

# Black matter on the stripped ramp:

notes on a  
case of racial  
violence

Nicolau Gayão Beny  
de Santos Silveira<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Mestrando em Sociologia. USP. E-mail:  
nicolau.silveira@usp.br



Matéria  
negra na  
rampa  
despojada:  
notas sobre um  
caso de  
violência racial

**Resumo:**

Partindo das obras de Denise Ferreira da Silva e Frantz Fanon, um episódio de violência racial é investigado enquanto um momento de atuação e reprodução do aparato racial/colonial, entendido como a estrutura de morte que sustenta as formas políticas (estatais) e econômicas (capitalistas) que governam o mundo contemporâneo. Um confronto entre dois meninos negros e quatro policiais é apreendido como uma demanda por uma crítica radical e uma política escatológica contra tais formas de poder.

**Palavras-chave:** violência racial; violência policial; violência de estado.

**Abstract:**

Drawing from the works of Denise Ferreira da Silva and Frantz Fanon, an episode of racial violence is investigated as a moment of deployment and reproduction of the racial/colonial apparatus, understood as the structure of death that sustains the political (state) and economic (capitalist) forms that govern the contemporary world. A confrontation between two black boys and four policemen is apprehended as a demand for a radical critique and an eschatological politics against such forms of power.

**Keywords:** racial violence; police violence; state violence.

## Ato I

*Eu atrás e quatro policiais militares na frente descendo uma das rampas de acesso a uma estação de metrô, no início da tarde de um dia de semana. No sentido contrário, subindo, dois meninos negros. Ambos de cabeça alta, um deles carregando uma bola de futebol, vêm olhando os policiais. Num instante o policial mais à frente já está com a arma apontada para a barriga de um deles, o mais próximo do corrimão que separa a rampa, e manda os dois levantarem a camiseta<sup>2</sup>.*

É um exercício de cinismo levar a sério a hipótese de que algum dos dois escondesse algo sob a camiseta, mas investigar tal investigação relâmpago ajuda a expor o caráter da exposição imposta. Era visível que nenhum deles levava arma alguma, principalmente o menino na mira da arma: uma criança gorda, com uma camiseta justa que delineava a sua barriga, agora moldada também pela pistola nela pressionada, afundada. Que o outro menino representasse alguma ameaça – magro e baixo, segurando uma bola de futebol apoiada em seu quadril, a dois quarteirões de um parque com quadras de futebol – também parece uma hipótese risível. Cabe aqui, portanto, explorar a hipótese de que aquilo que motivou essa intervenção policial não foi algo que se esperava *não* estar sob as camisetas, mas aquilo que se sabia, com certeza, que lá estava: carne negra.

E se não se tratava de desarmar uma ameaça, no sentido mais literal da frase, é preciso investigar o que está acontecendo aqui: o que sustenta esse ato e o seu desenrolar, quais são os seus componentes, significados e efeitos – em outras palavras, desdobrar essa composição de violência. O que segue é uma análise baseada naquilo que Denise Ferreira da Silva (2016) propõe como “materialismo cru” (*raw materialism*): a abordagem daquilo que acontece enquanto uma composição de elementos que podem ser expressão e fazer parte de outras composições que já aconteceram ou estão para acontecer, que busca identificar semelhanças, simetrias e correspondências com outros episódios e padrões de subjugação racial e colonial, entendidos como a violência (passada e futura) fundante do capital global, apreendido e pensado diferentemente.

---

<sup>2</sup> Essa cena ocorreu em 13 de outubro de 2016, numa das rampas de acesso da estação de metrô Jardim São Paulo-Ayrton Senna, na zona norte de São Paulo, SP. A análise baseia-se em anotações feitas imediatamente após o ocorrido.

É possível, num primeiro momento, que a camiseta tenha protegido a barriga da sensação fria do cano do revólver; mas não tanto da perspectiva (essa sim congelante, com tudo que acarreta) de que ele fosse aquecido subitamente por uma costura em linha reta de pólvora, bala, tecido têxtil, tecido epitelial, carne, talvez órgãos internos ou ossos ou medula espinhal, e sangue suspenso no ar. Na câmara da arma dois futuros ocupam o mesmo lugar: uma vida encurtada e obliterada definitivamente, ou continuada mas assombrada por esse fantasma do seu próprio abdômen pequeno às vias de ser rebentado. Gatilho puxado ou não, foi estabelecido o contexto; estamos na zona onde as sombras da morte se alongam.

## **Ato II**

*Os dois meninos levantam as camisetas com suas mãos. Suas barrigas estão expostas, suas órbitas nuas e fixas – nenhum dos dois é ordenado a se virar. O policial, ainda com a arma apontada, pergunta: “tá com essa ginga por quê? Quem tu acha que é pra andar assim?”.*

Muito mais do que uma medida de segurança, forçar alguém a se despir (mesmo que parcialmente, e ainda mais sob a ameaça de uma violência física, letal) é um ato de humilhação e uma técnica de imposição epistêmica que busca demonstrar, entre outras coisas, que 1) o seu corpo te pertence, ou ao menos é sua responsabilidade, mas quem decide o que será feito dele é outro alguém, e, logo, não te pertence tanto assim; e 2) em última instância, entre seu sangue e o chão (ou a superfície daquilo que pode te atingir agora sem qualquer intermediário) só existe a sua pele, e ela é fácil de rasgar. O resultado combinado dessa demonstração é a suspensão de qualquer dicotomia cartesiana entre mente e corpo, e da correlata pretensão de posse do último pela primeira: de repente, você é esse corpo, alienado de si mesmo porque possuído e regido por outro.

A nudez (parcial ou total), como discute a historiadora Philippa Levine, não é definida por nenhum significado preestabelecido ou estado universalizável. Dentro do sistema colonial de representação, contudo, a nudez foi construída enquanto um significante aberto que simboliza sempre a inferioridade (fisiológica, biológica e ontológica) da pessoa colonizada diante do homem europeu, independentemente do significado específico veiculado em cada instância particular. Era central que ela operasse, de modo geral, como expressão de alguma forma de falta: de maneiras,

moral, riqueza, poder, e/ou história. A nudez, nesse processo, foi feita uma fonte de conhecimento e poder daquele que vê e constrói as imagens da Outra nua: “fotografar ou desenhar o sujeito colonial nu era também demonstrar *uma forma particular de poder epistemológico*”, pela qual “*despir era descobrir a verdade sobre a nativa*” ao expô-la de modo autêntico, legível (porque despida) e “conhecível, pois *nada poderia ser escondido, ocultado*. Somente ao deixar a nativa nua é que ela poderia ser totalmente conhecida, estudada e entendida” (LEVINE, 2008, p.198 e 199, tradução livre, ênfases minhas).

