

# Vidas negras entre artes, ciências e filosofias

## *Black lives among the arts, sciences and philosophies*

José Juliano Gadelha<sup>1</sup>

1. Pesquisador colaborador do Laboratório de Arte Contemporânea da Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Arte, Mestre em Sociologia pela UFC. <http://orcid.org/0000-0001-5507-2376> [jjulianogadelha@outlook.com](mailto:jjulianogadelha@outlook.com)

**Resumo:** Este artigo atravessa algumas fronteiras entre artes, ciências, filosofias e vidas *negras* para uma *práxis* ético-política da alteridade radical. O artigo conceitua e descreve certas políticas coloniais de acusação não como ataques voluntaristas de determinados *sujeitos* sobre os outros, e, sim, como ações estruturalmente arquitetadas no racismo e reproduzidas pelos *sujeitos* presos à imaginação colonial. Nos rastros dessa imaginação e atento às escritas anticoloniais/de(s) coloniais/pós-coloniais, o artigo analisa o cinismo de controle como estratégia coletiva de mascaramento dessas políticas em que o cinismo deixa de corresponder a uma mera questão de caráter particular, evidenciando-o como sistema afetivo, simbólico e material. O texto aposta em uma crítica e uma prática para além da ontologia e seus ideais humanistas como maneira de atravessar violências ontoepistemológicas sem sermos capturados/capturadas por elas.

**Palavras-chave:** Colonialidade. Controle. Ontologia. Política. Raça.

**Abstract:** This article crosses some boundaries between arts, sciences, philosophies, and black lives for an ethical-political praxis of radical alterity. The article conceptualizes and describes certain colonial politics of accusation

not as voluntaristic attacks by certain subjects on others, but rather as actions structurally designed by racism and reproduced by subjects trapped in the colonial imagination. In the traces of the imaginative and attentive to anti-colonial/(s)colonial/post-colonial writings, the article analyzes the cynicism of control as a collective strategy of masking these policies in which cynicism ceases to be merely a matter of private character, highlighting it as an affective, symbolic, and material system. The text bets on a critique and practice beyond ontology and its humanistic ideals as a way to cross onto-epistemological violence without being captured by it.

**Keywords:** Coloniality. Control. Ontology. Politics. Race.

## **Apresentação: Por uma ético-política da alteridade radical**

Começo este artigo discutindo sobre quais as possibilidades para se falar do político e do social, no que tange às questões de poder/dominação, sem restringir tanto as vidas *negras*<sup>1</sup>, como aquelas não *negras*, a dimensões de localidade, espacialidade e formalidade, que são os princípios de toda cartografia existencial. Acrescenta-se a isso minha definição de cinismo de controle referente a um programa moral que, a princípio, tende a agir pela oclusão de violências estruturais e desautorização de qualquer prática pessoal ou coletiva que revele o que ele obstrui. Porém, a agência desse programa moral é bem mais sofisticada, pois ela produz imagem, imaginário, espectro e valor em relações de afetabilidade, intencionalidade e reflexividade. Essa agência tem como um dos seus principais agentes a própria denúncia sobre a violência que exerce, refazendo em ordem não só discursiva<sup>2</sup> as gramáticas coloniais em seu poder

---

1. As palavras *negro(s)*, *negra(s)* e *negritude(s)* estão em itálico para salientar a não verticalidade dessas categorias e sua constante modificação de sentidos e práticas em/entre diferentes contextos sócio-históricos. Além disso, a palavra *negritude(s)* aqui não se resume a coletivos de pessoas e seus processos de subjetivação, como podemos ver a partir da noção de pretitude(s) também presente neste artigo. Compreendo por *negritude* uma força paraontológica que abrange as pretitudes e demais forças tornadas *negras* na matéria mais que humana.

2. Retomo a lição foucaultiana do discurso como praxiologia que produz as materialidades das coisas

de produzir, via estímulo-controle, os novos dispositivos de poder-saber agora. Porém, entendo esses dispositivos fora do fetichismo micropolítico que reduz a afetabilidade e as práticas de saber à ontologia do desejo – a conhecida reinvenção de Spinoza por Deleuze (2002) em sua crítica à psicanálise, em especial a freudiana e a lacaniana. Isso também impede de me associar à teoria farmacopornográfica<sup>3</sup> de Paul Preciado, que refaz os roteiros de Foucault sobre o discurso agenciando-os com as máquinas desejanças da filosofia de Deleuze e Guattari (2010) para entender como as sociedades capitalistas atuais se fundamentam em estratégias que são tanto da ordem dos enunciados como das produções moleculares que embaralham divisões de humano e não-humano. Isso tudo não significa negar a importância dessas teorias para certas questões, como aquela da relação do próprio desejo com o capital em suas versões além das representáveis ou abaixo da representação – as chamadas camadas micropolíticas da existência –, que expandiram visões como a do fetichismo da mercadoria de Marx, por muito tempo lidas em solo extremamente representável. Ocorre que trato aqui de alcançar as implicâncias profundas que tornaram possíveis desejo, intenção e reflexão que comandam os jogos, agora sem partir deles como uma coisa em si, para entender os emaranhados dos poderes supremacistas que cruzam nossas vidas e as maneiras como deles nos desenlaçamos ou podemos nos desenlaçar em processos além da subjetivação, que já não podem ser lidos pelos pensamentos ontológicos da resistência.

A implicância profunda não é uma nova camada micropolítica e sim o não zoneado, sobretudo, o não mapeável. Ela não pode ser apreendida por tempo, espaço e forma embora aja intensamente no que formulamos, temporalizamos e localizamos. A implicância profunda diz de como tudo o que conhecemos está implicado em relações não humanamente ordenadas. Trata-se de um princípio da física quântica, mas que podemos encontrá-lo nos modos de espiritualidade de vários povos indígenas e africanos cujas

---

em relações transversais. Ver Foucault (2007).

**3.** Paul (Beatriz) Preciado desenvolveu a tese da farmacoponografia a partir de suas experimentações mais íntimas durante o seu início do uso de hormônios masculinos, quando ele ainda assinava suas obras como Beatriz Preciado. Ver Preciado (2008).

cosmovisões dizem que, no mundo tal como conhecemos, tudo é vivo e se encontra ligado ao que não conhecemos pelos olhos desse mundo, ligado aos mundos sutis. Essa ligação, por sua vez, permite que o todo esteja em tudo, de maneira que as coisas e os seres, por mais singulares, estão todos/todas conectados/conectadas. Na física quântica, tudo é energia e a matéria consiste em energia condensada. Nas cosmovisões que mencionei, é como se o espírito fosse energia e sua manifestação seria matéria, ou seja, a materialidade que os campos sutis colapsam em nossa realidade. A implicância profunda diz, então, de como as coisas podem se manifestar umas nas outras e umas pelas outras, resguardando as singularidades das forças envolvidas. Ela só se torna vista pelo invisível que, como energia ou, se preferir, espiritualidade, não tem localidade ao passo que está em todo lugar. Em suma, trago a visão de implicância profunda apenas para entender como, no plano humanamente ordenado, as coisas, por mais distinguidas que elas estejam e por mais singulares que sejam, encontram-se em relações constantes que, para entendê-las, devemos ir além da imaginação na qual as coisas do mundo são apreendidas e formuladas via dimensões de espaço e tempo, que sempre retornam às formas historicamente reconhecíveis, ainda que estas últimas se apresentem como novas e/ou fluidas.

