um alienígena¹⁰⁹ de seu corpo, para restituir-lhe outras forças, outras possibilidades.

Quem radicalmente encarnou esse desejo intenso pela diferença como o fez Michal Jackson? O clareamento da sua pele, as cirurgias plásticas que desfiguraram seu **rosto** tendem a ser relacionadas a um desejo de branqueamento, sua mudança de cor é lida como perda de identidade. "Eu não vou passar a minha vida sendo uma cor", responde o cantor em *Black or White* (1991). A singularidade de Michael Jackson foi

¹⁰⁹ Sim, como naquela cena do filme *Alien, O Oitavo Passageiro* (1979), de Ridley Scott.

criada pela sua arte, pela qual teria sacrificado sua própria vida, abrindo mão do próprio corpo. Quando morto, o que mais se ouviu foram as suas canções.

“Eu me torno as estrelas e a lua. Eu me torno o amante e o amado. Eu me torno o vencedor e o vencido. Eu me torno o senhor e o escravo. Eu me torno o cantor e a canção. Eu me torno o conhecedor e o conhecido... Eu continuo dançando e dançando... e dançando até que haja apenas... a dança” (Michael Jackson, “The Dance”, tradução minha).

Pensar, então, “a dança” como o *corpo-sem-órgãos* de que falam Deleuze e Guattari. Criação realizada por quem precisa incansavelmente resistir a ser reduzido a um corpo físico, orgânico, um corpo negro ou embranquecido. O corpo-sem-órgãos é o que resta quando tudo foi retirado. Ele só pode ser povoado por intensidades. Ou, antes são as intensidades que criam o corpo-sem-órgãos (CsO).

“Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o CsO não é uma cena, um lugar, nem mesmo um suporte onde aconteceria algo. Nada a ver com um fantasma, nada a interpretar. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num *spatium* ele mesmo intensivo e não extensivo” (DELEUZE & GUATTARI, 1996: p.13).

Porque o organismo não é o corpo, como querem as ciências e as políticas de identidade, mas um estrato sobre o CsO, uma acumulação, uma coagulação, uma sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil (DELEUZE & GUATTARI, 1996: p. 21). Corpo criado pelo dispositivo pele-rost-DNA.

Michael Jackson dançou e fez da própria vida uma (monstruosa) obra de arte. Pagou o preço por essa estranha liberdade. Estranheza que não deixou de ser capturada em mercadoria e de fazer do cantor a celebridade de um *freak show*.

Pensar em Michael Jackson é também pensar na fraqueza e passividade do *Bartleby* de Melville, o artista da fome de Kafka: aquele esvaziamento, aquela palidez de um corpo quase morto, no limite entre a vida e a morte. *Body modification*. Desfiguração do próprio corpo:

“Rasgar o corpo é também descosturar as amarras de séculos de construção de camisas de força que foram atando nossos desejos e pulsões” (SELIGMANN-SILVA in PIRES, 2009: p. 12).

Invoco a genialidade da obra desse cantor que promoveu um verdadeiro abalo sísmico na música negra: a “dança” que Michael Jackson trouxe ao mundo é o break, o corpo quebrado, desmembrado, mas que mesmo assim salta e também caminha rente ao chão num passo nomeado como *moonwalk*... Nem somente o chão, nem somente o ar... Desafiar a lei da gravidade, caminhar pela vida simulando a leveza da ausência de gravidade.

Epílogo: Biografia da Tese

Ao fim, uma tese também se torna um dispositivo de captura da vida, pela linguagem, pela escrita. Mas se a vida não cabe no papel... Caberia, então, à etnografia, à antropologia, às ciências sociais, a essa escrita, apenas escrever um nome em um lugar e lhe atribuir um rosto?¹¹⁰

¹¹⁰ Pergunta colocada pela professora Suely Kofes durante um curso sobre biografia e etnografia (do Doutorado em Ciências Sociais/UNICAMP).

Ou dar e ir apagando o nome? Desfazer o rosto? Pode uma tese construir e desfigurar seu próprio objeto? O que pode uma tese?

Gosto de pensar em minha tese como um desaprendizado nascido de um desejo de involuir. A sensação que tinha era a de que estava repleta demais, sufocada, sem ar, por conta de uma intensa pesquisa de campo ainda na graduação e também de uma pesada experiência etnográfica durante o mestrado. E também pelos anos todos de “formação universitária”. Asfixia, que não é apenas minha, pessoal, mas compartilhada por aqueles (poucos?) que se sentem cansados da domesticação do pensamento e da disciplina do intelecto exigida por aquilo que se tornou a carreira universitária, uma ação acelerada de “produtividade”:

“...chegou um momento em que desisti de querer saber mais e mais e mais e mais – algo em mim desistiu de se submeter a essa posição. (...)Uma vez que era assim, e não podia ser de outro jeito, aceitei o inevitável. E decidi me arriscar em outra direção: não a da acumulação, mas da perda do saber. Deu-me, então, um desejo louco de ficar pobre, cada vez mais pobre de saber especializado” (MARONI, 2008: p. 16).