No sistema de visão colonial – motivado intensamente por um impulso científico – os atos de ver e revelar são ao mesmo tempo atos de saber e descobrir. Foi estabelecido um “controle sobre o corpo observado, uma manobra panóptica que assinalava possessão colonial, conhecimento colonial, e desejo colonial”, segundo uma ambição muito simples: “ver sem ser visto” (Ibid., p. 207, 215, tradução livre). A análise de Frantz Fanon sobre o uso estratégico do véu pelas mulheres argelinas na luta por descolonização demonstra o peso significativo de tal ambição. Os usos e abandonos alternados do véu representava um perigo tático considerável para o exército francês, ao permitir o escape de categorias sociais visualmente identificáveis, o disfarce em diferentes contextos e a ocultação de armamentos trazidos no corpo. Mas o que ofendia profundamente o espírito ocidental era que essas mulheres árabes – imaginadas por séculos de orientalismo como aquelas que devem ser expostas, admiradas e estudadas – pudessem facilmente adotar uma posição em que, materialmente, podiam ver sem vistas ou ser vistas do modo que quisessem. Essa subversão do privilégio ótico se deu de modo parcial na rampa, na forma dos olhares fixos dos meninos sobre um grupo de policiais – ou assim estes perceberam. Fazendo jus à profunda assimetria e desigualdade que caracteriza a relação colonial, a situação foi logo alterada: imposição de imobilidade e ordens para que descobrissem seus corpos, para que a verdade fosse descoberta e para que nada se ocultasse – *carne exposta*.

A “certeza silenciosa: farão comigo o que quiserem” (AMÉRY, 2013, p. 60) é também o axioma estabelecido pelo primeiro golpe da tortura; uma situação onde a tomada de posse de um corpo por outra pessoa tende ao paroxismo, na forma da aniquilação. O primeiro golpe da tortura elimina a “confiança no mundo” ao transgredir e impor outra corporeidade sobre as fronteiras do Eu, as fronteiras do corpo: “A

superfície da minha pele me isola do mundo externo: para manter a confiança no mundo preciso sentir na minha pele somente aquilo que desejo sentir” (Ibid., p. 61). Por meio desse duplo golpe ontológico que consiste na quebra de uma forma de ser pela imposição de uma certeza, a tortura provoca no torturado a descoberta que “neste mundo o outro pode existir como um soberano absoluto, cujo domínio se revela como o poder de infligir dor e de aniquilar”, descoberta essa acompanhada por um duplo espanto: com a existência do outro que pode se impor sem qualquer limite, e com “aquilo que podemos nos tornar: carne e morte” (Ibid., p. 76). Em sua essência, segundo Améry, a tortura reduz uma pessoa ao estado de *pura carne*.

No entanto, para compreender a fundo o que está em jogo nessa rampa – o que constitui essa violência e esse assombro dos fantasmas da carne exposta e da pura carne – vale considerar outra noção de corpo e carne; uma que tome a suspensão da dicotomia corpo-mente não como redução da realidade ou de uma pessoa, mas como exposição de algo fundamental da relação que constitui essas últimas. Num sentido fenomenológico, a certeza sobre nossos corpos e o mundo se faz por meio de suas interações (físicas e psíquicas) contínuas, através da borda permeável e maleável que existe entre os dois: “se a materialidade do corpo promete alguma certeza ou verdade, é uma verdade que deve ser constantemente criada, ao invés de finalmente ou simplesmente achada” (SALAMON, 2006, p.101, tradução livre). Tal relação corpo-mundo da qual é feita a certeza, numa definição merleau-pontyana, se chama *carne*: “a região do ser que é composta pelas camadas entrelaçadas de corpo e mundo”, uma “amálgama de fora e de dentro” (Ibid., p. 101-2, tradução livre). Alguém se torna *carne* via essa relação constante com o mundo, mas esse processo não pode ocorrer sem a outra pessoa, o não-eu que existe fora de mim e que é crucial para que eu possua um senso de si mediante sua percepção do meu corpo como algo objetivo e perceptivo. Desse modo, a relação que se tem com o próprio corpo e com o mundo é permitida somente pela reciprocidade com a outra: é a relação e o movimento duplo entre o próprio corpo e o mundo, entre esse ver e ser-visto, que constitui a carne (Ibid., p. 103, tradução livre).

Desse modo, causar em alguém a certeza de que seu corpo pertence ao outro, pela ameaça de violência assassina, aparece agora não como suspensão da dicotomia mente-corpo – como se um regente metafísico até então presente subitamente desaparecesse; mas como a sua própria instauração, na forma de um

corpo diferenciado e separado da mente do outro corpo que o comanda – um regente político que se materializa como presença absoluta diante de uma carne fundamentalmente exposta, sem qualquer defesa ou liberdade de movimento próprio. Ao mesmo tempo, a possibilidade de ser feito pura carne aparece como uma redução ao estado de objeto não só por colocar uma pessoa (aos olhos de si e do outro) como uma coisa orgânica, deformável e matável; mas também, e fundamentalmente, por privar essa pessoa de qualquer relação senão a de sujeição, que é justamente a negação de qualquer relação de real convívio ou coabitação no mundo. Isto é, fazer de alguém pura carne é fazê-la uma carne sem mundo e transformar num abismo a borda entre os dois, eliminando a ligação que faz do corpo um habitante e parte constituinte do mundo. No subsolo e no horizonte dessa dupla transformação, sustentando a sua efetividade e demarcando o seu ponto máximo, jaz a ameaça e possibilidade de ser feito um corpo sem vida: *carne morta*.