Não é de hoje que a física atua em grandes teorias modernas das ciências humanas e filosofias. Basta lembrarmos do próprio Foucault (1979), em sua microfísica para pensar o poder, ou de Deleuze e seus intercessores, que se valeram da física de partículas para outras visões sobre os conceitos de molar e molecular<sup>4</sup>. E, aqui, tomo a implicância profunda para entender as arquiteturas coloniais naquilo que escapam delas não simplesmente por se situarem em algum território não representável, mas por abolirem mesmo a lógica do território e a sua possível cartografia.

---

**4.** Na teoria dos agenciamentos, Deleuze e seus intercessores compreendem o molar como forças representáveis, codificadoras/codificadas, identitárias ou que de alguma maneira produzem formas historicamente reconhecíveis pelo mundo. Ao passo que o molecular seriam processos de descodificação dessas forças por meio de outras nunca identitárias, tampouco representáveis. Ver Deleuze (2003, 2013), Deleuze; Guattari (1996, 2014), e Deleuze; Parnet (1998).

As vidas *negras*, para além da ontologia, como proponho no penúltimo tópico deste artigo, saem dos territórios coloniais dos racismos que se reinventaram com maior velocidade nos séculos XIX e XX de tantas maneiras como continuam se reinventando agora. Territórios que sempre colocam outras humanidades abaixo de certa humanidade, revelando que o próprio humano consiste em uma fantasia moral, jurídica, econômica e socialmente construída em um jogo de anulação da existência do outro, de várias vidas tornadas outras em/entre fronteiras políticas de alteridade violentas. Essa construção tem reproduzido e ajudado a arquitetar mudanças históricas variadas do que denomino de pânico racial.

O pânico racial não se trata somente da negrofobia, já tão avidamente descrita e analisada pelos estudos de Fanon (1968, 2008, 2020) sobre gentes pretas em situações de racismo, mas também das fobias raciais dos conflitos típicos desses dois últimos séculos, como o aumento do zoneamento das fronteiras da Europa em relação a países de continentes vizinhos, a empresa colonial do Estado de Israel contra povos palestinos, o genocídio *negro* nas comunidades periféricas do Brasil, as políticas racistas dos EUA contra imigrantes, a caça de mexicanos em suas fronteiras, a negação e a retirada de direitos da chamada população chicana desse país... O pânico racial compõe a partir do medo, do ódio e mesmo do fascínio em consumir o outro, toda uma genealogia do poder que mascara a si por meio de uma série de técnicas. O cinismo de controle aciona toda uma tecnologia que tende a mascarar esses problemas de origens raciais como problemáticas em que os espaços social e político voltam a serem vistos como não racializados e, não raramente, até separados, como se o racismo não fosse um problema social e a política estivesse isenta de ser estruturada por ele. Neste último caso, estamos, por exemplo, diante dos discursos europeus e estadunidenses de defesa do nacionalismo amplamente marcados pelo ódio racial, mas tratados como discursos de proteção da população e defesa do Estado. Alinha-se a isso, também, os discursos de cunho econômico nos quais supostas crises financeiras, de habitação, de saúde e de educação seriam problemas sociais causados e/ou agravados pelos/pelas imigrantes, como se essas questões também não estivessem recheadas pelo ódio racial. Por mais nítida

que seja a problemática racial de todas essas questões, o cinismo frente a elas, no intuito de negá-las, triunfa.

É no cinismo de controle que outras práticas de violência extrema também são isentas da questão racial-colonial, como costumam ser certas leituras sobre a violência do fascismo, esquecendo que esta última sempre foi um problema colado na ficção racial e, como tal, se tornou possível na Europa porque países colonizadores de lá exerceram durante séculos laboratórios de tortura contra outros povos, em especial *negros* e indígenas, durante a colonização moderna. Sem fazer recurso a um pensamento da flecha do tempo, em que o fascismo seria o desenvolvimento da própria escravidão, apagando singularidades históricas, ocorre que o poder do Estado nunca esteve dissociado das fantasias sobre a raça, da produção de um outro como inimigo, que em situações de terror movem uma série de práticas de brutalismo, como têm mostrado os estudos de Mbembe (2017, 2018a, 2018b). A raça, porém, não consiste em uma espécie de denominador comum desses casos de violência, mas o que permite o encadeamento das forças em cada caso envolvidas, forças que são políticas, econômicas, culturais, psicológicas... Ela diz de uma série de tecnologias que se atravessam, se excluem e se mutualizam, se complementam e se desfazem para se refazerem de outras maneiras.

É no refazer das tecnologias racializadas que o pânico racial abre conexões para outras modalidades de controle moral, servindo como algoritmo para reprodutibilidade de novas diferenças zoneadas e imaginações de exclusão, desejos de consumo e extermínio em encruzilhadas com várias outras violências, tais como as do pânico cisgênero, responsável por uma série de aparatos, técnicas e categorização/especificação/especulação sobre as vidas que não se acomodam às normatividades que alinham sexo e gênero em um projeto cisheterofuturista. As duas modalidades de pânico carregam o medo de que seus outros saiam da linha da subalternidade onde a todo custo de cinismo de controle se tenta prender mesmo quando se parece que existem alianças entre todas as partes envolvidas. Isso também tem sido um dos aspectos dos desdobramentos das estratégias do que a seguir apresento como Texto Brasileiro Racista da Miscigenação.

## O texto brasileiro racista da miscigenação

O Texto Brasileiro Racista da Miscigenação corresponde não somente a narrativas, mas a uma gama de criações materiais, simbólicas e afetivas de ordenamento das sociedades do Brasil em modelos locais e globais de reprodutibilidade colonial e sustentação do racismo como princípios de ordenamento entre as pessoas, as instituições e as coisas se valendo de suas singularidades e ambiguidades para conjurar uma ideia de miscigenação cujos objetivos é desautorizar e até punir qualquer pensamento e qualquer prática que evidenciem não somente o racismo presente nas misturas, mas aquelas ações que mostram como a violência racial é instrumentalizada pelo próprio texto em atitudes supostamente antirracistas. Não se trata de uma ideia de miscigenação realmente crítica à colonialidade e inventiva de novas maneiras de descolonização, tal como é a poética *mestiza* de Anzaldúa (1987). A mestiçagem não é uma experiência universal vertical.