No meu percurso como pesquisadora do tema “cultura negra e relações raciais” – lá se vão quinze anos! - fui acumulando leituras e pesquisas e afetos e acontecimentos... No Doutorado, comecei a sentir o desejo de me esvaziar de toda a sociologia e o caráter fortemente representacional das abordagens que marcam esse campo de estudos, para pensar de um modo diferente e mais vivo, que não fosse a reprodução em descrições e interpretações sobre tudo o que havia acumulado nesses anos.

Os primeiros dois capítulos evidenciam essa luta, feita com o papel. A extensão da bibliografia deixa a olhos vistos como a des-figuração do rosto-tese foi uma batalha exaustiva. Perdida? Escrever a tese era como pintar uma tela:

“Fazer marcas ao acaso (traços-linhas); limpar, varrer ou esfregar regiões ou zonas (manchas-cor); jogar a tinta, de diversos ângulos e em velocidades variadas. Ora, esse ato, ou esses atos, supõe que já existem na tela (como também na cabeça do pintor) dados figurativos, mais ou menos virtuais, mais ou menos atuais. São esses dados que serão demarcados, ou então limpos, varridos, amarrotados, ou ainda recobertos pelo ato de pintar” (DELEUZE, 2007b: p. 102).

Curiosamente retomei a música, tema com o qual me iniciei na pesquisa em ciências sociais. Talvez porque naquela época eu ainda estivesse “crua” e mais livre de amarras para pensar... Mais “ingênua” nesse período em que não havia muita coisa para desconstruir, desfazer. Afinal, é disso que se trata: a involução é uma desfiguração, um livrar-se, uma liber(t)ação...

O desafio de pensar de outra forma deve muito às leituras que fiz, ao longo do Doutorado, principalmente da obra de Gilles Deleuze. O que não me impediu de tentar não ser (totalmente) capturada pela fascinante e sedutora língua-máquina-criadora de conceitos que esse autor inventou. Evitei porque não desejava que essa tese parecesse idêntica ao pensamento dele. Nunca quis ser uma “deleuziana” ou qualquer outro desses rótulos que muitos adoram criar para simplificar e (politicamente) desqualificar as relações de afeto por um autor. Dessas afetações (além das que já foram declaradas ao longo da tese), poderia ainda destacar o livro *Jamais Fomos Modernos*, de Bruno Latour, algumas obras de Michel Foucault, Jacques Rancière (que balança a cabeça e o coração de qualquer uma que, como eu, tenha uma formação em Ciência Política!) e de Paul

Gilroy. Se alguém me perguntasse: qual tese você gostaria de ter escrito? Eu responderia: *Rythm Science*, de Paul D. Miller (aka DJ Spooky).

Ao concluir com um capítulo sobre música, aterriso em outro tempo, no início da minha própria trajetória de pesquisa. O que me permite dizer, como o fez Toni Morrison: das tecnologias de pensamento que se fazem presentes nessa escrita (a chamada filosofia pós-estruturalista, a antropologia, a ciência, a literatura) talvez seja **a música** o que mais tenha me dado a pensar.

Referências

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. **Que és um dispositivo?** (disponível em www.libertaddepalabra.tripod.com/id11.htm; acesso em 12 de agosto de 2010)

ALVES-SILVA et all. The Ancestry of Brazilians mtDNA Lineages. **American Journal of Human Genetics**, Boston: vol. 67, 2000.

AMORIM, Antonio Carlos Rodrigues de. Nos limiães de se pensar o mundo como representação. **Pro-posições**. Vol. 17, n. 01(49), jan/abr. 2006.

ANJOS, José Carlos do. O tribunal dos tribunais: onde se julgam aqueles que julgam raças. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, jan/jun de 2005.

ANJOS, José Carlos do. Etnia, raça e saúde: sob uma perspectiva nominalista. In: MONTEIRO, Simone; SANSONE, Livio (orgs.). **Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

ARAÚJO, Reginaldo S. Organização e politização do movimento de saúde dos portadores falcêmicos na Grande São Paulo – Brasil. **Série Anis**, Brasília: Letras Livres, setembro, 2006.

BARROS, Manoel de. **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998 [1994].

BIRCHAL, Telma; PENA, Sérgio Danilo J. A inexistência biológica *versus* a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o etos social? In: SCHWARCZ, Lília (ed.). Dossiê Racismo I. **Revista USP**, São Paulo, n.68, dezembro/janeiro 2005-2006.

BLACK, Edwin, **A guerra contra os fracos: a eugenia e a campanha dos Estados Unidos para criar uma raça dominante**. São Paulo: Girafa, 2003.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o Feminismo e a Questão do 'Pós-modernismo'. **Cadernos Pagu** (11), 1998.

CALDEIRA, Isabel. A Construção Social e Simbólica do Racismo nos Estados Unidos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra: n. 39, maio de 1994.

CARVALHO-SILVA et al., The Phylogeography of Brazilians Y Chromosomes Lineages. **American Journal of Human Genetics**, Vol. 68, Issue 1, 2001.

