



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

(PO)ÉTICA DA OPACIDADE:

raça, memória, espectro

ELZHRÃ MOHAMED RADWAN OMAR OSMAN

**BRASÍLIA
2022**

ELZAHRÃ MOHAMED RADWAN OMAR OSMAN

“(PO)ÉTICA DA OPACIDADE: RAÇA, MEMÓRIA, ESPECTRO”

ORIENTADOR: HILAN NISSIOR BENSUSAN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia e aprovada em _____, pela comissão formada pelos professores:

Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan

Orientador
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Denise Ferreira da Silva

Titular
University of British Columbia

Profa. Dra. Suze Oliveira Piza

Titular
Universidade Federal do ABC

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Titular
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Marília Mello Pisani

Suplente
Universidade Federal do ABC

RESUMO

A tese começa a se desenhar a partir de um incômodo: o mundo como o conhecemos continua se direcionando para cataclismas ambientais, sociais e éticos. Infelizmente, essas asserções não são nem morais, nem questionáveis. Ao que parece, é o que há, a despeito da existência de movimentos comunitários, culturais e econômicos que procuram sobreviver ao fim do mundo. As soluções que vemos desenhadas quando muito questionam a necessidade do fim do capitalismo, quase sempre sem considerar o que alguns teóricos vêm apontando de diversos modos: que o capitalismo apresenta uma tremenda força revolucionária e reificadora dos seus próprios processos – ao que Silvia Federici adicionaria, quase sempre reacionárias. Assim, não apenas o mundo se dirige a uma extratibilidade sem fim, dos recursos naturais e dos recursos epistêmicos, como também se direciona a uma existência cada vez mais proletarizada, cercada e maquinizada para a maioria dos habitantes do planeta. Ao investigar os pressupostos do texto moderno, mormente filosófico, como sugerido por Denise Ferreira da Silva, procurei compreender aquilo que, em termos ontoepistemológicos, possibilita a permanência do mundo como o conhecemos. Tem-se em vista o cenário descrito e a compreensão de que ainda é necessário e sempre possível (r)existir, sem, no entanto, impedir o fim desse mundo, ou, ao contrário, contribuir para seu fim (da Silva). Compreendo, como as autoras e os autores mobilizados no presente texto – como o martinicano Édouard Glissant, a afro-americana Saidiya Hartman e a própria da Silva – o fato de ser o arsenal racial gestado na modernidade aquilo que deveria findar para que este mundo findasse. Nesse sentido, a tese investiga a constituição da outridade no assim chamado “texto moderno”, bem como apresenta algumas discussões contemporâneas que procuraram produzir pensamento a partir do que Walter Dignolo chamou de “diferença colonial”. Partindo do diagnóstico da constituição do eu transparente (a constituição do sujeito no pós-Iluminismo) na obra de da Silva e a partir da prerrogativa colocada por Glissant em relação à opacidade, procuro desenhar o que seria o fim do arsenal racial e o fim deste mundo a partir daquilo que sobra: os fantasmas, os rastros e os espectros. Por não se constituírem em presenças plenas – “presença” como outro nome da metafísica –, por se recusarem à reificação da extratibilidade apregoada pelo texto moderno, por não se inscreverem por meio dos essencialismos no pensamento filosófico e político da transparência, bem como seus concomitantes projetos emancipatórios civilizatórios e aqueles presentes nos fundamentalismos religiosos contemporâneos, eles são as memórias, os rastros, as inscrições que possibilitarão a irrupção do real. Há ainda a (po)ética, como o *modus* formal e material com o qual lidamos com a recusa da transparência e reafirmamos o direito à opacidade (Glissant) como o único modo possível de estar no mundo. O texto é, assim, uma tentativa de encontrar – também junto à literatura filosófico-feminista contemporânea – aquilo que sobra e que constituirá o nosso novo mundo a partir do fim da racialidade.

Palavras-chaves: transparência; opacidade; diferença; outridade; espectros.

ABSTRACT

The thesis begins to be drawn from a nuisance: the world as we know it continues to be directed towards environmental, social, and ethical cataclysms. Unfortunately, these assertions are neither moral nor questionable. That is what there is, despite the existence of a community, cultural and economic movements that seek to survive the end of the world. The solutions that we see designed at the most question the need for the end of capitalism, almost always without considering what some theorists have pointed out in different ways: capitalism has a tremendous revolutionary and reifying force in its processes – to which Silvia Federici would add, almost always reactionary. Thus, not only is the world heading towards endless extractability, of natural resources and epistemic resources, but it is also heading towards an increasingly proletarianized, surrounded, and machined existence for the majority of the planet's inhabitants. When investigating the presuppositions of the modern text, mainly philosophical, as suggested by Denise Ferreira da Silva, I tried to understand what, in ontoepistemological terms, allows the permanence of the world as we know it. This happens given the scenario described, and from the understanding that it is still necessary and always possible to (r)exist – however, not preventing the end of this world, but, on the contrary, contributing to its end (da Silva). I understand, as the authors mobilized in this text – such as the Martinican Édouard Glissant, the African-American Saidiya Hartman, and da Silva herself –, the fact that the racial arsenal gestated in modernity is what should end for this world to end. In this sense, the thesis investigates the constitution of otherness in the so-called “modern text”, as well as presents some contemporary discussions that sought to produce thought from what Walter Dignolo called the “colonial difference”. Starting from the diagnosis of the constitution of the transparent self (the constitution of the subject in the post-Enlightenment) in da Silva and from the prerogative set by Glissant regarding opacity, I try to draw what would be the end of the racial arsenal and the end of this world from that what is left: the ghosts, the traces, and the specters. For not constituting full presences – “presence” as another name of metaphysics –, for refusing to reify the extractability proclaimed by the modern text, for not inscribing through essentialisms in the philosophical and political thought of transparency, as well as its concomitant emancipatory projects civilizations and those present in contemporary religious fundamentalisms, they are the memories, the traces, the inscriptions that will enable the irruption of the real. The (po)ethics is the formal and material *modus* with which we deal with the refusal of transparency and reaffirm the right to opacity (Glissant) as the only possible way of being in the world. Thus, the text is an attempt to find – also along with contemporary philosophical-feminist literature – what is left over and what will constitute our new world since the end of raciality.

Key-words: transparency; opacity; difference; otherness; spectra.

SUMÁRIO

1. PREÂMBULO	6
Da razão colonial: dez teses e uma proposição	
2. APRESENTAÇÃO	12
3. “NÓS REIVINDICAMOS O DIREITO À OPACIDADE”	24
Quase-conceito	
3.1 BREVIÁRIO: DA OPACIDADE	40
3.2 DA DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA	45
3.3 EPISTEMOLOGIA DA PLANTATION	61
3.3.1 O inumanismo-niilista de Reza Negarestani	66
3.3.2 A epistemologia da política é a transparência	72
3.4 DO AFETÁVEL E DO OPACO	85
<i>Interlúdio 1: “Um objeto sentimental”</i>	<i>104</i>
4. METAFÍSICA DA RAÇA	108
Metafísica opaca?	111
Pode a opacidade falar?	112
4.1 “METAFÍSICA SITUADA”	123
4.2 “METAFÍSICA DOS OUTROS”	130
4.3 “TORNAR-NOS OUTROS”	139
4.3.1 Detalhe menor	147
4.4 NARRATIVA ESPECTRAL	151
4.4.1 Perder a mãe	155
4.4.2 Porta do Sol	160
4.4.3 (Po)ética política espectral	166
<i>Interlúdio 2: Projeto de conto: “Racismo famili-animal”</i>	<i>174</i>
5. MATER-NAR A OPACIDADE	177
Perder a mãe: uma categoria colonial?	184
5.1 DA DIFERENÇA SEXUAL NA COLONIAL-MODERNIDADE	195
5.1.1 “A invenção das mulheres”	196
5.1.2 A divisão sexual do trabalho na metrópole	199
5.1.3 Há um sistema colonial de gênero?	202
5.2 ESCREVIVÊNCIAS: “DO EXÍLIO À ERRÂNCIA”	210
5.2.1 Quando começa, quando termina	214
5.2.2 Quando começa	216
5.2.3 Quando termina	220
5.3 NARRAR A OPACIDADE DA MÃE	229
5.3.1 Mater-nar a opacidade é maternar nossa escrita?	229
5.3.2 Narrar a opacidade da mãe (somos nós a mãe?)	238
5.4. PELO DIREITO À OPACIDADE OU POR UMA OPACA <i>DIFFÉRENCE</i>	244
<i>Interlúdio 3: Manifesto antifamilista: “Faça bandos, não famílias”</i>	<i>250</i>
REFERÊNCIAS	253

1. PREÂMBULO

Da razão colonial: dez teses e uma proposição

*A primeira treva foi o ser arrancado à terra quotidiana,
aos deuses protetores, à comunidade tutelar.¹*

Édouard Glissant

Este preâmbulo à tese é antes um chiste, um modo brincalhão a me lembrar da matéria constituinte da razão colonial e das armadilhas do pensamento gestado de modo liminar – entre lugares. Ele se escreveu quando pretendi desenhar os meus incômodos com a Filosofia. As teses lembram-me daquilo que não quero performar novamente no meu texto. São antes advertências, notas, mas de modo algum são desvios incontornáveis, pois não podemos ter o controle daquilo que nos vem e de como nos vem.