O Texto Brasileiro Racista da Miscigenação insiste em nos interpelar sob a ambiguidade de raças com o fim de ocluir o racismo, utilizando-se de categorizações coloniais (pardo, mestiço, mulato etc.) que, mesmo numa oposição ao *sujeito*<sup>5</sup> da branquira colonial que aqui se expandiu, supostamente impediriam a detecção de *sujeitos* racialmente privilegiados e a continuidade do projeto da escravidão que muitos deles reproduzem estética, filosófica, psicológica, política, cultural e economicamente, dentre outras maneiras. Ocorre que esse texto trata o *sujeito* da branquira colonial como um *sujeito* que, por também possivelmente ser atravessado pela mistura de raças e imaginários étnico-raciais desde a dos países de origem dos seus antepassados até as que por aqui ocorreram pela violência colonial, não poderia ser responsabilizado como um

---

5. Uso a palavra *sujeito(s)* em itálico para salientar não uma limitação genderificada da categoria, que poderia ser pensada no feminino ou mesmo numa versão não binária de gênero. Destaco por meio do itálico a raiz profunda que diz do *sujeito* aquele ser com direito à existência, por mais precarizada que esta seja. Contrapõe-se a isso todos aqueles não-*sujeitos*, as vidas que, ainda que chamadas de *sujeitos*, não detêm esse direito. Trata-se de uma provocação aos marcadores ontoepistemológicos modernos-coloniais para que possamos propor uma nova *práxis* sobre direito e sujeição além dos limites da justiça.

privilegiado pela colonialidade e, assim, ser tomado como supremacista racial dentro da estrutura social do país, de maneira que as desigualdade brasileiras entre raças deveriam ser buscadas em outras causas, tais como o capitalismo apartado da colonialidade e o local que o Brasil ocupa no mapa político-econômico mundial, mas nunca na raça.

Incluem-se nessa narrativa também as famosas fantasias coloniais de democracia racial abaixo dos trópicos e de que todas as raças por aqui teriam as mesmas chances de se manterem vivas mesmo com toda adversidade e diferenças entre elas porque os problemas que enfrentam não seriam de ordem racial, sendo o racismo uma problemática estritamente comportamental ou mesmo uma falha pessoal de caráter que não condiz com a nossa história, uma história obviamente contada pelo *sujeito* colonizador e seus herdeiros e suas herdeiras. Essas, porém, são as versões mais duras do texto. O Texto Brasileiro Racista da Miscigenação também se reinventa ininterruptamente sofisticando seu racismo ao sabor das novas demandas da sociedade, chegando mesmo nos últimos anos, em razão do crescimento dos ativismos *negros* e indígenas, a “reconhecer” que a sociedade brasileira é estruturalmente racista.

Não se trata de atender estas demandas e, sim, de consumi-las para um roteiro cujo repertório comumente apresentado como alianças, coexistências e partilhas na verdade são modos de isenção da culpa branca-colonial, medo da perda de posições em certos espaços, armadilhas para desautorizar a existência do outro num jogo pretensamente de trocas justas, desejo de reexistir às custas de vidas racializadas utilizando-as como usinas de intensidade para narcisismos micropolíticos, em suma, a gama de exemplos é terrivelmente extensa. No caso específico das vidas *negras*, todas essas violências atualizam o local dessas vidas como mercadorias, herança maldita da *plantation*.

Em gestação desde a segunda metade do século xv, a *plantation* em particular e, mais tarde, a colônia constituíram, nessa perspectiva, engrenagens essenciais de um novo tipo de cálculo e consciência planetária. Esse novo tipo de cálculo concebia a mercadoria como a forma elementar da riqueza, sendo o modo de produção capitalista, nessas condições, uma imensa



acumulação de mercadorias. As mercadorias só têm valor porque contribuem para formação de riqueza. É, aliás, nesse sentido que são utilizadas ou trocadas. Na perspectiva da razão mercantilista, o escravo negro é simultaneamente um objeto, um corpo e uma mercadoria. Enquanto corpo-objeto ou objeto-corpo, possui uma forma. É também uma substância potencial. Essa substância, que gera seu valor, deriva de sua energia física. É a substância trabalho. O negro é, desse ponto de vista, uma matéria energética. Essa é a sua primeira porta de entrada no processo de troca (MBEMBE, 2018a, p. 145).

Os processos de troca nas sociedades agora são outros e continuam reproduzindo o racismo em que pessoas *negras* passam a servir aos interesses políticos, institucionais, científicos, artísticos e outros nos quais elas, de alguma maneira, continuam sendo objetos de especulação e lucro não mais somente na materialidade direta da carne e de sua força braçal de trabalho, mas às custas de suas virtudes, dons e afetos desde os mais imaginativos. Essa característica difere dos antigos modos de pilhagem de elementos culturais que marcaram os antigos extrativismos cognitivos da empresa colonial, uma vez que agora esse roubo vem acompanhado não de uma lógica direta do saque e do aniquilamento, mas sim de investimentos econômicos e culturais nas vidas do outro para que se possa novamente roubar, consumir e, por fim, matar em vida esse outro.

No plano da imaginação e dos imaginários, o Texto Brasileiro Racista da Miscigenação elabora sonhos para viver e para morrer, constrói narrativas de esperança e resistência. Não nos esqueçamos que a esperança também pode servir de ferramenta de controle-dominação, como podemos ver nos estudos de Berlant (2011) sobre o “otimismo cruel” e na crítica de Halberstam (2020) a respeito da “positividade tóxica”. O Texto Brasileiro Racista da Miscigenação produz afetos entre todas as partes envolvidas, o que dificulta a percepção de sua logística de adoecimento e morte. Mesmo quando esta é percebida, dificulta o desprendimento entre as partes da relação no que tange à textualidade cadavérica dessa narrativa, uma vez que uma parcela significativa da parte subjugada criou laços afetivos com a parte subjugadora e esta última, mesmo

ciente de seus desejos coloniais, também costuma ter afeto pelos seus outros, no entanto, um afeto extremamente negativo.

Há também um dispositivo de mistificação no qual o outro consumido fica completamente cego de como sua existência está sendo desmanchada e, não raramente, busca negar as evidências da expropriação, inclusive quando se é alertado sobre elas via outras pessoas racializadas, tornando-se, muitas vezes, inimigo daquelas que sofrem a mesma violência que ele. O que é bastante comum em redes sociais como Facebook, Instagram, Twitter, dentre outras.

O Texto Brasileiro Racista da Miscigenação é típico das reticências que adiam/interrompem nossos futuros de vida. Este texto refaz a miscigenação para além de misturas étnico-raciais, convocando muitas vezes a estética, a escrita e a invenção do novo como conteúdos para políticas coloniais de acusação e seus cinismos de controle. Para além desse texto, no entanto, esses tipos de políticas e cinismos constroem outros territórios perigosos. Mais perigosos porque tendem a parecer questões presas a relações interpessoais diretas e indiretas quando, na verdade, sua teia de violências diz sobre como estruturamos não somente a nós mesmos/mesmas, mas a toda sociedade da qual somos constituintes. O que a seguir veremos por meio de alguns efeitos dos estudos críticos à colonialidade em certos territórios que eles atravessam e pelos quais são atravessados.

## **Um campo minado de negociações**

Os estudos contra a colonialidade, em especial as autobiografias de pessoas historicamente expropriadas (indígenas, *negras*, não cisgêneras etc.), têm sido, na academia, um campo minado de negociações totalmente aberto, mas também uma emboscada a separações entre individualismo e coletivismo, abstrato e empírico, pessoal e social, público e privado, entre outras divisões. No caso dos estudos auto etnográficos, por exemplo, estes tomam como centro de expansão histórias particulares para analíticas sociais e culturais mais amplas, desmanchando essas fronteiras.