CASTELFRANCHI, Yuriy. **As Serpentes e o Bastão: Tecnociência, Neoliberalismo e Inexorabilidade**. Campinas: 2008 (Tese de Doutorado em Sociologia/UNICAMP).

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com Aspas e outros Ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Reflexões sobre Biopoder e Pós-Colonialismo: Relendo Fanon e Foucault. **Mana**, 8 (1): 2002.

CRIOLA. **Boletim Toques**, ano 4, n. 18, 2002.

DA MATTA, Roberto. "Digressão: a Fábula das Três Raças ou o Problema do Racismo à Brasileira" in: DA MATTA, R. **Relativizando: uma Introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAVIS, Kimberly Chabot. "Postmodern Blackness": Toni Morrison's *Beloved* and the End of History. **Twentieth Century Literature**, Summer, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. São Paulo, Perspectiva, 2007 [1969].

DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: lógica da sensação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007 (b).

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Lisboa: Edições 70, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1730 - Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível. In: **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**, vol. 04, Editora 34, 1997, vol. IV (a).

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997 [1993].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: Rizoma. In: **Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia**, Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, vol. I (b).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos. In: **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**, Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, vol. III (c).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Ano Zero: Rostidade. In: **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**, Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, vol. III (d).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1933-Micropolítica e Segmentaridade. In: **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**, Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, vol. III, 1996 (e).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 20 de novembro de 1923 – Postulados da Linguística. In: **Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia**, Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, vol. II (f).

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Que és un dispositivo?** In: Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, p. 155-161.

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA & TECNOLOGIA (MINISTÉRIO DA SAÚDE). **Da Política à Ação Institucional: Prioridades de Pesquisa no Ministério da Saúde.** Revista Saúde Pública. Brasília: vol. 40 (3), 2006.

DESCOLA, Philippe. Societies of Nature and the Nature of Society. In: KUPER, A (ed.). **Conceptualizing Society.** London and New York: Routledge, 1992.

DIAS, Susana Oliveira. **Papelar o Pedagógico – Escrita, Tempo e Vida por entre Imprensas e Ciências.** Campinas: 2008 (Tese de Doutorado em Educação/UNICAMP).

DINIZ, Debora; GUEDES, Cristiano. Informação genética na mídia impressa: a anemia falciforme em questão. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 11, p. 1055-1062, 2006.

DOUGLAS, Mary. Brujería: el estado actual de la cuestión. In: **Ciencia y Brujeria.** Barcelona: 1976.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005 [1961].

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas.** Rio de Janeiro: Fator, 1983 [1952].

FONSECA, Claudia. A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA. **Estudos Feministas.** Florianópolis, 12 (2), maio-agosto de 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008 [1979].

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. Sexo, Poder e a Política da Identidade. **The Advocate**, n. 400, 1984 (Tradução de Wanderson Flor do Nascimento) [disponível em <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/sexo.pdf>].

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Deadly words – Witchcraft in the Bocage**. Cambridge University Press, 1980 [1977].

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. Rio de Janeiro: Global Editora, 2003 [1933].

FRY; MONTEIRO; MAIO; BASTOS & SANTOS. Aids tem cor ou raça? Interpretação de dados e formulação de políticas de saúde no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro: vol. 23, n. 03, 2007.

FRY, Peter. O significado da anemia falciforme no contexto da política racial do governo brasileiro 1995-2004. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, volume 12, número 2, 2005.

FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone; SANTOS, Ricardo Ventura (organizadores). **Divisões Perigosas – Políticas Raciais no Brasil Contemporâneo**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Após Auschwitz” In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, Memória, Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

GILROY, Paul. **Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça**, São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro – Modernidade e Dupla Consciência**, São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001 [1993].

GILROY, Paul. **Small Acts – Thoughts on the Politics of Black Cultures**, Serpent’s Tail, 1993.

GIRARDI, Giovana. Genes explicam tráfico de escravos. **O Estado de S. Paulo**, 15 de abril de 2007.

GODOY, Ana; FERRAZ, Joana; FERREIRA, Juliana; BELCHIOR, Jussara. Experimentações estético-políticas: do corpo condenado ao corpo liberado, a vida como matéria ética. **Alegrear**, n. 04, 2007.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um Defeito de Cor**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

GONÇALVES, Vanessa, F.; CARVALHO, Claudia M. B.; BORTOLINI, Maria Cátira; BYDLOWSKI, Sérgio P.; PENA, Sérgio Danilo J; The Phylogeography of African Brazilians. **Human Heredity**, 2008, 65: 23-32.

GONZALEZ, Elena, "'Se meus neutrófilos são baixos então eu tenho um pé na cozinha?': usos políticos da tecnologia de medição de leucócitos na articulação de idéias sobre diferença 'racial'", **II Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**, Belo Horizonte, 2009.

