

A escrita da sombra

Elisa de Magalhães¹

Wilton Montenegro²

Resumo: Examinando o conflito luz/sombra, foto/skia, sugerimos ensombrecer as relações, ao invés de clarear, mostrando que sistemas de opressão dificultam resiliência e combatem resistência, cooptando oprimidos. O pensamento da sombra nas atuais fotografias produzidas por mulheres africanas, asiáticas, latinas e indígenas, combate toda forma de discriminação, hierarquia e machismo, esteios do patriarcado no mundo até hoje.

Palavras-chave: Fotografia/Skiagrafia; opressão/resiliência/resistência; luz/sombra

The shadow writing

Abstract: Examining the light/shadow, photo/skia conflict, we suggest darkening rather than lightening relationships, showing that systems of oppression hinder resilience and fight resistance, co-opting the oppressed. The thought of the shadow in current photographs produced by African, Asian, Latino and indigenous women, fights all forms of discrimination, hierarchy and sexism, mainstays of patriarchy in the world until today.

Keywords: Photography/Skiagraphy; oppression/resilience/resistance; light/shadow

1 Artista, professora da EBA/UFRJ e do PPGAV/UFRJ, Pós-Doutora em Filosofia pelo PPGF/UFRJ, Pós-Doutora em Artes pelo PPGAC/UFF, Doutora em Artes Visuais pelo PPGAV/UFRJ e Mestra em Artes pelo PPGARTES/UERJ. Atualmente é Pós-Doutoranda em Bioética pelo PPGBIOS/UERJ. Tem dois livros publicados: “Nenhuma Ilha”, 2014, sobre parte de sua obra e “(o corpo na caixa)”, 2022, sobre sua pesquisa. edemagalhaes@eba.ufrj.br. ORCID ID 0000-0002-6317-2227. <http://lattes.cnpq.br/3634320208508286>. Rio de Janeiro, Brasil.

2 Artista, fotógrafo, ensaísta. Fez milhares de fotos de artistas da música brasileira, e da arte e da dança negra contemporâneas. Eventualmente faz palestras, dá aulas e escreve sobre o trinômio arte/fotografia/filosofia, desconstruindo a versão ocidental da história da imagem em fotografia. Publicou o livro “Notas do Observatório”, 2006, com imagens de seu percurso na arte contemporânea. wiltonmontenegro@gmail.com. ORCID ID 000-0001-8275-5614. Rio de Janeiro, Brasil.

Un monde où on ne pose jamais la question “Pourquoi?” mais où l’on doit toujours répondre “parce que”.

GODARD, 1965

Quem, digo eu, jamais fotografou uma frase? E seu silêncio de coisa morta na superfície? Quem jamais fotografou outra coisa que seu silêncio?

DERRIDA, 2009, p. 14

As pirâmides de Kemet – também conhecido como Egito – construídas como tumbas dos faraós, possuem nas câmaras mortuárias o princípio mesmo da fotografia, invertendo-o: o faraó morto teria seu caminho até Rá, o deus sol, facilitado, isto é, o faraó e sua alma, e Ka, a sombra de sua alma, ao invés de serem aprisionados como pela fotografia – conceito do século 19 –, seriam libertados. Embora a imagem fotográfica tenha carregado desde a sua fixação na França e no resto da Europa de então, a finalidade de vigilância e controle, a ideia de uma fotografia libertadora só iria aparecer no Málí, em meados do século 20, com os clientes de Seydou Keïta que jogavam fora a foto pronta assim que ampliada, conforme o artista explicou em entrevista, na qual conta que as pessoas iam encomendar seus retratos e depois os jogavam fora. Ao indagar o porquê, obteve como resposta: “Bem, se precisarmos delas, vamos tirar outras”. (DIAKHATÉ in AMKPA, 2012, p. 27)

Ao fazer uma fotografia, de uma forma geral se procura sempre estar à sombra, ou pelo menos o aparelho na sombra, especialmente nas telas das câmeras de visor externo (não reflex) ou mesmo nos celulares. Isso se dá pela necessidade de olhar e ver a imagem a ser fotografada, essa dupla ação do olho. Essa é, talvez, a segunda razão pela qual se deva chamar fotografia de skiografia, escrita com a sombra, e não com a luz - na sombra, não na luz.

Sombra é volume, é o que dá a ver. E é a primeira razão da skiografia, bem antes de se pensar nesta palavra grega: há 60 mil anos, as pequenas mulheres que habitavam o que viria a ser chamada de Ilha de Flores, na Insulíndia, e que ficaram conhecidas como Homo Floresiensis, pintaram as mais antigas e sofisticadas imagens já produzidas pelo pensamento humano, as mãos negativas.

Mais que a Ásia, talvez pela distância, o continente africano foi mantido na obscuridade desde a colonização europeia, e até hoje por parte da Europa e pelos Estados Unidos, tem a riqueza de sua produção predada e sofre seguidas violências, como fome, doenças, pragas. Embora a Nigéria seja um dos países mais ricos do mundo, e o mais rico do continente africano, com uma produção de cinema enorme, mas duvidosa na chamada Nollywood, e talvez a mais forte presença na contemporaneidade da fotografia (seguido de perto por China e Índia, produtoras de imagens LGBTQIA+ e *Queer*, respectivamente). Propositalmente, os autores não consideram que a fotografia congoleza dos *sapeurs* possua uma qualidade contemporânea que se equipare ao resto da enorme qualidade da fotografia africana. Tal presença na fotografia sugere que esse continente sai da sombra para ocupar seu lugar de destaque no cenário fotográfico mundial. De todo modo, talvez devêssemos dizer: a fotografia africana lança sua sombra sobre o mundo, escreve a partir da sombra, escreve pela sombra e, assim, dá a ver.

A sombra da alma é *Ka*, quer o poeta Velimir Khlebnikov. De origem desconhecida, como as boas coisas, África provém, possivelmente, de *af-rui-ka*, que significa voltar-se para a abertura do berço, útero, nascimento, como sugere o poeta e egiptólogo Gerald Massey.

Massey perguntou, refutando a teoria asiática, por que os próprios egípcios olhavam para o sul da África como seu local de nascimento e se referiam a ela como *Ta-neter*, “a terra dos deuses?”. Além disso, numerosos costumes egípcios eram, inconfundivelmente, de caráter africano, desde a prática de traçar a ancestralidade, através da linha materna até a morte cerimonial dos corpos, com ocre vermelho. Massey até mesmo derivou uma etimologia egípcia para a palavra romana *África* a partir do egípcio *af-rui-ka*, que significa literalmente “voltar-se para a abertura do *Ka*”, para um útero ou local de nascimento. A África seria, para os egípcios, “o local de nascimento”. Um parêntese, vale notar que outro nome egípcio para as terras africanas ao sul do Egito era *Ta-Kenset*, que significa “terra da placenta”. (FINCH, 2006)

É possível, ainda, que África derive de “afri”, dos vários povos que habitavam perto de Cartago, ou talvez “ifri”, pelos berberes, com o significado provável de “caverna”, o termo é da região onde surgiu o *homo sapiens*, há cerca de 500 mil anos. Já a palavra Egito é de origem grega, e é curioso pensar que, por volta de 370 aC, Platão iria usar a caverna para falar de luz e sombra, priorizando a luz, fazendo analogia da iluminação com o pensamento, o esclarecimento. Não à toa, a espeleologia de Platão

não alcança abordar o traço, que não é sensível ou inteligível, justamente porque não o dá a ver. Sair da caverna é uma experiência de cegueira. Platão mesmo estava cego. Como foi dito mais acima, a câmara mortuária das pirâmides era uma espécie de caverna secreta onde o corpo morto do faraó ficava até chegar a hora dele e sua alma, sua sombra e a sombra de sua alma, fazerem uma jornada para encontrar Ra, o sol.