No entanto, à luz de exigências hegemônicas de realismo, esquema e reflexão, os campos dos estudos autobiográficos em geral têm seu espaço para

imaginação radical cada vez mais constrangido. Sem falar da ainda insistente crítica intransigente de que estudos autobiográficos, para além daqueles feitos pelos grupos aqui mencionados, estariam presos demais a particularidades e esqueceriam do caráter mediado entre vida particular e problemáticas estruturais. No entanto, trata-se de uma crítica que se torna mais comum quando quem está tomando sua história para análise é uma pessoa de grupos desautorizados de ontologia humana, que expõe e critica essa desautorização, tais como autores racializados e autoras racializadas em seus estudos pós-coloniais, de(s)coloniais e anticoloniais. Ataques normativos disfarçados de rigor metodológico e de crítica epistêmica tendem a expor o racismo dessas investidas acadêmicas intransigentes.

Durante a minha experiência discente e docente em universidades públicas brasileiras, vi, corriqueiramente, professores/professoras que se diziam pós-estruturalistas, desconstrutivistas e outros/outras pós-modernos/pós-modernas fazerem acusações típicas do positivismo a favor da razão e da objetividade científicas em pura fobia com os estudos de pessoas *negras* e indígenas que tomavam suas respectivas histórias como campo de estudo. Acusações de pseudociência a trabalhos que falavam sobre ancestralidade e espiritualidade dos pesquisadores e pesquisadoras que estudavam o ancestral e o espiritual como modos de conhecimento para outros jeitos de pesquisar era mais um dos ataques comuns que presenciei e que sempre questionei. Isso sem falar das acusações de que estes estudos *negros* e indígenas eram individualistas burgueses porque muitos decidiram dar adeus completamente aos modos supremacistas de pesquisa da academia e criar suas próprias linhas imaginativas e de elaboração de novas ontoepistemologias, deixando nítidas as suas recusas a tal ciência que os acusadores usam como bem precioso que nós supostamente quiséssemos ou deveríamos querer.

Hierarquizar conhecimentos com o fim de aniquilar o outro é uma atitude colonial e nada mais racista do que chamar uma pessoa racializada em sistemas hierárquicos de opressões de individualista burguês. A história desse individualismo foi fabricada pela brancura colonial que expropriou nossas terras e nos escravizou, sendo o extrativismo mais o tráfico negreiro e toda logística

da escravidão o que fundamentou e coroou as sociedades burguesas, em especial o seu individualismo. Recuso visões que se valem de revoluções europeias para tentar, mais uma vez, ocultar que o surgimento da burguesia como classe, marca por excelência dos novos ideais de indivíduo e sociedade que ganharam força nos séculos XVIII, XIX e XX, não estaria relacionado à colonialidade, fato que acaba por obliterar também como a Europa (moderna) se fez Europa às custas de sangue *negro* e indígena, como se os ideais emancipatórios dos países colonizadores estivessem isentos dos brutalismos dessas sociedades sobre suas colônias. Lembro que, por exemplo, igualdade/liberdade/fraternidade só pode ser gritado em França graças aos frutos de toda pilhagem e massacre do ocidente europeu contra povos colonizados, frutos estes que permitiram uma burguesia farta em recursos materiais nos territórios de todo o Ocidente Branco Europeu.

Para além do caso francês, os exemplos de como a Europa se tornou por muitos séculos o eixo socioeconômico do mundo às custas de seus colonialismos são vários e descrevê-los está fora dos propósitos deste artigo. Bastava aos acusadores de que nós de ancestralidade afro e/ou indígena seríamos individualistas burgueses um trabalho de pesquisa fora da “biblioteca colonial”<sup>6</sup> para compreender como o capitalismo só foi possível graças ao racismo e a empresa colonial moderna. É no mínimo bizarro nós de matrizes afro e/ou indígenas, que somos povos oriundos de ancestralidades do “em comum”, ouvir de quem criou e continua se sustentando pela diferença por separabilidade<sup>7</sup> – o *sujeito*

---

**6.** Mudimbe (2019) concebe como “biblioteca colonial” os arquivos tanto escritos e documentados como os imaginários de conhecimento que só compreendem a *diversalidade* do mundo a sufocando com modos coloniais de perceber, sentir e criar as coisas. Essa biblioteca, mais do que um arquivo, consiste em uma *práxis* de conceitos e métodos do *sujeito* colonizador como ferramenta para o entendimento da alteridade sem deixá-la existir em seus próprios termos.

**7.** Uso o conceito de separabilidade cunhado por Ferreira da Silva (2019), o qual não se resume a modos de operação/separação entre *sujeito* e objeto. Ele diz da herança moderna de como as coisas do mundo costumam ser apreendidas pela intuição e apresentadas em formas e dimensões que permitem a construção de categorias de entendimento que excluem outras maneiras de sentir e perceber as coisas. A separabilidade sustenta tanto o racismo como a colonialidade das quais ela (a

herdeiro dos privilégios da brancura colonial – que gentes *negras* e indígenas não pensariam coletivamente.

Adirto também que, quando acessamos posições privilegiadas socioeconomicamente, não estamos situados/situadas na mesma posição dos *sujeitos* da supremacia racial branca, porque o racismo em nossas vidas não finda com a chegada de alguns e algumas de nós ao topo da pirâmide social. E mais: os territórios de qualquer sociedade construída à base do extrativismo de terras indígenas e da escravização desta gente e do tráfico negreiro que escravizou/comercializou povos africanos pretos são nossos. Todos os lugares dessas sociedades são nossos! Se vamos reivindicá-los ou não é outra questão.

Se, por um lado, a escrita acadêmica (se for possível pensar por essa formalidade) pode nos afastar de outras de nós, gentes racializadas e não acadêmicas, por outro, estamos atentas a como o *sujeito* da supremacia racial branca e aqueles outros por ele mistificados se valem de uma pretensa pedagogia da inclusão para banalizar a complexidade de nossas ideias. A acusação agora seria a de que os estudos contra a colonialidade devem ter uma linguagem acessível, mais simples, livre de problematizações conceituais e metodologias sofisticadas. Subestimam as capacidades cognitivas de nossos leitores e nossas leitoras racializados/racializadas! Isso quando não chegam ao pânico de que teríamos saído de descrições (nativas) para visões por demais abstratas, sendo que essa separação entre abstrato conceitual e o concreto vivido não existe em nossas cosmovisões e corresponde a mais uma herança maldita dos modos cognitivos da *plantation*.

