

O antagonismo essencial, portanto, não é entre trabalhadores e patrões, nem entre colonizador e nativo, nem entre queer e hétero, mas entre vivos e mortos. Se olharmos de perto também veremos que o próprio gênero não pode ser reconciliado com o isolamento genealógico do escravizado; que, para o escravizado, não há mais-valia a ser restaurada pelo tempo de trabalho; que não há tratados entre negros e humanos esperando ratificação em Washington; e que, diferente do colonizador na imaginação política americana nativa ou palestina, não há um lugar como a Europa para onde os escravos possam devolver seres humanos.

Capítulo seis

Cuidado com as portas

Eu tinha trinta e três anos no verão de 1989 quando me mudei para Nova York. Negro, sim, mas um negro do Meio-Oeste, de Minneapolis, e um jovem negro de Minneapolis é abominavelmente mais jovem que um jovem negro nova-iorquino. Quase literalmente, Nova York fundiu minha cabeça de uma maneira que minha cidade natal nunca pôde fazer. A mudança sísmica foi principalmente interna — encontrei minha voz como escritor. Também evolui como teórico, o que significa que aprendi a comparar sistemas de pensamento, não apenas o que estava dentro deles. Mas a chamada Grande Maçã era cara, tanto no custo de vida quanto pelo que levou da minha alma. Vi em Nova York coisas sobre as quais só tinha lido ou ouvido falar no noticiário: crueldades impulsivas, puras. Contudo eu sabia quando meus estudos acabaram que não voltaria a Minneapolis; mesmo que quanto mais tempo vivia em Nova York mais pobre eu me tornava: mudando de um pretensioso arranha-céu na Noventa e Seis com a Riverside Drive para um flat que dividia com dois estudantes de pós-graduação no Harlem, e depois para um apartamento em ruínas que os ratos generosamente dividiam comigo em Washington Heights.

...

Peguei o Trem A de Greenwich Village para a esquina da rua 168 com a Broadway, minha parada em Washington Heights.

Eu estava formalmente matriculado no Programa de Escrita de Ficção do Mestrado em Belas-Artes na Columbia, mas também assistia a aulas noturnas de ficção com Marguerite Young na New School for Social Research. Ela ensinava escrita de fluxo de consciência. Isso tirava da minha boca o gosto minimalista das aulas diurnas de ficção na Columbia. Enquanto eu lia seu hipnótico romance *Miss MacIntosh, My Darling*, ele me puxou para o balanço do trem, e envolveu seu balanço e o barulho dos trilhos em veludo. O brilho das luzes do vagão do metrô se reduziu na minha mente. Eu não estava mais em Nova York. Nem estava num túnel subterrâneo, mas à noite numa estrada da Indiana rural que cortava os campos de milho e oceanos de trigo, e havia “um casal dormindo, um par de amantes, um menino e uma menina, os únicos outros passageiros. Eles haviam embarcado numa cidade coberta de pócor de cerâmica”. Eu os observei enquanto eles “tentavam dormir pelos lânguidos, barulhentos quilômetros de uma paisagem demasiadamente familiar”. Um rapaz do campo fugindo com sua namorada feliz que estava grávida e dormia em seu ombro. “O motorista do ônibus assobiava, talvez na expectativa de ver sua esposa...”

Não era o motorista de ônibus. Nem era um assobio. Era uma voz nos alto-falantes no teto anunciando a parada da rua Quarenta e Dois/Port Authority. Eu não havia percebido nenhuma parada entre a Washington Square e a rua Quarenta e Dois. *Cuidado com as portas fechando!*, veio em seguida. Continuei lendo, mas estava distraído pelo fluxo de pernas que se impeliam em direção a saída. Isso me irritava. A rua Quarenta e Dois não era a minha parada e essas pessoas acabaram com o meu encantamento. Um par de calças marron desbotadas parou na minha frente. Eram de veludo cotelê. Um sorriso irônico tomou meus lábios. *Quem usa veludo cotelê hoje em dia*, eu pensei, *e neste calor!* Então uma perna se

levantou e, enquanto ela se erguia, uma voz gritou, “Jer, vamos lá, cara!”, de algum lugar perto das portas se fechando. A perna e o sapato que ela segurava estalaram como a metade inferior de um chicote. Meu livro caiu de minhas mãos. Senti minha cabeça cair para trás. Estava tão atordoadado que não vi o veludo cotelê fugir correndo. Como um eco, ouvi o que veio com o chute, “Seu merda de toalha na cabeça!”, Jerry sumiu, mas sua voz ainda cortava o ar. “Seu merda de toalha na cabeça!” Minha impressão era que as vozes tanto de Jerry quanto do cara na porta vinham de Pellham Bay no Bronx, ou Bensonhurst, no Brooklyn. Enclaves vigilantes, onde rostos de porcelana e cabelos negros como breu acenam com a careca e odeiam invasores.

Eu estava bem. Nenhum dente quebrado. Nenhum ferimento. O homem ao meu lado sangrava. Um turbante, não uma toalha, envolvia sua cabeça.

Ele não quis ajuda de ninguém. Perguntei de novo se ele queria um médico ou a polícia. A próxima parada era a rua Cinquenta, e ele saiu lá, embora eu tivesse certeza de que aquele não era o destino dele. Nossa pena era mais do que ele podia suportar. Enquanto a plataforma onde ele limpava sua boca passava pela nossa janela e o túnel escurecia à nossa volta, pensei, *Ele é um sique, não um iraquiano. Um sique, Jerry* — como se a precisão do racismo fosse o problema.

Quando o rosto dele sangrando já tinha desaparecido, quando o guincho das rodas de ferro rangendo para parar na rua Quarenta e Dois também já tinha desaparecido, eu ainda via aquele sapato pular para fora das algemas de veludo cotelê, e o grito, *Seu merda de toalha na cabeça!*, ainda ressoava na minha cabeça. O rosto do sique ficou comigo por dias.