GONZALEZ, Elena, "'Está no sangue': articulação de idéias sobre 'raça' e ancestralidade entre portadores de doença falciforme em Salvador, Bahia", **XXV Reunião de Antropologia da ABA**, Goiânia, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAMANN, E. & TAUIL, P. Apresentação. In: MINISTÉRIO DA SAÚDE (Secretaria de Políticas da Saúde). **Manual de Doenças mais Importantes, por Razões Étnicas, na População Brasileira Afrodescendente**. Brasília: Ministério da Saúde, 2001.

HAMMER, Michael F.; SKORECKI, Karl; SELIG, Sara; BLAZER, Shraga; RAPPAPORT, Bruce; BRADMAN, Robert; BRADMAN, Neil; WABURTON, P.J.; ISMAJLOWICZ, Moci. Y Chromosomes of Jewish Priests. **Nature**, Volume 285, January, 1997.

HANCHARD, Michael George. **Orfeu e o Poder: o Movimento Negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

HARTUNG, Miriam. Sobre “ser e não ser”, “estar e não estar”: Ensaio sobre a Natureza das Coisas e dos Seres Humanos (segundo a prática de uma comunidade negra no Paraná). **33.º Encontro Anual da Anpocs**. Caxambu, 2009.

HENRIQUES, Ricardo. Desigualdade Racial no Brasil: Evolução das Condições de Vida na Década de 1990. **Texto para Discussão 807**. Rio de Janeiro: IPEA, 2001.

HUXLEY, Aldous. **Admirável Mundo Novo**. São Paulo: Abril Cultural, 1982 [1932].

INGOLD, Tim (ed.). Human worlds are culturally constructed. In: **Key Debates in Anthropology**, Routledge, 1996.

JUSTO, Carolina Raquel Duarte de Mello. **Política de Transferência de Renda e Cidadania no Brasil: Implicações Político-Sociais dos Programas Municipais de Renda Mínima a partir do Estudo Comparativo dos Casos de Campinas, Jundiaí, Santo André e Santos (1995-2006)**. Campinas: 2007 (Tese de Doutorado em Ciências Sociais/UNICAMP).

KAMEL, Ali. **Não Somos Racistas: Uma Reação aos que Querem nos Transformar numa Nação Bicolor**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2006.

KOFES, Suely. **Mulher, mulheres – Identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas domésticas**, Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

KOFES, Suely, "Apresentação", Dossiê Raça e Gênero, **Cadernos Pagu**, 6-7 1996.

LAGUARDIA, Josué. Raça, genética e hipertensão: nova genética ou velha eugenia? **História Ciência Saúde – Manguinhos**, 2005, vol. 12, n. 2.

LATOUR, Bruno. Se falássemos um pouco de política? **Política & Sociedade**, n. 04, abril de 2004 (a).

LATOUR, Bruno. How to talk about the body? The normative dimension of science studies. **Body and Society**, vol. 10, number 2/3, 2004 (b).

LATOUR, Bruno. **A dialog on ANT**. 2004 [disponível em www.brunolatour.fr/articles/article/090.html] (c).

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**, Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEITE, Marcelo. **Ciência: Use com Cuidado**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

LEVIN, Luciano. Cuando la perifería se vuelve el centro. La Antropología Forense em la Argentina, um caso de produção de conhecimento científico socialmente relevante. **VII Esocite – Jornadas Latino-Americanas de Estudos Sociais das Ciências e das Tecnologias**. Rio de Janeiro, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo Hoje**. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

LOCK, Graham. **Blutopia – Visions of the future and revisions of the past in the work of Sun Ra, Duke Ellington and Anthony Braxton**. Duke University Press, 1999.

LUNA, Naara. **Provetas e Clones: uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2007.

LUNA, Naara. Novas Tecnologias Reprodutivas: Natureza e Cultura em Redefinição. **Campos**, 5 (2), 2004.

MAHER, Cristina Machado. **“Nem tudo é estar fora”**: o movimento de **mulheres negras e as articulações entre raça e saúde**. Campinas: 2005 (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social/UNICAMP).

MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone. Tempos de racialização: o caso da ‘saúde da população negra’ no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, vol. 12, n. 2, 2005.

MARONI, Amnérís. **E por que não? Tecendo outras possibilidades interpretativas**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

MARQUES, Fabrício. Apartheid Genético: Classificação racial segregacionista inibiu miscigenação nos Estados Unidos. **Revista Pesquisa Fapesp**, julho de 2007.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, vol. 24 (1995).

MARGARONIS, Maria. The Anxiety of Authenticity: Writing Historical Fiction at the End of the Twentieth Century. **History Workshop Journal**, Oxford University Press, Issue 65, 2008.

MILLER, Paul D. (aka DJ Spooky That Subliminal Kid). **Rhythm Science**. Cambridge/MA; London/England: MediaWork; The MIT Press, 2004.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (Secretaria de Políticas da Saúde). **Manual de Doenças mais Importantes, por Razões Étnicas, na População Brasileira Afrodescendente**. Brasília: Ministério da Saúde, 2001.

MORRISON, Toni. **Paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1997].

MORRISON, Toni. **Jazz**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1992].

MORRISON, Toni. **Amada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1987].

MORRISON, Toni. **Beloved**. A Plume Book (Published by the Penguin Group), 1988 [1987].