A imaginação radical *negra*, por exemplo, consiste exatamente em como nossas vidas produzem abstrações profundas cujos conceitos e métodos só podem se manifestar porque, a partir de nossa carne e do nosso sangue, improvisamos as gramáticas da transparência partindo para outras maneiras de imaginar. A nossa imaginação parte de toda uma imanência radical. Cheguei a ser interpelado várias vezes por essas críticas vindas de *sujeitos* brancos tanto da academia de ciências como das artes. No caso particular da primeira crítica, a da banalização de nossas complexidades de pensamento, mais uma vez

---

separabilidade) se encontra emaranhada e expandida.

o racismo se mostra atuante, uma vez que o exotismo faz parte dessa crítica a nós direcionada sob os auspícios de um progressismo de ideias que fantasia a simplicidade como um lugar originário das ideias *negras* e indígenas, que deveriam ter seu “primitivismo” preservado. Acessibilidade não é sinônimo de perda de complexidade teórica e metodológica. Os estudos contra a colonialidade e que buscam descolonizações são multiplicidades de visões-vidas, de maneira que seus autores e suas autoras não podem ser esvaziados e esvaziadas de suas respectivas singularidades e *outramente* objetificados e objetificadas.

Há também a fantasia colonial, mediante a leitura de certos estudos radicais contra-hegemônicos, que romantiza que toda escrita anticolonial/de(s) colonial/pós-colonial deva ser um combo de desconstrução estilística mais subversão analítica mais uma boa dose de certa violência. Os *sujeitos* dessa fantasia banalizam as condições de inexistência social a que somos arremessados/arremessadas pelos modos de governança, construídos e reproduzidos pelas arquiteturas coloniais. Eles banalizam as nossas questões críticas a essas condições muitas vezes nos pondo nesse local de uma suposta reatividade sem coerência estrutural ou simplesmente fantasiosa e a serviço das “políticas de inimizade” – para acionar uma expressão de Mbembe (2017).

Este último discurso nos fabula como delinquentes ontoepistemológicos e poéticos, esquecendo que a violência que alguns dos nossos estudos ativam contra as violências das hegemônias, bem como a desconstrução de modelos normativos e a subversão das leis e regras que nos constroem/matam, são questões de justiça (mais que) social. Essas questões e nossa autocrítica a elas têm levado hoje muitos e muitas de nós a entender os limites da justiça, o que também nos permite consolidar que, se há um “crime” nas visões anticoloniais/de(s) coloniais/pós-coloniais ou em outros estudos críticos aos modos de colonialidade, isso seria um ato além do político contra os modos de governança os quais, por sua vez, ditam tantos os parâmetros de acomodação como os de resistência, os de presente e os de futuro. Na fuga desses parâmetros, Ferreira da Silva, por exemplo, chega a propor uma praxiologia do pensar os limites da justiça:

Pensar os limites da justiça exige, portanto, um plano, um procedimento, mas um que não esteja comprometido com a resolução das condições que expõe numa medida mais efetiva, numa tabela, ou numa narrativa capaz de informar ações preemptivas ou mecanismos preventivos. Conhecer nos limites da justiça é simultaneamente um conhecer e um fazer; é uma *práxis* que desestabiliza o que veio a ser, mas que não fornece um guia para o que ainda virá-a-ser. Conhecer nos limites da justiça, ainda assim, é uma *práxis* ético-política, a qual reconhece todos os efeitos e implicações assim como as presunções que informam nossas narrativas sobre existir com/em outros. Conhecer nos limites da justiça por ser uma *práxis* ético-política, requer análises ontoepistemológicas que partam *da* e retornem à relação (afetabilidade) – que façam não mais do que antecipar o que ainda está para ser anunciado, talvez, um horizonte da exterioridade radical em que conhecer exige afetabilidade, intencionalidade e atentividade (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 53-54).

A partir da proposta de Ferreira da Silva, podemos *des-pensar*<sup>8</sup> o mundo por algumas questões que já não consistem nas já postas pela autora em seu estudo sobre os limites da justiça. A relacionalidade estaria livre dos discursos sitiados em identidades e questões ontológicas como as que definem e hierarquizam humanidades e predizem futuros para aquelas vidas que sonham com a mudança das suas condições de existência ou inexistência social? Seria possível pensar e construir afetabilidades cuja intencionalidade primordial seria buscar o em comum sem cair numa gramática da transparência para o que estar por vir ou que ainda não é? Que atenção poderíamos ter para experimentar uma ético-política que não somente nos retire das localidades ordenadas pelo mundo tal como conhecemos sem esquecer que, no plano dos ordenamentos, o não-local existe como zona de todo território, como a sua parte ocluída que toma agência em representações, sensações, enunciados e visibilidades sem se resumir aos modos como elas se expressam por sistemas simbólicos e que

---

**8.** Ferreira da Silva (2019) traz a tese de des-pensar o mundo tal como conhecemos para podermos existir outramente.

são forças não-locais agindo lá mesmo em todas essas expressões? Quais as implicações profundas de certas maneiras de abordar as políticas de conquista, zoneamento e produção de futuros para vidas *negras* que tornam limitadas nossas compreensões por não ultrapassarem o espaço, o tempo e a forma?

## **A experiência plural *negra* e a colonialidade não-local**

A colonialidade não é uma experiência territorial no sentido de que ela existiria como *modus operandi* de determinadas regiões do planeta em expansão para outras localidades, típica das teorias do Imperialismo presas a ideias de sequencialidade e determinabilidade<sup>9</sup>. Embora a colonização tenha sido imaginada dessa maneira, ou seja, atuante na lógica da expansão e da conquista de novos territórios, os processos de colonialidade por ela gerados e que se atualizam constantemente por todo planeta agem profundamente de maneiras não-locais, ainda que esses territórios sejam subjetivos. A colonialidade é um espírito de predação animado pelo racismo e movido pelo capital. Ela age como sistema de expropriação total que ultrapassa as espoliações materiais da vida, de maneira que a conquista também se (re)faz no mais profundo dos corpos e subjetividades, impedindo as cartografias de alcançá-la. Perceba que estou navegando por duas modalidades de território que não se excluem: um da matéria geofísicocultural e outro do desejo.

Quando Mbembe (2018a) cunhou seu conceito de *devir-negro do mundo*, ele acionou exatamente a impossibilidade de reificar processos coloniais a territórios particulares e isso sem negar os processos específicos de balcanização do mundo típicos das necropolíticas, tais como no caso das conquistas de territórios palestinos pelo Estado de Israel. O que o autor mostra por meio do *devir-negro do mundo* são forças de expropriação atuantes que são animadas

---

9. Ferreira da Silva (2019) define a determinabilidade tal qual os efeitos de como, pela *separabilidade*, damos formas às coisas do mundo em processos de apreensão e categorização espaço-temporais de modo que estas coisas só se tornam conhecíveis e reconhecíveis a nós uma vez que passam por este primeiro processo, que acaba por dizer de uma separação nossa do mundo sempre como pré-requisito para a determinabilidade se efetivar, ou seja, para que a verdade dessas coisas tenha sua materialidade concebida.



pelo racismo em todas as relações das sociedades capitalizadas sem fechar sua crítica aos modelos de compreensão da economia política que centralizam processos de exclusão e extermínio no poder do Estado e nas relações financeiras. As políticas de deixar morrer e matar – necropolíticas – são desinvestidas de compreensão que ainda insiste nas teorias do poder que tomam as tecnologias raciais apenas como efeitos das estruturas de dominação, sejam as macrológicas ou as microfísicas. O racismo é estrutural porque ele estrutura as sociedades e suas políticas, suas economias, suas psicologias, suas culturas etc., e não porque as estruturas o produziram como um fruto da dominação que elas estariam efetivando por outros meios e que agora estariam gerando zoneamentos sociais/raciais.