“Egípcio” é o predicado de todas as construções que podem ser submetidas à desconstrução – exceto a mais egípcia de todas as estruturas, a pirâmide. Ela se mantém para sempre em seu lugar, inabalável, porque sua forma nada mais é do que os restos indesejáveis de uma construção, erguida – segundo o plano do arquiteto – com o aspecto que teria depois de seu desmoronamento. (SLOTERDIJK, 2009, p. 38)

Assim é a beleza da pirâmide, construção que parece sua própria ruína, e mantém-se inabalável em si própria. Outros povos também construíram pirâmides, embora com finalidades diversas: em especial, os habitantes de Caral, na região sul das Américas, no Peru, similar às pirâmides sumérias e talvez da mesma idade, e bem mais tarde os incas, já no primeiro milênio DC. Na América Central, entre todas as construções destacam-se as de México, Honduras e Guatemala. Entre os maias e os astecas, a serpente emplumada é a representação do deus Quetzalcoatl, ou Kukulcan, como vento, um deus-poder da natureza; a representação do deus-serpente está presente em várias pirâmides de Teotihuacán. No território maia, no equinócio da primavera, uma das quinas da pirâmide de Chichén-Itzá projeta sua sombra na amurada da escada central: conforme o caminho do sol, a sombra se põe em movimento como uma serpente que descesse os degraus.

Ao mesmo tempo que possui seu próprio significado, o movimento da serpente propicia outra leitura de acontecimentos. A Europa, ao inventar o Ocidente, o faz dando um bote sobre os povos indígenas daquilo que hoje é conhecido como Américas, e sobre africanos e asiáticos. A população que habitava este lado do Atlântico foi quase inteiramente dizimada nos anos que se seguiram à invasão comandada por Cristóvão Colombo. Desde o testemunho de um padre que acompanhava a expedição, Frei Bartolomé de las Casas, que escreveu o livro *O Paraíso Destruido*, narrando os horrores:

Na ilha Espanhola [hoje São Domingos], que foi a primeira, como se disse, a que chegaram os espanhóis, começaram as grandes matanças e perdas de gente, tendo os espanhóis começado a tomar as mulheres e filhos dos índios para deles servir-se

e usar mal e a comer seus víveres (...) E o que pode bastar durante um mês para três lares de dez pessoas, um espanhol o come ou destrói num só dia. (...) E tudo chegou a tão grande temeridade e dissolução que um capitão espanhol teve a ousadia de violar pela força a mulher do maior rei e senhor de toda esta ilha. (...) Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças, começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos (...). Outros, a quem quiseram deixar vivos, cortaram-lhes as duas mãos e assim os deixavam; diziam: Ide com essas cartas levar as notícias aos que fugiram para as montanhas. (LAS CASAS, 2001, p. 35 e 36)

Há um detalhe que tem passado despercebido ou não se tem dado o devido valor. Um espanhol, a quem Las Casas chama de danado, “se orgulhava e envaidecia vilmente perante um venerável religioso, dizendo trabalhar o mais que podia para engravidar o maior número possível de mulheres índias, a fim de receber mais dinheiro vendendo-as grávidas como escravas” [grifo nosso] (LAS CASAS, 2001, p. 76).

“O Maior Genocídio da História da Humanidade – mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas – Resistência e Sobrevivência”. Tudo isso é o título da capa do livro de Marcelo Grondin e Moema Viezzer, editado por Princeps, em Toledo, Estado do Paraná, em 2018. Viezzer e Grondin, na apresentação, citam documento que assegura que a invasão europeia nas Américas, desde 1492, provocou um extermínio entre 90 e 95% da população total. A pesquisa deles levou-os à conclusão de que a invasão e a tomada de terras pelos europeus provocaram ao longo dos últimos cinco séculos, cerca de 70 milhões de mortos: no México, foram assassinados 20 milhões; nos Estados Unidos, 18 milhões; nos países andinos foram mais de dez milhões; no território brasileiros mais de quatro milhões. Não há na história do mundo tanto extermínio quanto o dos povos originários nestas suas terras, que ficaram conhecidas, posteriormente, como Américas. Todas essas mortes foram por massacre provocado por tropas militares, enfermidades, fome, trabalho forçado, castigos corporais em regime de escravidão, deslocamentos para lugares inóspitos. A sanha assassina fica mais clara se lembrarmos das recentes cenas do garimpo na Terra Indígena Yanomami, e precisamos reagir; para isso

(...) invoquemos os espíritos da selva, os espíritos “selvagens”, a fim de conjurar os espectros de Colombo e do Eldorado, que não cessam de retornar, por meio da recrudescência de projetos de mineração ou agroindustriais que devastam terras e modos de vida em toda a Terra. (BONA, 2020, p. 83)

Este texto não busca revisão histórica, apenas tenta situar, através de alguns dados, algum mapeamento daquilo que um pensamento de Derrida chama de “Inventar o outro”. Voltemos, pois, um pouco atrás para ver um caminho de predação, também, da Europa para a África.

Se considerarmos que a existência do um, da unidade, só existe a partir do outro, então temos o duplo, que não é formado de 1 e 1, e sim é menos que um. Menos que um e duplo. A partir daqui podemos ver que a Europa só inventa a si própria por volta do século 13. Lá, a primeira construção em pedra foi em Portugal para hospedar o rei da Etiópia que iria visitar suas terras, daí a palavra “castro”, pedra, castelo. Até então, o europeu vivia em cidades e vilas cheias de lama e com construções de madeira (ver *A história do cerco de Lisboa*, de José Saramago; ver *A presença dos ausentes*, de Javier Lifschitz). Como sair de um estado de barbárie para dominar o mundo? A chegada de uma dúzia de meliantes declarando-se donos de um lugar pequeno – como conta Saramago – parece engraçada mas reflete até hoje a história de pequenas dominações, que são microcosmos das grandes manipulações. Alie-se a isso a ingenuidade dos locais e alguma crença ou acaso – a chegada de um messias ou, por exemplo, Hernán Cortés que tinha o mesmo rosto barbudo de algumas efígies de Quetzalcoatl –, e está formado um quadro propício à dominação. Entre alguns pequenos gestos dos dominadores, ou invasores, estão proibições de palavras, ou mesmo de línguas inteiras: no Brasil da virada do século 19 ao 20, quem falasse alguma língua indígena no contexto urbano ia preso – essa é a razão de várias etnias terem desaprendido suas próprias línguas.