Tese 1: Para a razão colonial, a realidade do pensamento humano reside em sua progressividade – ainda que com alguns tropeços. A Filosofia, as ciências e as técnicas evoluíram de modo a comprovar o fato de que estão inscritas a partir de uma determinada realidade, qual seja, a de que os brancos possuem história e, logo, ela conflui para o bem universal. Essas asserções constituíram uma mítica sobre a racionalidade filosófica que aponta para a contínua separação entre aparência e realidade, pensamento racional e religioso, o inteligível e o sensível. Embora tal progressividade do pensamento seja considerada originária e produtora da civilização, apenas aí se observa este puro encaminhar-se do pensamento. A impressão de progressividade foi obtida em várias etapas, que se consumaram na imagem de que aquilo que não é metropolitano – do centro do sistema colonial – é dispensável ao

¹ Tradução de Manuel Mendonça, disponível em: <<https://rebeldesistemico.files.wordpress.com/2016/11/a-barca-aberta.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2022. Em nota de rodapé, encontramos: “A administração do *Art Africa* agradece à Sextante Editora a autorização para a publicação em linha de ‘A barca aberta’ e ‘A errância, o exílio’ de Édouard Glissant. In: *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2011.p. 17-30. Tradução de Manuel Mendonça, p. 12. Na nova tradução da editora Bazar do Tempo, encontramos o excerto do seguinte modo: “A primeira escuridão foi ser arrancado do país cotidiano, dos deuses protetores, da comunidade defensora”(Glissant, 2021).

pensamento ou, no máximo, ilustrativo. A impressão de progressividade tal como nós a temos hoje, apesar de suas múltiplas camadas, é recente. O Iluminismo, consumado na invenção da exceção grega – somente a partir da Grécia para o Ocidente se pensou –, deu a forma atual a esse caráter de progressividade em linha reta.²

Tese 2: A razão colonial fundamenta-se em extrair e dominar. Que todos os entes estejam progressivamente à disposição, como dirá Martin Heidegger, é apenas uma das características do pensamento racionalista moderno. A objetificação de toda e qualquer possibilidade de conhecimento enseja a crença de que há um único modo de acessar a realidade, e este não é senão aquele da Ciência.³ Decerto, a Ciência é heterogênea e múltipla, mas quando aporta ao empreendimento colonial – que está por toda parte, inclusive nas instituições científicas –, ela se torna miraculosamente unívoca e bem delineada. Em todo caso, a ideia de que o mundo pode ser controlado a sustenta.

Tese 3: A razão colonial crê que o pensamento humano é humano a despeito da natureza. Do pensamento não participa nada de não humano – a não ser como condições habilitadoras, o sistema nervoso humano, os neurônios humanos etc. Decerto, o pensamento tem cidadania apenas no humano. A natureza, as plantas, os animais, as estrelas, os objetos, as coisas não possuem qualquer outra dignidade que não refletir a metafísica da subjetividade humana. Porém, não de toda e qualquer humanidade. Apenas daquela humanidade conformada pelo humanismo racionalista capitalístico-colonial europeu. Apenas da humanidade inscrita na zona do Ser.

Tese 4: A razão colonial é racista. Ela radicaliza o sistema ontologizante da metafísica ocidental, uma vez que define de antemão a realidade do Ser. Segundo Emmanuel Levinas, a metafísica ocidental somente percebe o outro como o outro do mesmo. Nesse sentido, resta ao outro ser apenas o não ser do ser. Se levarmos em

² Cf. Dieterich Tiedemann, autor de *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Sokrates* (1791–7) e Wilhelm Gottlieb Tennemann, que postulou a exceção grega em *Geschichte der Philosophie* (1798). A esse respeito, ver Peter Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*, e Robert Bernasconi, “Philosophy’s Paradoxical Parochialism: The Reinvention of Philosophy as Greek”.

³ Em tempos pandêmicos, é preciso acentuar que entre um tipo de racionalidade exclusionária e aquela dos assim chamados “negacionistas” há inúmeras outras ontoepistemes não convidadas a realizar alianças com o pensamento científico. Que haja “epistemologias feministas” e a “proposição cosmopolítica” é já indício mínimo da existência de uma crítica interna. Quiçá daquela dos outros sistemas coloniais fora do Ser europeu.

conta a intuição do filósofo Julio Cabrera⁴, de que há uma impossibilidade estrutural relativa à desumanização do outro, a ontologia colonial impõe-se tal qual a metafísica da subjetividade sobre o outro que o ser. Pensar a ontologia em outros mundos consiste já em pensar a própria impossibilidade do Ser em terras outras. Aí se encontra a matéria viva dos processos de desidentificação, dessingularização, o não ser do Ser, mas não o outro que o ser. Fica-se, assim, entre o dilema ontológico da razão colonial: enquanto a metafísica da subjetividade atrai o outro para dentro de seu sistema totalizante, não lhe deixando espaço para ser outro que o ser, o lugar do não ser ou a zona do não ser fanoniana também é um lugar da falta e da ausência de ser. Dessa forma, ou bem nos constituímos pela negatividade ou não temos *status* ontológico algum.

Tese 5: Para a razão colonial, o Homem, como categoria ontológica, está acima de qualquer outra humanidade generificada, seja a das fêmeas da espécie humana, seja a das fêmeas de outras espécies – ou daquela não captável pelas relações de gênero moderno-coloniais. Não apenas a metafísica da subjetividade é masculinista, mas a racialização da subjetividade das fêmeas de outros grupos humanos deve ser vista como um dos efeitos mais nefastos da era dos impérios. A perda dos laços comunitários, os cercamentos modernos e contemporâneos, e a pauperização incidem na marginalização das mulheres e daqueles a elas dependentes. Aos efeitos deletérios materiais é sabido se seguirem também os simbólicos. Ao espaço privado, agora constituído como o espaço do feminino, são conduzidas as manifestações excluídas da ordem do Ser – todas as que não são recepcionadas pela racionalidade ocidentalocêntrica são feminilizadas e minorizadas. A ordem das coisas produzidas por esse lugar de exclusão traz bem mais o que dizer sobre o mundo do que apenas fazer ouvir a fala dos outros 1 por cento (Arruzza; Bhattacharya; Fraser, 2019).

Tese 6: A epistemologia da transparência – própria da razão colonial – pensa saber como colocar tudo à disposição. Pensa também estar colocando tudo à disposição. Para ela, a única possibilidade de reconhecimento não é a mutualidade – como discorreu Georg Friedrich Hegel enquanto imaginava uma dialética do senhor e

⁴ Referência colhida das inúmeras disciplinas formativas a que tive o grande prazer de assistir, desde a minha primeira formação na área de filosofia, ministradas pelo professor argentino naturalizado brasileiro Julio Cabrera. Também com ele aprendi não apenas a prática da exegese filosófica, mas a prática do pensamento.

do escravo crente na existência infinita de figuras que estabelecem uma relação extratora unilateral –; dá-se pela deflagração da identidade e da diferença. Dito de outro modo: da ideia de que basta o proceder científico sobre a materialidade outra para que haja reconhecimento no mundo.⁵

Tese 7: A razão colonial binariza transcendência e imanência. Do mesmo modo que uma (po)ética da opacidade resiste a toda imposição de transparência, a defesa da imanência do pensamento pode sub-repticiamente querer dizer o absolutamente todo, uma vez que não há fora que escape ao processo dialético, não há fora no afora, e mesmo a suplementaridade (que vem de fora) vem dizer algo sobre o dado, sobre o arquiescritural. A prerrogativa por um pensamento do fora não remete à ideia da busca pela coisa em si, como também não se nega à materialidade do pensamento por um idealismo. A transcendência vem a ser novamente um respiro para fora dos projetos epistêmicos totalizantes. Deixemos às dúvidas, e não às certezas, às brechas e às fissuras, e não ao que parece sólido e seguro, a possibilidade de se ver no afora da razão colonial – e não no afora de toda e qualquer razão.

Tese 8: A razão colonial se define como emancipação pela extração da inteligibilidade, ou do que chamo de um programa permanente de colonização do pensamento. Que o Iluminismo seja visto como a plenitude dos processos de emancipação – embora advenha no bojo das nascentes sociedades modernas e cujos valores darão ensejo às revoluções liberais, epítome da instauração do sistema capitalista – constitui-nos um escândalo epistêmico e político. Assim, o que se entende por “emancipação” como gestada na colonial-modernidade europeia não é apenas uma ideia concebida por um solo específico; referencia-se, principalmente, devido às ocorrências além-mar, pela escravidão humana e pela crença na progressividade dos valores liberais. A liberdade dos modernos é concebida sempre e devido a um processo de construção do “identitarismo branco”⁶ e de colonização do outro realizada

⁵ Saber da existência de diversas ontoepistemes mais além da ocidentalocêntrica não deveria servir apenas para trazer insumos para uma filosofia do século XXI, ou aportar “linhas de fuga” aos olhos cegos do Ocidente, mas também não afirmar qualquer posição essencialista sobre a “cultura”. Ainda, aquilo que resta após o processo extrator não é residual, nem é o início da fronteira entre a vida e a morte – é aí que subsiste a (po)ética da opacidade.

⁶ Expressão de Vladimir Safatle, usada em “Identitarismo branco”. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-09-04/identitarismo-branco.html>>. Acesso em: 15 ago. 2022. Assim é a epígrafe da coluna no jornal *El país*, na qual Safatle costumava escrever: “Demorou muito tempo até que eu percebesse o quanto a pretensa especificidade da filosofia ocidental era um dos mais brutais dispositivos coloniais já inventados”.

pelo Ser. Ainda que Marx e os marxistas aportem críticas contundentes aos processos emancipatórios liberais, isso não os isenta de terem se esquecido de que a crítica epistêmica é aquele primeiro encaminhamento da razão para fora das concepções totalizantes (Sylvia Winter, citada por Alcoff, 2016), bem como uma aposta de que processos emancipatórios globais não dão conta das situações locais. Afinal, aí reside a ideia de que a progressividade da razão, sendo universal e total, também enseja processos emancipatórios globais. E esta não é apenas uma crença: a emancipação pela expansão e pela extração da inteligibilidade também ocorre de modo a tornar todas as outras racionalidades obsoletas.

Tese 9: A racionalidade colonizada “acha feio tudo o que não é espelho”.⁷ É ameaçadora a afirmação de que a emancipação possa ser buscada em lugares como a tradição, a religião, a comunidade ou “a cultura”. Isso porque, para a razão colonial, estes são os lugares nos quais o pensamento não é progressivo, nos quais não há história, deslocamentos, desterritorializações. Aí há apenas essências se reificando ao longo dos séculos. Na Europa, há a busca incessante pelo bom e pelo belo; logo mais além, há um mundo a ser salvo. Novamente, é mais interessante olhar para as posições em chave binária – claro, essa é uma característica da razão colonial –, ao invés de perscrutar indispensáveis modulações entre uma escola tradicionalista fascista⁸ e a resistência por uma vida “não cafetinada”.⁹

Tese 10: A razão colonial é uma das racionalidades existentes. O pensamento crítico do colonizado não deve nada à crítica da razão colonial. Ele subsiste sem que precisemos lhe conceder qualquer legitimidade epistêmica. O que quer que seja “descolonizar o pensamento” deve atender à categoria do múltiplo antes do que a um novo processo de reificação sobre o que ele é ou deveria ser – ou deixar de ser. Os diversos projetos históricos e realidades ontoepistêmicas não apenas estão à frente dos processos de resistência, como estão conferindo possibilidades diversas de existência, inclusive para desamparo de liberais e marxistas. Fazer a crítica é também colocar algo no mundo. Ainda que esse algo seja deflagrar as nuances de uma

⁷ Trecho extraído da canção “Sampa”, de Caetano Veloso.