A raça constitui a peça fundamental para produzir fronteiras de todos os tipos e seus entres. A dominação colonial é em si mesma racista. A colonização moderna de territórios americanos e africanos por parte de países europeus ocorreu principalmente por ela mesma ser racista e os processos variados de racismo que gerou não têm suas causas como *a posteriori* da lógica colonial ou apenas como seus efeitos durante a extração e a escravização e tráfico de povos colonizados. O racismo nunca deixou de animar as políticas de extermínio de um povo sobre outro tornado *negro*.

Mbembe (2017, 2018b) concorda com a visão foucaultiana de que o poder não pode ser centralizado como uma propriedade absoluta em alguma zona ontológica distinta – distinção esta que marca a velha ideia do poder Soberano –, mas dá adeus à ideia de efeitos discursivos do poder como zonas para compreensão do *dever-negro do mundo*. O racismo não corresponde a um efeito das tecnologias modernas, mas sim à força terrível que as ajudou a se tornarem possíveis. Embora essas tecnologias produzam constantemente tipos raciais diferenciados, como foi o caso do personagem *O Negro*, entendê-las exclusivamente pela materialidade das coisas que os discursos efetivam apaga a implicância profunda de processos de materialização e desmaterialização da vida que embaralham e ultrapassam a ordem das palavras e as coisas<sup>10</sup>. E

---

**10.** Ver como Mbembe (2018a) opera com o pequeno segredo e as relações entre feitiçarias africanas e a produção do *Negro* como espectro da modernidade.

mais: a brancura colonial é, sim, a zona ontológica constantemente privilegiada no *devoir-negro do mundo*, mas, como *devoir*, esta força escapa de fazer da expropriação um jogo binário em que *sujeitos* opressores e oprimidos estariam definidos de uma vez por todas.

No *devoir-negro do mundo*, o *sujeito* da brancura colonial estará sempre sendo privilegiado porque as relações sociais estão constantemente refundando a ficção racial dessa supremacia, mas isso não o isenta de sofrer processos de expropriação onde ele é subjugado por outros deles mesmos. Óbvio que essa visão não irá trazer nenhum conforto para quem ainda se encontra preso/presa à imaginação colonial sobre o poder Soberano em suas mais variadas versões, que não quer ver nem saber que o racismo sempre habitou e impulsionou os desejos de conquista, expansão e consumo de vidas e territórios. Não se trata de uma redução à ficção racial, mas de entender que os ovos dessa ficção são crias do racismo, ainda que ele se manifeste por meios de outras categorias e suas agências, tais como as noções de gênero, sexo e sexualidade, que nunca deixaram de ser assombradas pela raça.

É por essa experiência não-local da colonialidade que podemos entender como certos movimentos de questionamento dos modelos eurocêntricos podem ser extremamente coloniais, como o caso da Semana de Arte Moderna de 1922, na cidade de São Paulo. Em busca de um nacionalismo brasileiro e em refutação às escolas e estilos artísticos/estéticos dominantes da Europa Ocidental Branca, o que se mostrou mais comum nesse evento foram artistas brancos/brancas brasileiros/brasileiras ou com nacionalidade brasileira adquirida cometerem toda espécie de objetificação, esvaziamento e banalização de ancestralidades *negras* e indígenas em uma espécie de milkshake extrativista e, sobretudo, racista. E se várias de suas obras até hoje consideradas baluartes das artes *brasilis* não deixam de provocar repúdio e mal-estar em nós, pessoas de origens afro e indígenas, por outro lado, quando olhamos nossas vidas vilipendiadas e fantasiadas/exotificadas, deixamos de nos ver no objeto pilhado.

Por essa perspectiva, a Semana de 1922 foi um desastre histórico que dificulta qualquer possibilidade de pensá-la como movimento anticolonial ou de improviso radical na lógica da colonialidade, embora tivesse intuítos de dessacralizar a arte europeia até então dominante. Todas as tentativas

de salvacionismo em relação a esse evento parecem só demonstrar o desejo colonial por parte de quem as efetua. De volta a Mbembe, precisamos ter cuidado com ideias vanguardistas “anticoloniais” que apenas refazem o jogo da colonialidade:

A crítica de caráter estético, vanguardista e anarquista recupera grande parte desses mitos e estereótipos coloniais que ela se esforça em subverter. Não questiona a existência canibal, de um mundo negro fundamentalmente irracional e selvagem. Procura abarcar todos os sintomas da degenerescência – na realidade, gotas de fogo –, convencida de que é precisamente aí que reside a força do ardente negro, seu furioso amor pelas formas, pelos ritmos e pelas cores (MBEMBE, 2018a, p. 87).

Embora o exemplo de Mbembe seja voltado à visão que relaciona antropofagia e vidas *negras* africanas efetuada por artistas europeus, tenhamos em mente que a antropofagia comumente evocada nas artes brasileiras parte do pressuposto de que, por aqui, sempre devoramos o estrangeiro (estilos, modelos, ideias de fora) e o regurgitamos criativamente de muitas maneiras. Essa ideia aproxima-se do exemplo de Mbembe pelo velho desejo (inconsciente) de consumir e aniquilar o outro. No caso brasileiro, essa prerrogativa costuma se embasar na objetificação de antropofagias ancestrais de certos povos indígenas, tais como as antigas gentes tupinambás, esvaziando o fato de que, para estas, a antropofagia consistia em tática de guerra, comunhão e sobrevivência de cunho ritual.

Outra coisa com a qual não percamos tempo é a transfiguração do conhecimento ancestral antropofágico feita pelos pontos de vista hegemônicos que digerem/dissolvem seus outros em mais uma faceta do projeto colonial-racista. Trata-se de fantasias artísticas brasileiras das ingestões culturais e seus hibridismos, os quais supostamente criam o novo e acabam por apagar o teor de violência com que as coisas foram impostas pela colonialidade em processos variados de criatividade estética racista, que cinicamente isentam aqueles *sujeitos* que até hoje vivem de devorar, desmanchar e regurgitar outras vidas por meio de desejos cruéis de afetabilidade e outramento.

Embora a Semana de 22 não tenha resumido as suas violências à questão antropofágica – e não cabe aqui esmiuçá-las –, esse evento continua como centro para referência da grande vanguarda brasileira das artes sem o questionamento profundo dos problemas e contradições que ela causou. Ela nunca deixou de ser o grande divisor do moderno e não moderno nas artes do país. No Ceará, é comum artistas se orgulharem de terem fabricado um modernismo à brasileira antes de São Paulo. Falo do movimento da Padaria Espiritual<sup>11</sup>, no qual poetas/literatas/inventores forjaram outras linguagens poéticas até então desconhecidas do público e que antecede a Semana de 22. Trata-se de um movimento extremamente masculinista – e não estou interessado em cavar outros recheios hegemônicos dos padeiros, uma vez que um trabalho historiográfico não colonial possivelmente torne isso visto.

