

Metamorfoses negras - experimentos fugitivos [2.0]¹

Victor Galdino²

Resumo: Pesquisas sobre a história das representações da escravidão têm chamado atenção para uma espécie de “escravidão figurada”, metafórica, presente em discursos filosóficos e políticos ao longo dos tempos europeus. Essa escravidão, por sua vez, dependia da construção do tirano como um escravizador outro em relação ao que, na prática, tomava pessoas como propriedade. O que acontece se abandonarmos as páginas canonizadas da filosofia política ocidental para pensar a liberdade a partir do arquivo da fugitividade negra?

Palavra-chave: Escravidão – Diáspora – Fugitividade – Metamorfose – Mobilidade – Liberdade.

Black metamorphoses - fugitive experiments [2.0]

Abstract: Research on the history of the representations of slavery have drawn attention to the ubiquity of metaphorical, “figurative slavery” in philosophical and political discourse through the European ages. This slavery, however, depended on the fantasy of the tyrant as a kind of slaver uninvolved with the effective transformation of people in property. What happens if we turn away from the pages of Western political philosophy and think about freedom with the archive of Black fugitivity?

Keywords: Slavery – Diaspora – Fugitivity – Metamorphosis – Mobility – Freedom

¹ Este texto é uma variação (talvez um tanto drástica) de outro, apresentado no evento *Referenciais da política moderna em debate*. Na época, usei um trecho-teste de meu ainda não-publicado livro, *Imagens da noite: ensaios sobre raça e racialização* (2024), complementado por alguns improvisos. Dado que uma parte da apresentação, ainda que com algumas mudanças, foi incorporada no segundo ensaio do livro e publicada, decidi fazer o experimento de redizer, de outras maneiras, o que tentei expressar de maneira ensaística e agitada no evento.

² Professor do Quadro Complementar do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), pesquisador de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ), bolsista PDR-10 (E-26/205.991/2022) da Fundação Carlos Chaga Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. E-mail do autor: galdinovictor@puc-rio.br.

*A memória desconhecida do insondável serviu
de lodo para tais metamorfoses.*
Édouard Glissant, *A poética da relação*.

Eu aceito este arquipélago das Américas.
Derek Walcott, “The muse of History”.

*Foi nessa transplantação, nessa metamorfose de
velhas culturas em uma nova que as pessoas
negras se fizeram indígenas em sua nova terra.*
Sylvia Wynter, *Black metamorphosis*.

Você não vai me ajudar a cantar?

Pesquisas sobre a história da escravidão — sobre a história de suas representações —, desde algum tempo, têm analisado a presença das imagens do *escravo* e da *escravidão* no discurso político ou filosófico-político e sua participação no que Mary Nyquist chamou de “escravidão figurada”. Dito de maneira resumida, muitas das expressões da “ideologia antitirania”, na Europa e desde a antiguidade greco-romana, teriam recorrido à escravidão como meio de figurar uma condição indigna de pessoas “oficialmente”, por assim dizer, *livres*.³ Essa condição, que pode ser muitas, teria convivido com a existência de pessoas escravizadas não-figurativamente, como nos cenários de interesse inicial de Nyquist: as investidas retóricas antimonárquicas na Europa e contra a autoridade inglesa no caso das colônias norte-americanas. Na língua inglesa, por exemplo, separa-se essas pessoas por meio da expressão “*chattel slavery*”, que diz respeito à organização social da sensibilidade que fazia surgir a pessoa-propriedade, ou o negro-propriedade no campo da experiência, antes de sua elaboração jurídica. Assim, a escravidão figurada era precisamente a que não passava por essa percepção; nesses casos, o recurso à metáfora servia sobretudo para incitar o senso de autopreservação de um corpo político já delimitado, de início, pela não-inclusão de pessoas escravizadas, dado que eram registradas, sensivelmente, como não-pessoas, propriedade.⁴

Do aumento de impostos coletivamente avaliado como abusivo ao confisco de propriedades, da mobilização involuntária para guerras que beneficiavam apenas uma parcela aristocrática da sociedade às interdições na igualdade de expressão pública, muitas foram as motivações para a figuração de si como objeto de um governo *escravizador* em seus desmandos tirânicos. A história do pensamento acerca da liberdade, sendo a história dessas associações imaginárias, acaba contornando o comércio de pessoas racializadas como *negras* e *africanas* — ainda que com exceções, em especial no caso de algumas campanhas abolicionistas modernas. Trata-se de “uma metáfora fácil”, “acessível a um público amplo” que a pensava, genericamente, como referindo-se a uma “série de muitos males, mas que excetuava o próprio mal em que consistia”, como afirma Trouillot.⁵ Assim, a retórica antitirania, assim

³ NYQUIST, *Arbitrary rule*, pp. 1-19.