Já era começo do inverno, em janeiro de 1991. A primeira guerra do Iraque estava em andamento. Em setembro do ano anterior, George Herbert Walker Bush havia enviado meio

milhão de soldados para o Kuwait para expulsar Saddam Hussein daquele país, apesar do fato de o embaixador de Bush ter dito a Saddam no verão de 1990 que os EUA fariam vistas grossas se uma invasão daquelas acontecesse.

No dia seguinte ao incidente no trem, sentei na aula de Projeto de Estudos Culturais do professor Edward Said e da professora Jean Franco. Said e Franco tinham escolhido vinte e cinco estudantes de um total de cem inscritos. Eu era um novato na teoria crítica e nem imaginei que poderia ser selecionado. Quando me disseram que a lista de cem havia sido reduzida para cinquenta pessoas que seriam chamadas a apresentar um texto de exemplo e serem entrevistadas por Franco e Said, pensei, do meu jeito Minnesota, que o secretário tinha cometido um erro.

Eu ficaria sabendo que Jean Franco havia sobrevivido ao Golpe de Estado na Guatemala comandado pela CIA em 1954 que derrubou o presidente guatemalteco democraticamente eleito Jacobo Árbenz e encerrou a Revolução da Guatemala de 1944-54. O nome dela nem sempre foi Franco. Ela era britânica e adotou o nome do marido, um ministro guatemalteco de esquerda, que os aliados da CIA assassinaram no golpe. Não só ela era uma teórica crítica ágil, como escrevia ficção, e fora das sessões do Projeto de Estudos Culturais, nós passamos muitas tardes no apartamento dela no Upper West Side discutindo nossos manuscritos. Antes de chegar à Columbia, Franco foi a primeira professora de literatura latino-americana na Universidade de Essex, na Inglaterra.

Também era uma chance de ouro de estudar sob orientação de Edward Said; um homem que eu nem achava que iria conhecer quando fui para Columbia; e mais ainda por ter só dois alunos na disciplina que não eram do Programa de Doutorado em literatura comparada; e eu era um deles — um escritor de ficção (e não doutorando de literatura comparada ou

filosofia) do prédio ao lado. O outro intruso era um estudante de pós em relações internacionais do Sri Lanka que ainda tinha no pescoço duas cicatrizes de bala. Um soldado do Sri Lanka atirou quando ele cobria o conflito Tamil em seu país, mas ele sobreviveu, de alguma forma, e conseguiu escapar para o Zimbábue, onde os ferimentos de bala sararam e ele viveu sob um nome falso por dois anos até ir para Columbia.

Embora eu tivesse lido o trabalho de Frantz Fanon e estudado existencialismo em Dartmouth, meus oito anos como corretor de ações acabaram com meus neurônios. Eu estava totalmente despreparado para o rigor, a profundidade da reflexão teórica e para o nível de abstração em que Franco e Said conduziam seus seminários. Os cursos de literatura simples e (como eu disse a um professor de ficção) simplórios exigidos no programa de mestrado nunca roçaram a superfície da interpretação que experimentei no Projeto de Estudos Culturais logo do outro lado da rua. Na Escola de Artes jamais discutimos poder, ou violência, ou a maneira como um texto funciona. Estávamos lá para ver como a ficção era feita, não o que a ficção significava ou quais vidas ampliava ou como alimentava as rodas da morte para outros.

Edward Said era alto, cortês e bonito — um pianista que, depois da Nakba, foi enviado para um internato, onde conheceu Omar Sharif, que ele dizia ser “um bedel valentão”. Até conhecer Said eu não tinha encontrado um professor que se envolvesse tão a fundo com seu trabalho, embora estivesse cercado de acadêmicos desde criança. Depois, entendi que isso não era um defeito da parte dos meus pais ou dos estudiosos negros que eram seus amigos. Se o trabalho acadêmico deles falasse tão abertamente sobre suas implicações para a libertação negra como o trabalho de Edward Said falava sobre suas implicações para a revolução na Palestina, eles teriam sido mortos muito antes de poder me criar. Edward Said

era um intelectual público, e um fundador do campo acadêmico dos estudos pós-coloniais. Ele ia para a aula usando ternos que com certeza custavam trezentos ou quinhentos dólares; e até mais se, além de seus tweeds sob medida e camisas feitas à mão, você levasse em conta os sobretudos de lã mesclada que ele vestia no inverno. Ele era um membro “contraverso” do Conselho Nacional Palestino, o corpo legislativo da Organização para a Libertação da Palestina (OLP), porque criticava publicamente Israel e os países árabes, especialmente a direção política e cultural dos regimes muçulmanos que agiam contra os interesses nacionais de seu povo; e porque, pelo menos em sala ou durante os horários de atendimento, se não na arena pública, ele era inabalável em sua convicção de que o Estado de Israel não tinha lugar no mundo ético.

Primeiro Martin Luther King, depois os Panteras Negras, depois Frantz Fanon, e a literatura de Toni Morrison e de Toni Cade Bambara tinham me instruído. Edward Said e seus aforismos vieram depois disso tudo. Ele era muito mais importante na minha vida do que eu era na dele. Quando conheci Said, aos trinta e três anos, eu estava preparado, intelectualmente, para um grande salto adiante. E nos dois curtos anos em que tive contato com ele, minha habilidade de explicar relações de poder fez exatamente isto, cresceu rapidamente.

O Conselho Nacional Palestino tinha sido expulso do Líbano pelas Forças de Defesa de Israel. Eles se estabeleceram em Túnis. Depois de uma das viagens de Said para Túnis, passei por sua sala durante o horário de atendimento e comentei sobre os rumores que ouvi de que ele estava numa lista de alvos. Não era nada novo; sionistas dos EUA, ele disse, ameaçavam matá-lo o tempo todo. Mas essa era uma lista de alvos de Abu Nidal. Abu Nidal, além de ser comandante da FPLP, a Frente Popular para a Libertação da Palestina, também era um colega parlamentar no Conselho Nacional

Palestino, o governo no exílio. Sentei no fim da fila de estudantes do lado de fora da sala dele e, quando chegou minha vez, tentei truques que Scheherazade teria invejado para fazer o tempo com ele render.