Os ventres emoldurados por camisetas suspensas e por braços que as erguem, parados na rampa, aparecem aqui como duas janelas: uma para a nudez, para a carne exposta (somaticamente sujeitada ao capricho de uma mente alheia), e outra para a tortura, para a pura carne (existencialmente ameaçada de aniquilação pela expulsão do mundo). Essas janelas se refletem mutuamente e projetam um horizonte de morte (cf. SILVA, 2007), e para que possam voltar à vida propriamente dita (temporariamente suspensa), esses meninos terão de passar (mais ou menos) ilesos por tais janelas, pelos próprios ventres invertidos preparados para absorver morte. Como já ficou estabelecido, contudo, carne nunca é simplesmente é carne. É preciso considerar qual é o regime de produção dessa carne feita para morrer, para receber violência assassina; qual é o seu contexto ontológico-porque-político, que mundo ela constitui. E ainda, que morte é essa que se projeta. Para tal, devemos compreender as duas posições colocadas em oposição na rampa.

O ato de matar, mais do que a destruição de uma vida, é também a produção efetiva de corpos mortos (correlata à produção de corpos despídos, torturáveis e matáveis); corpos que são eles próprios efetivamente produtivos. Um dos agentes principais dessa transmutação é justamente aquele do lado de cá da rampa: a polícia. Para a investigação levada a cabo aqui, convém num primeiro momento apreender a polícia como uma força alquímica. A grande obra da alquimia tinha como objetivo final o domínio das técnicas de conversão de metais comuns em ouro e de administração

da longevidade e imortalidade, o que fazia desse conjunto de conhecimentos e práticas algo de grande interesse do ponto de vista do poder. O primeiro passo dessa obra consiste na decomposição ou putrefação de corpos, produzindo uma *matéria negra* amorfa, capaz de ser trabalhada e convertida em outras matérias após ser embranquecida pela limpeza das impurezas. Paralelamente, almejava-se a criação de homúnculos, literalmente “homens pequenos” feitos artificialmente. Essas duas operações, a produção de pessoas pequenas e a de matéria negra, enquanto processo de morte que tem por objetivo final a produção de valor e vida, manifestam-se como funções centrais da ação policial moderna.

Essa dupla produção é imbrincada num complexo aparato político-econômico e ancora-se numa outra função dupla fundamental. Em sua crítica da relação entre violência e o Direito, Walter Benjamin afirma que o poder central da violência consiste na sua dupla capacidade de instituir e manter relações e domínios – bem expressa no militarismo, a “compulsão ao uso generalizado da violência como meio para atingir os fins do Estado” seja na guerra ou na sujeição dos cidadãos às leis (BENJAMIN, 2018, p. 66). Essa dupla função do “poder-violência” é a única coisa que pode garantir o Direito, e não é possível que seja de outra forma enquanto existir tal instituição que emerge como prerrogativa dos poderosos e que estabelece fins intimamente ligados à violência: a “violência coroada pelo destino” que constitui a origem do Direito continua a se manifestar “de forma terrível” na ordem vigente, e principalmente na aplicação do “poder supremo – o poder sobre a vida e morte”, a instância de ação jurídica pela qual o Direito mais se fortalece (Ibid., 2018, p. 68).

Ainda numa discussão acerca da necessidade da violência para o Direito/Estado, Pierre Clastres afirma que o Estado, enquanto instituição política, tem como “modo normal de existência” a uniformização de sua relação com os indivíduos que governa por meio da supressão da diferença; ele “é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas” (CLASTRES, 2011, p. 83, 84). Nos Estados ocidentais essa capacidade “etnocida” opera de modo ilimitado e desenfreado (tendendo potencialmente ao genocídio), um impulso correlato ao impulso para além de toda fronteira encarnado por seu modo de produção capitalista: “A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de

destruir” (Ibid., p. 86). É sob essas condições de potência exponencial da capacidade assassina sob o estado-capital que se pensa aqui a violência.

O duplo poder desta está presente também “num hibridismo por assim dizer fantasmático, numa outra instituição do Estado moderno; a da polícia” (BENJAMIN, 2018, p. 68), enquanto instituição dotada do poder tanto de executar “a qualquer custo” os fins do Direito (marcando o ponto em que o Estado não pode garanti-los por meios jurídicos), quanto de, por si própria, instituí-los dentro de “amplos limites”, prescindindo de legitimação. Sem fixação espaço-temporal (como é o caso da decisão do Direito), “seu poder é amorfo, tal como a sua imagem fantasmagórica, intangível e onipresente na vida dos Estados civilizados” (Ibid., p. 69).

Não é uma coincidência que seja a polícia, enquanto força híbrida e fantasmagórica sem limites claros, aquela que converte carne (a borda indefinida entre corpo e mundo que constitui toda pessoa e certeza) em matéria negra, a substância amorfa que viabiliza a produção de valor e vida. Esse processo, esquivo às formas tradicionais de explicação científica/filosófica da autoridade jurídico-política e da lógica econômica, representa precisamente a operação da violência racial no funcionamento e instauração da ordem do mundo contemporâneo sob o estado-capital: um trabalho intensivo e extensivo de produção, definição e controle da maleabilidade e do limite das possibilidades de ser.

É preciso, no entanto, atentar-se para uma armadilha que permeia tal discussão, em parte por seu valor explicativo diante de outros fenômenos, mas em parte, também, pelo seu recurso a categorias que fornecem uma resposta assimilável ao mesmo tempo em que (e porque) reproduzem a lógica de ocultação do racial. Para Giorgio Agamben, a polícia é não só uma força de aplicação da lei, mas o lugar onde mais se torna explícito aquilo que caracteriza a figura do soberano: “a proximidade e a troca quase constitutiva entre violência e Direito”, o poder de marcar a sua indistinção mediante a instauração do estado de exceção e a suspensão da validade da lei (AGAMBEN, 2000, p. 103, tradução livre). Nesse sentido, a polícia operaria sempre “num estado similar de exceção” (Id.) em nome da ‘ordem pública’ e da ‘segurança’, numa continuidade entre funções de soberania e polícia que remete à continuidade antiga entre soberano e executor.