A Igreja católica ajudou na colonização da África, assim como a protestante e a anglicana, usando o que tinha de mais eficaz, a ideia de longo prazo que acreditar na vida depois da morte possui. Talvez tendo em vista o lento processo de dominação de um povo – silêncio gradual da língua materna, modificação do nome de nascença pelo nome de batismo, destruição parcial ou proibição das formas culturais próprias – além de métodos mais radicais quando da escravidão: mover o escravo de sua terra e sua língua, e misturá-lo com etnias ou nações diferentes de línguas desconhecidas entre si para que não tenha com quem conversar, é o mesmo que retirar o ponto de apoio e identificação, já não há nada familiar, nada da própria

cultura onde o olhar possa se fixar. Tirar o espelho. Tirar o Outro. Tirar o chão. Dirá a artista e professora sino-canadense Hito Steyerl, *groundlessness*, falta de fundamento, base, chão. Sobre esse sentimento de sem chão, Steyerl, falando sobre imagem e produção de imagem no mundo contemporâneo, inicia seu texto intitulado *Em queda livre: uma (experiência-pensamento)* sobre a perspectiva vertical, da seguinte maneira

Imagine que você está caindo. No entanto, não há chão. Muitos filósofos contemporâneos apontaram que o presente momento é distinto por uma condição predominante de *groundlessness*. Não podemos presumir qualquer terreno estável em que basear afirmações metafísicas ou mitos políticos fundamentais. Na melhor das hipóteses, somos confrontados com tentativas temporárias, contingentes e parciais de fundamentação. Se, porém, não há terreno estável disponível para nossas vidas sociais e aspirações filosóficas, a consequência deve ser um permanente, ou ao menos um estado intermitente de queda livre para sujeitos e objetos similares. Por que, então, não percebemos? (STEYERL, 2017, p. 221)

Retornando às estratégias de dominação. A desorientação provocada, sem a possibilidade do dar-se conta foi tão eficaz que até mesmo religiões como o protestantismo e o catolicismo, colocaram-se em campos opostos em guerras africanas, inclusive dentro de algumas ordens da mesma religião, de forma que, fosse quem fosse o vencedor, só haveria um no final para contar a história, e foi a Igreja, e por trás dela o poder terreno dos reis europeus. Nos processos de subjugação dos povos não é possível desvincular alguma forma de misticismo por trás. A bem da verdade, não é possível essa desvinculação nem dentro das próprias seitas, cultos, terreiros, religiões, escolas e universidades, nações – são sempre estruturas voltadas para a manutenção do poder, mesmo quando o discurso quer incluir o diferente – esse só será aceito se servir aos propósitos do(s) dominador(es) ou à classe dominante. Não raro, quando os dominadores vão embora, deixam marcas no povo local que são incorporadas às tradições, e que as lideranças que ficaram com os restos do butim não têm interesse em modificar, pois assim, continuando com a marca do dominador, legitimam-se como herdeiros; ou podemos pensar também numa herança do dominador, produzindo uma criouliização, um aspecto cultural todo próprio que subverte, avessa, torce e transforma esse legado, como fala o teórico caribenho Édouard Glissant,

O que aconteceu no Caribe, e que poderíamos resumir com a palavra criouliização, dá-nos a ideia a mais aproximada possível. Não é apenas um encontro, um choque (no sentido senegalês), uma mestiçagem, mas uma dimensão inédita que permite a

cada um estar ali e alhures, enraizado e aberto, perdido na montanha e livre sob o mar, em acordo e em errância. (...) A criouliização difrata, quando alguns modos de mestiçagem podem concentrar mais uma vez. Está aqui destinada ao estilhaçamento de terras, que não são mais ilhas. Seu símbolo mais evidente está na língua crioula, cujo gênio é o de se abrir sempre, ou melhor, talvez, o de apenas se fixar conforme sistemas de variáveis que teremos não só que imaginar, mas também definir. A criouliização conduz assim à aventura do multilinguismo e ao estilhaçamento sem precedentes das culturas. Mas o estilhaçamento das culturas não é sua dispersão, nem sua mútua diluição. Ele é o sinal violento de sua partilha consentida, e não imposta. (GLISSANT, 2021, p. 59)

No primeiro caso, o da legitimação por absorção da herança, há a manutenção de uma estrutura a qualquer custo, comum a todos que assim perpetuam tornarem-se os donos da única palavra (a quem se interessa por aprofundar o assunto, ver *Aspectos do Mito*, de Mircea Eliade; e *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, de Friedrich Engels; ver também as pesquisas mais recentes de Homi K. Bhabha e Clifford Geertz). A proibição da busca de informação ou de tomar consciência do que ocorre naquele fragmento de mundo, religião, seita ou sistema político, se apresenta à luz, e deixa claro a presença hierárquica de um sistema que tem por interesse perpetuar a dominação. Os seguidores declaram obediência cega em um mundo que já não pergunta “Porquê?” e apenas explica sempre “Porque ...”

O fracasso das revoluções pela independência dos países africanos, todas de viés socialista, ratifica a afirmação acima. Em que pese os países neocolonizadores (sobretudo os Estados Unidos) terem injetado muito dinheiro na África no sentido de comprar a manutenção do sistema dominador, a grande maioria dos dirigentes africanos submete-se a isso, usando como disfarce o direito deles à herança colonial.

Enquanto todos os sistemas que estão à luz mostram e demonstram sua estrutura patriarcal, o que fica na sombra são as estruturas machistas, que ocorrem no mundo todo. Sem exceção. Base da imagem fotográfica, luz e sombra, em todo o planeta, mais que nunca, revela o que se esconde.

O prêmio vem em forma de uma vaga promessa de perdão, de um lugar no céu, do acesso a alguma iluminação ou ainda de recompensa em forma de saque ou estupro, mas sempre em nome de algum deus – em muitos lugares com o apoio das próprias mulheres; mesmo as mais conscientes, que percebem, mas calam-se. As misturas raciais são promovidas, abençoadas, pelo conquistador, no interesse da conquista, com incentivo e consentimento ao estupro de mulheres. Em 2016, a autora deste ensaio,

publica artigo no qual discute o corpo feminino como território, a partir de Gayatri Spivak:

No final do século XX, a Guerra dos Bálcãs apresenta todos os roçares como diferenças, a ponto de o exército sérvio ter empreendido uma estratégia de conquista até hoje muito pouco comentada. Quando da invasão do território bósnio, para sua consolidação, todas as mulheres, de crianças a velhas, sem exceção, foram estupradas. O estupro sempre foi, ao longo da história, prêmio para os conquistadores juntamente com os saques. No entanto, a violação de todas as mulheres bósnias pelos sérvios na década de 1990, mais saque, configurou-se como uma ação de conquista para além do território imediato: a mulher é capaz de gerar, seu corpo, portanto, é território ou, ainda, seu corpo é nação. Nas palavras de Gayatri Spivak: “O estupro grupal perpetrado pelos conquistadores é uma celebração metonímica de aquisição territorial” (SPIVAK, 2012, p.145). Nesse sentido, os ventres conspurcados já são ruína desde sempre, mas também fronteiras, território híbrido, lugar da diferença. Os corpos híbridos gerados a partir daí buscarão sua reinscrição, sua sobrevivência na ordem social, mas a partir de nova perspectiva de território e de nação. (MAGALHÃES, 2016, p. 201-211)

Ainda sobre os estupros como arma de guerra, cometidos durante o confronto da Bósnia-Herzegovina, dos quais os dirigentes do mundo todo, em especial os governantes da Europa e dos Estados Unidos, mas não só, tomaram conhecimento sem esboçar qualquer reação, Andréa Schwartz Peres escreve:

A guerra na Bósnia-Herzegovina, datada de 1992 a 1995, organizou territórios etnicamente e redefiniu as categorias étnico-nacionais sérvia, croata e bosniac (muçulmana). Enquanto os soldados combatiam nas linhas de frente, inúmeras eram as atrocidades testemunhadas em outros campos de batalha: casas, vilas, cidades, campos de detenção e concentração e os campos de estupro. Nos campos de estupro, geralmente escolas, armazéns, ginásios, hotéis, as mulheres principalmente as bosniaquinhos (muçulmanas bósnias) eram obrigadas a ter relações sexuais com mais de um soldado e várias vezes. Algumas ficavam presas durante meses até engravidarem e não poderem mais abortar. Em termos numéricos, calcula-se que cerca de vinte mil mulheres muçulmanas e croatas foram estupradas durante a guerra. Controle de mentes, controle de corpos, controle da descendência que é patrilinear, no caso da Bósnia e do território eram os objetivos daqueles que faziam a guerra. Todavia, os estupros de mulheres durante a guerra na Bósnia são um tema tabu. Com exceção de Bakira Hasečić, que tornou público seu sofrimento e o transformou em uma bandeira política para todas as mulheres estupradas no conflito, pouco se sabe sobre quem elas são e quem são seus filhos. Ou seja, o lugar oficial da mulher na guerra, mesmo quando vítima, é um lugar fora dela. Daí o silêncio, sua despersonalização, sua despolitização. (PERES, 2011).