Saliento a crítica a questões de pioneirismo cego. O fato é que uma crítica à Semana de 22 por meio de certo pioneirismo da Padaria Espiritual também oclui os problemas e contradições do evento paulista por meio de uma política de inimizade nordeste *versus* sudeste, Ceará *versus* São Paulo, e só a estupidez da imaginação colonial para comprar essa narrativa dualista. A Semana de 22 segue em seu império de sujeira como um evento glorioso das artes *brasilis*.

De todo jeito, é inegável que a Ficção Brasil se reinventa todos os dias, seja pelas invenções que mantêm o projeto da escravidão e outras heranças coloniais, seja pelas invenções de resistências e fugas em relação a tais projetos e heranças malditas. A ontologia *negra* brasileira, se for possível, parece existir numa lacuna entre mundos, aqueles aos quais nos é impossível retornar – as antigas sociedades africanas – e aquele para nós impossível pertencer – o mundo branco-colonial. Existe a sensação de que orbitamos na escuridão.

## **A lacuna ontológica ou sobre orbitar na escuridão**

As histórias que orbitam na lacuna da ontologia poderiam ser biografadas para além de sua perda e impossibilidades das mais diversas? E quando a lacuna é mais profunda, quando esse buraco diz de violências que não nos permitem rastrear essas vidas pelas convencionalidades do arquivo? Falo de vidas como

---

11. Ver Mota (1938).

aquelas assentadas no fundo do oceano durante naufrágios de navios negreiros ou de descarte de corpos *negros* ao fundo dos mares ou de cada pessoa indígena que morreu na luta, na fuga, na captura durante a colonização e das quais nos é impossível contar uma história específica de cada uma delas. Uma vez que o arquivo colonial quase sempre não nos permite acessar nenhuma dessas histórias em suas respectivas singularidades.

A maior parte dessas biografias permanece invisível aos olhos do mundo uma vez que a matéria dessas vidas não deixou marcas em uma forma historiograficamente reconhecível, uma vez que o arquivo colonial não se interessou por esse registro, uma vez que o projeto colonial corresponde a um programa exatamente de consumo e extermínio dessas vidas, uma vez que pelo arquivo colonial somos tratados e tratadas por cifras, relatórios de contabilidade, jornais de procura a fugitivos/fugitivas e por outros reducionismos e esvaziamentos coletivos.

Isso não ficou no passado, pois se atualiza hoje na constante falta de interesse em compreender vidas tornadas outras em seus próprios termos e produção de conhecimento. Isso se atualiza pela velha correlacionalidade das ideias supremacistas para com aquelas que as primeiras objetificam sob os apanágios do dialogismo, da troca de narrativas e da polifonia, que mascaram o extrativismo cognitivo e suas iconofobias<sup>12</sup>, mas não desafazem o velho jogo de assentar novamente seus outros nos subterrâneos da diferença por zoneamento e silenciamento mortais. De que estratégias temos sido capazes para fugir de tudo isso? Faço aqui a mesma indagação de Spillers (2003, p. 406, tradução minha),

---

**12.** Chow (2007) definiu iconofobia como um modo em que os ícones de outras culturas são consumidos pelas maneiras de conceber o ícone postas por visões supremacistas, muitas vezes por meio de aproximações e/ou supostas cocriações com essas outras culturas, em plena manutenção do projeto fóbico do colonialismo de imagens, símbolos, narrativas etc. A iconofobia diz de uma aversão à imagem do outro típica do racismo e, assim, não raramente movida por um misto de fascínio, exotismo e desejo (inconsciente) de aniquilamento do outro, tal como no cinema de Quentin Tarantino, que a autora desmascara sem a menor condescendência.

[...] como reivindicar um local de investigação abandonado no discurso crítico quando a própria questão que ele articula é levada adiante como parte da estrutura metodológica como uma característica do próprio paradigma sob suspeita, enquanto a questão em si mesma é um primeiro plano temático que não pode ser abordado de nenhuma outra forma.

As tentativas para essa resolução têm sido várias, tais com as fábulas críticas de Hartman (2008, 2019), as afrofabulações de Nyong'ò (2018), os estudos fantasmagóricos de Gordon (2008, 2018) e as escrevivências de Evaristo (2006, 2018). Todas essas tentativas retiram o poder criativo/inventivo dos tentáculos da imaginação do Mundo do Mesmo, reivindicando locais abandonados pelo discurso crítico, seja o das ciências, o das filosofias, das artes e/ou das literaturas. No entanto, o que legaliza esse abandono ou permite que seja encarado como algo sem importância de ser questionado? O que me interessa agora corresponde ao “direito colonial” da escrita e da fala (compreendida aqui para além dos enunciados orais) que insiste em marcar as abordagens críticas aos processos de silenciamento voltados para certos grupos e fundamenta que não abordemos de nenhuma outra forma nossas vidas matizadas e subalternizadas pela raça que não seja ainda pelas velhas maneiras da colonialidade reexistir às nossas custas.

Quando Azoulay (2014, 2015) cunhou e desenvolveu seus estudos sobre o que ela veio a chamar de “direito colonial”, a autora estava preocupada com as práticas extrativistas das imagens sem resumir isso a velha atitude de fazer fotografias do outro sem a permissão desse outro. A autora navega pelas leis coloniais que se reinventam e aperfeiçoam suas respectivas violências cotidianamente com os aparatos das novas tecnologias, em especial as tecnologias visuais. O outro muitas vezes não impede ou não recusa a captura à medida que, por ter passado por longos processos históricos de constrangimento, não a compreende como tal, o que serve de recurso para que o direito colonial exercido seja mascarado como partilha ou mesmo cocriação. O direito colonial fabrica seu próprio cinismo de controle.

Ocorre que a análise de Azoulay, embora busque modos de colaboração

no uso das imagens, não se fecha na intencionalidade particular dos *sujeitos*, tanto aqueles que fotografam ou filmam outros como as atitudes destes outros na relação aí desempenhada em que eles mesmos produzem suas imagens. Azoulay se interessa principalmente por práticas artísticas que embaralham as fronteiras de quem captura imagens e quem é capturado ou capturada, evidenciando outros roteiros de colaboração no uso e fabricação de fotografias. Trata-se de navegar pelo que permitiu o jogo de expropriação visual ser exercido, saber conscientemente de onde ele veio, quais efeitos violentos essa expropriação gera e como poderíamos quebrá-los. E tal jogo nunca vem de um *sujeito* em si, mas de toda uma estrutura de dominação. A questão pela qual caminho agora vem como o direito colonial também se (re)faz presente em outras maneiras de produzir materialidades.