Como demonstra Silva (2014a), no entanto, a violência racial (operada pelo Estado) se caracteriza por prescindir de qualquer mecanismo de suspensão da lei,

instauração da exceção, nomeação de inimigos, justificação política ou condenação ética. Tudo isso se torna desnecessário, pois os corpos negros e os territórios que habitam já se encontram a priori (científica e historicamente) demarcados como a zona diante do horizonte da morte: isto é, aqueles que podem ser mortos pelo Estado num ato que não faz distinção entre proteção e autopreservação, na medida em que tomar esses territórios e corpos significar se apropriar dos espaços e do poder da morte que pertencem ao Estado. A lógica aqui é de garantia da própria vida e existência deste, num momento pré- e reconstitutivo do Direito que se dá como legítimo “porque considerado *necessário* para o restabelecimento da autoridade do estado” (SILVA, 2014a, p. 113, ênfase da autora).

Esta “lógica da obliteração” é o “mais insidioso efeito-poder da racialidade”, enquanto aquilo que opera “na própria produção de sujeitos raciais subalternos como o ‘eu’ *sujeitado*” (Ibid., p.110, ênfase da autora). Isto é, sujeitos tidos como sem capacidade de autodeterminação, sem interioridade, absolutamente sujeitos às forças (naturais e sociais) do mundo externo; e por isso ameaçadores e incapazes de vida ética (ou simplesmente de vida, em última instância). Meninos na rampa, imobilizados diante do horizonte da morte engatilhado, num espaço cujo domínio foi restabelecido há poucos segundos: sujeitos de uma violência que não precisou distinguir se agia por proteção ou autopreservação, e nem evocar a diferença racial ou lhes negar um significado da humanidade. Essa delimitação apriorística daqueles marcados pela e para a morte caracteriza a violência racial exercida pelo estado-capital (SILVA, 2014a).

Silva demonstra, ainda, como a operação dessa lógica racial de obliteração siamesa da operação do Estado moderno é, por sua vez, um corolário do modo como o colonial e o racial são partes integrais à sobrevivência e funcionamento do capital global, mantendo-o e operando em todos os seus modos (mercantil, industrial e financeiro) sem se reduzir a estrutura secundária ou a mero momento numa temporalidade linear. Enquanto uma assemblagem de mecanismos ético-jurídicos e político-econômicos, eles permitem a *expropriação total* de corpos (escravizados ou arruinados), terras “nativas” e recursos que não são levados em conta no cálculo da mais-valia. Tal expropriação do valor total, efeito político-econômico das arquiteturas coloniais, foi explicada como efeito histórico das falhas da “mente” (isto é, falhas morais e intelectuais “naturalmente” ocorrentes) das populações sujeitadas; por sua

vez significadas pela categoria da negritude, que justifica as aplicações de violência racial na forma de violência de Estado e expropriação (e não só exploração) capitalista – aquilo que, de outro modo, seria insustentável e inaceitável (cf. SILVA, 2017a e 2017b).

A categoria de negritude, assim, é o objeto e ferramenta do conhecimento moderno operante de modo central na produção de sujeitos destinados à obliteração, e uma categoria de diferença racial que:

*oclui a violência total necessária para a expropriação, uma violência que foi autorizada pelas formas jurídicas modernas – a saber, dominação colonial (conquista, deslocamento e assentamento) e propriedade (escravização)” (SILVA, 2017a, p. 19, ênfase da autora).*

Na imaginação ocidental moderna, ainda, a negritude “não tem valor; é um nada”, uma negação sem contradição e aquilo que se refere à matéria: conteúdo sem forma e (portanto) sem valor que movimenta a produção global de valor econômico ao mesmo tempo em que anula a ordem do valor ético (SILVA, 2017a, p. 21). Ainda mais, “não é nem vida nem não-vida; é conteúdo sem forma ou *matéria prima*” (Ibid., p. 23). Nesse sentido, seguindo Hortense Spillers, Silva afirma que a ‘carne’ deve ser pensada como uma “narrativa primária”: é preciso considerar a carne ferida como a dimensão onde uma violência calculada é inscrita, registrando aquilo a categoria de negritude esconde: “o capital morto-vivo lucrando da capacidade produtividade expropriada de corpos escravizados e terras nativas” (SILVA, 2014b, p. 91, tradução livre).

É essa matéria – matéria prima ou matéria negra – que é produzida a cada instância de violência racial, enquanto ação que possibilita a expropriação total do capital e a autopreservação do Estado, e que reforça na carne (isto é, *através* da relação corpo-mundo) o significado de negritude sob a visão e violência ocidental: aquilo que não diz respeito à vida propriamente dita, fixado num espaço (territorial e ontológico) delimitado – pessoas pequenas, portadoras do complexo de inferioridade da qual a sociedade racista precisa (FANON, 2008. p. 95). É a violência racial que leva a pessoa negra a se descobrir, ou melhor, ser forçosamente descoberta não somente um “objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 105), mas o objeto no reino de objetos: a matéria negra no subsolo da instituição constante do estado-capital, sob sua dupla produção de vida e valor e sob a dupla violência da polícia,

encarando o horizonte da morte pela janela dupla da carne pura e da carne exposta, de onde percebe “sua vida não como florescimento ou desenvolvimento de uma fecundidade essencial, mas como luta permanente contra uma morte atmosférica” (FANON, 2011, p. 361, tradução livre). Por óbvio, a situação não se encerra nisso: Fanon afirma repetidamente a resistência humana infinita (o que não implica sempre e necessariamente vitória) diante da dominação, o que torna todo projeto colonial e racial, em última instância, incompleto e insustentável. No limite, porém, é esta redução e degradação sistêmica da vida que se engendra fundamentalmente pela violência da produção e destruição do Outro racial (altamente produtivo porque destrutivo, e vice-versa) levada a cabo de modo primordial pela polícia enquanto máquina de guerra ontológica.