Silêncio que também é mantido, ou parcialmente ocultado, sobre o que aconteceu com as mulheres judias nos campos de concentração nazistas na Segunda Grande Guerra. Sobre o assunto, os autores recomendam, embora apenas pincelado, o livro de Primo Levi, *É isto um homem?*, e a obra de Sarah Helm, cujo livro em português leva o título de *Ravensbruck – a história do campo de concentração nazista para mulheres* (e em inglês chama-se *If this is a Woman*, que faz menção ao livro de Primo Levi). É preciso não esquecer que as mulheres estupradas podem ser silenciadas, mas seus filhos nasceram, nascem ou nascerão. O movimento recente das mulheres indígenas no Brasil, especialmente das jovens da ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, que lutam em todas as frentes do território pelo direito à terra tanto quanto contra o machismo ainda presente em diversas etnias, bem como contra o machismo do mundo branco e seus estupros cometidos desde o ano de 1500 pelos invasores e que continua até hoje por garimpeiros. Invertendo a frase final da citação de Andréa Peres, essas guerreiras não se calam, não se despersonalizam, não se despolitizam! Mais que um novo contrato, é necessário um novo construto.

Vimos até aqui algumas das situações que levam ao processo de dominação. Tentaremos agora ver como o dominado pode se reinventar do que sobra: num processo de dominação tudo é violento, e embora algo sempre reste ou resista ao desaparecimento, a construção do futuro envolve ser em novas bases a partir do que sobrou – toda construção do novo é feita em cima do preexistente, e esse algo será a invenção de nova mitologia. Todavia, a dinâmica desse processo não pode obedecer, nem largar apenas parcialmente para trás, interesses que a médio prazo irão repetir os processos de dominação, intencionalmente ou não, de forma nova ou não. Nos dias de hoje, o mundo branco traveste-se de cultura negra para continuar os saques e a dominação. O filósofo nigeriano Báýò Akómoláfé, em excertos de três artigos, afirma que

Inventamos a ética moderna da filantropia e da erradicação da pobreza para escapar da necessidade de mudar um sistema monetário alimentado pela própria existência da pobreza e da escassez. (AKÓMOLÁFÉ, s/d)(...)Esses cargueiros [navios negreiros] levaram para o hemisfério ocidental os materiais com os quais foram construídos os megalíticos projetos sacerdotais do “Indivíduo”. Com o qual o programa de ascensão moderna foi reforçado. O navio negreiro nunca desapareceu. Eles não são relíquias de um passado lamentável, mas constituintes ativos nas atuais tensões entre mundos e modos de vir a ser. Em vez de desaparecer na insignificância de uma nota de rodapé, o navio negreiro – ao chegar à costa – esporulou ... purgando suas

entranhas fúngicas e derramando seu casco ingurgitado em terra.(...) todos nós ainda estamos com/em navios negreiros. Mas o mais importante é que, quando o navio negreiro se desafogou na praia, ele carregava em seu bojo um desejo estranho, um hóspede invisível, um bocado de liberdade inexplicável, uma falha no programa de captura, uma história monstruosa, uma estranha canção. que enfraquece os imperativos achatados do “Indivíduo”. Se você grudar os ouvidos no chão, poderá ouvir as letras das canções pós-humanas desse migrante subterrâneo. (AKÓMOLÁFÉ, 2022)

(...)

No entanto, eu queria saber como era estar fundamentado em minha própria cultura - o que restava dela. Para me sentir confortável em minha própria carne. Sentir a chicotada contra a tensa pele negra e suada e conhecer a ferocidade da respiração conspiratória carregada de desejo e emoção. Eu queria sentir uma indignação ancestral; eu queria ficar com raiva de você pelo que seus pais e mães fizeram com nossos pais e mães. Embora eu não visse dessa forma na época, quando procurava sacerdotes-curandeiros iorubás que consultavam deuses “menores” e falavam com búzios, chifres de carneiro e rituais elaborados, era minha forma de querer ser indígena novamente. Foi meu protesto silencioso contra a universalidade predatória do Ocidente. Mais tarde, viajaria pelo mundo, usaria cores africanas, contaria histórias sobre tartarugas e aranhas trapaceiras que só conhecia nas bibliotecas e.....*Vocês ainda estão aí, brancos? Não vai demorar muito agora - chegando ao ponto desta carta, quero dizer. Mantenham-se firmes.* Onde eu estava? Sim. Tornar-se indígena. Agora está tudo na moda, não é? Em uma impressionante reviravolta na trama, todos vocês voltaram para nossas terras. Bem, muitos de vocês. Desta vez, você não trouxe a Bíblia ou nos disse que precisamos de escolas para aprender adequadamente (embora alguns de vocês ainda façam isso), você veio com pintura em seus rostos, bijuterias e joias elaboradas e misteriosas máscaras antigas que nossos irmãos mais industriais venderam para você para ajudá-lo a se sentir ‘indígena’. Na verdade, parece que você está em toda parte agora, vasculhando o globo mais uma vez em busca de uma sensação de lar. Um sentimento de incorporação. (AKÓMOLÁFÉ, 2016)

Diferentemente da proposta de Achille Mbembe de *Sair da grande noite* – título de livro do autor publicado em 2020, pensamos que é preciso ficar na sombra, é lá que mora a riqueza de detalhes, é lá que mora o Outro saqueado. É preciso lembrar Édouard Glissant sobre a fuga dos escravos negros no Caribe, e deles terem sido acolhidos por indígenas que também já haviam se retirado do alcance do invasor: os “cimarrones” são isso, o produto dessa mistura que tem origem na resistência, lembra o teórico do Institut de Tout Monde, é lá que mora o futuro. É, pois, preciso ensombrecer o planeta para que possam surgir todos os detalhes. Para que possamos ver tudo aquilo que nos foi tirado, para onde foi levado e porquê: só assim todos poderão enxergar tudo. Só assim poderemos ser todos iguais. Na primeira página de seu livro, *Poéticas da Relação*, em texto intitulado “Imaginário”, Glissant escreve

Pensar o pensamento geralmente significa retirar-se para um local sem dimensão, onde apenas a ideia do pensamento se obstina. Mas o pensamento realmente se espalha pelo mundo. Ele informa o imaginário dos povos, suas poéticas diversas que ele, por sua vez, transforma, ou seja, nas quais seu risco se realiza. A cultura é a precaução dos que pretendem pensar o pensamento, mas se mantém afastados de seu percurso caótico. As culturas em evolução inferem a Relação, a superação que funda sua unidade-diversidade. O pensamento traça o imaginário do passado: um saber em devir. Não se pode interrompê-lo para avaliá-lo, nem isolá-lo para difundí-lo. Ele é partilha, da qual ninguém pode se separar e da qual ninguém pode, parando, tirar proveito. (GLISSANT, 2021, p. 25)

Colaborador regular do Institut du Tout-Monde, fundado por Glissant em 2006, o afro-europeu Dénetèm Touam Bona (o autor é nascido em Paris, filho de pai centro-africano e mãe francesa), também reflete sobre a marronagem e desdobra o pensamento de Glissant em seu livro *Cosmopoéticas do Refúgio*:

A marronagem – o fenômeno geral da fuga de escravos – pode ser ocasional ou definitiva, individual ou coletiva, discreta ou violenta; pode alimentar formas de banditismo (caubóis negros do faroeste, cangaceiros no Brasil, piratas negros do Caribe, etc.) ou acelerar uma revolução (Haiti, Cuba); pode lançar mão do anonimato das cidades ou da sombra das florestas. Inútil então procurar uma definição precisa pois, profundamente polifônica, a noção de marronagem remete a uma multiplicidade de experiências sociais e políticas, que se espalham por cerca de quatro séculos, em territórios tão vastos e variados como os das Américas ou dos arquipélagos do Oceano Índico. O essencial é compreender que, no conjunto desses territórios, a memória dos *neg mawons* (Antilhas Francesas), dos quilombolas (Brasil), dos *palanqueros* (América hispânica) continua a irrigar as lutas contemporâneas por meio das práticas culturais (maloya, capoeira, cultos afro-diaspóricos, etc.) que, por reativarem a visão das vencidas e dos vencidos – sua versão da história, logo da “realidade” –, subvertem a ordem dominante. Se em meu trabalho privilegio a “secessão marron” – e por secessão entendo o entrincheiramento silvestre de subalternas e subalternos, quaisquer que sejam, sob a forma de comunidades furtivas – é porque a marronagem aparece plenamente aí como matriz de formas de vida inauditas. (BONA, 2020, p. 16)

Todavia, mesmo lugares que parecem ser de resistência, como terreiros e escolas, acabam por se prestar a ser aparelhos ideológicos do Estado, complementando o papel da família. É forçoso ver que esse papel tem sido desempenhado em parte por intelectuais, que colocam em prática a obediência e a aceitação de alguma hierarquia, seja em terreiros, seja em Universidades, seja em revistas acadêmicas, seja em espaços de arte: “você veio com pintura em seus rostos, bijuterias e joias elaboradas e misteriosas máscaras antigas que nossos irmãos mais industriais venderam para você para ajudá-lo a se sentir ‘indígena’” como disse Akómoláfé – todas essas formas sociais hoje são responsáveis pela estabilidade de um sistema (e isso inclui

o cultural, mas não só) que está absolutamente contaminado pelo racismo estrutural. Diz Sílvio Almeida em seu livro *Racismo Estrutural*:

(...) o que queremos explicitar é que o racismo é a manifestação normal de uma sociedade e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. O racismo fornece o sentido, a lógica e a tecnologia para a reprodução de formas de desigualdade e violência que moldam a vida social contemporânea. (ALMEIDA, 2020, p. 21)

E prossegue: “É desse modo que podemos compreender que as formas sociais – dentre as quais o Estado – se materializam nas instituições.” (ALMEIDA, 2020, p. 38). E continua, citando Joachim Hirsch: “(...) modos de orientação, rotinização e coordenação de comportamentos que tanto orientam a ação social como a torna normalmente possível, proporcionando relativa estabilidade aos sistemas sociais.” (HIRSCH apud ALMEIDA, 2020, p. 38).

Este ensaio, pela característica de seu suporte, uma revista acadêmica de artes, e pela limitação da língua, o português, destina-se a um público específico que possa vir a se interessar pelos assuntos aqui tratados. Sendo assim, se falamos de racismo, fazemos um retrato; se falamos de história, falamos de fotografia; subjaz a este texto que tudo é fotografia. E assim falamos da contemporânea, que ocorre na Ásia, África e América Latina –, excluimos o Brasil e, apesar disso, falamos principalmente para as gentes daqui, em especial para os jovens artistas e professores universitários. Os recentes acontecimentos no Brasil – estamos falando da era Bolsonaro desde os eventos que levaram à sua eleição, até à sua derrota na reeleição –, o desmonte de todas as áreas culturais, a agressão aos povos indígenas, o alto índice de feminicídios, o assassinato da juventude negra e/ou periférica e a intolerância em relação às opções de gênero, indicam a repetição de um fenômeno já ocorrido na virada dos anos 60/70 com o período mais cruel da ditadura militar – naquela época era a morte da juventude militante branca e negra: quem conseguisse sobreviver, ou ficava foragido, ou refugiava-se em experiências místicas, com ou sem LSD.

(...) o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são

um *mundo invertido*. (...) A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidas. Ela é o *ópio* do povo. (...) A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo. (MARX, 2013, p. 151-152)

A resistência à escravidão escreveu uma das mais belas páginas da história humana, na República de Palmares, onde uniram-se na mesma luta, negros rebeldes, brancos foragidos e muitos indígenas. Segundo o historiador Clóvis Moura,

Aparentemente o quilombo era um grupo defensivo. No entanto, em determinados momentos, tinha necessidade de atacar a fim de conseguir artigos e objetos sem os quais não poderia sobreviver, especialmente pólvora em sal. Fazia igualmente sortidas para conseguir mulheres e novos membros para o reduto. Convém notar, porém, que o quilombo, além de não ser completamente defensivo, nunca foi, também, uma organização isolada. Para o seu núcleo convergiam elementos igualmente oprimidos na sociedade escravista: fugitivos do serviço militar, criminosos, índios, mulatos e negros marginalizados. Tinham, igualmente, contato com os grupos de bandoleiros e guerrilheiros que infestavam as estradas [e que informavam a] aproximação de expedições punitivas. (MOURA, 2022, p. 31)

O próprio Moura descreve que a República dos Palmares era formada por diversos quilombos em uma sociedade plurirreligiosa, que proibia feitiçeiros, e poligamia, tendo dois quilombos dirigidos por mulheres, Aqualtune e Acotirene (o que nos leva a suspeitar que a sociedade era poligâmica de ambas as partes). Sobre resistência, Moura conta que as revoltas foram quase permanentes desde sempre, às vezes sem reivindicar o fim da escravidão, mas pedindo uma mudança nas relações de trabalho (MOURA, 2022. P84), o que teria ocorrido por volta de 1800; já a revolta de 1835 foi realizada na Bahia pelos escravos de origem muçulmana do Islã negro, que se autointitulavam “mussulmi”, pronunciando “mussumirim”, e que o termo “malês” que perdura até hoje, foi imposto de fora. (MOURA, 2022, p. 66-71).

Para nós a religião foi um (ou o) elemento ideológico mediador entre a situação objetiva que existia, na qual esses negros estavam estruturalmente engastados como escravos, e a consciência dessa situação alienadora. (MOURA, 2022, p. 67)

Todavia, apesar de alertar para uma forma nova da relação escravocrata dos meios de produção e de resistência, e de uma nova cultura de consciência, Moura não menciona a participação indígena, o que talvez mude essa percepção das insurreições. Nos dias de hoje se faz a revisão, desta-

cando a participação dos povos originários na expulsão dos portugueses. Se a história do perdedor não for contada, haverá sempre a troca de uma dominação por outra. A Argentina revolveu suas feridas, escarafunchando o próprio passado de torturas, assassinatos e sequestros promovidos pelos militares: muitos eram torturadores e pais. O Brasil não está em paz porque não põe a limpo o passado, e o que se vê é uma ascensão do nazismo. Entendemos que, da mesma forma, é preciso ir à fundo nas questões da escravidão, desde suas origens ainda na era protodinástica do Egito, ou Kemet, ou KMT, que quer dizer terra negra ou terra de homens negros, e que escravizaram seus iguais como mercadorias, até se associarem aos brancos muitos séculos depois, por volta do século 15, primeiramente com as ordens religiosas católicas, desenvolvendo esse comércio para além do Atlântico. Como na fotografia analógica, é preciso revelar o negativo para desvelar o que está oculto.