⁴ Sobre a “organização social da sensibilidade” em questão, ver GALDINO, “Raça e partilha colonial do sensível na obra de Achille Mbembe”.

⁵ TROUILLOT, *Silenciando o passado*, p. 144.

⁶ Expressão recente dessa facilidade/acessibilidade foi uma campanha publicitária realizada pela revista *Time out London*, edição de outubro de 2025: para promover o longa *Suffragettes*, algumas de suas atrizes foram

como a elaboração teórica do problema da liberdade e da governança política, teve uma vida, em grande parte, alheia à produção efetiva de pequenos e médios tiranos nas colônias, nas plantações, nas minas e em outros espaços produzidos por empreendimentos coloniais. É o sentido de liberdade que emerge nas práticas desses tiranos que gostaria de tomar como breve objeto de meditação. Uma liberdade *feita* e não apenas *pensada*.

Por outro lado, a questão da figuração não pode ser encerrada na mera interdição da linguagem metafórica, ou correríamos o risco de perder todas as terminologias — e as gramáticas — das movimentações anticoloniais, abolicionistas, fugitivas. É por meio de uma bifurcação semântica que temos expressões como “*mental slavery*” cantada por Bob Marley: ela pode ser metáfora i) no sentido de que denuncia o abuso tirânico em paralelo às práticas denegadas de escravização, sobretudo quando deslocada em demasia de contextos de luta contra as práticas babilônicas que ainda assolam as comunidades racializadas como negras; e ii) no sentido de que denuncia as práticas de escravização e seus efeitos que correm paralelos em múltiplos planos da realidade, o que implica a possibilidade de algumas dessas séries não terem sido por inteiro extintas com a abolição da escravidão como parte *daquele* comércio transatlântico. Não se trata, portanto, de afirmar que “escravidão”, “escravo/a”, “escravizar” e outras palavras só tenham *um* sentido apropriado, ancorado na presença material de restrições à mobilidade, nem que a multivocidade implique equivalência entre as metáforas. Ainda haveria diferenças importantes na escravidão mental que se denuncia, por exemplo e num estilo meio *punk*, afligir a classe trabalhadora, e na escravidão mental no interior das plantações ou em seus desdobramentos pós-abolição. Quando o assunto é raça e colonialismo, aliás, tudo começa na atenção a certas diferenças...

Mais do que meio-livre

O trabalho de Neil Roberts é bastante feliz ao deslocar o entendimento da liberdade para as cenas de tensão entre operações coloniais/escravistas e práticas fugitivas. Tentando contornar as noções de liberdade que, em boa parte da história da filosofia política ocidental, representavam-na como “condição estável”, e preocupado com o “espaço transitório” entre essa condição e a escravidão não-figurada, Roberts mantém o foco nas variadas formas de fuga — *quilombagem* — documentadas em autobiografias, relatos e outros documentos históricos em busca do que foi teorizado na prática, fora das páginas canonizadas da modernidade.⁷ É no arquivo da vida política e social das pessoas escravizadas que poderíamos encontrar práticas de liberdade *na* fuga da escravidão não-figurada nas colônias — práticas encontradas em graus, escalas e estilos variados de *fugitividade* que Roberts se dedica a analisar.⁸ Deslocar o entendimento da liberdade, aqui, portanto, significa o esforço de pensar

fotografadas com uma camiseta que dizia “*I’d rather be a rebel than a slave*”, “Prefiro ser rebelde a uma escrava”. Tratava-se de uma citação da *suffragette* britânica Emmeline Pankhurst, árdua defensora do imperialismo britânico.

⁷ ROBERTS, *Freedom as marronage*, p. 15. Este livro será lançado em breve, na língua brasileira, com o título *Liberdade como quilombagem*, pela editora Papéis Selvagens. As traduções usadas aqui são as mesmas que usei nesse trabalho; não tenho como oferecer as páginas no momento, porém.