Apontar a arma na rampa já é em si um ato de violências sobrepostas: a do despojamento e expropriação (pela ordem para se despir) é complementada pela possibilidade de ser morto ali mesmo – morrer “em qualquer lugar, de qualquer coisa.” (FANON, 2013, p. 55). À ausência de quaisquer barreiras (material ou simbólica) entre si e a morte/violência (a relação que usurpa o lugar da relação entre si e o mundo), quebradas pela arma e pelo verbo, se soma a ausência de qualquer cerimônia em torno de seu potencial assassinato. Efetivamente, reduz-se uma vida ao status de variável dependente do movimento ínfimo de um músculo, colocando alguém a literalmente um centímetro da morte; e, fundamentalmente, se reinstaui a posição diante do horizonte da morte que aqueles meninos ocupam não só naquela rampa, mas como carne e matéria negra nas estranhas e estruturas político-econômicas e jurídicas do estado-capital global. Nessa rampa ou “mundo onde as palavras se enfeitam de silêncio” (FANON, 2008, p. 189), o policial pergunta *quem tu acha que é*, mas a questão carrega e impõe a própria resposta.

### **Ato III**

*O outro menino, que soltou a bola para levantar sua camiseta, sussurra “ôxe...”, e um segundo policial grita “ôxe’ o quê? Quer debater, é?”. Ele responde que não.*

Outra resposta seria difícil, quase impossível, diante das condições materiais do debate proposto estabelecidas na carne de seu amigo: um diálogo entre revólver e estômago. Trata-se, num sentido muito literal, do axioma político-epistemológico

identificado por Fanon de que “para o colonizado, a objetividade está sempre voltada contra ele” (FANON, 2013, p. 95). Qualquer proposição que o menino poderia oferecer é antecipada e tornada supérflua, redundante, pela interjeição do policial: que coisa poderia ser dita que pudesse desmontar aquela situação? Que pudesse estabelecer outra relação entre os dois lados? A rampa, separada pelo corrimão, assume aqui a forma do “mundo cortado em dois” (FANON, 2013, p. 54) e dividido em zonas opostas de exclusão recíproca que caracteriza o mundo colonial, onde:

o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados (FANON, 2013, p. 54-55).

A mensagem veiculada por tal linguagem de pura violência é motivada pelo trabalho colonizante de “tornar impossíveis até os sonhos de liberdade do colonizado”, de lhe implantar de modo indelével “germes de podridão” no cérebro e “núcleos de desespero cristalizados no corpo” (FANON, 2013, p. 110 e 287). E essa mensagem ressoa profundamente na economia (material e simbólica) de morte que forma o plano de fundo do encontro na rampa: está amplamente visível, aqui, a “sucessão de negações do homem, uma avalanche de assassinatos” que caracteriza o estilo e técnica ocidentais (Ibid., p. 362). O que o policial empurra com a arma na barriga do primeiro menino não é um racismo grosseiro, uma falha individual de caráter, mas os efeitos de uma estrutura complexa e prolongada de produção econômica e simbólica de valor, vida e sujeitos. Trata-se, para Christen Smith, de uma instância de operação da violência e terror policiais que seguem a “estrutura do Estado”, segundo a convergência e acumulação de processos e genealogias que dão forma ao policiamento no Brasil (SMITH, 2013, p. 186).

Essa violência remonta a padrões globais de assassinato e tortura de negros na mão de policiais e sob uma “lógica da supremacia branca que não é um estado de exceção mas o *state of affairs*”, que se repete através do tempo e do espaço como no caso da “conexão cultural e histórica direta com o uso de tortura e terror para controlar o corpo negro durante a escravidão Portuguesa no Brasil” (Ibid. p. 180, 191, tradução livre); e no caso do repertório transnacional de “hiper espetáculos” – imagens

“intensamente visíveis, profundamente racializadas” – de corpos mutilados, torturados e mortos, um símbolo das políticas assassinas do Estado que tem por efeito, pelo próprio caráter espetacular, ocultar a lógica racial de distribuição de morte e destruição corporal que “inscreve os corpos dos mortos e suas comunidades com significado” (Ibid., p. 180, tradução livre). Desse modo, como afirma Fanon, “não é preciso ser ferido a bala para sofrer no corpo como no cérebro a existência da guerra” (2013, p. 336).

Que o debate seja proposto pela mesma iteração que o impossibilita, devolvendo a incredulidade expressada por um dos meninos sem que seja necessário invocar qualquer outra categoria, demonstra que toda essa linguagem da pura violência e lógica espetacular da economia de morte (sustentadas pelo arsenal político-simbólico do aparato racial/colonial) opera de forma telúrica aqui. E de um modo ou de outro os meninos podem enxergar isso, essa vida “presa na armadilha da existência” (FANON, 2008, p. 189), através das janelas abertas em seus ventres. A segunda questão na rampa retoma a primeira, que já apontava para aquela; questões duplas que se entrecruzam e respondem a si mesmas.

Na dimensão da forma, tanto a *ginga* quanto o *ôxe* são postos em xeque com relação ao seu porquê e motivação. A primeira é respondida pela imposição de imobilidade física sob pena de violência letal direta, por negar o privilégio colonial de ver sem ser visto – e, ainda, de ver *de cima* sem ser visto *de baixo*, um axioma corolário cuja negação foi reforçada pela discrepância de altura (corpórea e espacial) entre os dois grupos na rampa. O segundo, por sua vez, é confrontado com silenciamento por violar o não-diálogo imposto pela linguagem de pura violência – isto é, por demonstrar, ainda que de modo breve, que aquela situação não se encerra e não pode se encerrar ali, ao apontar que 1) o que ocorre aqui é inaceitável, aquilo que não deve acontecer com ninguém ainda que ocorra todo dia em diversas (mas específicas) partes do mundo (SILVA, 2014a); e 2) uma outra forma de relação e existência (ou outra carne) é possível, desejável e desejada. Essas respostas, ao mesmo tempo questionamentos silenciadores e manobras cirúrgicas de sítio militar, demonstram que esses dois atos dos meninos – um visual e corporal, o outro verbal e dialógico – constituem formas não submissas da vida negra diante da presença do estado-capital encarnado e transmitido pelos policiais; “iterações de vida negra que não podem ser contidas pela morte negra” (MCKITTRICK, 2014, p. 20).