Por exemplo, o direito colonial de falar pelo outro muitas vezes é substituído pelo direito colonial de fazer o outro falar e prendê-lo na moldura de inteligibilidade de um mesmo diagrama de poder-conhecimento conveniente com a exclusão que, a princípio, impedia esse outro de ter voz. Eis porque diversos autores que postulam sobre silêncio e silenciamento de vozes subalternizadas não são defensores de certas teorias de locais de fala. Eis porque uma teórica profunda como Spivak, constantemente interpelada por essas teorias, foge delas. A questão da fala, para Spivak (1999, 2010), esteve sempre atrelada à impossibilidade dela se manifestar dentro da estrutura que a subjuga e como o chamado *sujeito* subalterno fala por outros meios, mas sem transformar seus modos de enunciação em localidades reconhecíveis pela linguagem colonial.

Assim, o caso das mulheres indianas analisadas por Spivak não significa uma intencionalidade em transformar seus respectivos corpos em locais de fala compreensíveis em um jogo de resistência à subalternidade e/ou à colonialidade, nem no caso em que alguma delas acata a estrutura da subalternidade e contesta as leis coloniais. Spivak releva a ficcionalidade dessas estruturas, tanto a colonial como a das castas, que subalternizam duas vezes as mulheres, como os únicos espaços possíveis de enunciação permitida sem fazer uma contrapartida a eles por algo que os mesmos ainda compreendam dentro de suas respectivas inteligibilidades.

Spivak atravessa tanto a transparência do discurso subalterno como aquela do discurso colonial. Há um segredo nas maneiras de falar dessas mulheres cujas linguagens não são acessíveis a quem não faz parte de sua profecia. Não à toa que o clássico ensaio de Spivak (2010) vem sempre na impossibilidade de tornar a voz do *sujeito* subalterno apreensível pela formalidade ontológica e espaço-temporal da colonialidade, além de embaralhar os próprios roteiros da subalternidade indiana. Na interrogação das tentativas coloniais de conferir voz ao *sujeito* subalterno só se afirma que essa voz está sempre perdida. Mais uma vez: “Pode o subalterno falar?”.

Embora locais de fala não digam respeito somente a questões de poder-dominância, uma vez que eles também são campos de sonhos, amores, espiritualidades etc., onde quero chegar agora é que afirmar as localidades nas quais somos situados/situadas pelas estruturas de dominação ou que, a partir do que nos é mais particular, costumamos apontar em referência a essas estruturas é fundamental para entender os processos que nos excluem e como podemos lidar com eles, modificá-los ou mesmo aboli-los. O que não significa que nenhuma vida esteja refém da posicionalidade que ocupa estruturalmente, ainda que cada posição seja marcada por contingências.

Entendo que os locais de fala também são campos de possibilidades, e não locais duros de ser/estar no mundo. O problema consiste no fato da contingência vir sempre mais do que situada, pois ela vem sitiada pelas mesmas logísticas de possibilidade já reconhecíveis pelo mundo tal como o conhecemos, uma vez que as ideias de localidade estão simultaneamente presas ao espaço, ao tempo e às formas histórica e ontologicamente reconhecíveis. Não é à toa que ideologias de ascensão dificilmente produzem imaginações radicais que nos retirem dos locais formais do mundo.

## **Concluir a saída da transparência**

O fato de fincar vidas em/entre fronteiras (o campo de passagem para o que não seria humano ou humano inferior, no exemplo do racismo) ou vê-las como as próprias fronteiras (a manifestação dos sistemas de classificação entre humanidades)<sup>13</sup>, as vidas *negras* mostram-se paradoxalmente identidades capa-

---

13. Ver entrevista de Angela Mitropoulos a O'Brien (2017).



zes de infinitas desconstruções e universalizações. De um lado, as pretitudes desconstroem a não possibilidade da passagem se permitindo compreender também como socialmente construída em relação a outras identidades, exibindo, assim, a ficcionalidade de todas elas e expondo a ontologia como produto de processos políticos situados em encruzilhadas éticas e morais. Por outro, as pretitudes atuam em tecnologias da modernidade nas quais são apreendidas como produto da exclusão do narcisismo ontológico da brancura colonial que apregoa um número reduzido de seus *sujeitos* como aqueles detentores do *status* plenamente humano do mundo, em um jogo no qual as pretitudes servem como exemplo de diferença para a transparência da ontologia da brancura colonial. Para aqui com o despertar para abandonar a ontologia – e isso inclui a reivindicação das pretitudes de que sua ontologia é sempre negada e/ou roubada em um mundo *antinegro* –, porque não estou interessado em uma ontologia pura *negra* antes da própria ontologia, como poderíamos querer ao sacarmos que esta última já nasce marcada racial e estruturalmente em processos de violência. Ao vermos as questões morais, econômicas, jurídicas e políticas que marcam e definem a ontologia, podemos facilmente advogar histórias das pretitudes anteriores a essas marcações e seguir com elas no modo como estas mesmas histórias estariam posteriormente marcadas. Não sairíamos do binômio racial. Ultrapassemos!

## Referências

- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands: the new mestiza** = La frontera/Gloria Anzaldúa. San Francisco: Aunt. Lute, 1987.
- AZOULAY, Arielle. **Historia Potencial y otros ensayos**. Mexico: TEE, 2014.
- AZOULAY, Arielle. **Civil Imagination: Political Ontology of Photography**. Israel: Resling Publishing, 2015.
- BERLANT, Lauren. **Cruel optimism**. Durhan: Duke University Press, 2011.
- CHOW, Rey. **Sentimental fabulations, contemporary Chinese films**. New York: Columbia University Press, 2007.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1933 - Micropolítica e segmentaridade. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 3. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p. 83-115.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Rio de Janeiro: Imago, 2014.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Editora Pallas Mini, 2018.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. São Paulo: UBU Editora, 2020.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GORDON, Avery F. **Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

GORDON, Avery F. **The Hawthorn Archive: Letters from the Utopian Margins**. New York: Fordham University Press, 2018.

HALBERSTAM, Jack. **A Arte Queer do Fracasso**. Recife: CEPE, 2020.

HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. Princeton: Farrar Straus Giroux, 2008.

HARTMAN, Saidiya. **Wayward lives, beautiful experiments: intimate histories of**

- social upheaval. New York and London: W.W. Norton & Company, 2019.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: Editora n-1, 2018a.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: Editora n-1, 2018b.
- MOTA, Leonardo. **A "Padaria Espiritual"**. Fortaleza: Edésio Editor, 1938.
- MOTEN, Fred. **In The Break: the aesthetics of the Black radical tradition**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- MOTEN, Fred. Black Op. PLMA, Topic: Comparative Racialization, v. 123, n. 5, p. 1743-1747, 2008.
- MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- NYONG'O, Tavia. **Afro-Fabulations: The Queer Drama of Black Life**. New York: New York University Press, 2018.
- O'BRIEN, Sean. **Border, Theory, Contract: An Interview with Angela Mitropoulos**. Public, Bristol, v. 28, n. 55, p. 84-92, jun. 2017.
- PRECIADO, Beatriz. **Testo lonki**. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008.
- SPILLERS, Hortense. **Black, White, & in Color**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- SPIVAK, Gayatri. **A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present**. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1999.
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

**Recebido:** 07/03/2022

**Aceito:** 14/02/2023