⁸ Para exemplificar um pouco, Roberts “*petit marronage*” [“pequena quilombagem”] e “*grand marronage*” [“grande quilombagem”] para se referir à escala dos processos: “atos fugitivos de vadiagem individual”, temporários, seriam exemplos da pequena, e a “criação de comunidades [...] fora dos parâmetros de uma sociedade organizada pela plantação” — ou seja, quilombos em sentido não-figurado — seriam exemplos da grande. A “quilombagem soberana” envolve uma fuga em massa da escravidão organizada em torno de uma liderança,

a partir dos cenários — a Jamaica das guerras quilombolas, o Haiti da revolução, os EUA de Frederick Douglass e de outras pessoas que fugiram para se tornar outras e se tornaram outras para fugir — em que restrições da mobilidade eram orientadas pela reorganização social do corpo escravizado como *ser-propriedade*.

Quando o ex-escravizado e filósofo Frederick Douglass, por exemplo, em seus textos autobiográficos, fala do momento decisivo de sua vida fugitiva, momento em que passou por uma *metamorfose*, afirma sua transição ao que chama de “paraíso da liberdade comparada”.⁹ Isso significa se tornar “homem livre *no fato*” ainda que “escravo *na forma*” jurídica, dado que era fugitivo e percorria territórios em que podia ser recapturado com suporte jurídico. Seu entendimento autobiográfico é o de uma passagem gradual e arriscada, abarcando múltiplas formas e graus de mobilidade, que começa na nadificação — antes, ele diz, “era *nada*” —, passa por um despertar cognitivo abrupto — ao testemunhar a punição de Tia Hester, outra escravizada — e segue pelo acúmulo que resulta no enfrentamento físico com Covey — “*slave-breaker*” contratado por Thomas Auld, um dos proprietários de Douglass —, continuando até o ponto em que retorna como militante abolicionista e passa a se dedicar, também, a uma escrita filosófica e autobiográfica. Vale a pena citar o trecho sobre a luta quase-inteiro:

Bem, caro leitor, essa batalha contra o Sr. Covey – indigna como foi e como imagino que minha narração dela agora seja – foi o ponto de viragem em minha “*vida como escravo*”. Ela reavivou, em meu peito, as chamas fumegantes da liberdade; fez-me relembrar meus sonhos de Baltimore, reviveu um senso de minha própria hombridade. Fui um ser transformado depois dessa luta. Antes, era *nada*; DEPOIS, TORNEI-ME UM HOMEM. [...] Só entende os efeitos desse combate em meu espírito quem se expôs, quem arriscou alguma coisa ao rechaçar as agressões cruéis e injustas de um tirano. Covey era um tirano, um bem covarde, aliás. Depois de resistir a ele, senti como nunca havia me sentido. Saí da tumba escura e pestilenta da escravidão para ressuscitar no paraíso da liberdade comparada. [...] Alcancei aquele ponto no qual *não mais temi a morte*. Esse espírito me fez um homem livre *no fato*, ainda que permanecesse um escravo *na forma*. Quando uma pessoa escravizada não pode mais ser açoitada, ela é mais do que meio-livre.¹⁰

Assim, “livre” e “escravo” são predicados, ao mesmo tempo, ainda que não no mesmo sentido, do mesmo corpo. Seria possível, ecoando mais um pouco as palavras de Marley — e as do próprio Douglass ao falar dos efeitos do “combate em [s]eu espírito” —, multiplicar esses sentidos para além do esquema “fato/forma”, algo que corresponderia, na verdade, à multiplicação dos sentidos de mobilidade e constrangimento. Fazer de alguém um

que dá os termos da transformação; a “sociogênica” é não-soberana, cultivo de uma sintonia entre “sociedade civil e sociedade política”, mais horizontal, descentrada. ROBERTS, *Freedom as marronage*, pp. 10-11.

⁹ Como bem nota Roberts, essa expressão não aparece em todas as autobiografias, foi introduzida na segunda — *My bondage and my freedom* — junto a outros usos do adjetivo “comparado/a”. Na primeira, *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave, written by himself* — traduzida para o português como *Autobiografia de um escravo*, encontramos apenas “paraíso da liberdade”. Para os comentários de Roberts, ver *Freedom as marronage*, pp. 71-72.