⁸ A esse respeito, ver reportagem do *El País* sobre o novo livro de Benjamin Teitelbaum, *Guerra pela eternidade*. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-12/benjamin-teitelbaum-destruicao-e-a-agenda-do-tradicionalismo-a-ideologia-por-tras-de-bolsonaro-e-trump.html>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

⁹ Expressão de Suely Rolnik (2018).

realidade que coloniza a nossa subjetividade de forma sistemática, bem como erodir o narcisismo civilizacional que nos obriga a nos vermos com a categoria de alteridade como uma concessão do Ser.

Proposição: Embora haja críticas internas à razão colonial, elas serão sempre situadas. Que possamos nos valer delas para alguns dos nossos intentos não significa que elas não devam estar em constante suspeição. Elas são originárias de um solo comum e estão conectadas de forma irremediável àquilo que criticam. E, se assim o é, disso não se conclui que não estejam alterando as estruturas no mundo. Porém, elas não podem ser as nossas únicas ferramentas de trabalho, nem ao menos serão suficientes. Que a crítica e a desconstrução –assim como a descolonização – sejam facetas da racionalidade colonial não resulta na existência do pensamento (único) que se queria originário e puro. Que os e as filósofas se empenhem em transformar o mundo – não fazem mais do que sua obrigação. Que não vejam o mundo em transformação, a despeito de suas próprias teoria e práxis, é inadmissível. A proposição se refere então a como estabelecer algo entre a crítica (a desconstrução, o projeto decolonial etc.) e uma política da opacidade. Antes que uma “teoria do reconhecimento” (impossível) sobre outros modos de estar no mundo, ou uma imposição de inteligibilidade pronta para dizer o outro, classificá-lo e conceituá-lo para o seu próprio bem – afinal, se nós não pudermos ser apreendidos, então não temos existência –, a proposição é expressa por meio de outras racionalidades que não apenas a razão colonial, e cujas prerrogativas liberatórias estejam em outro lugar. Talvez a proposição, em conjunto com outras racionalidades, instaure algo novo no mundo, distanciado de uma epistemologia da transparência. Talvez reste apenas a certeza sobre seu traço inapreensível, mas sempre *relacional*.

2. APRESENTAÇÃO

[...] A batalha da escritora por autocriação a envolve em um processo de revisão [...] frequentemente ela só pode começar essa luta se procurar ativamente por uma precursora que, longe de representar uma força ameaçadora a ser morta ou negada, prova, por seu exemplo, que uma revolta contra a autoridade literária patriarcal é possível.

Gilbert; Gubar (2017, p. 194)

A produção de um preâmbulo em dez teses e uma proposição parece pretender organizar o pensamento para a escritura de textos que comporão uma tese. Muito antes disso, trata-se de uma inquirição pessoal – e sempre comunitária – daquilo que uma *outra* do Ocidente sentipensa na academia. Embora os tópicos se apresentem quase como um resumo da arte proveniente da produção crítica sobre a razão colonial moderna, cada um deles procura sintetizar inquietações que surgiram tanto da leitura de produções ocidentais que pensam a *outridade*, quanto da busca pela produção de pensamento nas margens do pensamento moderno.

Por acreditar na transcendência do pensamento e que há muito mais para além daquilo que pensamos produzir conscientemente, por estar atenta aos afetos e às afetações que escolhemos viver, e apostando na “potência do precário”, o texto foi produzido não tanto a partir de um extenso levantamento bibliográfico sobre cada um dos temas abordados – visto que, embora tese, se incorrêssemos na perseguição do nosso objeto, o que aqui se procura dizer estaria condenado pela forma do dito. Contudo, quase uma heresia, se comporá também de uma investigação pessoal sobre como cada uma das teses acima referendaram – ou não – o processo de construção do meu lugar de sujeito de anunciação.

Isso porque não haveria mais nada a conjecturar se a inquietação do pensamento não pudesse se singularizar na escrita. Se assumo o lugar do sujeito neutro e objetivo, não apenas vou contra tudo o que me inspirou academicamente nos últimos 20 anos, mas também resto sem nada a dizer, perco o desejo pelo movimento do pensamento que se realiza na escrita; mais ainda, reproduzo uma filosofia

acadêmica que não irá inspirar nenhuma leitora a construir uma comunidade de pensamento. Aqui, no Cerrado brasiliense, onde as mulheres ainda escasseiam nos departamentos de Filosofia, onde somos vistas com desconfiança intelectual e onde a temática do feminismo ainda não é matéria da verdadeira filosofia. Aqui no Brasil, entre mulheres não brancas, que estão às voltas com as mesmas questões sobre liberdade e emancipação. E aqui, na filosofia departamental, cujos doutos não se convenceram de que a linguagem academicista não perde seu lugar quando precisamos comunicar algo de outro modo que não o do linguajar técnico, pois os processos de pensamento atentos às demandas do corpo às vezes exigem novas experimentações textuais.

O processo de escritura deste texto quer “deixar vir quem tiver de vir”, quer deixar vir a crítica ao pensamento autoritário brasileiro, sua desconfiança com relação à democracia popular e a crença de que há alguns poucos escolhidos aptos a decidirem sobre o bem comum – o meu primeiro objeto de reflexão na graduação em Ciência Política. Quero continuar olhando para isso assombrada com a reificação, no pensamento colonial, da ideia de que as massas precisam ser guiadas; de que, se há um projeto universal, ele virá de cima para baixo, porque à margem não há nem produção nem práxis aptas a subjugar qualquer força opressora, seja ela das elites conservadoras, seja ela do capital.

Quer deixar vir o encantamento com a linguagem surgida em cursos tanto na filosofia quanto na teoria literária. A descoberta de que algumas operações com o texto podem fazê-lo se abrir em uma multiplicidade de sentidos, diferindo-os em um contínuo aporético em busca de cada vez mais justiça. Que esta seja uma lição aprendida inicialmente com os textos da Filosofia – diga-se: de uma filosofia ainda hoje não totalmente recepcionada pelo Olimpo do pensamento –, não se deduz que ela não se encontra ali na esquina, nas voltas do pensamento que anda por outras paragens. É nesse sentido também que vou invocar ao texto as feministas negras, as decoloniais, as latino-americanas e as islâmicas, estas últimas com quem aprendi muito sobre a desconstrução (?) e sobre (r)existir sob o fascismo.

Se a metafísica é textual e se o mundo material é refém do texto, assim como a inteligência e sua artificialização, então, que a nossa produção textual ofereça mais

do que o nosso lento encaminhamento para um mundo no qual a inteligência é unívoca e universal.

O texto quer deixar vir o entusiasmo com que alguns professores e professoras da minha formação filosófica nos inspiraram a produzir uma filosofia que não fosse apenas de comentador. Que fôssemos “filósofos e filósofas menores” (Julio Cabrera), mas que não nos abstivéssemos de trazer para a folha de papel mais do que uma interpretação bem-feita sobre as ilações de determinado autor. Que fôssemos também autores e autoras das nossas próprias desconfianças, incertezas, achados. Nomear e renomear o nome dessas pessoas nunca será suficiente: Julio Cabrera, Ana Mírian Wuensch, Wanderson Flor do Nascimento, Hilan Nissior Bensusan e, mais recentemente, Marília Mello Pisani, Suze Piza e Denise Ferreira da Silva – não à toa, são as pessoas que compõem a banca de defesa desta tese de doutoramento. Filósofos e filósofas brasileiros que estavam na vanguarda e na luta incessante por mais do que repisar o já dito. Eles e elas aspiravam ver uma produção local, nova no sentido daquilo que vem quando não é abafado, daquilo que nunca será apreendido de forma total. Uma aspiração que foi, antes de mais nada, libertadora.

De todo modo, procuro novas maneiras de me inspirar, soterradas pelos anos de estudo em Filosofia. Quais autoras, ensaístas e filósofas estão produzindo à margem do pensamento, como se acercam da Filosofia – aqui definida como área disciplinar constituída pela colonialidade-modernidade ocidental –, ao contribuírem a partir de uma “geofilosofia” (Gilles Deleuze) sem abandonar os termos do debate, mas também sem se encastelarem em formulações pouco interessantes à comunidade para a qual efetivamente escrevem. Ao falar “entre línguas” (Gloría Anzaldúa), elas estão gestando comunidades não resumidas à análise e à produção de textos, mas expandindo os poderes liberatórios do pensamento e da imaginação.

E, no entanto... Amo este objeto do conhecimento, a Filosofia. Foi minha segunda opção de formação, após uma que deveria ter sido em Ciências Sociais, mas foi em Ciência Política. Sou completamente capturada pelos termos de seu debate. Um aparte biográfico: meu primeiro teste vocacional realizado em uma escola de ensino médio na Inglaterra apontou como primeira opção o estudo em Filosofia. Mas, claro, eu queria mudar o mundo, e meus poucos conhecimentos sobre a área foram o motivo de certa repulsa física que senti quando recebi os resultados do exame.

Já na Filosofia, ou talvez antes mesmo disso, o estudo sobre as filigranas conceituais e seus autores, a famosa formulação “o conceito x em y” – enquanto reconhecia a importância também daquilo que se chama de “ciência pura” e do academicismo e da investigação mais abstrata possível –, faziam-me remontar às angústias sobre o que eu gostaria de colocar no mundo, o que eu poderia ter condições de dizer a partir desta subjetividade e destas afetações particulares, o que restaria nesta singularidade que não é da ordem da linguagem privada, mas que encontra brechas na linguagem pública. O que finalmente escapou à Filosofia, mas que, por isso mesmo, diz respeito diretamente a mim?