Ainda assim, dentro da academia, encontramos espaços de resistência que, se não são eficazes, mostram pelo menos que ainda há uma capacidade de luta: à guisa de exemplo de atuação nos interstícios, podemos notar também que, em sua maioria, as revistas acadêmicas têm conseguido publicar textos que apresentam alternativas à visão hegemônica, não sem algum conflito interno, é claro. Mas deve-se perceber que os pequenos espaços de contestação e resistência vem aumentando gradativamente. Recentemente, ouvimos a filósofa Carina Blacutt, na III Bienal Internacional de Filosofia, em Uberlândia, reivindicar a necessidade da filosofia ir para a rua, reivindicar uma Filosofia de Combate, ao mesmo tempo que vários filósofos do país inteiro narravam suas dificuldades das aulas em salas.

Embora seja apenas um exemplo (e há outros), a quebra de hierarquia e obediência, posta em prática em aulas que o filósofo e professor Rafael Haddock-Lobo e a autora deste texto, praticaram o que chamaram de Filosofia de Campo, em duas ocasiões: uma viagem para experienciar o sertão mineiro e posterior produção de desdobramento dessa experiência, *da forma que o aluno quisesse*; e, ambos os professores, junto com o também professor e filósofo Marcelo José Derzi de Moraes, organizaram a disciplina Deslocamentos: Corpos nas Ruas, na qual os alunos jamais entraram na sala de aula; a experiência-aula dava-se na experiência-rua, através de deslocamentos. A disciplina foi ministrada para estudantes de Pós-Graduação em Filosofia e em Artes Visuais, ampliando a experiência de campo – durante o curso os alunos não pisaram na sala de aula e ao final não entregaram trabalho, o que exigiu dos professores atenção, dando

para todos o mesmo conceito. Ainda que servindo como Aparelho Ideológico de Estado, a Universidade pode ser também lugar de luta e de combate ao estabelecido. A principal característica das experiências relatadas é que, com a existência de troca entre todos, a nivelação do conhecimento coloca no mesmo plano aluno e professor, desmontando assim a verticalização do ensino.

(...) os Aparelhos Ideológicos de Estado podem ser não só o *alvo* mas também o *local* da luta de classes e por vezes de formas renhidas da luta de classes. A classe (ou a aliança de classes) no poder não domina tão facilmente os AIE como o Aparelho (repressivo) de Estado, e isto não só porque as antigas classes dominantes podem durante muito tempo conservar neles posições fortes, mas também porque a resistência das classes exploradas pode encontrar meios e condições de se exprimir neles, quer utilizando as contradições existentes (nos AIE), quer conquistando pela luta (nos AIE) posições de combate. (ALTHUSSER, 1980, p. 49-50)

Há um outro retrato, na verdade dois, que apontam algumas das contradições do processo de solidariedade e conscientização, além de aprofundar questões relativas à colonização. Trata-se do livro do tunisiano Albert Memmi, *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador*. Memmi avisa logo, de início, que “A colonização fabrica colonizados assim como fabrica colonizadores” (MEMMI, 2007, p. 9). Ambos estão intrincados um no outro.

A fotografia contemporânea que destacamos, asiática, africana e, também, latinoamericana (como as de Adriana Lestido e Paz Errázuriz) ou de busca justamente *reativar a visão das vencidas e dos vencidos*, com forte presença de questões de raça e gênero, antirracistas e feministas, e incluem questões homossexuais, de mudança de sexo, contra a cultura do estupro e contra mutilações genitais. A Ásia está tomada por essa urgência - a Índia ainda é um problema devido à forte estrutura machista, mas tem espaço para as fotos queer da indiana Keerthana Kunnath; a chinesa Ye Fan; a cazaque Almagul Menlybaieva; a vietnamita Thao Nguyen Phan; a alucinação de Daisuke Yokota, do Japão; e mais uma quantidade grande de artistas, quase todas mulheres. Fazem parte de uma fotografia de combate, que também vemos presente na América Latina de língua espanhola. Essa fotografia libertária praticamente não existe no Brasil, mas é forçoso mencionar, ao menos, Rodrigo Braga e as indígenas Suely Maxakali e Uýra - embora seja pouco para a vastidão do país cuja tradição se divide entre o fotojornalismo e o fotoclubismo, e que produz uma fotografia mais próxima da tradição europeia e norte-americana - esperamos que esses sejam

precursores de uma nova leva de pensamento na arte brasileira contemporânea. A fotografia africana contemporânea começa a ocupar um lugar mais apropriado na história da fotografia, com o justo reconhecimento de algumas pessoas, como estes autores, da primazia da passagem do moderno para o contemporâneo no mundo. A quantidade de artistas que a África possui, hoje em dia, principalmente mulheres, na área da fotografia, é tão vasta que, em quase todos os 54 países têm algumas na vanguarda.

Vamos sugerir uma linha de pensamento: das fotos de penteados de Okhai Ojeikere a partir dos anos 60 às fotos produzidas por Zanele Muholi a partir do ano 2000, também de penteados. O penteado da mulher africana tem vários significados, incluindo um, da época da escravidão no Brasil, dos cabelos terem desenhado nas cabeças das mulheres as rotas de fugas para os escravos. À distância dos anos 60, Muholi é uma combatente dos direitos das mulheres e suas fotos apresentam, ainda, problemas de direitos de gênero. Esse combate feminista é comum a diversas artistas de países muito distantes entre si como Jenevieve Aken, Aïda Muluneh, Lola Keyezua ou Majida Khattari, entre muitas outras. É preciso lembrar que a África é um continente formado por 54 países, com produções artísticas completamente diversas entre si, e com excelentes artistas em quase todos. E, claro, nem tudo se passa às mil maravilhas, especialmente nas obras que discutem gêneros.

Outro fio relevante da pesquisa artística se desenvolve em torno do corpo, notadamente, mas não exclusivamente, o corpo feminino negro, reapresentado de forma a contrapor múltiplas narrativas estereotipadas de negritude, angolanidade e africanidade, assim como feminilidade e maternidade (Grada Kilomba, Januário Jano, Alice Marcelino, Alida Rodrigues, Keyezua, Ana Silva). Por vezes, estes artistas recorrem às ricas e diversas tradições africanas da fotografia de estúdio e do retrato, bem como da fotografia paisagística, apropriando-se, subvertendo e recriando diversos tipos de arquivos fotográficos, como o etnográfico, feito pelo antigo colonizador, e o documental e de protesto, produzidos pelas lutas anticolonial e anti-apartheid, entre outras. Outras linhas de investigação artística afins apoiam-se em vários usos da performatividade, mas também da linguagem e da oralidade, como estratégias contemporâneas, atentas às tradições culturais do continente, para desconstruir a violenta fixação de estereótipos raciais, de gênero e sexuais no continente, em suas diásporas e além. Alguns desses artistas, principalmente mulheres (embora não todas), articulam sua prática em termos da ética e da política do feminismo interseccional: aquele que não pode conceber gênero sem considerar suas interseções com raça, classe e sexualidade. Apesar do fato de que a luta feminista muda consideravelmente de um contexto para outro (tanto entre e dentro do Norte e Sul global), e a prática artística não pode ser simplesmente equiparada ao ativismo, a presença e visibilidade de mulheres artistas e curadoras ético-politicamente ativas, ao lado dos seus pares masculinos, em Angola, no continente e nas suas diásporas (nomeadamente a portuguesa)

contribuem decisivamente para o debate cada vez mais urgente, nos nossos tempos, sobre as necessárias condições locais e globais para uma democracia interseccional. Pois, embora tal democracia plena seja uma meta a ser alcançada, o grau em que ela foi de fato alcançada está em perigo no mundo hoje, em detrimento dos pobres, mulheres, negros, indígenas, LGBTQI e vida não-humana. (OLIVEIRA *in* MIRANDA, 2018, p. 234-235).