¹⁰ DOUGLASS, *My bondage and my freedom*, pp. 180-181.

africano, negro e escravo/propriedade é um processo multinível que, se tivesse tido sucesso — se o sucesso não fosse impossível pelo caráter recalcitrante e excessivo da vida —, teria enclausurado, definitivamente, esse *um*, dos músculos à história, dos sonhos ao território, dos desejos ao futuro. Nesses cenários, a exibição prática da diferença racial se dava por meio do contraste permanente entre duas mobilidades — a branca e a *outra*. Como, apesar de toda a retórica, essa diferença não é de natureza, a *branquitude* será sempre exercício comprometido com a ordem colonial das coisas, com a vontade logística de desobstruir os planos do real em busca de acesso ilimitado e otimização da mobilidade neles, o que só pode resultar na obstrução da movimentação das pessoas colonizadas e racializadas como *outras*.¹¹

Do outro lado, então, o que será a liberdade, para a pessoa escravizada, se não o que brilha no jogo de imagens que envolve as representações práticas que esses pequenos e médios tiranos mais próximos fazem de si e de sua mobilidade, as memórias reeditadas de outras formas de vida deixadas para trás e os sonhos de extraordinários e ordinários deslocamentos? Imagine-se, por um momento, o que significa nascer como escravo/a, passar por toda a antissocialização como propriedade no interior de propriedades, entender — como Douglass após os gritos de Tia Hester — o que é a escravidão, entendê-la como algo que diz respeito a si e não a um outro, e o oposto da escravidão como algo que diz respeito a esse outro e não a si. De todo modo, não haverá liberdade sem fuga. Diante desse jogo de imagens, o chamado fanoniano à não-repetição, que organiza toda a escrita de *Os condenados da Terra*, ganha a força e pertinência de um problema ético. Os movimentos fugitivos podem desaguar, com muita facilidade, na retomada de tiranias prévias, na reconstrução de laços coloniais e, claro, na colaboração com o regime, com antigos proprietários. As guerras quilombolas na Jamaica e seus desdobramentos múltiplos bem mostram essa tragédia nada inesperada.

Nada inesperada porque se trata de um empreendimento terrivelmente arriscado, complexo. Como saber o ponto preciso da virada ao “anti-”? Se os operadores do colonialismo produziram todos esses constrangimentos, a intervenção parcial, restrita a um plano ou outro da existência, podia muito bem significar a proliferação de imagens da transformação desacompanhadas da transformação da imaginação e de si como um todo. Um processo sem garantias. É por isso que *Os condenados*, além de não poder ser situado em uma (falsa) oposição a *Pele negra*, não é um livro *sobre* violência, apesar de todas as apresentações. A conclusão do livro, em sua forma-manifesto, sequer retoma a violência anticolonial como assunto: é uma série de curtas ofensivas retóricas que têm como alvo a Europa como *objeto de desejo*, a Europa-imagem e as imagens europeias que circulam pelo imaginário das pessoas colonizadas. Suas últimas palavras são “é preciso mudar completamente, desenvolver um pensamento novo, tentar criar *um homem novo*”.¹² Não um pedaço de homem novo, um aglomerado desajeitado de partes, de membros, talvez com coração europeu ou alguma outra coisa. Se a própria obra fanoniana é composta de séries de remixagem do pensamento — fenomenológico, existencialista, psicanalista, psiquiátrico, marxista... — europeu, o que poderia ele ter querido com essa insistência?

¹¹ Essa associação entre colonialismo e logística vem muito do estudo do trabalho de Fred Moten e Stefano Harney, sobretudo do livro *Tudo incompleto*.

¹² FANON, *Os condenados da Terra*, p. 328.