O canto da sereia não se dá pela produção científica de dados, que a Filosofia não produz, embora possa utilizá-los em suas pesquisas; não se dá por uma forma “exata” de dizer o mundo, porque seu grande poder de abstração e construção de conceitos pode causar a impressão errônea de que ela não reflete o solo epistêmico e material no qual está sendo produzida. O canto da sereia filosófico consiste ainda em dar a falsa impressão de que ela paira sobre o todo e está dizendo o todo. Se Foucault desconfiava das estatísticas e das Ciências Humanas pelo fato de elas matematizarem o fato social, supondo escamotear os registros de verdade no qual foram produzidas, pode-se dizer o mesmo da Filosofia sobre sua pretensão de estar acima de toda e qualquer verdade. E, ainda assim, a tarefa do pensamento na Filosofia – seja ela a ocidental, sejam as nossas cosmovisões, cosmopercepções e cosmovivências – é o canto da sereia por excelência, aquele pelo qual nos deixamos enfeitiçar porque de outro modo um pensar árido nos manteria afogados em vida.

É também por reverenciar este afeto (a Filosofia) e é porque a escolhi mais de uma vez – quando estudei na Inglaterra, escolhi a filosofia, a literatura inglesa, o latim e o espanhol como matérias de seguimento para o ano escolar –, que me ponho em conversação também com o seu cânone, muito embora não pretenda enunciar-me a partir da alteridade, uma vez que já sou a outra, da outra da outra, racializada e outrificada por diversas “identidades”: a mulher, a árabe, a não branca, a latino-americana, a muçulmana, a não tão muçulmana assim dentro da comunidade muçulmana imigrante, a suficientemente muçulmana dentro das comunidades muçulmanas não religiosas, a secular e a religiosa a depender do olhar identitário ou essencialista que me lançam em outros espaços, aquela que, em uma encruzilhada, optou pela maternidade etc. E assim o é porque a vivência na zona do não ser (Frantz

Fanon) da metafísica ocidental é uma em que nos vemos convocadas pela tarefa crítica, sobrando pouco fôlego para as tarefas de imaginação, invenção e desconstrução.

Eu costumo pensar na banca de defesa deste projeto, realizada em dezembro de 2020, a partir da imagem de alguém sendo salva a tempo de uma catástrofe. É uma imagem mais poética do que real. As críticas e as considerações que ouvi *ad nauseam* não eram necessariamente inéditas para mim, uma vez que sinto como se eu mesma tivesse colocado toda a lenha na fogueira à disposição de uma insatisfação coletiva com os rumos da academia em Filosofia no Brasil, bem como com os meus próprios rumos.

E, no entanto, eu me sinto e me sentia à salva. À salva de ter de produzir a tese sobre as minúcias do transcendental em Kant ou do especulativo em Hegel; à salva de ter de me dedicar a um único autor ou autora como se ele ou ela pudesse falar pela minha boca sobre todas as minhas inquietações. À salva de não ter de adiar, mais uma vez, o gozo criativo da escrita de um texto tecido por meio de nossas reflexões – ainda que sempre mediadas por sínteses realizadas a partir de alianças com autoras e pensamentos – e angústias dardivas, porque próprias da tarefa do pensamento.

Seguindo a recomendação da banca, passei as semanas seguintes meditando sobre o que eu poderia contribuir para uma reflexão já realizada há tanto tempo, e a questão da *opacidade* começou a se mostrar como o ângulo por meio do qual todas as questões levantadas no projeto de defesa de tese se ancoravam.

Também seguindo a recomendação da banca para que deixasse de procurar bibliografias e começasse a escrever o texto da tese, que adviesse já do meu próprio acúmulo de referências, e que “cada parágrafo fosse escrito com amor” (Marília Pisani), cheguei lendo, refletindo e escrevendo ao formato do texto que ora se apresenta.

Meses depois, quando já tinha um rascunho da primeira parte da tese, assustou-me o fato de que havia seguido a forma proposta pelo meu orientador Hilan Bensusan, embora em nenhum momento eu tivesse deixado de seguir o conselho da banca para que “deixasse vir quem tivesse de vir”, como me havia exortado Wanderson Flor do Nascimento. Se vieram os seres, as autoras e as entidades

corretas, eu ainda não sei. Mas veio quem tinha de vir, porque aqui havia espaço para elas e aqui havia onde assentá-las. O que me faz lembrar de outra coisa dita por Marília: que as reflexões apresentadas naquele antigo texto provavelmente apareceriam no novo texto, mas da forma e com a força que eu consentisse o que é do inconsciente da escrita guiar. E assim eu o fiz, e assim ele se apresentou.

Procurei aprofundar as reflexões sobre um conceito não abordado de forma direta pela literatura. Haveria aí talvez não apenas uma resposta às minhas perguntas de pesquisa, mas também um terreno novo a explorar. Como uma investigadora-criativa, permiti-me divagar entre diversos tipos de texto, do ensaístico ao literário, do filosófico ao científico, a fim de buscar as pistas daquilo que apenas eu posso dizer, porque relacionado diretamente à minha própria experiência de outrificação e de reivindicação pela opacidade.

Ao longo dos meses em que me dispus a realizar uma busca nos textos, mas principalmente um autodesvelamento quanto ao que eu poderia oferecer às discussões sobre a colonialidade, cheguei à conclusão de que, se a opacidade era o cume visível – que ironia! – que procurava averiguar a partir de variadas temáticas (diferença, outridade, infinito etc.), a racialização e o racismo (epistêmico) eram os fatores que nos obrigavam a reivindicar o direito à opacidade.

Então, o texto foi se construindo a partir da crítica à razão colonial, tendo como perspectiva óbvia a instauração de uma linha de cor na modernidade. A partir daí, e quase sem leituras acessórias para além daquelas realizadas no ano anterior, propus-me a refletir e a escrever sobre o que seria a *transparência* e a *opacidade* no cenário pós-des-anti-contra-colonial.

As leituras da obra de Denise Ferreira da Silva e Saidiya Hartman chegaram depois, como também grande parte dos textos contidos nos livros *Poética da Relação* e *Poética da diversidade*, de Édouard Glissant. Como queria pensar e escrever para além da exegese em Filosofia, antes de ler todas as obras e comentadoras(es) das(os) autoras(es) estudadas(os), eu me propus a seguir no encalço de minhas intuições e inquietações encontradas desde o primeiro semestre do doutorado, quando, ao escrever sobre a desconstrução da metafísica, já me via às voltas com uma (po)ética da opacidade. Talvez por isso eu não tenha conseguido absorver novas e diversas literaturas, algo para o qual o próprio professor Wanderson Flor havia me alertado:

“Não há mais tempo para começar qualquer pesquisa nova. Siga pelo que você já conhece e já leu. Talvez aí você encontre inspiração para escrever sobre o que precisa ser escrito”.

Ainda não sei se consegui fazer o que havia me proposto. Porém, todos os dias eu tentei pensar, pesquisar e escrever algo que fizesse sentido para o pensamento acadêmico e algo que me trouxesse ao lugar de pensadora e autora, como bem foi inquirido pela banca. Recuperei o amor pela elocubração e pela escrita, mas talvez à custa de uma tese *mais tradicional* em Filosofia. E, talvez, até mesmo de uma *tese*.

Isso porque nem a temática nem a forma do texto permitiriam uma escrita científica performada ao modo de uma tese acadêmica. As falas da banca ainda reverberam, principalmente a do professor Wanderson Flor, quando me exorta a que, antes de apresentar uma nova metodologia sobre a leitura e a escrita a partir do sul, eu tivesse a coragem de fazer tal inovação neste trabalho escritural.

E qual é a inovação, senão este incômodo da autodeterminação e de lidar com os outros, sejam eles os sujeitos outrificados, nós mesmo sou um objeto de pesquisa escolhido de modo a realizar algum tipo de justiça epistêmica – que ingênuo! Em meio a tudo isso, qual a possibilidade de ignorar o niilismo, que garantias temos de que o desencobrimento de ontologias nos salvará de estarmos à disposição do capital e de um projeto de aceleracionismo modernista do qual somos nada mais do que entraves?

Nesse sentido – e também respondendo ao professor Wanderson –, começou a deixar de fazer sentido o estudo dos feminismos islâmicos como um produto ou um projeto de emancipação a ser vendido ao Ocidente, quase como um prêmio de consolação por termos chegado tarde à civilização.

A filosofia de Denise Ferreira da Silva foi me fornecendo elementos e substratos para entender tanto o arsenal racial que gesta o texto moderno, como também a produção social dos outros da Europa; além disso, ela me deu alguma coragem para pensar e imaginar um mundo cuja epistemologia e os termos do debate fossem retirados da escala de valor das diferenças sob o capital.

A escrita desta tese tem se proposto a isso: inscrever o direito à opacidade – a partir de Glissant –, haja vista a racialização da população mundial; estar em conversa com as catástrofes que nos acometem contemporaneamente a fim de

imaginarmos, sempre de modo espectral, saídas nem humanistas nem reificantes do mundo como o conhecemos; e inscrever, de modo opaco, ontologias como se fossem as metafísicas dos outros, metafísicas outras, sobre as quais não deveríamos ter tanto a acrescentar para além de uma perspectiva não exotizante de uma (po)ética da Relação.

Fui buscar em textos literários, ensaios e epistemologias feministas um modo de expressar o que tenho tentado já há muito tempo, para então descobrir que basta-me ter coragem de seguir esse fio de uma tessitura que se faz em processo. Não sabemos muito como se começa um texto e onde ele vai desembocar. Como também me disse Uã, citando Foucault, a metodologia vem depois que o texto está pronto. Tomei a sério a lição de da Silva e tenho procurado subverter forma e matéria, nem sempre com grande êxito, mas sabendo-me pelo menos ter iniciado essa mudança de perspectiva de uma *outra* a uma *sujeita*.

Nas páginas seguintes, aparecerá o desenvolvimento de cada um dos dez tópicos, imbuídos das afetações apresentadas acima. Quando for necessário apresentar a crítica interna ao cânone, as autoras e os autores serão convidados a contribuir para o nosso enredo. Tanto porque me afetam quanto porque afetam o sistema-mundo no qual estamos enredadas há meio século. É nesse sentido que, embora a Filosofia esteja de costas para mim, eu não posso estar assim para ela, pois as instituições e as formas de vida que forjou também constituem a minha subjetividade, a partir da América Latina, dos mais diversos modos.