Disse a Said que ouvi que ele e Nidal discutiram em Túnis se o braço armado da OLP deveria ter civis como alvo. Said disse a Nidal que a OLP não deveria recorrer a bombas em ônibus ou matar pessoas que não tivessem sido recrutadas pelas Forças de Defesa de Israel ou pela polícia. Nidal sustentadamente teria tirado sarro das roupas caras de Said e da segurança de sua vida em Nova York; e teria lembrado a Said como era difícil para uma organização de guerrilha com poucos recursos como a FPLP chegar perto de alvos de natureza militar; e, finalmente, teria lembrado que os israelenses não fazem esse tipo de debate quando se trata da vida de civis palestinos. A discussão terminou com meu professor sendo colocado na lista de alvos de Abu Nidal.

Era quase fim do dia e os corredores do prédio da filosofia estavam silenciosos, sem nem um pio. Tive a sorte de ter sido o último estudante esperando do lado de fora do escritório dele, atrás de um candidato cabeludo a doutorando de teoria da música, um sujeito taciturno que entrou antes de mim para discutir sua dissertação sobre harmonia tonal à luz da crítica de tonalidade de Adorno como um sistema automático do qual se deve escapar (mas do qual ninguém pode escapar). Ele tinha ido embora e não havia mais estudantes na fila do corredor. Não me ocorreu que Edward Said tivesse esposa e filhos que podiam querer que ele voltasse para casa. E como ele não me dispensou depois dos costumeiros dez ou quinze minutos, fiquei.

Não tenho certeza se ele confirmou a história sobre sua discussão com Abu Nidal. Se aquilo era verdade ou se os detalhes foram exagerados enquanto a história circulava entre

os estudantes de pós, ele nunca disse. Sorriu obliquamente enquanto eu falava. Com os cotovelos sobre a mesa onde a luz salpicada de poeira caía sobre papéis em branco, ele tamborilou com os dedos e tocou seus lábios. Depois disse:

“Abu Nidal e eu não somos amigos, mas o fato de que ele possa querer me matar não significa que somos antagonistas.”

Edward Said colocou as palmas das mãos sobre a mesa. Disse que, diferente do que acontecia entre ele e Abu Nidal, ele e Yasser Arafat eram de fato amigos; que sentaram juntos e conversaram por muitas horas e comeram sucrílios com suco de laranja no passado, em Beirute, quando as Forças de Defesa de Israel sitiaram a cidade e cortaram o abastecimento de leite. Eram amigos de uma vida. Eram também antagonistas políticos.

“Nidal e eu não temos uma discordância substantiva, embora”, ele acrescentou com uma risada, “minha morte, caso ele viesse a causá-la, seria substantiva, do meu ponto de vista. Por outro lado, Arafat e eu temos uma discordância substantiva. Nidal e eu queremos a mesma coisa, o desmonte do Estado de Israel (não apenas uma solução de dois Estados, embora isso tivesse que ser um primeiro passo); e, em seu lugar, o estabelecimento de uma nação secular e economicamente ética — nem um califado nem um Estado judeu, mas um país onde a identidade étnica e a religião não fossem levadas em conta na distribuição da riqueza nem do capital político. Nidal e eu compartilhamos uma orientação estratégica. Ambos temos o que é conhecido como rigidez estratégica.”

Said sublinhou a importância de conhecer a diferença entre estratégia e táticas. Sua visão era de que, sim, a luta armada era necessária de forma a levar o Estado israelense ao fim. “Nenhuma nação caiu por plebiscito”, ele disse. Mas matar civis neste momento da luta era *taticamente* imprudente e ia prejudicar seus esforços no Ocidente. Enquanto

ele, Said, estava *taticamente* envolvido nas lutas contra-hegemônicas, fazendo aparições nos noticiários liberais, dando palestras para plateias gigantescas em campi universitários, fazendo lobby com políticos americanos, enviando artigos ao *New York Times* — em outras palavras, enquanto ele estava envolvido numa Guerra de Posicionamento Gramsciniana para ganhar o coração e a mente dos liberais — seria contraproducente para a causa palestina se Abu Nidal bombardeasse ônibus escolares israelenses. “O que existe, Frank, é uma forte discordância, eu admito, mas não uma discordância importante no sentido político, estratégico. É um debate acalorado sobre táticas.” Ele voltou a falar em Yasser Arafat. Arafat, Said declarou, não conhecia o significado de “rigidez estratégica”. Em outras palavras, não tinha uma visão do que a absoluta liberação dos palestinos significava, e por isso ficaria satisfeito com um acampamento na fronteira com Israel “desde que tivéssemos nossa própria bandeira”. Nidal e Said, ele disse, eram taticamente flexíveis e estrategicamente rígidos. Arafat, em forte contraste com Nidal e Said, ele explicou, era estrategicamente flexível e também taticamente flexível. O que isso me dizia era que, a despeito de sua discordância violenta, Said e Nidal eram revolucionários, enquanto Arafat era, no fim das contas, um reformista burguês.

Eu estava aprendendo algo sobre a natureza precisa da linguagem a serviço da teoria crítica e da prática revolucionária. Sempre havia usado *antagonismo* coloquialmente, mas sem saber que fazia isso. Portanto, nunca me ocorreu que apenas porque um interlocutor queria matar você, não significava que seu relacionamento com aquela pessoa fosse antagônico. A lição que aprendi no cair da noite no gabinete de Edward Said me ajudaria a passar por momentos angustiantes de violência destrutiva meses depois, quando terminei meu

mestrado em Columbia, deixei Nova York, me mudei para a África do Sul e me juntei ao Congresso Nacional Africano.