Tudo, e aqui alertamos para tudo o que parece novo, inclusive novas mitologias ou o que parecem novas formas de organização, tudo precisa estar em movimento para não perder a dinâmica. É preciso não se acomodar no que ainda parece se mover para não oficializar seu caminho até a ordem, até estratificar-se.

Ora, em que consiste aqui esta ausência de acontecimentos [*o autor refere-se aos eventos revolucionários de 1848 na França; grifo nosso*], e finalmente esta a-historicidade? Com o que se parece? Resposta: com uma ausência de corpo, decerto. Mas quem perdeu seu corpo? Bem, não um indivíduo vivo, não um sujeito real, como se diz, mas um espectro, o espectro vermelho que os contra-revolucionários conjuraram (a Europa inteira na verdade: o *Manifesto* foi ontem). É por esta razão que convém “inverter o sentido das coisas”, inverter o conto de Chamisso, *A maravilhosa história de Peter Schlemihl*, o homem que perdeu sua sombra. Aqui, nos diz Marx, “tal qual um Schlemihl invertido” (*als umgekehrte Schlemihle*), a sombra perdeu seu corpo no momento em que a revolução apareceu no uniforme da ordem. O espectro mesmo, o espectro vermelho desencarnou. (...) Não convém pensar que a perda do corpo possa afetar o espectro? A tal ponto que seja então impossível discernir entre o espectro e o espectro do espectro, o espectro em busca do conteúdo próprio e da efetividade viva? Não à noite em que todos os gatos são pardos, mas cinzento contra cinzento porque vermelho contra vermelho. (DERRIDA, 2004, p. 159)

Em *Demeure, Athènes*, Jacques Derrida, a partir de fotos de Jean-François Bonhomme, afirma que a fotografia carrega um luto em razão de sua própria estrutura – interrupção, separação, repetição, sobrevivência; todavia, ela carrega um luto não “do que foi”, mas dela mesma. A fotografia não evita significar a morte.

Em entrevista a Hubertus von Amelnunxen e Michael Wetzel, no livro *Cópia, Arquivo, Assinatura – Notas sobre Fotografia*, Derrida retoma essa afirmação, desde a primeira pergunta de seu interlocutor, quando discute se a fotografia é uma questão de ponto de vista, ou se do ponto de vista do ponto, ou ainda se desde o ponto de vista. Questionando a fotografia como arquivo – arquivo de quê, do ponto, do ponto de instante? – ele diz que

o presente da fotografia pode ser dividido, de modo que, mesmo que o presente seja perdido, o arquivo permanece e se refere a isso, a esse referente não reproduzível, a um lugar insubstituível. (DERRIDA, 2010, p. 3)

Isto é, ainda que porte um instante ínfimo, ela é luto não daquilo que ela captou, mas luto dela mesma, em virtude de sua estrutura. A fotografia é morte, não do assunto que ela reproduz, que é no máximo um ínfimo instante, mas é morte por necessitar dar sobrevida ao seu assunto.

Estamos falando de uma performatividade da fotografia que pressupõe que uma verdade que ela possivelmente carregaria seja feita, revelada, desvelada, desenvolvida. Ou seja, a constituição da imagem pressupõe a modificação do referente, introduzindo multiplicidade, divisibilidade e substitutividade. Daí que a fotografia é sempre invenção, em que pese que há um ponto, um ínfimo ponto em que a fotografia passivamente captura o referente, é nesse ponto que ela se divide em ato artístico e ato, é nesse ponto que ela tem relação com a morte. É necessário escolher, portanto, entre arte e morte, ou entre arte ligada à técnica, de um lado, e de outro, um exceder à arte e à technê (como Heidegger aponta technê em *A origem da obra de arte*)

Arte está condicionada a não arte, ou, o que dá no mesmo, a uma hiperestética, pela percepção imediata e natural: imediatamente reproduzida, imediatamente arquivada. Mas, se admitimos que há uma duração, que essa duração é constituída pela technê, a totalidade do ato fotográfico, se não é integralmente da ordem da technê, é inegavelmente marcada por ela. O que nos leva a repensar a essência de technê. (DERRIDA, 2010, p. 10)

Derrida fala de fotografia, mas com a mesma percepção e argumentação podemos falar do olhar, isto é, aquilo para o que se olha é imediatamente reproduzido e arquivado como memória, no instante mesmo em que se olha. Ou, ainda, estamos falando de processo, a imagem fotográfica é um processo, na medida em que ela é revelação, ou, em língua inglesa ou francesa, desenvolvimento. Fotografar – e olhar – é uma negociação entre a atividade e a passividade.

O filósofo magrebino lembra que atividade e passividade podem ser comparadas à luz e sombra e que o olhar, ou a fotografia, é uma negociação entre as duas; e retoma, para ilustrar – Derrida aborda esse assunto em *Memórias de Cego e outras ruínas*, de 1991 –, a história de Dibutade que

muitos atribuem à origem do desenho ou da pintura. A jovem Dibutade, prevendo a falta de seu amado enquanto ele estivesse ausente, desenha, a partir da sombra do jovem em um muro, o seu perfil, isto é, traça-o a partir de sua sombra ou

Quando Dibutade [alguém, qualquer um, uma pessoa] traça, ela começa a retrair. E a remarca do retraço é, ao mesmo tempo, ativa e passiva. Mas a possibilidade de sua percepção, sua iterabilidade, marca, antes de mais nada, o limite de sua percepção. Atividade está a serviço de uma certa passividade. E, ainda, essa passividade não é passiva no que diz respeito a alguma coisa dada, luz ou sombra, mas no que diz respeito à diferença. Atividade e passividade tocam juntas ou estão articuladas com um limite diferencial. Esse é o principal movimento do traço: um movimento que é *a priori*, fotográfico. (DERRIDA, 2010, p.17)

Ou, ainda, quando se apoia a ponta do lápis sobre uma superfície, o que se faz é desenhar sobre a sombra do lápis. O traço, que é luz, é um retraço da sombra.

Da mesma maneira que falamos de desenho, podemos falar de escrita. A escrita quer dar conta daquilo que não se pode mais ver, mas que se pode imaginar, a partir da descrição. Em *Fedro*, Platão aborda o mito de Theuth, que apresenta ao Rei egípcio Thamous a escrita; este a descarta, alegando que escrita é *phármakon*, isto é, é remédio e é veneno: ao mesmo tempo que é instrução e remédio para a memória, é também a morte da fala e da memória. Esta autora escreve em texto publicado nos anais do 26º encontro ANPAP

[Derrida] discute o caráter de suplência de ambos – escrita e *phármakon*, ou melhor, ele diz que ambos carregam sua suplência. O filósofo faz questão de manter a palavra em sua transliteração do grego, em vez de utilizar traduções comuns como remédio, veneno e droga, com o intuito de “preservar o que ele considera um dos objetivos de Platão ao apresentar a escrita como *phármakon*: mostrar que não há remédio inofensivo e que o *phármakon* não poderia ser simplesmente maléfico ou benéfico” (RODRIGUES, 2013, p. 35). A escritura é veneno e remédio para a memória, é “aparência” e não a verdadeira sabedoria. A escrita é remédio, pois inscreve o falado, mas é veneno para a memória. É jogo de presença e ausência. Trata-se de um movimento infinito de construção e desconstrução. (MAGALHÃES, 2017, p. 1200/1300)