MORRISON, Toni. The Site of Memory. In: ZINSSER, William (ed.). **Inventing the Truth**. New York: Houghton Mifflin Company, 1995 (a).

MORRISON, Toni. The art of fiction. **The Paris Review**, n. 134, 1995 (b).

MOURA, Mariluce. Encontros e Descobertas Estimulantes. **Pesquisa Fapesp**, 134, abril de 2007.

NELSON, Alondra. BioScience: Genetic Genealogy Testing and The Pursuit of African Ancestry. **Social Studies of Science**, October, 2008, 38/5.

NIETZSCHE, Friedrich. Da Utilidade e desvantagem da história para a vida. Considerações Extemporâneas. Cap. II. In: **Os Pensadores**. Editora Nova Cultural, 1996 [1874].

OLIVEIRA, Fátima. Afinal, o que os letrados chamam de 'racialização'? Caderno da Cidadania, **Observatório da Imprensa** [disponível em <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=390CID004>; acessado em 18 de julho de 2006a).

OLIVEIRA, Fátima. As síndromes falciformes e o PAF/MS. In WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Ed.). **O Livro da Saúde das Mulheres Negras – Nossos Passos Vêm de Longe**. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.

OLIVEIRA, Fátima. **Saúde da População Negra: Brasil Ano 2001**. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2003.

ORTEGA, Franciso; ZORZANELLI, Rafaela; **Corpo em Evidência: a ciência e a redefinição do humano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PARDUE, Dereck. Putting Mano to Music: the Mediation of Race in Brazilian Rap. **Ethnomusicology Forum**, Vol. 13, n. 02, novembro de 2004.

PARRA, Flávia C.; AMADO, Roberto C.; LAMBERTUCCI, José R.; ROCHA, Jorge; ANTUNES; Carlos M., PENA, Sérgio Danilo J., Color and genomic ancestry in Brazilians. **Proceedings of the National Academy of Sciences Of The United States of America (PNAS)**, January 7, 2003, vol. 100, n. 1.

PALMIÉ, Stephan. Genomics, divination, "racecraft". **American Ethnologist**. Vol. 34, n. 2, maio de 2007.

PECHINE; PECHINE; SERRA. Candomblé e Políticas Públicas de Saúde em Salvador, Bahia. **Mediações**, Londrina: vol. 15, n. 1, Jan/Jun, 2010.

PELBART, Peter Pál. **Da clausura do fora ao fora da clausura: loucura e desrazão**. São Paulo: Iluminuras, 2009.

PELBART, Peter Pál. **O Tempo Não-Reconciliado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2010.

PELBART, Peter Pál. Vida nua, vida besta, uma vida. **Trópico** [disponível <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2792,1sh>]; acessado em 03/01/2010]

PELLEJERO, 2010. **Para além do arquivo: a história efetiva de Michel Foucault**. Conferência apresentada na Semana de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), novembro de 2010.

PELLEJERO, Eduardo. A lição do aluno. Uma introdução à obra de Jacques Rancière. **Saberes**. Vol. 2, n. 3, Natal, dezembro de 2009.

PELLEJERO, Eduardo. **Ficciones políticas y políticas de la ficción. La sociedad como una trama de relatos.** (sem data)

PENA, Sérgio Danilo J. et al. The Genomic Ancestry of Individuals from Different Geographical Regions of Brazil is More Uniform Than Expected. **PloS One**, 6 (2), 2011.

PENA, Sérgio Danilo J. Decifrei meu DNA. **Revista Época**, 27 de abril de 2009.

PENA, Sérgio Danilo J., Tupi or not tupi, that is the question. **Ciência Hoje**, abril de 2009(b).

PENA, Sérgio Danilo J., **À Flor da Pele – Reflexões de um geneticista**, Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2007.

PENA, Sérgio Danilo J. Ciência, bruxas e raças. **Folha de S. Paulo**, 02 de agosto de 2006.

PENA, Sérgio Danilo J., Razões para banir o conceito de raça da medicina brasileira. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 12, n.º 2, maio-agosto, 2005.

PENA, Sérgio Danilo J; BORTOLINI, Maria Cátira. Pode a genética definir quem deve se beneficiar das cotas e demais ações afirmativas? **Estudos Avançados**, São Paulo: vol. 18. n. 50, 2004.

PENA, Sérgio Danilo J., **Homo brasilis: aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro**. Ribeirão Preto: Funpec, 2002.

PENA, Sérgio Danilo J. ; CARVALHO-SILVA, Denise R.; ALVES-SILVA, Juliana; PRADO, Vânia F.; SANTOS, Fabrício R. **Retrato Molecular do Brasil**. Ciência Hoje, vol. 27, n. 159, abril de 2000.

PINHO, Osmundo Santos de Araújo. **O mundo negro: sócio-antropologia da reafrikanização em Salvador**. Campinas: 2003 (Tese de Doutorado em Ciências Sociais/UNICAMP).

PIRES, Beatriz Ferreira. **Corpo Inciso, Vazado, Transmudado – Inscrições e Temporalidades**. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2009.