Um desejo pelo completo desmonte de um paradigma, essa era a essência da rigidez estratégica: desejo em discurso; discurso em prática. A flexibilidade tática era a consciência de que há mais de uma maneira de esfolar um gato; mas há apenas um gato, não dois ou três. O gato era a compreensão de que a revolução não pode ser reconciliada com a reforma. De novo, a ideia de rigidez estratégica não era um pensamento original de Said. Said era um estudante da obra de Fanon. E nós lemos *Os condenados da Terra* de Fanon no seminário anual do Projeto de Estudos Culturais que Said e Jean Franco deram. No início desse livro, Frantz Fanon fornece os tons da rigidez estratégica quando escreve:

Acabar com o mundo colonial não significa que, depois que as fronteiras forem abolidas, linhas de comunicação serão estabelecidas entre as duas zonas. A destruição do mundo colonial não é mais nem menos que a abolição de uma zona, seu enterro nas profundezas da terra ou sua expulsão do país. [...] No que diz respeito ao nativo, a moralidade é muito concreta; é silenciar o desafio do colonizador, quebrar sua violência ostensiva — em uma palavra, tirá-lo de cena.¹

Said e Nidal podiam concordar com essa passagem: essa passagem de Fanon é o gato; mas como esfolar o gato? Era aí que eles divergiam. Arafat, eu aprendia por meio de Said via Fanon, era um reformista — o fato de que ele se envolvia na luta armada não mudava sua orientação política; ele não era revolucionário porque, diferente de Said e Nidal, ele (Yasser Arafat) havia aceitado a existência e a legitimidade do Estado de Israel. Edward Said e Abu Nidal não eram nem

violentos nem não violentos, o que significa que nenhum deles elevava as táticas ao nível de princípios da maneira como Gandhi fazia.

O Frantz Fanon de *Pele negra, máscaras brancas* é diferente do Frantz Fanon de *Os condenados da Terra* no que diz respeito à violência. É minha convicção inabalável que essa diferença deve ser destacada para entender como o negro, o escravidão, sofre de maneiras que não podem ser reconciliadas com o sofrimento dos humanos oprimidos, tais como o sujeito pós-colonial.

O Frantz Fanon de *Os condenados da Terra* apresenta dois pontos com relação à violência. O primeiro é que a violência é pré-condição para o pensamento, o que significa que sem violência a episteme dominante² e suas elaboradas estruturas sociais não podem ser questionadas paradigmaticamente. Sem a violência revolucionária, a política é sempre atribuída ao conjunto de questões existentes (e essas questões estão a serviço de projetos reformistas, não revolucionários). O segundo ponto é que essa violência absoluta, ou no vocabulário afropessimista *gratuita*, não é tão absoluta ou gratuita no fim das contas — quer dizer, não na Argélia de Frantz Fanon ou na Palestina de Edward Said. Ela vem com um fio terra te-rapêutico, um propósito que pode ser articulado: a restauração da terra nativa. É possível ler o segundo gesto de Fanon tanto como um alibi para seus anfitriões, os argelinos, quanto como uma concessão a eles; não importa. O que importa é que há uma diferença irreconciliável entre a violência que coloca o escravidão na morte social e a violência que atua na sociedade civil do nativo (não negro). A vulnerabilidade do nativo é aberta, mas não absoluta: materialmente falando, ela cria zonas de respiro ao colocar o colonizador “fora de cena”,³ seja de volta à zona europeia ou no mar. Não há analogia entre a garantia de restauração que o nativo baseia em

sua necessidade de tirar o colonizador de cena — o Fanon de *Os condenados da Terra* — e a garantia de restauração do escravo baseada em sua necessidade de tirar o humano de cena — o Fanon de *Pele negra, máscaras brancas*.

Em contraste, o Frantz Fanon de *Pele negra, máscaras brancas* esbarra na ideia (embora nunca fique muito confortável com ela) de que a violência enfrentada pelas pessoas negras é uma violência de um universo paralelo. Em resumo, as pessoas negras e as pessoas não negras não existem no mesmo universo ou no mesmo paradigma de violência, não mais que peixes e pássaros que habitam a mesma região do mundo. Não se trata da violência da exploração econômica ou da alienação, embora a maioria das pessoas negras pertença à classe trabalhadora e sofra, em algum nível importante, a exploração econômica como resultado da alienação daquela que é, presumivelmente, sua força de trabalho. Digo *presumivelmente* porque o trabalho negro não é propriedade da pessoa negra, assim como nossos corpos não são nossa propriedade. Nem estamos despossuídos de terra do modo como os irlandeses ou os americanos nativos ou os palestinos de Said e Nidali; a despeito do fato de que, salvo a Etiópia, toda a África negra tenha sido colonizada em um momento ou outro. O antagonista do trabalhador é o capitalista. O antagonista do nativo é o colonizador. *Mas o antagonista do negro é o ser humano*. Eu não tinha como explicar tudo isso quando conheci Edward Said, mas *sentia* essa tréplica como uma coceira que não se pode coçar. Minha amizade e solidariedade com Sameer, outro ativista palestino com quem trabalhei em Minneapolis durante a Primeira Intifada (em 1988, um ano antes de ir para Columbia e conhecer Edward Said) havia se rendido à força do inconsciente dele quando ele estava enlutado pela morte de seu primo em Ramallah. “O jeito vergonhoso e humilhante de os soldados passarem as

mãos pelo seu corpo”, ele disse. E depois falou, “Mas a vergonha e a humilhação são ainda maiores se o soldado israelense for um judeu etíope”. A coceira estava se tornando febrida; tanto que, com o passar dos anos, vi mais dissonâncias do que concordâncias entre a Frente de Libertação da Palestina de Sameer Bishara e Edward Said, e o Exército Negro de Libertação, cujos quadros Stella e eu tanto estimamos em certo momento.