E, no entanto, sempre optarei por trabalhar com os textos produzidos nas margens, os textos de filósofas e ensaístas mulheres, os textos de autores cuja produção de pensamento não esteja apenas em conversação com a Filosofia, mas também questionando o solo epistêmico do Norte geopolítico de poder. Optarei por trazer ao texto referências com as quais posso fazer alianças, e não apenas intelectuais – porque, do contrário, deixarei de absorver o substrato da experiência que devo comunicar para que o texto venha a ter algum sentido para mim, principalmente.

A tese deverá girar em torno de uma possibilidade crítica à colonialidade. E, aqui, vou explicar o que pretendo por “crítica” e o que entendo por “colonialidade”. Partindo da desconfiança de Aníbal Quijano (1992) sobre a ideia de que os prefixos

pós e *des* indicariam a finalização espaço-temporal de eventos ocorridos em um passado não muito distante, a categoria da colonialidade é cunhada de modo a não se confundir com o fato histórico colonial dos últimos 500 anos e que viu surgir a colonial-modernidade.

Construções como as de “pós-colonial” e “descolonização” deveriam servir para localizarmos temporalmente fatos históricos ocorridos no passado, como a descolonização político-militar de nações da África e da Ásia no último século. Contrariamente, a colonialidade deveria nos lembrar continuamente – a cada nova guerra nacional ou global, a cada novo vírus, a cada feminicídio, a cada comunidade indígena ou quilombola desassistida ou atacada, a cada desqualificação de projetos históricos¹⁰ (Rita Segato) e a cada nova exclusão em massa de pessoas para baixo da linha da pobreza – de que vivemos em um sistema-mundo ainda sob os efeitos do que estamos chamando de *razão colonial*.

A colonialidade, como categoria que quer se distinguir do *colonialismo*, não o faz de modo a criar um conceito com um sentido abruptamente diverso do anterior. Na verdade, os termos comungam do mesmo campo semântico. A categoria da colonialidade é, antes, um alerta sobre a conservação das razões da razão colonial. Imagino retirar da sonoridade da palavra o movimento de continuidade pelo qual nos vemos ainda enredadas: colônia-(l)idade.

Com o campo de estudos já inaugurado no século passado em diversos continentes, em variadas formas de apresentação da questão, metodologias e possíveis encaminhamentos ao “problema”, pareceria não restar muito mais a investigar. No entanto, e sendo a colonialidade um fator persistente, seja na obstinação das potências mundiais por um modelo econômico único, seja na reconfiguração de um patriarcado moderno, parece-me – e esta é a aposta da tese – que, a despeito de uma relativamente recente, mas longa história de intentos descoloniais, a Filosofia ainda está em busca de seus conceitos universais por meio de categorias de pensamento, projetos emancipatórios globais e pela crença de que fala a partir de um mesmo solo comum – tanto na Europa quanto na Ásia; porque,

¹⁰ Trato do conceito de “projetos históricos” da antropóloga Rita Laura Segato na Parte 3 da tese.

finalmente, reifica a tarefa do pensamento como sendo da ordem do incorpóreo, imaterial, a-gênero e universal.

A produção de pensamento contemporânea está bastante atenta à colonialidade. A Filosofia e as epistemologias feministas, os feminismos materiais e decoloniais, a busca por restabelecer a legitimidade das filosofias africana, indígena, brasileira, asiática e árabe – todas elas nos falam sobre a multiplicidade ontoepistêmicas no mundo, mas não necessariamente sobre o descentramento da filosofia ocidental. Esta segue como o padrão universal da tarefa do pensamento, a partir de onde a verdadeira empreitada começa e para onde precisaria convergir, como em um círculo infernal.

E é nesse sentido que não basta a crítica, pois embora o voltar-se para o princípio da razão ocidental seja uma constante na Filosofia do último século, a colonialidade do pensamento tem uma imensa força reificadora dos seus próprios fundamentos. De modo global, a investigação a que se propõe este trabalho é, também, ler nas entrelinhas da produção contemporânea a reincidência da razão colonial ou, mais precisamente, dos elementos expostos nas dez teses descritas acima.

No entanto, é menos o propósito do texto que ora se delineia apresentar a “história da descolonização do pensamento” – as principais figuras intelectuais, suas teorias e escolas, em que pontos se afinam ou se distanciam – do que proceder na esteira de uma filosofia espectralógica. A proposta intenta ultrapassar o diagnóstico sobre a persistência da colonialidade, para buscar nas ontoepistemes – chamadas de agora em diante de “decoloniais”, por sua suspeição em relação à geopolítica do conhecimento, mas também por se reconhecerem como pensamento situado não localizado¹¹ – a forma, o conteúdo, a potência, o deslumbramento e o assombro de modos de sentipensar o mundo ainda não totalmente captáveis pela razão colonial.

A aposta na opacidade não deve ressoar nada da faceta moderna da obscuridade, mas, sim, quase como um método de suspeição quanto às soluções rápidas demais – retomo aqui a “prerrogativa do idiota” de Isabelle Stengers –, pouco atentas à colonialidade do pensamento. Isso para revelar o fato de que a

¹¹ “Não localidade” é uma expressão de da Silva que será abordada ao longo da Parte 1 da tese.

transparência, como uma busca impossível de se alcançar, é a principal aposta dos pensadores entusiastas da artificialização da inteligência.

Por isso, no escopo deste texto, será apresentada uma espécie de estudo de caso – em nada exaustivo – sobre a “colonização permanente do pensamento”, tendo por mote a obra do filósofo iraniano Reza Negarestani. Pensadores como Negarestani e sua teoria sobre a *inteligência artificial geral* ressoam a caricatura do filósofo racionalista do século XVIII, uma vez que recuperam – apesar do pós-humanismo contemporâneo bem explorado pela filósofa Rosi Braidotti (2013)– a crença na emancipação humana por meio da expansão da inteligência e da universalidade. A agenda do inumanismo-racionalista de Negarestani alimenta o solo de concepções sobre o que vem a ser o desenvolvimento da cognição humana em confluência com as máquinas e, portanto, engendra as prerrogativas da real libertação do jugo do capitalismo e da escravidão.

O meu interesse sobre a artificialização da inteligência não provém da curiosidade sobre as conquistas técnicas contemporâneas e sobre os desdobramentos antevistos na filosofia de Marx ou Heidegger. Não provém da crença sobre a libertação humana pela escravidão das máquinas, ou do meu genuíno interesse pela filosofia da mente, da neurociência e seus achados, que ainda não se inscrevem nas inúmeras facetas de hibridização narradas pela ficção científica, que cada vez mais demonstra ser ficção futurista. Mas, finalmente, pelo diagnóstico de que a extração da inteligibilidade é o fim último do processo iniciado pela metafísica ocidental, leitura passível de ser observada na obra do referido autor, por exemplo.

Se assim o é – e há uma realidade capitalista-colonial que se impõe continuamente até não restar mais nada a ser extraído, até que toda a inteligência esteja em reserva pronta para uso e não haja mais alternativas que façam frente a uma realidade que arrasta tudo para dentro de seu sistema totalizante –, por que haveríamos ainda de nos guardar sob uma epistemologia opaca, em busca de uma ontoepisteme do fora e de uma hibridização cultural não extratora, mas relacional? Por que ainda resistir ao “aceleracionismo”, seja o de direita e sua ideia de desterritorialização infinita, seja o de esquerda e sua busca pela descodificação do capital e da emancipação universal? Por que ainda (r)existir, afinal?

Esta é a pergunta a que a tese pretende, em alguma medida, responder. E este é o fazer crítico no sentido exposto até agora: atentar-se por seguir o movimento do pensamento contemporâneo no encaço tanto da reprodução da colonialidade quanto dos processos de resistência a ela, por meio da reflexão sobre a ontologia e seus outros, e me valendo dos vários feminismos e das várias filosofias contemporâneas e do porvir.

....

3. “NÓS REIVINDICAMOS O DIREITO À OPACIDADE”¹²

Quase-conceito

O Opaco não é o obscuro, mas pode sê-lo e ser aceito como tal. Ele é o não redutível, que é a mais vivaz das garantias de participação e confluência.

Glissant (2008, p. 54)

Aproximo-me deste quase-conceito já sabendo que, por si só, ele nunca será um objeto. Escolho um tema próprio do ensaio; a opacidade confunde-se com a forma e com o conteúdo do texto que se deslinda.

E, de repente, o mais novo objeto do desejo imiscui-se mais de uma vez nos meus pensamentos, nos meus textos, nas mais novas memórias que me chegam.

Em uma oficina de escrita criativa escrevo sobre a opacidade que antevejo na figura paterna. E o que deveria trazer tristeza é relaxamento e contemplação.¹³

Estou no encalço de um objeto de tese que deveria ser científico, mas que de saída não pode sê-lo. Que bom!

Sei que a ideia da opacidade se me apresentou ainda nas aulas de Filosofia Brasileira e nas discussões de um coletivo que se empenhava em descobrir se e como há a filosofia latino-americana. E lá se vão 15 anos.

Lembro-me de ter rascunhado algo para um possível projeto de mestrado. E a ideia e o incômodo que começaram a se traduzir como um encaminhamento à (po)ética da opacidade já se apresentavam aí.

Que se apresentasse em uma discussão em que nos víamos obrigadas a recorrer a uma identidade filosófica, muito provavelmente para provarmos que sabíamos pensar, tornou-se o substrato daquilo que me vejo obrigada a formular nas dobras do fazer filosófico e da própria existência.

¹² Glissant (2008).

¹³ Oficina *Anônimo foi uma mulher: uma história das mulheres na literatura*, ministrada pela rede de colaboradoras Brava. O texto produzido na oficina de escrita criativa encontra-se no Interlúdio 1 da tese.

Édouard Glissant me acontece fantasmagoricamente, como Pitágoras para Platão – os rastros da tradição negados como a influência primeva; aquele para quem nos fazemos cegos porque nos põe transparentes demais.

Ele me diz: “O consentimento geral às opacidades particulares é o mais simples equivalente da não barbárie” (Glissant, 2008, p. 55).

Com todo o corpo sei porque a opacidade me chega como um refúgio do niilismo.

E mais não digo. Guardo-o para uma tese-ensaio sobre a (po)ética da opacidade.

Não a do obscurantismo, que nega uma poética da Relação, mas a do refúgio da *physis*, recôndita à perseguição e no gozo da não transparência.