Este conjunto de questões entrecruzadas, ainda, reforça sua auto-resposta – ou a autopreservação onto-epistemológica sustentada pela aplicação hipotética de violência letal – mediante uma incursão na dimensão da substância. O questionamento sobre o modo de andar (movimento) e a vontade de debater (pensamento) dos meninos remonta à segunda metade da primeira questão, em torno da qual as outras orbitam: *quem você acha que é...?* Foi discutido acima que posição (político-econômica, pretendendo-se metafísica) é essa que é imposta pela categoria da negritude, sob a imaginação ocidental moderna. Nem vida nem não-vida; matéria negra amorfa que absorve e oculta a violência para transformá-la em vida e valor; pessoas pequenas inseridas nos subsolos e engrenagens do maquinário de expropriação total; sujeitos instáveis diante do horizonte da morte – os ‘outros’ cuja eliminação “é necessária para a realização do atributo ético exclusivo do sujeito, a saber, autodeterminação” (SILVA, 2007, p. xiii, tradução livre).

No entanto, por alguns segundos, são dois meninos que, caminhando em silêncio, batem de frente com a violência do aparato racial/colonial que dá corpo(s) ao estado-capital global. A reação desta, fiel à sua lógica, é absolutamente desproporcional e assimétrica, potencialmente assassina e efetivamente re-produtiva de um domínio global de violência, ainda que – graças à enorme dimensão e minúcia daquilo que a subjaz e produz – possa se dar na forma de alguns poucos gestos e palavras brutas. E ainda assim, nesse confronto profundamente desigual com tal colosso de violência e morte, a falta de resistência ontológica que o negro possui aos olhos do branco (FANON, 2008) foi temporariamente suspensa pelos meninos com gestos muito mais sutis.

#### **Ato IV**

*No pé da rampa, por onde os meninos acabaram de passar e para onde a bola rolou, não há ninguém além do terceiro policial, agora do outro lado do corrimão bloqueando a passagem de quem sobe e vigiando pelas costas os meninos que ainda erguem suas camisetas. Através das grades na parede em L para o interior da estação se vê uma pessoa observando a situação, a alguns passos de distância, parada e em silêncio. O policial de arma empunhada grita para os meninos irem embora. O último, o único negro dos quatro policiais, se vira para mim – na primeira e única vez que*

*minha presença é reconhecida explicitamente naquela rampa – e diz: ‘pode passar, senhor’.*

Existe, afirma Fanon,

uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, de onde um autêntico ressurgimento pode nascer. Na maioria dos casos, o negro não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos (2011, p. 64, tradução livre).

119

No fundo do aparato racial que converte pessoas em objetos e matérias existe ainda um mecanismo de bloqueio da possibilidade de se forjar como outra coisa, outro ser. Na rampa em cena, agora sobreposta àquela que leva à zona de não-ser, o terceiro policial encarna essa violência do cercamento silencioso que não se anuncia como tal e, sem alarde, reinstitui o domínio vigente como a única situação possível: o homem que não permite que os dois meninos virem as costas à violência adiante e tomem outro caminho, uma parede de carne que se fecha para qualquer outra possibilidade de coabitação no mundo.

Uma forma análoga desse bloqueio – onto-epistemológico porque muito material – opera também nas formas de política e pensamento que, ao reiterarem as estruturas e categorias do estado-capital, têm por efeito impedir que se cogite um mundo sem a sua presença e violência particular, reproduzindo uma captura da vida e de sua potencialidade. Nesse sentido, Silva (2016) afirma que é preciso escapar do pensamento linear que postula o estado-capital e suas instituições políticas (jurídicas, econômicas e simbólicas) como entidades cujo surgimento e operação são temporal e geograficamente circunscritos; isto é, um pensamento que ignora os outros momentos de violência fundante do capital que acontecem *fora* da Europa, no *agora* e no seu futuro. Esse momento de violência fundante é teorizado também por Clastres, a partir de sua pesquisa com populações ameríndias, como o “mau encontro”: “essa ruptura fatal que jamais deveria ter se produzido, esse irracional acontecimento ao qual nós, modernos, chamamos, de maneira semelhante, de nascimento do Estado” (2011, p. 148-9).

Quando pensamos o mau encontro a partir da não-linearidade e não-separabilidade que Silva elabora, é possível enxergar que esse mau encontro segue

se repetindo e se reconstituindo, em maior ou menor escala. Aquilo que se dá entre os meninos e o final da rampa na forma do encontro com os policiais, ou no bloqueio entre a pessoa negra e a zona de não-ser, é fundamentalmente um mau encontro: aquilo que não deveria acontecer (com ninguém, em lugar nenhum), o evento em que o domínio e a teleologia das categorias modernas de poder (a raça, a colônia, o Estado, o capital) se impõe violentamente. Nesse processo, sempre contrário às forças centrífugas que buscam uma outra forma de ser, o desejo de liberdade é suprimido para que seja esquecido, garantindo a existência duradoura de mecanismos de divisão e dominação pelo fechamento de horizontes (CLASTRES, 2011). É importante considerar, no entanto, que “o Estado não é eterno”: na verdade, “ele tem, aqui e ali, uma data de nascimento” – ainda que múltipla e repetitiva – e a apreensão deste fato pode esclarecer “igualmente as condições de possibilidade (realizáveis ou não) de sua morte” (Ibid., p. 143).

O fim do estado-capital, para Silva, se dá como a “demanda pela restauração do valor total expropriado pela apropriação violenta da capacidade produtiva de terras nativas e trabalho escravo” (2014b, p. 94, tradução livre). Nesse sentido, justamente porque a negritude opera a oclusão da violência total necessária à expropriação, ela é capaz de dessaranjar a ordem político-econômica e ética-jurídica vigente por meio da exposição e negação de tal violência (SILVA, 2017a). Ela carrega uma promessa de fuga da armadilha da “autodeterminação” (conforme concebida pelo Ocidente moderno, fechada pela raça) mediante a adoção de uma lógica político-científica escatológica (encontrada de forma originária em Fanon), pela qual se dissolvem os mecanismos de diferenciação, separação e determinação vigentes e constituintes desse mundo e desse tempo (Idem). Fanon é enfático ao afirmar a necessidade dupla de “introduzir a intervenção na existência” e de se recusar a “aceitar a atualidade como definitiva” (2008, p. 189, 187). Nesse sentido, o combate pela libertação implica – sem se reduzir a isso – “fazer explodir as pretensas verdades instaladas na consciência pela administração civil colonial, pela ocupação militar, pela exploração econômica” (FANON, 2013, p. 340). Somente assim é possível elaborar, através da zona de não-ser, uma vida que para viver não tenha de atravessar a possibilidade constante de aniquilação violenta na mão de outros; que não tenha de enfrentar da forma mais tenebrosa o “horizonte de sua existência finita” (SILVA, 2007, p. xviii, tradução livre).