...

Em 22 de outubro de 1970, o Exército de Libertação Negra (BLA, na sigla em inglês) detonou uma bomba-relógio no funeral de um policial de San Francisco. Essa, de acordo com o Departamento de Justiça e a literatura autorizada pelo BLA, foi a primeira de algo entre quarenta e sessenta ações paramilitares realizadas entre 1969 e 1981.⁴ Mesmo que o BLA provavelmente nunca tenha tido mais de quatrocentos insurretos trabalhando em células pequenas espalhadas pelo país, em geral semiconectadas, é provável que sua resposta armada à violência que enreda a vida negra tenha sido a mais consistente e politicamente legível resposta desde as revoltas de escravizados que ocorreram entre 1800 e 1840.

Vinte anos depois que o Exército de Libertação Negra lançou seu primeiro ataque contra o Estado, Toni Morrison, em participação no talk show de Bill Moyers na PBS, *A World of Ideas*, foi questionada sobre a base moral de Sethe, protagonista de seu romance mais famoso, quando matou sua filha, Amada, para salvá-la da escravidão. Que direito, em outras palavras, ela tinha de oferecer à filha a morte como refúgio contra a servidão? Eis o paradoxo do envolvimento político quando o sujeito da política é o escravizado. “Aqueela era a coisa certa a se fazer”, Toni Morrison disse, “mas ela não tinha o direito de fazê-la.”⁵

A analogia entre, de um lado, Sethe e Amada e, do outro, insurgentes do Exército da Libertação Negra, é uma analogia estrutural que destaca como tanto os insurgentes do BLA quanto as personagens de Toni Morrison estão num vácuo de racionalidade. Nesse vácuo, a morte é um sinônimo para refúgio, o envolvimento político é, para dizer o mínimo, um empreendimento paradoxal. Quando sentei naquela colina gramada no Walker Art Center com Sameer Bishara e, depois, quando fui para Columbia e conheci Edward Said, esse paradoxo era algo que eu renegava.

Naquele tempo, eu acreditava na analogia entre a Frente Popular para a Libertação da Palestina que Said e Sameer adoravam e meu muito querido Exército de Libertação Negra. Mas quando a força do inconsciente de Sameer confessou que ser tocado e molestado por um judeu negro era mais humilhante e mais ameaçador para a vida psicológica dos palestinos do que ser tocado e molestado por judeus brancos, meu sonho de solidariedade e redenção entrou em queda livre. Era 1988, e eu tinha só trinta e dois anos, sem um aparato de teoria crítica para explicar minha repentina desorientação, mesmo para mim mesmo. Para ser honesto, eu me agarrava ao sonho de um exército revolucionário global, multicolorido que iria nos libertar a todos. O internacionalismo era um talismã que eu não conseguia largar. Eu não permitiria que minha mente racional dissesse o que meu inconsciente estava me dizendo: que um novo Estado Palestino seria tão antinegro quanto o Estado Israelense e quanto os EUA, de fato, tão antinegro quanto o mundo. Esse era um pensamento que doía demais, e que portanto permaneceu reprimido até a virada do século XXI, quando borbulhou em saliva e uivos abaixo das luzes brilhantes da ala psiquiátrica de Berkeley.

Desde o assassinato de Michael Brown* em 9 de agosto de 2014, em Ferguson, Missouri, ativistas radicais compararam Ferguson com a Palestina. Comparações desse tipo se baseiam na comparação empírica de policiais que matam jovens negros em Ferguson e Forças de Defesa de Israel matando jovens palestinos na Cisjordânia e em Gaza. Se usarmos nossos olhos, os dois fenômenos têm muito em comum. Parece lógico, por extensão, que os revolucionários na Palestina, como a amplamente secular e marxista Frente Para a Libertação da Palestina, e os revolucionários nos EUA, como o amplamente secular e marxista Exército de Libertação Negra, poderiam ser vistos lutando contra diferentes facções do mesmo inimigo (capitalismo e colonialismo), em países diferentes. Mas não é o caso.

A maioria dos teóricos revolucionários tenta mostrar como a ligação de *interesses políticos* entre as pessoas racializadas que lutam contra a dominação do Estado é de fundamental importância: somos todos anticapitalistas, é um grito comumente ouvido, ou somos todos anticolonialistas, ou somos todos antissexistas. Mas essa aliança da mente consciente não leva em consideração a maneira como o inconsciente se recusa a calibrar os interesses políticos. Essa é a armadilha da maior parte do pensamento de esquerda.

A relação do Exército de Libertação Negra com a violência do Estado não é análoga à relação que outras organizações insurgentes têm com a violência. Ferguson não é a Palestina. Ferguson é a uma ameaça à Palestina, uma ameaça muito maior que o exército de ocupação de Israel. No cerne desse antagonismo *estrutural* entre dois revolucionários está

* Michael Brown, um adolescente negro desarmado, levou um tiro e foi morto em 9 de agosto de 2014, por Darren Wilson, um policial branco, em Ferguson, Missouri, um subúrbio de St. Louis.

a diferença entre dois modos irreconciliáveis de vertigem. A vertigem subjetiva e a vertigem objetiva.