A transparência deixou de figurar como o fundo do espelho em que a humanidade ocidental refletia o mundo à sua imagem; no fundo do espelho agora há opacidade, um lodo depositado pelos povos, lodo fértil, mas na realidade incerto, inexplorado, ainda hoje e frequentemente negado ou ofuscado, cuja presença insistente não podemos evitar ou deixar de vivenciar.

Glissant (2021, p. 140)

Ou como consta na nova tradução da *Poética da Relação*, de Édouard Glissant (2021): “Reclamamos para todos o direito à opacidade”. É uma demanda que pode parecer bastante tímida, frente à extratibilidade capitalista-colonial que instaurou um devir-negro no mundo (Achile Mbembe, 2018), posicionando-nos a todas e todos (humanos e outro-que-humanos) dentro de uma escala do Ser, pois inscreveu uma “diferença *com* separabilidade”(da Silva, 2016) – aquela cuja existência segue extraíndo valor da diferença, como nos diz Denise Ferreira da Silva. No entanto, o direito à opacidade– ou, em outro termos, o reconhecimento de que a *Relação* (Édouard Glissant), não a diferença, é o irreduzível a ser preservado –, a aposta glissantiana, corresponde na obra de Denise Ferreira da Silva ao seu clamor pelo “fim deste mundo” (da Silva, 2019a).

A qual fim do mundo se refere da Silva, senão àquele cujas características deveriam findar, pois alimentam sua existência, os repisados, mas nem sempre compreendidos promotores da modernidade, a colonialidade, o racismo, o epistemicídio, o patriarcalismo. Aquilo que Achile Mbembe compreendeu como uma consumação, uma derivação, um efeito de inscrição como é o Antropoceno, “a necropolítica” (Piza, 2022) que bem nos encaminha a um aceleracionismo dos fins dos tempos e, quiçá, a um viver com e sob as imagens espectrais e dos fantasmas. Isso porque estes não esperam o fim do mundo, mas o distorcem, pelejam nele e contra ele: um fim do mundo é, antes, um esquecimento de muitas gerações e de contragerações, um abandono da força messiânica sempre opaca e espectral das gerações que, um dia, sucederam as gerações passadas. Como então findar com este mundo, sem findar com o mundo?

Findar com este mundo é “libertá-lo das garras das formas abstratas da representação moderna” e “libertar a imaginação das garras do sujeito e suas formas” (da Silva, 2018); é, portanto, findar com as categorias do entendimento kantianas, a

separabilidade e a determinabilidade, bem como com a categoria de sequencialidade hegeliana.

[...] (a) *separabilidade*, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo está compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) – tudo o mais a respeito delas permanece inacessível e é irrelevante para o conhecimento; e conseqüentemente (b) *determinabilidade*, a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir constructos formais, que ele pode usar para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis compreendidas pelas formas da intuição. [...] (c) a noção de *sequencialidade*, que descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito (da Silva, 2016, p. 61).

Os três pilares ontoepistemológicos modernos foram gestados a partir de um emergente fazer científico e histórico cujo sujeito universal fora o artífice, aquele que pretendeu pensar o mundo a partir da *hybris* do ponto zero (Santiago Castro-Gomez, 2005) e das categorias da matéria como finitas, finais e fixas. Aquele cujo “eu transparente” (da Silva, 2007) se gesta no texto moderno de forma localizada no pós-Iluminismo e cuja definição e projetos emancipatórios produz as características sociais (raciais, econômicas, de gênero) dos outros da Europa – o “eu afetável” (da Silva, 2007).

Veremos em pormenores a relação entre a *hybris* do ponto zero e a transparência no texto nominado “Do afetável e do Opaco”. Por ora, sabemos que a constituição do sujeito do conhecimento fora dependente da concepção do Homem e de seus atributos, como a racionalidade, a universalidade e a autodeterminação e, conseqüentemente, da exclusão ou da necessidade de forjar os Outros não abarcados por essa categoria. A transparência é, portanto, um atributo tanto das qualidades que definem o que é o sujeito, quanto o pressuposto segundo o qual é possível estabelecer as categorias do Eu e do Outro.

Esse é, portanto, o arsenal da racialidade que pode, a partir da nova Ciência do Homem, a Antropologia, gerar um discurso sobre as diferenças humanas a partir das concepções de tempo e espaço discerníveis e progressivas. O fim deste mundo nada mais é do que o fim do arsenal racial gestado pela ontoepisteme moderna e suas variantes raciais, culturais e coloniais, mas também da própria “analítica racial” que a informa (da Silva, 2016, p. 61). E como fazê-lo, senão por meio de uma poética? Um fazer ético que finde com a separabilidade, com a determinabilidade e com a

sequencialidade é a prerrogativa de uma poética da negritude, uma poética feminista negra (Da Silva; Desideri, 2015).

É possível apontar que o *paradigma da Relação* em Glissant nos remeta à grande exortação, em da Silva, sobre a irrevogável viragem para um mundo sem separabilidade. No entanto, essa não é uma categoria que a filósofa gostaria de utilizar, tendo em vista o fato de que a ela importa realizar uma desconstrução da diferença a partir do paradigma da virtualidade da matéria; ou seja, findar com a ideia de localidade e da existência de um tempo-espaço linear, e também porque, para da Silva, o paradigma da Relação sempre nos remeterá a um mundo que fora cindido. Ainda assim, Glissant e da Silva se empenham em discutir a transparência e o “sujeito transparente”, “as posições implícitas e explícitas de enunciação”, “os *loci* de decisão, julgamento ou determinação que tal sujeito ocupa” (da Silva, 2018, p. 46) nos projetos de conhecimento no Ocidente, e se implicam em poéticas que a um só tempo sejam capazes de demolir a episteme moderna e o mundo que ela engendrou.

Em Glissant, o “todo-o-mundo”, o “caos-mundo”, o “diverso” (Glissant, 2005) servem para que reconheçamos a “diferença sem separabilidade” – quer dizer, a impossibilidade de rastreamos a persistente, inevitável e infindável *relação* entre grupos humanos, concebendo, portanto, qualquer ideia consciente de cultura antes como uma ficção, aquela dos “atributos morais fixos e irreconciliáveis que as diferenças culturais engendram” (da Silva, 2016, p. 59). Em da Silva, tais categorias deixam de ter qualquer relevância epistêmica, pois, com o intuito de findar com o horizonte ontológico delimitado pela racialidade, seria preciso sair do paradigma da diferença e da Relação e imaginarmos algo como o “não local” ontoepistêmico:

no universo não local, nem o deslocamento (movimento no espaço) nem a relação (conexão entre coisas espacialmente separadas) descreve o que acontece, porque as partículas emaranhadas (isto é, todas as partículas que existem) existem umas com as outras, sem espaço-tempo (da Silva, 2016, p. 65).

Eu ainda não acredito que a concepção da “diferença sem separabilidade” anule a ideia de “saber situado”, ou o que um comentador de Glissant chamou de a “epistemologia do lugar” (Alves, 2022) como a principal categoria de pensamento de sua poética. Reivindicar um lugar não significa excluir outros; reivindicar o direito ao “não local” como um modo de se alinhar a outros coletivos humanos subalternizados

em suas múltiplas reivindicações (da Silva, 2005) corresponde a recusar o lugar único, aquele do eu-transparente, como exclusionário e afeito a apenas um sujeito.

É importante notar que trago Glissant e da Silva como aportes teóricos descoloniais para o que será pensado ao longo do texto da tese, porque sinto que a metafísica e as poéticas com as quais eles se empenham não são contraditórias, e efetivamente os dois procuram reescrever “a gramática e os léxicos raciais”. Ambos delegam à poética uma arena privilegiada de produção de conhecimento e de existência, “uma maneira de viver e de fazer diferente” (da Silva; Desideri, 2015, p. 69); ou, como nos diz Glissant, “uma poética não nos garante nenhum meio concreto de ação. [Mas] Talvez ela nos permita compreender melhor nossa ação no mundo” (Glissant, 2021, p.230).

Como nos diz da Silva,

Isso exige que libertemos o pensamento das amarras da certeza e abracemos o poder da imaginação para criar a partir de impressões vagas e confusas, ou incertas, que Kant (1724-1804) postulou serem inferiores às produzidas pelas ferramentas formais do Entendimento. Uma configuração d’O Mundo alimentada pela imaginação nos inspiraria a repensar a socialização sem as imutabilidades abstratas produzidas pelo Entendimento e a violência parcial e total que elas autorizam – contra os “Outros” culturais (não brancos/não europeus) e físicos (mais-que-humanos) (da Silva, 2016, p. 59).

Não é por acaso que Glissant tenha mais de uma *Poética* (*Poética da Relação e Poética da diversidade*), e que da Silva se aproveite do termo em inglês para *ética* (*ethics*) e cunhe um neologismo para uma ética que seja, antes de mais nada, uma *poética* (*(po)ethics*) (da Silva; Desideri, 2015). Esta é uma saída da ontoepisteme moderna também já proposta por Heidegger e Derrida, mas sem a radicalidade da autora, que não apenas pensa uma desconstrução escritural da metafísica ocidental, mas questiona a “violenta arquitetura jurídica e econômica que elas sustentam” (da Silva, 2018, p. 46), ao se propor a realizar uma (po)ética sem se limitar à realização de uma crítica vertical da filosofia, e a partir da compreensão de que esta inscreve o corpo negro.

Aqui, peço licença para apresentar uma das concepções de Glissant, o outro autor cuja spectralidade rondará toda esta tese, juntamente com da Silva. Ele nos pergunta: o que é a poética? É precisamente esse duplo alcance, de uma teoria que se dedica a concluir, de uma presença que não conclui – nem presume – nada. E

nunca uma sem a outra. É assim que o instante e a duração nos confortam. Toda poética é um paliativo de eternidade (Glissant, 2021, p. 214).

É apenas nesse sentido que uma (po)ética da opacidade tem algum sentido, a emergência de um modo de vida atento ao texto moderno e em recusa às categorias da transparência: pretender conhecer algo valendo-se de outras estratégias para além das “ferramentas formais do Entendimento”; conceder o direito à opacidade (Glissant, 2008), não inscrevendo a outridade a partir de uma categoria de extração de valor; e recusar as categorias ontológicas, uma vez que a espectralidade demanda justiça. E é nesse sentido que eu me inspiro em ambas as poéticas para pensar a realização de um texto filosófico. Embora em da Silva a autora o utilize para pensar as obras de arte contracoloniais e, muitas vezes, Glissant pense a metafísica e a poética a partir da literatura, penso que essas metodologias me guiaram a imaginar o que poderia ser outra filosofia.