Essa tarefa implica também, e de maneira fundamental, a abolição da posição onde é (ou se acredita ser) possível testemunhar tais cenas de violência e sair ileso, a posição onde se ouve *pode passar, senhor*. Durante os últimos cinco séculos, afirma Silva, “europeus e seus descendentes têm atravessado o mundo de novo e de novo, apropriando terras, recursos, e trabalho” (2007, p. 3, tradução livre), num processo congenitamente ligado à elaboração do arsenal racial (político e científico) que produz os sujeitos modernos – e não só o negro e o nativo, como sujeitos subalternos, mas também o branco, como sujeito dominante. Nessa rampa, então, quando um policial fala *pode passar, senhor* para um homem branco, uma das coisas que se reconstitui é justamente o aparato racial que une pela separação duas instâncias opostas, enquanto partes diferentes mas integrantes e constituintes das mesmas estruturas globais de significação e exercício da vida: a circulação da vida permitida ou a passagem do branco pelo mundo, e a continuação de uma economia de morte negra. E ainda, que o policial que pronuncia essa permissão seja um homem negro – visivelmente mais velho que os outros policiais, para um branco visivelmente mais novo que qualquer um deles – é um fator que confere um teor amargo à cena em questão. *Senhor* é uma palavra de eco infinito, principalmente num país com um histórico de escravidão tão vivo e assombroso como o Brasil; e a violência racial que se desenrola nessa rampa, nesse cubo de concreto e carne, só faz escoar os seus ecos, reafirmando a sensação de que “nós vivemos sob a sombra do chicote” (MCKITTRICK, 2014, p. 21).

À primeira vista, essa passagem do homem branco pode parecer uma forma de acesso livre à zona de não-ser; isto é, à possibilidade de, na prática, *não* estar presente nessa cena, além de não ser feito “escravo” de sua aparição cujo significado foi definido por outros, e não ter sua carne sugada nesse vórtice de violência – tudo aquilo que só se impõe à pessoa negra, como discute Fanon (2008), e que se impôs aos dois meninos negros. Esse instante na zona de não-ser, no entanto, rapidamente se mostra evanescente e parcial – porque logo deve-se retornar às posições específicas impostas a cada grupo social sob o estado-capital e o aparato colonial/racial, sem possibilidade de realmente elaborar uma outra forma de ser para si. E ainda mais, é um instante fundamentalmente mistificador e enganador, porque esse “não-ser” temporário, esse direito à não presença diante da condenação de outros, é justamente uma forma central de *ser* do branco, conforme construído pelas

ferramentas (políticas e científicas) de produção racial de sujeitos: aquele que deve ser transformado objetivamente numa besta para enxergar os outros como bestas, que deve ser embrutecido e degradado para que se despertem “seus recônditos instintos em prol da cobiça, do ódio racial, do relativismo moral” (CÉSAIRE, 2010, p. 19). “A desgraça e a desumanidade do branco”, afirma Fanon, “consiste em ter matado o homem em algum lugar. Consiste, ainda hoje, em organizar racionalmente essa desumanização” (FANON, 2001, p. 251). Seguir adiante nessa rampa, nesse caminho linear delineado pela dupla violência, é reiterar a inequação assassina que repousa no coração do aparato racial: vida branca passa pela morte negra, morte negra passa em branco.

A passagem permitida ao branco pelas forças do estado-capital constitui um incentivo e reforço de sua desumanidade engendrada pela própria desumanização que exerce, ou ao menos da qual adquire a sua substância: a matéria negra galvanizada e calcinada pela brancura, lembrando Fanon (2008, p. 107), a partir da qual o branco é feito pelos mesmos instrumentos que produzem também o negro, segundo a noção moderna de humanidade que já carrega em si “uma lei de desumanização progressiva” (CÉSAIRE, 2010, p. 68). Se ser carne é ser essa relação entre corpo e mundo que depende da relação com o outro, a carne branca aparece aqui como essa matéria fragmentada (porque composta de diversos elementos diferenciados e separados do todo que compõe sua existência histórica e global) e agregada com o sangue coagulado de outros (cujo fim é necessário para sua autopreservação). Um sujeito incapaz (ou relutante) de se enxergar numa posição afetável, fora da autodeterminação isolada, e de estabelecer uma relação com o mundo e o outro que não passe pela dicotomia sujeito-objeto, corpo-mente e pela lógica de expropriação e obliteração.

O que também acontece na rampa, portanto, é a demanda de que se adote uma posição de indiferença e passividade diante da cena profundamente desconcertante e tenebrosa que é assistir outra pessoa, um menino, ser subitamente posta às vias de ser morta. De todos os momentos fanonianos, aquele que essa cena (com suas relações deformadas e desumanas, permeada por uma violência absoluta) mais parece convidar é talvez a de seu choro; por se sentir irresponsável sob o peso de um “silêncio sem vísceras”, incapaz de se levantar após ver “o céu se contorcer de lado a lado” ao abrir os olhos para o mundo (FANON, 2008, p. 126). Mas esta não é

uma posição sustentável: quando se segue o axioma fanoniano de que todas as formas de redução da realidade e vida humana possuem um núcleo comum – a saber, a sua justificação pela mistificação e naturalização (seja ela teológica ou científica) e sua aplicação sobre a pessoa humana – torna-se incontornável ignorar tanto a possibilidade sempre existente de que “uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva” (Ibid., p. 86), quanto a responsabilidade fundamental para com o outro: “não posso deixar de me solidarizar com o destino reservado ao meu irmão. Cada um de meus atos engaja o homem” (FANON, 2011, p. 133, tradução livre). Existe, assim, uma responsabilidade coletiva do combate pela vida de todos:

Não haverá mãos limpas, não haverá inocentes, não haverá espectadores. Estamos todos sujando as mãos nos pântanos do nosso solo e no vazio pavoroso dos nossos cérebros. Todo espectador é um covarde ou um traidor (FANON, 2013:229).