A guerra de guerrilha que o Exército de Libertação Negra travou contra os Estados Unidos no fim da década de 1960, nos anos 1970 e no início dos anos 1980 era parte de uma luta multifacetada para reparar a desapropriação negra que ocorria desde que os primeiros africanos desembarcaram no “Novo” Mundo.⁶ Tendo à disposição nada além de braços curtos e explosivos brutos, com pouco ou nenhum apoio logístico,* e sem zona libertada para reivindicar ou se retirar, e com um vago conhecimento de que havia algumas poucas centenas de outros insurgentes,** o BLA lançou sessenta e seis operações contra o maior Estado policial no mundo.⁷ A vertigem deve ter sido recorrente a cada vez que eles entravam em colisão com agentes de um regime que possui um arsenal nuclear e conta com 3 milhões de soldados uniformizados, um regime que poderia colocar 150 mil novos policiais por ano nas ruas, e cujos cidadãos brancos comuns frequentemente decidiam que podiam agir por conta própria em nome da lei e da ordem. Vertigem subjetiva, sem dúvida; uma sensação de desorientação que dá a impressão de que você está se movendo ou girando num mundo estacionário, uma vertigem trazida pelo enfrentamento de forças imensamente assimétricas. Há analogias adequadas, pois esse tipo de vertigem deve ter ocorrido aos americanos nativos que lançaram

* Especialmente depois de 1975, quando a Guerra do Vietnã acabou e a Esquerda Revolucionária branca, como a organização Weather Underground, saiu da clandestinidade e se entregou às autoridades, aceitou as frequentes curtas sentenças impostas pelos tribunais — muitas vezes não mais do que liberdade condicional — e voltaram à privacidade e à rotina da vida cotidiana.

** Em *Assata: An Autobiography*, Assata Shakur enfatiza a estrutura descentralizada, não hierárquica do BLA — seja por deliberação, seja por desespero. Marilyn Buck, uma das poucas participantes brancas da “força-tarefa” do Exército de Libertação Negra, me disse o mesmo quando a visitei na prisão.

a ocupação de Wounded Knee pelo Movimento dos Indígenas Americanos (AIM, na sigla em inglês); e aos insurgentes das FALN que enfrentaram o FBI;⁸ e aos palestinos do PFLP que enfrentaram as Forças de Defesa de Israel.

Ao longo deste livro argumentei que os negros são seres sencientes embora não sejam humanos. A relação desigual que negros e humanos têm com a violência está no cerne do fracasso dessa analogia. O humano sofre violência contínua, a violência que chuta quando ele resiste (ou é percebido como resistente) ao discurso de regras e leis da sociedade civil. Mas a saturação das pessoas negras pela violência é uma necessidade paradigmática, não simplesmente uma atuação contingente. Ser constituído pela violência e disciplinado por ela, ser tomado ao mesmo tempo pela vertigem subjetiva e pela vertigem objetiva, é indicativo de uma vida radicalmente diferente da vida de um ser senciente constituído pelo discurso e disciplinado pela violência quando desrespeita os códigos discursivos dominantes.⁹ Quando começamos a avaliar a luta revolucionária armada nesse contexto comparativo descobrimos que os revolucionários humanos (trabalhadores, mulheres, gays e lésbicas, sujeitos pós-coloniais) sofrem *vertigem subjetiva* quando respondem à violência do Estado com violência revolucionária; mas são poupados da *vertigem objetiva*. Isso porque os aspectos mais desorientadores de suas vidas são induzidos por lutas que surgem de conflitos entre humanos com relação a estruturas conceituais concorrentes e a mapas cognitivos em disputa, tais como a exigência do Movimento Indígena Americano da devolução da Turtle Island versus o desejo dos EUA de manter a integridade territorial, ou a exigência das Fuerzas Armadas de Liberación Nacional (FALN) pela independência porto-riquenha versus o desejo dos EUA de manter Porto Rico como território. Mas para o negro, isto é, para o escravizado, não há

mapas cognitivos nem estrutura conceitual de sofrimento e desapropriação análogas à miríade de mapas e estruturas que explicam a desapropriação de subalternos humanos.

A violência estrutural que suplanta os mapas cognitivos dos negros insurgentes e suas estruturas conceituais *também* suplanta meus esforços intelectuais e criativos como escritor. Como escritor negro, tenho a tarefa de dar sentido a essa violência sem ficar sobrecarregado ou desorientado por ela. Em outras palavras, minha escrita deve de alguma forma ser um índice daquilo que *excede* a narração, ao mesmo tempo em que mantém sempre em mente a incompreensão que a escrita pode fomentar, ou seja, a falha de interpretação caso os índices realmente escapem da narrativa. Os riscos desse dilema são quase tão altos para o escritor negro diante do leitor quanto são para o negro insurgente diante da polícia e dos tribunais. Pois o ato intelectual de abraçar os membros do Exército de Libertação Negra como seres dignos de consideração e empatia é assustador. A escrita prossegue aos trancos e barrancos que pouco têm a ver com os problemas de construir a tese ou encontrar a metodologia para construir a argumentação. Enquanto escrevo, estou mais consciente da raiva e do ódio do meu leitor ideal (uma multidão raivosa de leitores) do que de meus próprios desejos e estratégias para compor meu argumento. A vertigem me captura com uma erupção de condenações que emanam de dentro de mim e giram em torno de mim. Estou falando comigo, mas não *através* de mim, contudo não parece existir outra maneira de falar. Estou falando através da voz e do olhar da multidão de, vamos dizer sem rodeios, brancos americanos; e meus esforços para guiar uma multidão de negros, para invocar o Exército de Libertação Negra, sugerem gestos compensatórios. Não é que o BLA não saia em minha ajuda, que eles não reajam, mas nem eu nem meus aliados insurgentes podemos argumentar que

somos dignos de nosso sofrimento e justificar nossas ações e dizer que não somos terroristas ou apologistas do terror que deveriam ficar presos para sempre. Como podemos ser dignos de nosso sofrimento sem sermos dignos de nós mesmos? Insisto, ainda que a vertigem que se apodera de mim seja avassaladora a ponto de sua natureza precisa — subjetiva, que vem de dentro de mim, ou objetiva, catalisada pelo meu contexto, a multidão furiosa — não poder ser determinada. Não tenho pontos de referência além da multidão que não dá trégua. Se escrevo, “Combatente da liberdade”, de dentro da minha orelha gritam, “Terrorista”! Se digo, “Prisioneiro de guerra”, entoam, “Assassino de policial”! Suas denúncias são sustentadas apenas pela afirmação, mas soam mais verdadeiras que minha exegese meticulosa. Nenhuma barreira me protege deles: nenhuma zona psíquica liberada me oferece refúgio. Quero parar e me entregar.