RABINOW, Paul. **Antropologia da Razão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert (orgs.). **Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAMOS, Nuno. **Ó**. São Paulo: Iluminuras, 2008.

RAMOS, Nuno. **O Mal Vidraceiro**. São Paulo: Globo, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. **The politics of aesthetics**. 2006. [disponível em www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/001877.php; acessado em janeiro de 2011].

RANCIÈRE, Jacques. **A Partilha do Sensível – Estética e Política**. São Paulo: EXO experimental; Ed. 34, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **O Desentendimento**. Política e Filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996.

RODRIGUES, Carolina Cantarino. Produção de Substâncias, Revelação e outras Armadilhas no Combate ao Racismo no Brasil Contemporâneo. **Sociedade e Cultura**, vol. 13, n. 2, 2010.

RODRIGUES, Carolina Cantarino. Biografias, Biologias: Relações entre Ciência e Políticas de Identidade. Caxambu: **33. Encontro Anual da ANPOCS**, 2009.

RODRIGUES, Carolina Cantarino. **Políticas de ação afirmativa e o embate entre representações sobre as relações raciais no Brasil**. Campinas: 2004 (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social/UNICAMP).

ROLNIK, Suely. Geopolítica da cafetinagem. In: FURTADO, Beatriz; LINS, Daniel (org.) **Fazendo Rizoma: Pensamentos Contemporâneos**. São Paulo: Hedra. 2008.

SANTOS, Ricardo Ventura; BORTOLINI, Maria Cátira; MAIO, Marcos Chor. No fio da navalha: raça, genética e identidades. **Revista USP**, dezembro/janeiro/fevereiro, 2005-2006.

SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. As cotas raciais nos horizontes da antropologia: tréplica a dezoito comentaristas. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 11, n. 23, jan/jun 2005 (a).

SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. Antropologia, Raça e os Dilemas das Identidades na Era da Genômica. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, vol. 12, n. 2, maio-agosto, 2005 (b).

SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. Qual 'Retrato do Brasil'?: raça, biologia, identidades e política na era da genômica. **Mana**, v. 10, n.º1, 2004.

SANTOS, Ricardo Ventura. Diálogos entre Genética, Antropologia e História. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro: v. 11 (3), set-dez., 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões sobre o Racismo**. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Ciência e Técnica. In: BENEDITO MARTINS, C. & DIAS DUARTES, L. **Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010.

SCHÉRER, René. Homo Tantum. O Impessoal: Uma Política. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.

SCHWARCZ, Lilia. Questão Racial e Etnicidade in: MICELI, S. (org.). **O que Ler na Ciência Social Brasileira**. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças**. Companhia das Letras, 1993.

SEGURA-RAMIREZ, Hector Fernando, **Tiro no pé: biopolítica, relações racializadas, academia e poder no Brasil – 1823-1955/1997-2006. Epistemologia do conhecimento (em rap menor)**. Campinas: 2006 (Tese de Doutorado em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ UNICAMP).

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). **História, Memória, Literatura. O Testemunho na Era das Catástrofes**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003a.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Arte, dor e Khátarsis ou Variações sobre a arte de pintar o grito. **Alea**, vol. 5, n. 1, Jan/Jun, 2003b.

STENGERS, Isabelle, **A invenção das ciências modernas**, São Paulo: Editora 34, 2002.

TEIXEIRA, Sérgio Alves; STEIL, Carlos Alberto (org.). **Horizontes Antropológicos**, vol. 11, n. 26, Porto Alegre, 2005.

TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo (org.). **Racismo Cordial**. São Paulo: Editoria Ática, 1995.

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. **Por onde o Sangue Circula: os Karitiana e a Intervenção Biomédica**. Campinas: 2004 (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social/UNICAMP).

VERMEREN, P.; CORNU, L.; BENVENUTO, A. Atualidade de *O Mestre Ignorante* [entrevista com Jacques Rancière], **Educação e Sociedade**, vol. 24, n. 82, abril de 2003.

VIGOYA, Mara Viveros. A propósito das relações entre etnicidade, cultura, poder e saúde. In: MONTEIRO, Simone; SANSONE, Livio (organizadores). **Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004.

VILELA, Eugenia. *Corpos Inabitáveis. Errância, Filosofia e Memória*. **Enrahonar**, 31, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Ed.), **O Livro da Saúde das Mulheres Negras – Nossos Passos Vêm de Longe**, Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.

ZENI, Bruno. O Negro Drama do Rap: entre a lei do cão e a lei da selva. **Estudos Avançados**, 18 (50), 2004.

ZORZETTO, Ricardo. A África nos genes do povo brasileiro. **Revista Pesquisa Fapesp**, 134, abril de 2007.

Soundscape

Anthony Braxton

Cartola

Clara Nunes

Domenico Lancelotti

Duo Moviola (Kiko Dinucci e Douglas Germano)

Emicida

Itamar Assumpção

Michael Jackson

Miles Davis

Nelson Cavaquinho

Ornette Coleman

Racionais MCs

Rômulo Fróes

Saul Williams

Sun Ra

TV on the Radio

Filmes e Documentários

African American Lives (PBS, 2006).