O mar é história¹³ / o *phármakon* de cada dia

Quando Glissant fala em inícios abissais,¹⁴ faz uma afirmação inegavelmente simples, a mais terrível das verdades do Novo Mundo: a história das pessoas colonizadas nas Américas — como história dessas pessoas para além do fato de sua colonização — começa de maneira imprópria pois começa na destruição. Destruição sem precedentes históricos, sem-cinzas. Ainda assim, *começa*: vida como manguezal, “obscuridade intrincada, perdida em ramagens de raízes vermelhas, ela *começava no cemitério* e engolia a orla de água amarela lançada sobre a água azul, até a embocadura do Rio Salgado”.¹⁵ A poética arquipelágica de Glissant é feita de uma meditação — sempre perturbadora, uma assombração — da/na ambiguidade da violência. A barca negreira: “o abismo-*matriç*”, “*grávida* de tantos mortos quanto de vivos em suspenso”;¹⁶ os corpos afogados no Atlântico: “*semeiam*, lá no fundo, as balas de canhão”,¹⁷ responsáveis pelo ritmo de “um enorme *começo*”.¹⁸ Ou, passando para Fanon, outro filósofo da ambiguidade:¹⁹ a “zona do não-ser”, a vida para além da clausura racial, é “uma região extraordinariamente estéril e árida [...] de onde pode *brotar* uma aparição autêntica”.²⁰ Se a diáspora — não apenas negra — foi de início organizada pela violência colonial, pela violência colonial seu início não foi organizado por inteiro. A criação anti- e paracolonial na violência colonial apenas parece paradoxo: como sempre, o problema é o de acompanhar as derivas semânticas que nos dão “início” e “início” em séries distintas, paralelas: o início do *escravo*, no navio ou na plantação, não é o início de... o quê?

Poderíamos dizer: do “sujeito abissal”.²¹ Pouco importa. Toda a questão é que essa segunda série é a experimentação mais ou menos efêmera, mais ou menos permanente com o que é *dado*. Corpo nu, Novo Mundo: a carne — e suas imagens, e suas abstrações — metamorfoseando-se na metamorfose do que encontra ao seu redor, debaixo de si, talvez nos céus. O descolamento na recepção do par fanoniano de livros (*Os condenados*, *Pele negra*) pode ter sido responsável pela desfiguração do problema da criação, que sempre foi o problema da duplicação pela fabricação, se possível insistente e organizada, da ambiguidade — a violência física (anti)colonial, por exemplo, que é apenas um dos muitos exemplos. A ordenação prévia e dialética da história, na terrível tríade tese-antítese-síntese, que Fanon critica em uma série de comentários feitos por Sartre, oferece “um sentido que já está lá, preexistente, esperando”; não é a pessoa negra que molda “uma tocha para incendiar o mundo, mas é a tocha que já está lá, à espera dessa oportunidade histórica”.²² Parece uma implicância boba; a temporalidade sequencial dessa dialética vulgar, no entanto, como as

¹³ “Onde estão seus monumentos, suas batalhas, mártires? / Onde está sua memória tribal? Senhores, / na cripta cinzenta. O mar. O mar / trancafiou a coisa toda. O mar é História. / No início, havia o óleo abarrotado, / pesado como caos; / então, como uma luz no fim do túnel, / a lanterna de uma caravela, / e esse foi o Gênese. / Depois os gritos empacotados, / a merda, o gemido: / Êxodo. / Osso soldado pelo coral no osso, / mosaicos / cobertos pela benção da sombra do tubarão, / essa foi a Arca da Aliança”. Ver WALCOTT, “Sea is history”, p. 364.

¹⁴ GLISSANT, *Tratado do todo-mundo*, p. 57.

¹⁵ GLISSANT, *Poéticas da relação*, p. 57, ênfase minha.

¹⁶ GLISSANT, *Poéticas da relação*, p. 30, ênfase minha.

¹⁷ GLISSANT, *Les discours antillais*, pp. 26-27, ênfase minha.

¹⁸ GLISSANT, *Poéticas da relação*, p. 30, ênfase minha.

¹⁹ Uso essa expressão (talvez nem tão) vagamente inspirado em DE BEAUVOIR, *Por uma moral da ambiguidade*.

²⁰ FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 22, ênfase minha.

²¹ DRABINSKI, *Glissant and the Middle Passage*, capítulo 3.

²² FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 147.

imagens lineares/progressistas do tempo histórico ou cotidiano em geral, pouco ajuda na compreensão da metamorfose como criação de uma realidade alternativa e paralela no interior da realidade dada.

Voltemos à monografia de Sylvia Wynter (que dá meio título a este texto). Voltemos ao problema da terra e de seu cultivo.