A psique negra surge de um contexto de violência estrutural ou paradigmática que não pode ter analogia com a emergência das psiques brancas e não negras. O resultado é que a psique negra está numa guerra perpétua consigo mesma porque é usurpada pelo olhar branco que odeia a imagem negra e quer destruí-la. O negro é um “eu” dividido ou, melhor, é uma justaposição de ódio projetado contra a imagem negra e de amor por um ideal branco: por isso o estado de guerra. Esse estado de guerra exclui a posse de elementos constitutivos da integração psíquica: testemunho (do sofrimento), expressão, nomeação e reconhecimento, representação. Assim, a pessoa se torna incapaz de representar a si mesma, mesmo *para* si própria, como um sujeito político de boa-fé, como um sujeito de reparação. A ontologia política negra é excluída do inconsciente assim como é excluída nos tribunais, pois o “ego negro, longe de ser imaturo ou fraco demais para se integrar, é uma ausência assombrada por sua negatividade e a

de outros. A esse respeito, a memória da perda é sua única possibilidade de comunicação”.¹⁰ É importante notar que a perda é efeito da temporalidade; ela implica uma cadeia metonímica que a ausência não pode perceber. Em outras palavras, mas não menos direto ao ponto, “perda” indica uma plenitude anterior, “ausência” não. Perda é um empobrecimento e um conceito impreciso quando usado para pensar o sofrimento negro. E a insuficiência de seu poder explicativo é também parte e parcela da insuficiência de analogias políticas feitas entre a insurgência negra e a insurgência de outros seres oprimidos. Não se trata dos Jogos Olímpicos da opressão, como alguns podem dizer; trata-se de fazer avaliações críticas do que até agora foram análises insuficientemente comparativas dos condenados multiraciais da terra; especificamente, o que falta é a comparação suficiente entre a violência gratuita da morte social e a violência contingente do domínio colonial, de classe, e de gênero: uma análise comparativa dos mortos e dos vivos.

Em resumo, *todos os seres sencientes*, humanos e negros, criam vínculos a partir da imagem do objeto fóbico negro,¹¹ podendo formar uma “comunidade” psicológica mesmo que não possamos formar uma comunidade política: aos doze anos, estive entre os que mais aplaudiram quando os indígenas chamaram meu pai de “crioulo”. Isso lembra aquele momento em *Pele negra, máscaras brancas* quando Fanon se vê através dos olhos de um menino branco que grita atterrificado, “Olhe, um negro!”.

David Marriott escreve, “Simbolicamente, Fanon sabe que qualquer homem negro poderia ter desencadado a fantasia da criança de ser devorada, uma fantasia que se liga a um medo da negritude, pois esse medo significa o ‘esquema epidérmico racial’ da cultura ocidental — o medo inconsciente de ser literalmente consumido pelo negro. Nem o menino

nem Fanon parecem capazes de evitar esse esquema, além disso, pois a cultura determina e mantém a imagem associada com a negritude; a fantasia cultural permite que Fanon e o menino formem uma ligação através do antagonismo racial.”¹²

Essa fobia é composta de respostas afetivas, reações sensoriais, ou constelações de intensidades pré-subjetivas, assim como de respostas representacionais, como a imagem ameaçadora de um corpo fecal que pressupõe contaminação. E essa atuação afetiva/representativa é subscrita pela violência paradigmática: o que quer dizer, a fantasia fóbica assegura “seu valor objetivo”¹³ por viver dentro de uma violência dominante demais para ser descrita. “A imagem da psicologia negra que surge” dessa intromissão “está sempre atrasada, nunca no horário, violentamente apresentada e fraturada por esses momentos de intromissão especular.”¹⁴ A impressão diante alienação psíquica que deriva do medo e do tremor do menino branco quando Fanon aparece está acompanhada pela linguagem chula que saqueia e traumatiza a psique negra. A pessoa fica sabendo, por exemplo, que quando ela aparece, traz junto consigo a ameaça do canibalismo. “Que coisa”, Fanon entoa, “ter comido o pai de alguém!”

Novamente, embora essa seja uma ligação entre negros e brancos (ou, mais precisamente, entre negros e não negros), ela é produzida por uma *violenta intromissão que não atua em ambos os lados*. Considerando que se trata de uma injunção contra a integração da psique negra e contra as relações negras filiais e não filiais, o vínculo fóbico é o sangue vital da integração da psique branca e de suas relações filiais (o que quer dizer domésticas) e não filiais (ou institucionais). Pois quem diz “estupro” diz negro;¹⁵ quem diz “prisão” diz negro; e quem diz “aids” diz negro —¹⁶ *o negro é um objeto fobogênico*: um passado sem herança, o mapa de violência gratuita, e um programa de completa desordem. Se um movimento social

não é nem social democrático nem marxista, em termos de sua estrutura de desejo político, então ele deve aceitar o convite à morte social corporificada nos seres negros.

Se formos honestos, devemos admitir que o “negro” vem convidando os brancos, assim como seus sócios minoritários na sociedade civil (por exemplo, palestinos, americanos nativos, latinos) para a dança da morte social há centenas de anos, mas poucos quiseram aprender os passos. Eles têm tido outros interesses, e assim permanecem hoje (mesmo os movimentos mais antirracistas, como a insurgência anticolonial). A libertação negra, como perspectiva, torna o radicalismo mais perigoso para os EUA e o mundo.