African American Lives 2 (PBS, 2008).

Bem Amada (*Beloved*, 1998), de Jonathan Demme.

Gattaca (1997), de Andrew Niccol.

Hiroshima Mon Amour (1959), de Alain Resnais.

Motherland – A Genetic Journey (2003), de T. Jackson e A. Baron.

Raízes Afro-Brasileiras (BBC Brasil, 2007).

Sites

23 and me

www.23andme.com

African Ancestry

www.africanancestry.com

África em Nós

www.africaemnos.com.br (desativado)

Genographic Project

<https://genographic.nationalgeographic.com/genographic/index.html>

Laboratório Gene

www.laboratoriogene.com.br

Raízes Afro-Brasileiras

www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/cluster/2007/05/070427_raizesafrobrasileiras.shtml

Crédito das Imagens

Imagem da capa:

Montagem de Luciano Pessoa sobre desenhos de Itamar Assumpção in ASSUMPCÃO, Itamar. **Petrobrás: Por que é que eu não pensei nisso antes?**, São Paulo: Ediouro, 2006, vol. II.

Imagem do capítulo um:

Obra de LEONILSON. *Para Quem Comprou a Verdade*, 1991. Disponível em: www2.uol.com.br/leonilson/lisette.htm

Imagens do capítulo um:

Capa da **Revista Veja**, 06 de junho de 2007 (n. 2011).

Mapeamento genético (“Rede de Haplogrupos de DNA mitocondrial vistos em brasileiros”) in: PENA, Sérgio Danilo J., **Homo brasilis: aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro**. Ribeirão Preto: Funpec, 2002, p. 24.

Quadro “A Redenção de Cam” (Modesto Brocos y Gomes, 1895). Disponível em: www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=obra&cd_verbete=2830&cd_obra=3281

Capa Revista **Pesquisa Fapesp**, abril de 2007 (n. 134).

Retrato do geneticista Sérgio Danilo Pena in: PENA, Sérgio Danilo J., **Homo brasilis: aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro**. Ribeirão Preto: Funpec, 2002 (orelha do livro).

Imagens do capítulo dois:

Negrômetro in: **Coleções Caros Amigos**. Os Negros. Fascículo Um, 2008.

Cartão de Cores in: Brasil, Centro de Referência e Treinamento DST/Aids. **Perguntar Não Ofende. Qual é a sua Cor ou Raça/Etnia? Responder Ajuda a Prevenir**. São Paulo, 2009.

Cartaz in: Brasil, Centro de Referência e Treinamento DST/Aids. **Perguntar Não Ofende. Qual é a sua Cor ou Raça/Etnia? Responder Ajuda a Prevenir**. São Paulo, 2009.

Página do boletim sobre anemina falciforme in: CRIOLA. **Boletim Toques**, ano 4, n. 18, 2002.

Anexo

Negro Drama

Composição: *Racionais MCs*

Álbum: *Nada Como um Dia Após o Outro Dia (Chora Agora)*

2002

Negro drama,
Entre o sucesso e a lama,
Dinheiro, problemas,
Inveja, luxo, fama.
Negro drama,
Cabelo crespo,
E a pele escura,
A ferida, a chaga,
A procura da cura.
Negro drama,
Tenta ver
E não vê nada,
A não ser uma estrela,
Longe meio ofuscada.
Sente o drama,
O preço, a cobrança,
No amor, no ódio,
A insana vingança.
Negro drama,
Eu sei quem trama,
E quem tá comigo,
O trauma que eu carrego,
Pra não ser mais um preto fodido.
O drama da cadeia e favela,
Túmulo, sangue,
Sirene, choros e vela.
Passageiro do Brasil,
São Paulo,
Agonia que sobrevivem,
Em meia as zurras e covardias,
Periferias, vielas e cortiços,

Você deve tá pensando,
O que você tem a ver com isso,
Desde o início,
Por ouro e prata,
Olha quem morre,
Então veja você quem mata,
Recebe o mérito, a farda,
Que pratica o mal,
Me ver,
Pobre, preso ou morto,
Já é cultural.
Histórias, registros,
Escritos,
Não é conto,
Nem fábula,
Lenda ou mito,
Não foi sempre dito,
Que preto não tem vez,
Então olha o castelo e não,
Foi você quem fez cuzão,
Eu sou irmão,
Dos meus trutas de batalha,
Eu era a carne,
Agora sou a própria navalha,
Tim..tim..
Um brinde pra mim,
Sou exemplo, de vitórias,
Trajetos e glórias.
O dinheiro tira um homem da miséria,
Mas não pode arrancar,
De dentro dele,
A favela,
São poucos,
Que entram em campo pra vencer,
A alma guarda,
O que a mente tenta esquecer,
Olho pra trás,
Vejo a estrada que eu trilhei,
Mó cota
Quem teve lado a lado,
E quem só fico na bota,