Uma questão: mas por que a opacidade, não outra categoria tão própria de um humanismo iluminista que não cessa de se reinventar por meio da colonialidade? Por que Glissant precisa argumentar que a opacidade não é o obscuro, embora possa sê-lo? Talvez, como Denise Ferreira da Silva, a partir das diversas arenas da opacidade, eu somente possa levantar questões e poucas respostas. No entanto, ainda assim eu gostaria de tentar responder a essa escolha, ao longo desta breve introdução e que também deve aparecer mais de uma vez ao longo do texto da tese, sempre em revoltos, pois apenas desse modo é possível dizer a opacidade.

A tese está dividida em três partes, e os capítulos que a compõem foram sendo fabricados de modo aleatório, a depender de uma demanda escritural específica, seja a chamada de uma revista acadêmica, seja um texto produzido ao final de uma disciplina, em um curso sobre ensaios, ou ainda outro sobre escrita criativa produzida por mulheres. O que os une é ainda um mesmo tema: a opacidade e suas variantes, tendo a categoria de *raça* e os efeitos da racialização como os tentáculos das discussões aqui presentes.

Com isso, o que eu quero dizer é que a metafísica ocidental e a metafísica dos outros se viu confrontada com questões aparentemente marginais quando, na verdade, se há um “fora” que escapou da ontoepisteme moderna, não é tanto aquilo que ela deixa de fora de suas asserções científicas e históricas sobre o mundo, mas, efetivamente, aquilo que lhe deu existência simbólica e material.

Ainda sobre os diferentes registros escriturais apostos nas páginas seguintes, parece-me razoavelmente claro que o resultado deste processo advém da tentativa de buscar atender aos pressupostos de uma poética negra feminista, “um tipo de escrutínio, um jogo da imaginação, sem as limitações do entendimento” (da Silva, 2018, p. 46). Esta é uma poética que nunca estará individualizada, porque proveniente de um coletivo e cujas experiências não referendam nenhuma linguagem privada, mas também não se responsabilizam pelo todo. O desafio não era assim pequeno e, como ainda não se findou, mal sabemos do seu (ma)logro.

Daí porque, por vezes, deixo-me afetar por temáticas subjetivas como a minha história familiar ou mesmo o reconhecimento de lutas políticas que me são próximas. Ora os textos conseguem responder ao que me chega e como me chega, ora sou tomada por um grande esforço exegético a fim de – ainda e por enquanto – reconhecer-me em conversação com a Filosofia, ainda que como em um monólogo.

Assim, em determinado momento compreendi que a minha ansiosa incursão pelas temáticas da epistemologia feminista buscavam na verdade uma autorização para poder falar, pensar e escrever. Não encontrei nesta literatura o que estava buscando, mas talvez tenha encontrado algo melhor, um terreno profícuo para uma tentativa de reinvenção do que eu vinha fazendo na academia até então. Não à toa, passei um grande período – concernente aos quatro anos do doutorado – lendo ensaístas mulheres, a fim de encontrar um modo de filosofar que fosse caro aos meus afetos e ao modo como posso ler, compreender, interpretar, canibalizar, deglutir e apresentar o pensamento filosófico contemporâneo.

Assim, a subdivisão do texto da tese em três partes vai ao encontro dos meios e das formas pelas quais as temáticas chegaram até mim. Como nos lembra Maria Eugênia Borsani (2021b), as metodologias que se instauram anteriormente ao processo de pesquisa, prevendo inclusive os seus resultados, são metodologias coloniais, pois concebem apenas um caminho possível para acessar o conhecimento, renegando a prática que reconhece a indissociabilidade existente entre “o *corpus* e o corpo”, como no jogo de Marcos Oliveira de Jesus (2017).

Nesse sentido, reconheço que o pensamento é legatário de uma corpo-política, mas, a fim de performar uma tese corporificada, como fazê-lo senão deslocando a temporalidade da significação prévia sobre aquilo com o que estou às voltas? Mais ainda: aqui, a opacidade se torna um instrumento metodológico, um modo possível de se posicionar frente às demandas da identidade e da produção acadêmica, um fazer

filosófico destituído das crenças sobre a existência de um modo correto – e único possível – de pensar e produzir pensamento.

O que poderíamos chamar de “primeira parte da tese”, assim como o conjunto de capítulos que a acompanham, é a apresentação do pensamento do filósofo Édouard Glissant e da filósofa Denise Ferreira da Silva, em conjunção com a crítica interna à metafísica ocidental. Este primeiro aparte tem a intenção de apresentar os pressupostos com os quais estamos lidando, ao imaginarmos a (po)ética da opacidade como uma possível saída pós-diagnose.

Inicialmente, trazer as reflexões de Heidegger e Levinas– o primeiro sobre a essência da técnica, e o segundo sobre a impossibilidade de tematização do outro – era-nos caro para compreender a configuração da razão colonial na modernidade a partir do paradigma da alteridade, ou seja, desde a conformação do Ser e do Outro na metafísica ocidental, que, embora ainda mitificado, é mais condescendente do que na filosofia hegeliana. A abordagem apresentada pelos autores que estarão aqui como arautos de uma crítica interna (Heidegger, Levinas e Derrida) constitui, no texto, uma nova espécie de constelação dos mestres da suspeita (Nietzsche, Freud e Marx).

A crítica à racionalidade ocidental foi capaz de dar ensejo à crítica ao humanismo e à ideia de que a consciência se constituía em produto de uma epistemologia da transparência. Heidegger, Levinas e Derrida são herdeiros dessa “crítica interna” e procedem inquirindo a metafísica ocidental sobre seus processos de constituição. A transparência está em suspeição, mas o seu oposto não é pensado como uma busca do desvelamento da vontade de verdade, dos saberes do inconsciente ou das trapaças da ideologia; aqui, o fundamento do princípio de razão do Ser é o mote da desconstrução metafísica.

Desse modo, a *thesis* que se sobrepõe à *physis* também pode ser lida de modo a entificar o Outro do ser. O Outro me inquire, tenho uma responsabilidade infinita com ele, mas a face deste Outro ainda não é compreendida dentro do léxico e da gramática do texto moderno, como nos diz da Silva. A diferença diferencia-se *n-1* vezes e, porquanto relega ao texto novas aberturas, fecha-se para dentro de possibilidades finitas. Os metafísicos ocidentais possuem elocubrações bastante finas para especular sobre a entificação do Outro na modernidade, mas não são efetivamente capazes de lhe dar um rosto, nem humano, nem animal, nem vegetal. A alteridade é sustentada no âmbito da especulação filosófica, apenas.

Pensadoras como Luce Irigaray, Rosi Braidotti, Donna Haraway e Isabelle Stengers, apenas para citar alguns nomes, realizarão a crítica à metafísica procurando dar um rosto à outrificação interna, como a do gênero feminino, e à outrificação do gênero racializado, dos animais e de outras entidades dotadas de natureza para além da cultura. Ainda assim, a alteridade que sustentam as autoras não é a mesma que prepara o solo de enunciação da alteridade entificada. A nossa alteridade deve se anunciar, de modo a não se assujeitar no processo de outrificação a que foi legada pelo pensamento ocidental.

Os grupos de textos que se localizam sob a rubrica de “epistemologia da *plantation* ou do latifúndio” – a fim de trazer à cena nesta língua a monocultura, a terra como recurso e uma imagem de exploração centenária –pretenderam apresentar o trabalho de desconstrução da metafísica realizado por filósofos já bastante caros ao seu próprio cânone. Assim, a discussão conflui para uma recursividade neocolonial presente em certos projetos neorracionalistas, para averiguar uma possível “política da transparência”. Ainda mais, eu gostaria de trazer ao texto reflexões sobre uma política espectral que se somasse às boas intenções da nossa conhecida práxis política e de seus paradigmas de superação, e que deverá ser perscrutada na Parte 2 desta tese.

Assim, chamo de “epistemologia da *plantation* ou do latifúndio” –ou, ainda, como traduzido no Brasil por Jacob Gorender, “plantagem”, a exploração de uma monocultura por meio de mão de obra escrava a fim de fornecer *commodities* para o mercado internacional, promovendo com isso o enriquecimento da metrópole em detrimento da colônia – utilizando-me deste conceito de *plantation* como aparece na obra de autores como Grada Kilomba, Glissant e outras, a fim de imaginar uma epistemologia fora da filosofia da consciência de origem cartesiana. Uma consciência que, ao se identificar consigo mesma, pode ter “ideias claras e distintas”; que foi uma das propulsoras do dualismo mente e corpo; e que, finalmente, opôs a ideia de um conhecimento neutro e objetivo dissociado daqueles “indecidíveis”: os afetos, as corporalidades, as sensações, as emoções, os desejos e as memórias (de Jesus, 2017). Embora, para Glissant, a *plantation* não seja por si só apenas o reduto da exploração colonial, mas também a constituição daquilo que ele chama de “o diverso” e a própria possibilidade de a língua, a tradição oral e a memória confluírem na

“relação”, aqui, *plantation* sempre se referirá a um tipo do fazer ontoepistêmico e político próprio e legatário de uma filosofia da consciência.

As poéticas aqui opostas à filosofia da consciência são configuradas a partir do signo colonial e, portanto, estão em conversação com a metrópole. Contudo, principalmente, elas têm em comum a recusa de performar uma filosofia da transparência aos modos das categorias do entendimento kantianas; em nomear a diferença e a outridade como os arautos do multiculturalismo liberal e, portanto, como depositários das soluções dos nossos problemas; e, finalmente, por oferecerem um modo diferente de filosofar, um que possa apenas nos inspirar, pois são pensadoras e pensadores cujas obras não se deixam extrair como em uma exegese, pois se recusam à extratibilidade e a serem colocados em uma escala de valor. Elas e eles produzem a partir de uma ontoepisteme opaca, tanto quanto pode ser a constituição de nossa memória, de nossas marcas, de nossos rastros. Devo essa imagem – a de uma filosofia da *plantation* (ou do latifúndio) como uma filosofia da consciência – ao amigo Marcos Oliveira de Jesus¹⁴, que marcou meu texto com seu olhar sobre a importância da *plantation* para o pensamento caribenho.