O motivo para isso não é que a perspectiva da libertação negra levante o espectro de uma entidade alternativa (tal como o socialismo ou o controle comunitário dos recursos existentes), mas em função de sua condição de possibilidade e de seu gesto de resistência funcionarem como uma política de recusa e como uma recusa em afirmar, um programa de completa desordem. Para que uma política seja subscrita por um desejo revolucionário, é preciso abraçar essa desordem, essa incoerência, e se permitir ser elaborado por ela. *Que outras linhas de responsabilização existem quando os escravizados estão na sala?*

Abraçar a desordem e a incoerência não tem nada estranho, assustador ou mesmo inovador. O desejo de ser tomado pela desordem e pela incoerência, e de por elas ser elaborado, não é um anátema por si só. Nunca se soube, por exemplo, de alguém que dissesse, Caramba, se pelo menos meus orgâsmos fossem mais curtos, ou se eu nem gozasse. Poucos dos chamados radicais desejam ser tomados pela desordem e pela incoerência da negritude e elaborados por elas — e o estado dos movimentos políticos nos EUA hoje é marcado por essa mesma negrofobogênese: Caramba, se pelo menos

a raiva negra pudesse ser mais coerente, ou se nem existisse. Talvez exista algo mais assustador na alegria do negro que há na alegria do sexo (a menos que estejamos falando de sexo com um negro). Talvez as coalizões hoje prefiram permanecer sem orgasmo diante da sociedade civil — tendo a hegemonia como um prático profíctico, se necessário.

Se, por meio dessa estagnação ou paralisia, eles tentarem fazer o trabalho da abolição da prisão, esse trabalho irá fracassar, pois é sempre um trabalho *a partir* de uma posição de coerência (tal como a do trabalhador) em *benefício* da incoerência do negro: a política radical se transformou em extensões da prerrogativa do senhor de escravos. Dessa forma, as formações sociais à esquerda permanecem cegas às contradições de coalizões entre humanos e escravizados. Elas seguem sendo coalizões que operam a partir da lógica da sociedade civil e que atuam menos como promessas revolucionárias do que como cenários de expulsão do antagonismo negro, simplesmente alimentando a frustração das pessoas negras.

Enquanto a posicionalidade do trabalhador (seja um trabalhador de fábrica que exige uma remuneração em dinheiro, um imigrante, ou uma mulher branca exigindo uma remuneração social) sinaliza na direção da reconfiguração da sociedade civil, a posicionalidade do sujeito negro (seja um escravo-encarcerado ou um escravo-à-espera-do-cárcere) sinaliza na direção da desconfiguração da sociedade civil. Em meio à coerência da sociedade civil, o sujeito negro acena com a incoerência da guerra civil, uma guerra que reivindica a negritude não como valor positivo, mas como local politicamente permitido, para citar Fanon, de “abandono absoluto”. É um “escândalo” que dilacera a sociedade civil. A guerra civil, então, se torna o impensável, mas nunca esquecido, substituto da hegemonia. É o espectro negro esperando nos cantos, um antagonismo que não pode ser satisfeito (via reforma

ou reparação), mas que precisa mesmo assim ser perseguido até a morte.

Mas não esqueçamos, não se trata de uma questão de vontade. Não é tão simples quanto acordar de manhã e decidir, *na mente consciente*, "fazer a coisa certa". Pois quando passamos do terreno da psique ao terreno da luta armada, podemos ter que enfrentar uma situação em que a erradicação do mecanismo gerador do sofrimento negro é algo que não é do interesse de *ninguém*. A erradicação dos mecanismos geradores do sofrimento negro não é de interesse dos palestinos e israelenses, como meu encontro chocante com meu amigo Sameer, numa plácida colina, sugere; porque sua fobia antinegro mobiliza uma fantasia de pertencimento que o Estado israelense pode de outra forma tirar dele. Para assegurar seu status como um ser em relação (mesmo que no inconsciente), seu inconsciente precisa trabalhar para manter o negro como um alguém genealógicamente isolado. "A vergonha e humilhação são ainda maiores se o soldado israelense for um judeu étiope."

Os israelenses matam os palestinos, literalmente; mas a vida psíquica, a capacidade humana para relacionamentos, é concedida por uma retransmissão libidinal entre eles e seu trabalho comum para evitar a "niggerização" (Fanon). Essa retransmissão é o mecanismo que torna a vida *vida*. É também o mecanismo gerador do sofrimento e do isolamento negro. O fim desse mecanismo generativo significaria o fim do mundo. Nós nos pegáramos olhando para o abismo.

Essa trajetória é excessivamente iconoclasta para a estrutura conceitual da classe trabalhadora, pós-colonial, e/ou feminista radical. A necessidade do humano de ser libertado *no* mundo não é a mesma necessidade negra de ser libertado *do* mundo; é por isso que mesmo seus mais radicais mapas cognitivos determinam fronteiras entre os vivos e os mortos.

Finalmente, se levarmos essa análise até o fim, ficará claro que a erradicação dos mecanismos geradores do sofrimento negro também não é do interesse dos revolucionários negros. Pois como podemos dissociar o desejo jurídico e político negro do desejo psíquico de destruir a imagem negra, um desejo que constitui a psique? Em resumo, se unir a brancos e não negros em reações fóbicas à imagem negra fornece à psique negra a única aparência de integração psíquica possível: a necessidade de destruir a imagem negra e de amar o ideal branco. "Nessas circunstâncias, ter um inconsciente 'branco' pode ser a única maneira de se ligar com o sentimento opressor e irreparável de perda, ou mesmo de contê-lo. A fantasia intrusa oferece o meio de ligação com o objeto interno perdido, o ego, mas também não há um lado de 'fora' para essa 'fantasia real' e os efeitos da intrusão são irreparáveis."¹⁷ Isso levanta a questão, quem é o sujeito falante do testemunho da insurgência negra; quem oferece seu testemunho quando o insurgente negro toma posição?

Quem está escrevendo este livro?