Entre as frases,
Fases e várias etapas,
Do quem é quem,
Dos mano e das mina fraca,
Hum..
Negro drama de estilo,
Pra ser,
E se for,
Tem que ser,
Se temer é milho.
Entre o gatilho e a tempestade,
Sempre a provar,
Que sou homem e não covarde.
Que Deus me guarde,
Pois eu sei,
Que ele não é neutro,
Vigia os rico,
Mas ama os que vem do gueto,
Eu visto preto,
Por dentro e por fora,
Guerreiro,
Poeta entre o tempo e a memória.
Hora,
Nessa história,
Vejo o dólar,
E vários quilates,
Falo pro mano,
Que não morra, e também não mate,
O tic tac,
Não espera veja o ponteiro,
Essa estrada é venenosa,
E cheia de morteiro,
Pesadelo,
Hum,
É um elogio,
Pra quem vive na guerra,
A paz nunca existiu,
Num clima quente,
A minha gente sua frio,
Vi um pretinho,
Seu caderno era um fuzil.

Um fuzil,
Negro drama.
Crime, futebol, música, caraio,
Eu também não consegui fugi disso aí.
Eu so mais um.
Forrest gump é mato,
Eu prefiro conta uma história real,
Vô conta a minha....
Daria um filme,
Uma negra,
E uma criança nos braços,
Solitária na floresta,
De concreto e aço,
Veja,
Olha outra vez,
O rosto na multidão,
A multidão é um monstro,
Sem rosto e coração,
Hey,
São paulo,
Terra de arranha-céu,
A garoa rasga a carne,
É a torre de babel,
Família brasileira,
Dois contra o mundo,
Mãe solteira,
De um promissor,
Vagabundo,
Luz,
Câmera e ação,
Gravando a cena vai,
Um bastardo,
Mais um filho pardo,
Sem pai,
Ei,
Senhor de engenho,
Eu sei,
Bem quem você é,
Sozinho, cê num guenta,
Sozinho,
Cê num entra a pé,

Cê disse que era bom,
E a favela ouviu, lá
Também tem
Whiski, red bull,
Tênis nike e
Fuzil,
Admito,
Seus carro é bonito,
É,
Eu não sei fazê,
Internet, video-cassete,
Os carro loco,
Atrasado,
Eu tô um pouco sim,
Tô,
Eu acho,
Só que tem que,
Seu jogo é sujo,
E eu não me encaixo,
Eu sô problema de montão,
De carnaval a carnaval,
Eu vim da selva,
Sou leão,
Sou demais pro seu quintal,
Problema com escola,
Eu tenho mil,
Mil fita,
Inacreditável, mas seu filho me imita,
No meio de vocês,
Ele é o mais esperto,
Ginga e fala gíria,
Gíria não, dialeto
Esse não é mais seu,
Hó,
Subiu,
Entrei pelo seu rádio,
Tomei,
Cê nem viu,
Nóis é isso ou aquilo,
O quê?,
Cê não dizia,

Seu filho quer ser preto,
Rhá,
Que ironia,
Cola o pôster do 2Pac ai,
Que tal,
Que cê diz,
Sente o negro drama,
Vai,
Tenta ser feliz,
Ei bacana,
Quem te fez tão bom assim,
O que cê deu,
O que cê faz,
O que cê fez por mim?
Eu recebi seu tic,
Quer dizer kit,
De esgoto a céu aberto,
E parede madeirite,
De vergonha eu não morri,
To firmão,
Eis me aqui,
Voce não,
Se não passa,
Quando o mar vermelho abrir,
Eu sou o mano
Homem duro,
Do gueto, brow,
Obá,
Aquele louco,
Que não pode errar,
Aquele que você odeia,
Amar nesse instante,
Pele parda,
Ouço funk,
E de onde vem,
Os diamantes,
Da lama,
Valeu mãe,
Negro drama,
Drama, drama.

Aê, na época dos barracos de pau lá na pedreira onde vocês tavam?
O que vocês deram por mim ?
O que vocês fizeram por mim ?
Agora tá de olho no dinheiro que eu ganho
Agora tá de olho no carro que eu dirijo
Demorou, eu quero é mais
Eu quero até sua alma
Aí, o rap fez eu ser o que sou
Ice Blue, Edy Rock e Klj, e toda a família
E toda geração que faz o rap
A geração que revolucionou
A geração que vai revolucionar
Anos 90, século 21
É desse jeito
Aê, você sai do gueto, mas o gueto nunca sai de você, morou irmão?
Você tá dirigindo um carro
O mundo todo tá de olho em você, morou?
Sabe por quê?
Pela sua origem, morou irmão?
É desse jeito que você vive
É o negro drama
Eu não li, eu não assisti
Eu vivo o negro drama, eu sou o negro drama
Eu sou o fruto do negro drama
Aí dona Ana, sem palavras, a senhora é uma rainha, rainha
Mas aê, se tiver que voltar pra favela
Eu vou voltar de cabeça erguida
Porque assim é que é
Renascendo das cinzas
Firme e forte, guerreiro de fé
Vagabundo nato!