No ano seguinte, a autora desdobra com Derrida sua pesquisa, quando escreve no texto *Me, Myself and I*, publicado nos anais do 27º Encontro ANPAP,

o que o Rei entende que a escrita só é possível com a morte da fala, “o *phármakon* é apresentado ao pai e por ele rejeitado, diminuído, abandonado, desconsiderado. O pai suspeita e vigia sempre a escritura” (DERRIDA, 2005, p. 22). A escrita é o anúncio da morte do pai. Derrida conserva a ideia de escrita como *phármakon*, conservando a grafia ocidental transliterada do original grego, porque considera que a tradução por remédio ou veneno não dá conta da dupla significação da palavra grega: escrita é remédio e veneno, ao mesmo tempo. Da mesma forma que a escrita salvaguarda as narrativas, garantindo-lhes uma permanência longa nas inscrições, é um veneno para a memória. Memorizar um texto perde o sentido, quando podemos tê-lo escrito. Quando inscrevemos a narrativa, matamos o narrador. A escrita, ao mesmo tempo que guarda, mata. (MAGALHÃES, 2018, p. 2137)

A reflexão mais aguda sobre a imagem, sobre luz e sombra, está em um livro de Bioy-Casares, da década de 1960. Trata-se de *A invenção de Morel*. Um naufrago de um navio-prisão chega a uma ilha e apaixona-se por uma das habitantes dela. Aos poucos, ele percebe que está só na pequena ilha e que aquela mulher que ele via e por quem se apaixonou era uma imagem projetada no mundo, produto de um jogo de luz e sombras em tempos diferentes. O personagem oculto, Morel, inventara um aparelho que perpetuava a presença daquelas pessoas naquele lugar. Ele filmou a vida daquele conjunto de pessoas na ilha, em vários lugares diferentes, de modo que, na ausência ou morte deles, suas imagens estariam ali, como se fossem vivos. O aparelho de Morel garantia uma vida e uma sobrevivência, fantasmagórica e espectral, ao sobrepor vários tempos num só. O cineasta francês Alain Resnais levou ao cinema uma adaptação do romance de Bioy-Casares, feita por Alain Robbe-Grillet, que também foi autor do roteiro. Diferentemente do romance, que se passava em uma ilha, o filme é quase inteiramente rodado em uma casa. Assim é a fotografia, superpõe e mistura tempos e mundos. Inventa mundos.

Aqui, os autores se despedem com a fala de Anna Karina no filme *Alphaville*, de Jean-Luc Godard:

Tua voz, teus olhos, tuas mãos, teus lábios, nossos silêncios, nossas palavras, a luz que se vai, a luz que retorna, um só sorriso para nós dois, por precisar saber, vi a noite criar o dia sem mudássemos de aparência, oh bem amado de todos e bem amado de um só, em silêncio tua boca prometeu ser feliz, de longe em longe, nem o ódio, de perto em perto, nem o amor, pela carícia saímos de nossa infância, vejo cada vez melhor a forma humana como um diálogo amoroso, o coração é apenas uma boca, todas as coisas ao acaso, todas as palavras ditas sem pensar nelas, os sentimentos à deriva, os homens flanam na cidade, o olhar, a palavra e o fato de que te amo, tudo está em movimento, basta avançar para viver, ir em sua direção, na direção do que se ama, eu fui em tua direção, fui infinitamente na direção da luz, se sorris é para melhor me invadir, o arco de teus braços, dissipou a neblina. (ÉLUARD POR GODARD, 1965)

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaira, 2020.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de estado. Queluz de Baixo: Presença, 1980.

BONA, Dénètem Touam. Cosmopoéticas do Refúgio. Tradução Milena P. Duchiede. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. A farmácia de Platão. Tradução Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. Memórias de Cego: o auto-retrato e outras ruínas. Tradução Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. Copy, Archive, Signature – a conversation on photography. Stanford: Stanford University Press, 2010. Tradução Elisa de Magalhães para este texto como Cópia, Arquivo, Assinatura.

_____. Demeure, Athènes. Paris: Galilée, 2009.

DIAKHATÉ, Lydie. A última entrevista de Seydou Keita. In AMKPA, Awam. See you, see me – Influências Africanas na Fotografia Contemporânea. Lisboa: Sextante, 2012. P 27

GLISSANT, Édouard. Poética da Relação. Tradução Márcia Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2010.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. O Paraíso Destruído. Tradução Heraldo Barbuy. Porto Alegre: LPM, 2001.

MAGALHÃES, Elisa. A farmácia performática: corpo e anticorpo no ato performativo. Ars, ano 14, n. 28, 2016.

_____. A insurreição nos jardins ou acerca do enfrentamento imediato. in anpap.org.br/anais/2017.

_____. Me, myself and I: a imagem arruinada de si. in anpap.org.br/anais/2018.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MOURA, Clóvis. Os quilombos e a rebelião negra. São Paulo: Dandara, 2022.

OLIVEIRA, Ana Balona. Contemporary artistic practices from Angola: The ethics, politics and aesthetics of diaspora, migration and gender. In MIRANDA, Monica de. Atlantica: Contemporary Art from Angola and its Diaspora. Lisboa: Hangar Books, 2018.

SLOTERDIJK, Peter. Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia. Tradução Evando Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. P 38.

STEYRL, Hito. Em queda livre: uma (experiência-pensamento) sobre perspectiva vertical. Tradução Aline Mielli. Arte & Ensaios, n. 33, 2017.

RODRIGUES, Carla. Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

Sites

AKÓMOLÁFÉ, Báýò. s/d. <https://www.bayoakomolafe.net/post/nigeria-the-poison-is-the-po>

AKÓMOLÁFÉ, Báýò. 2022. <https://www.bayoakomolafe.net/post/the-invisible-constituency-of-the-slave-ship>

AKÓMOLÁFÉ, Báýò. 2016. <https://www.bayoakomolafe.net/post/dear-white-people>

FINCH III, Charles S. Nile Genesis: an introduction to the opus of Gerald Massey. 2006. https://web.archive.org/web/20100130200159/http://gerald-massey.org.uk/massey/cmc_nile_genesis.htm

HIRSCH, Joaquim. Forma política, instituições políticas e Estado - I. Crítica Marxista, n.24, 2007, p.26. Disponível em:

https://www.ifch.unicamp.br/critica_marxista/arquivos_biblioteca/artigo212artigo1.pdf

PERES, Andréa Carolina Schvartz. Dossiê: Violência: outros olhares. Cad. Pagu (37). Dez

2011. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200005>

<https://www.scielo.br/j/cpa/a/Y6tTmFHbw5tXdBzTfySjXjG/?lang=pt>

Filmes

GODARD, Jean-Luc. Alphaville, une étrange aventure de Lemmy Caution. Paris, 1965. <https://www.pointculture.be/mediatheque/cinema-fiction/alphaville-une-etrange-aventure-de-lemmy-caution-va3932>

ÉLUARD, Paul, por Godard, Jean-Luc. Textos selecionados por Godard in Alphaville, une étrange aventure de Lemmy Caution. Paris, 1965. <https://www.pointculture.be/mediatheque/cinema-fiction/alphaville-une-etrange-aventure-de-lemmy-caution-va3932>

Recebido em 30 de junho de 2023 e aceito em 1º de setembro de 2023

Este é um artigo publicado em acesso aberto sob uma licença Creative Commons.