Proponho, no entanto, que a indigenização do homem negro, no Caribe, veio do processo histórico pelo qual, deixando a África onde cultivou inhame para se alimentar — um mundo do valor de uso —, ele entrou em uma relação dual, ambivalente com a nova terra, em que cultivava cana/algodão para lucro do senhor e inhame para se alimentar.²³

Nessa cena um tanto trivial, na menor das ocasiões, encontramos o sentido da metamorfose: a produção de uma *duplicidade cosmológica*. Onde está a *arkhê* do novo mundo no interior do Novo? No princípio, a corrupção como dádiva — corrupção ela mesma corrupta, corruptível.²⁴ Em outras palavras, a terra se torna duas ao deixar de ser meramente o que *deve* ser no sistema normativo da plantação. Isso só é possível porque a pessoa que cultiva a terra se tornou duas — desvio do corpo-máquina, do homem-metal²⁵ posto para trabalhar, ele elabora duas músicas em uma. Isso soa nítido nos *spirituals*, nos vissungos, nas muitas manifestações da paisagem sonora das plantações, todos os sons de duplo destino: planejamento fugitivo e distração dos pequenos tiranos, por exemplo. A terra é trabalhada ao ritmo do trabalho escravo; sobre esse ritmo, um improviso. O inhame é um improviso. Mundos se fazem aos poucos; fragmentos, remixagem, recentramento. Ele não é o inhame daquele mundo forçosamente deixado para trás na travessia do Atlântico; ele não é a cana/algodão do Novo Mundo. Ele é o quê? Qual o gosto do inhame-alimento devorado longe dos administradores da exaustão negra?

Quem é essa figura que emerge na série paralela que não é a história do “escravo”, da “escrava”? Ela não habita a pessoa escravizada; não é acidente na substância escravizada. Trata-se, precisamente, de remover a ameaça dessa substancialidade. Como se as horas do trabalho escravo fossem a vida secreta de uma pessoa livre. Assim, pelo fato do *ser-escravo* ser um dos improvisos coloniais sobre o tema da negritude, o problema fanoniano da criação chega até as plantações — não é só drama de uma militância em armas pela independência. Tem a ver com o que Mbembe chama de “farmácia de Fanon”,²⁶ com a ambiguidade venenocura que surge pela intervenção, pela agência das pessoas colonizadas: “poder é farmácia, pela sua capacidade de transformar os recursos de morte em força germinativa — a transformação e a conversão dos recursos da morte em capacidade de cura”.²⁷ Tenta-se produzir, na escravidão — deixando um iorubá, um igbo, uma conga para trás —, *africanos, negros*; eis uma primeira metamorfose. Tenta-se exaurir a pessoa escravizada em campos abarrotados de sementes, máquina descartável que faz girar a biopolítica; eis uma segunda

²³ WYNTER, *Black metamorphosis*, p. 52.

²⁴ A expressão “corrupção como dádiva” vem do ensaio/capítulo “A dádiva da corrupção”, em MOTEN e HARNEY, *Tudo incompleto*.

²⁵ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, pp. 82, 93-94, 310.

²⁶ Nome de um dos capítulos de *Políticas da inimizade* de Achille Mbembe.

²⁷ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 233.

metamorfose. A arte da metamorfose está dada na violência — a violência como paisagem geral da diáspora. Tudo que for usado para reduzir vida à escravidão será reutilizado para fazer vida para além da escravidão.

Isso significa, antes de tudo, responder a toda uma experimentação com a plasticidade corpórea, a maior das perversões da curiosidade espinosista. Plasticidade atravessada por injeções oportunas de uma mineralidade, pois todo corpo é “rede de imagens e de reflexos heterogêneos, densidade compacta, líquida, óssea”²⁸ — é preciso uma parte fixa e outra bem maleável. A raça como princípio de alteridade radical, de uma diferença de natureza, garante a diferença óssea primeira; então, vem o esforço de fixar o *ser-negro* em sua contingente polissemia (assim, igualmente, surge o *ser-amarelo*, o *ser-indígena*, o *ser-árabe*, o *ser-vermelho*...), essa carnalidade imagética que é sempre fixa até a sua próxima reelaboração, errática como o desejo. O problema, entretanto, não é o revestimento de um corpo cru, por assim dizer, com imagens falsas, *simulacros* impostos pelo colonizador. Desde sempre corpo é costurado com o *imaginal*. De um ponto de vista estritamente biológico, o que quer que signifique isso, nada acontece, por exemplo, quando uma pessoa é escravizada, recriada no plano da instrumentalidade, de uma manualidade noturna.