A composição da rampa se fecha aqui, delimitada no espaço e suspensa no tempo, em sua configuração simétrica e fractal: dois meninos negros ao centro, quatro policiais ao seu redor, uma testemunha imóvel e quieta em cada polo – cada elemento desses refletindo e reiterando a ação de estruturas globais (político-econômicas, jurídicas e éticas) que sustentam o estado-capital e a vida que circula sob seu poder amorfo. Os veículos deste último, em particular, se encontram numérica e taticamente distribuídos de acordo com o princípio de ação dos cavalos de um esquartejamento, cercando e ao mesmo tempo distendendo e reduzindo uma mesma carne. Na primeira amarra, o restabelecimento prático de duas vidas na posição de matéria negra diante do horizonte da morte. Na segunda, o fechamento epistemológico de qualquer outra forma de relação ou diálogo, com uma única garganta que engole qualquer outro questionamento ou voz e regurgita no silêncio seguinte ao grito as respostas já sempre estabelecidas. Na terceira, o bloqueio de qualquer saída dessa situação senão pelo caminho e modo permitidos pela autoridade do estado-capital. Na quarta e última, o convite ao retorno à normalidade através dessas duas quase-mortes banais, elas mesmas produtos de tal normalidade cotidiana. Um ato, enfim, que tem por objetivo e efeito não a prevenção de uma determinada violência, mas a produção reiterada de uma outra sempre já existente e operante, subjacente aos modos de vida e morte socialmente vigentes.

Da posição (ética, científica e política) de quem observa essa cena se desdobrar e se refletir em repetições prévias e futuras, aqui e ali, da violência (racial/colonial) fundante do estado-capital global, a rampa aparece sobreposta, duplicada: numa dimensão, a linearidade determinada que reitera a posição de sujeitos raciais política e ontologicamente produzidos e estabelecidos; numa outra, a rampa essencialmente despojada em direção à zona de não-ser, que Fanon pôde enxergar apesar das tentativas de ocultá-la. Esse segundo caminho implica uma série de questões que não só se encontram ainda sem respostas definitivas, mas que por vezes estão privadas até mesmo da linguagem e do pensamento capazes de perguntá-las adequadamente – mas que por isso mesmo são as mais promissoras e necessárias, aquelas que apontam para o que ainda não é, mas pode vir a ser.

Provisoriamente, podemos repetir questões já colocadas, que assumem uma urgência crucial aqui: que posição é possível tomar diante dessas cenas de violência, e de tal atuação do estado-capital, ainda mais quando se almeja o seu fim? Como pensar essa violência que parece continuamente negar “a humanidade misteriosa e única do dom da vida?” (MUDIMBE, 2014). E como pensar a violência para além da linearidade que explica as mortes que ocorrem e postula sua repetição como um dado estatístico cientificamente previsível, mas que não dá o passo além que consiste em criticar os aparatos político-científicos que produzem e possibilitam essa forma de pensamento e essas mortes dadas? (SILVA, 2007). O que acontece quando se leva a sério o projeto escatológico de Fanon e seus desdobramentos, as suas promessas abertas? E o que é necessário fazer para que isso ocorra? De todo modo, há dois meninos na rampa apontando para uma outra vida, um outro mundo.

Se, efetivamente, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina mais, não me imobiliza mais, sua voz não me petrifica mais. Não me perturbo mais na sua presença. Praticamente, ele pouco me importa. Não só a sua presença não mais me constrange, mas já estou lhe preparando tais emboscadas que logo ele não terá outra saída senão a fuga (FANON, 2013, p. 62).

**Artigo recebido em 10 out. 2019.**

**Aprovado para publicação em 5 nov. 2019.**

## Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Means without Ends: notes on politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

AMÉRY, Jean. *Além do crime e castigo: tentativas de superação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. 2ª edição, 2ª reimpressão, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2018

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o Colonialismo*. Blumenau, Letras Contemporâneas, 2010.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. 2ª edição, São Paulo, Cosac Naify, 2011.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora, Editora UFJF, 2013.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Paris, Éditions La Découverte, 2011.

LEVINE, Philippa. States of Undress: Nakedness and the Colonial Imagination. *Victorian Studies* v. 50, n. 2, 2008, p. 189-219.

MCKITTRICK, Katherine. Mathematics Black Life. *The Black Scholar*, v. 44, n. 2, 2014, p. 16-28.

MUDIMBE, V-Y. Debitore Sumus... On Ways of Exhausting Our Question on Violence. In: FARRED, Grant; KAVWAHIREHI, Kasereka; PRAEG, Leonhard (orgs.). *Violence in/and the Great Lakes: The Thought of V-Y Mudimbe and Beyond*. University of KwaZulu-Natal Press, 2014, p. 188-201.

SALAMON, Gayle. The Place Where Life Hides Away": Merleau-Ponty, Fanon, and the Location of Bodily Being. *differences*, v. 17, n. 2, 2006, p. 96-112.

SILVA, Denise Ferreira da. *Towards a Global Idea of Race*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

\_\_\_\_\_, Denise Ferreira da. Ninguém: direito, racialidade e violência. *Meritum*, Belo Horizonte, v. 9, n.1, 2014a, p. 67-117.

\_\_\_\_\_, Denise Ferreira da. Towards a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World. *The Black Scholar*, v. 44, n. 2, 2014b, p. 81-97.

\_\_\_\_\_, Denise Ferreira da. Fractal Thinking. *aCCeSsions*, n. 2, 2016.

\_\_\_\_\_, Denise Ferreira da.  $1 \text{ (vida)} \div 0 \text{ (negritude)} = \infty - \infty$  ou  $\infty / \infty$ : sobre a matéria além da equação de valor, *oficina de imaginação política*, 2017a, p. 1-25.

\_\_\_\_\_, Denise Ferreira da. dívida impagável: lendo cenas de valor contra a flecha do tempo. *oficina de imaginação política*, 2017b, p. 1-20.

SMITH, Christen A. Strange Fruit: Brazil, Necropolitics, and the Transnational Resonance of Torture and Death. *Souls*, v. 15, n. 3, 2013, p. 177-198.