De um ponto de vista estritamente biológico, o que quer que signifique isso, nada acontece, por exemplo, quando a pessoa escravizada recria, para si e para as pessoas ao seu redor, uma saída do plano da instrumentalidade, de uma manualidade noturna — uma existência paralela (“vida social negra”). É para o corpo-imaginal que devemos dar atenção, não (só) o corpo-sensível. A imaginação/fantasia, denunciada como potência do excesso em voltas e mais voltas epistemológicas de séculos modernos, teve de ser contida para conter a nossa corrupção epistêmica. Bem, é precisamente essa capacidade de corromper, corrompida por quem é signo colonial da corrupção, que nos dá a diáspora como “passagem do *um* ao múltiplo” que Glissant afirma caracterizar a diáspora: “em relação ao *um* da vontade escravagista, temos o múltiplo da vontade antiescravagista”; trata-se do momento em que “se dá consentimento ao não-ser-*um*, em que se tenta ser muitos ao mesmo tempo”.²⁹ Outra maneira de dizer que novos usos de si, do corpo foram produzidos, reencontrados, feitos em remixagem, o que for — incluindo os contra-instrumentais, não-usos, desusos. Uma retomada da projeção schilleriana da liberdade nas *coisas*, incluindo a coisa-escravo.³⁰ Nova rodada de experimentações com a plasticidade do corpo, de experimentações com a experimentação colonial — deriva de sua liberdade da fantasia, sempre o risco de decair, mais uma vez, no que Mbembe chamava de “*imaginário sem simbólico*”.³¹

É preciso notar, sempre e por isso mesmo, que termos como “experimentações”, “metamorfose”, “improviso”, “remixagem”, “gambiarra” etc. não podem remeter, de maneira unívoca, a práticas intrinsecamente anticoloniais; não há terminologia redentora que encontraremos para resolver as tarefas tediosas da *descolonização* do discurso, dos textos, da linguagem — quais são os fluxos, aliás, que animam a vida dessa metáfora? Variando um pouco a pergunta: o quanto de certas metáforas remete, efetivamente, à história das respostas anticoloniais oferecidas pelas pessoas colonizadas? Estaríamos, nesse caso, diante de “uma metáfora fácil”, “acessível a um público amplo” que a pensa, genericamente, como referindo-

²⁸ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 235.

²⁹ GLISSANT e DIAWARA, “Conversation with Édouard Glissant aboard the Queen Mary II”.

³⁰ Ver SCHILLER, *Educação estética do homem*, Carta XXIII e MOTEN, “A resistência do objeto”.

³¹ MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 205.

se a uma “série de muitos males, mas que excetuava o próprio mal em que consistia”? Bem, talvez não... de todo modo, pesquisas sobre a história da escravidão — melhor: sobre a história de suas representações —, desde algum tempo, têm analisado a presença de imagens...

Referências bibliográficas

DE BEAUVOIR, S. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

DOUGLASS, F. *My bondage and my freedom*. New York: Simon and Schuster, 2003.

DRABINSKI, J. *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, beginning, abyss*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

FANON, F. *Os condenados da Terra*. Trad. de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Sebastião Nascimento com colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GALDINO, V. *Imagens da noite: ensaios sobre raça e racialização*. São Paulo: GLAC edições, 2024.

GALDINO, V. “Raça e a partilha colonial do sensível na obra de Achille Mbembe”. In: *Griot - Revista de Filosofia*, n. 2, v. 23, pp. 195-209, 2023.

GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

GLISSANT, E. *Poética da relação*. Trad. de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, E. *Tratado do todo-mundo*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2024.

GLISSANT, E., DIAWARA, M. “Conversation with Édouard Glissant aboard the Queen Mary II”. Trad. de Christopher Winks. 2009. Disponível em: https://www.liverpool.ac.uk/media/livacuk/csis-2/blackatlantic/research/Diawara_text_defined.pdf.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MOTEN, F. “A resistência do objeto: O grito de Tia Hester”. In: *Revista Eco-pós*, n. 1, v. 23, pp. 14-43, 2020.

MOTEN, F., HARNEY, S. *Tudo incompleto*. Trad. de Victor Galdino e Vinícius da Silva. São Paulo: GLAC edições, 2023.

NYQUIST, M. *Arbitrary rule: Slavery, tyranny, and the power of life and death*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2013.

ROBERTS, N. *Freedom as marronage*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2015.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

TROUILLOT, M-R. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Trad. de Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

WALCOTT, D. "The sea is History". In: *Collected poems*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1986.

WYNTER, S. *Black metamorphosis: new natives in a New World*. 1970.