A segunda parte da tese reúne quatro capítulos sobre as produções referentes a uma possível saída da metafísica da presença, bem como as discussões engendradas pela reflexão sobre os “outros” da metafísica. Aqui, eu gostaria de acentuar o fato de que a obra mais recente de meu orientador, Hilan Bensusan, bem como a filosofia que ele vem produzindo nos últimos anos, têm sido uma importante influência – ou, em seus termos, uma inequívoca proximidade – com a qual tenho procurado dialogar.

Para além disso, compreendo que a literatura produzida no Sul sobre a filosofia do Norte estará sempre fundamentada por aquilo que nos interessa pensar. Assim, para mim, a filosofia brasileira não consiste necessariamente em nos remetermos aos símbolos de alguma identidade nacional, ou nos imbuirmos em discutir a importância de nossas manifestações culturais; porém, faz-se imperativo pensarmos como quem pensa a filosofia no Brasil, pois esses corpos situados também nos informam, como coletivo empenhado em mudanças na produção de conhecimento e no cenário da realidade nacional e mundial.

¹⁴ Que também me apresentou o livro de Nesbitt (2013).

Os afetos que afetam Suze Piza (2019), ao questionar o universal hegeliano, ou Wanderson Flor do Nascimento (2019), ao pensar com Oyěwùmí a transparência dos corpos, os sonhos de Marília Pisani com Donna Haraway (Pisani, 2020), ou a exposição de fotos de refugiados palestinos que dá ensejo ao artigo de da Silva (2020) obviamente pertencem ao âmbito do opaco – deixam-se afetar por uma determinada subjetividade que não está disposta a se camuflar no sujeito do conhecimento transparente e universal. E é nesse sentido que os textos que essas autoras e esses autores produzem corporificam a carne que me interessa canibalizar. Ainda precisamos levar a sério a criação de uma comunidade que seja capaz de se pensar e repensar suas próprias questões em termos outros, a partir de uma corpo-política situada e no “não local”.

Neste aparte da tese, apresento algumas teorias sobre o grande Outro, a outridade e a outrificação em diálogo com a crítica interna à filosofia e com o pensamento produzido a partir de uma diferença colonial. Para o pensamento produzido no Sul, as discussões sobre raça e racismo não são uma possível escolha temática, como seria a “filosofia do silêncio” em Maurice Blanchot, por exemplo. Não compreendi isso porque me empenhei em tal tarefa. Isso me chega como o grande atravessamento daquilo que penso e escrevo, aquilo que Glissant chamaria de “pensamento do tremor”: uma vertigem, um prazeroso gozo que nos assalta em nossa vulnerabilidade, é o que, pois, nos “distrai e desvia das imposições do pensamento de sistemas” (Gomes, 2015, p. 2).

Para além da leitura dos textos de ensaístas mulheres, também me valho de um determinado tipo de literatura de resistência memorialística, visto que buscava uma vivência que me faltava devido ao fato de eu advir de uma única família em diáspora. Se nem aqui no Brasil nem lá no Egito eu possuía laços com uma terra e com uma comunidade, se vivemos todas atomizadas e imbuídas de nossa autossatisfação, o que eu poderia saber sobre essa discussão que afetava as minhas inquietações sobre uma colonialidade-aceleracionista a devastar tudo aquilo que ainda nos sobra? Grata foi a minha surpresa ao ter corroborada uma impressão: a de que a literatura consegue trazer nuances sobre a realidade mal capturável pela ontoepisteme moderna – e mais: participo dessas experiências porque fui forjada neste lugar.

O meu corpo é legítimo não devido a um “lugar de fala”, mas principalmente porque apenas nos dispondo a performar uma narrativa sobre os outros – sobre a

outridade que nos atravessa – será possível que a contemos. Essa narrativa, como defendo, será sempre espectral. Como narrar esta outra memória – “o obscuro dessa memória impossível” (Glissant, 2021, p.101) – que me habita, ou esta morte que não morre, como reverbera Toni Morrison (2007) em seu romance *Amada*? Como fazê-lo quando o trabalho com a memória, como próprio da resistência contracolônia, é sempre o de uma memória proibida? A minha voz é sempre a voz de um outro, mas, ainda assim, como narrar “a perda da mãe”?

Perder a mãe é perder a terra, a língua, a memória; é, pois, lidar com o mundo na forma de presságios e vestígios espectrais. Saidiya Hartman (2021), em *Perder a mãe*, livro em que narra sua viagem a Gana a fim de pesquisar sobre a Passagem do Meio, nos conta que:

No norte, eles possuíam remédios tão poderosos que transformavam homens e mulheres vigorosos em escravos vazios e pacíficos. A planta *crotolária arenaria*, um pequeno arbusto leguminoso encontrado na savana, era chamado de *mantauwa*, que significa “esquecer a mãe”, em haussá. Os traficantes apregoavam que escravos que ingeriam a planta logo esqueciam suas origens e não tentavam mais fugir (Hartman, 2021, p. 198).

A autora também nos pergunta: “O que despedaçou a imagem materna? Ou apagou sua impressão?” (Hartman, 2021, p.122). Serão os espectros os primeiros a desaparecer, ou os únicos que restam? Narrar a memória do outro, elaborar a memória de quem não o pode mais fazê-lo – também é esta a tarefa da opacidade.

Como nos diz Rodríguez (2020), quando nem os líderes e nem sua comunidade estiverem presentes, ainda haverá os testemunhos a nos lembrar que aquela comunidade existiu e ainda existe. A voz do outro, essa voz sempre espectral – porque destinada eternamente aos indecíveis – me atravessa e me obriga a representá-lo, como nos diz Levinas. O espectro somente morre quando morre o amor: por isso, chamou-se “Amada” a menina assassinada por sua mãe na obra de Toni Morrison; por isso, Saidiya Hartman propõe despedir-se com um beijo a cada um que cruzasse a Passagem do Meio em direção a uma vida coisificada; e por isso, em seu livro *Os brancos, os judeus e nós*, Houria Bouteldja (2016) propõe uma política revolucionária do amor – uma diferença sem separabilidade?

Narrar os outros, antes de mais nada, é narrar os espectros. Mas é também *uma forma de narrar* aos outros, de lhes contar sua própria história. E é nesse sentido que uma narrativa memorialística, que se preocupa em recuperar uma história do

Outro, é por si mesma uma narrativa opaca, uma que se coaduna com o direito à opacidade de que nos fala Glissant, como veremos mais adiante e ao longo de todo texto desta tese.

Digamos de forma clara, mas a partir da impossibilidade da transparência: o intento da tese é responder a algo que não se pode responder, senão ansiar eticamente e, talvez, apenas por meio de uma poética. Ao apresentar os diferentes registros, metafísicas e diagnoses sobre a racialização e a outrificação no texto moderno, mas também a partir de uma recusa à extração da inteligibilidade –quer dizer, da recusa da metafísica ocidental e do aparato científico e histórico que a sustenta, bem como do arsenal racial (social, econômico, jurídico) que subalterniza a maior parte das comunidades humanas e não humanas –, procura-se imaginar: como narrar essa outridade fazendo-lhe jus ao direito à opacidade? Não apenas como posso me autodeterminar – não a partir das prerrogativas do eu-transparente, mas, sim, daquele único modo pelo qual não posso delegar o direito a outros por uma definição sobre a minha identidade; e, no entanto, como narro espectralmente o que me vem sem pretender inscrever os projetos históricos e emancipatórios do resto da população mundial a partir das prerrogativas pós-iluministas do eu-transparente? Como ainda é possível fazê-lo frente ao niilismo e ao fim do mundo que se avizinha?

A Parte 3 é resultado de um incômodo com a tentativa de materializar, no texto escritural, uma possível experiência de uma corpo-política situada. Dito de outra forma, eu não apenas apresento reflexões sobre a outridade do gênero, mas também inscrevo minha própria experiência e minhas reflexões sobre o que tenho compreendido como uma narrativa espectral.

Mais ainda: como já observou Donna Haraway (1995), as questões feministas e as questões contracoloniais pertencem a um mesmo âmbito de luta e reflexão. Ambas foram forjadas em um mesmo espaço-tempo moderno. Situá-las no debate, ao instruir um dos textos finais da tese, apresentando porque chego ao feminismo islâmico e porque – embora não seja objeto da tese –, fundamenta o que penso sobre o direito à opacidade glissantiano: a ideia de que raça, memória e espectro podem ser lidos a partir de uma mesma chave, a da (po)ética da opacidade. Embora esteja diante de um paradoxo pouco provável de ser resolvido, tenho compreendido que a tarefa de uma narrativa espectral é, novamente, não oferecer mais uma diferença a ser extraída por uma escala de valor, mas – trocadilho infame – *fazer a diferença*, apresentando alguma reflexão sobre “a diferença sem separabilidade”.

A seguir, parto da ideia de que a “perda da mãe” – essa categoria que tomo emprestado de Saidiya Hartman e que desenvolvo na Parte 2, no capítulo denominado “Narrativa espectral” – é uma categoria colonial; portanto, lidar com essa perda incomensurável passa por *mater-nar* a opacidade como o próprio de uma possível tarefa de descolonização: estar às voltas e atentas aos interditos das memórias proibidas, aos rastros das inscrições negadas devido ao racismo epistêmico e estrutural e, finalmente, colocar-mo-nos em agência, imaginando que a narrativa somente pode ser espectral (opaca) e que ela pode recolocar no mundo aquilo que fora perdido de renovadas maneiras – mas sempre em atenção a um direito à opacidade, a uma opaca *différance*.

Há um ano e meio, ainda na banca de projeto de pesquisa e antes da banca de qualificação, Marília Pisani me inquiriu sobre a temática na qual eu gostaria de me especializar na área de Filosofia, uma vez que o meu texto doutoral deveria espelhar o início dessa jornada acadêmica. Para mim, talvez isso ainda seja do âmbito do opaco. Porém, se eu tivesse de responder algo hoje, seria o seguinte: gostaria de me especializar na tarefa de aprendizagem do pensamento e da imaginação.

Cada parte desta tese contém um anexo ou um interlúdio: um conto, uma peça biográfica, um manifesto – textos que surgiram enquanto eu escrevia a tese e que foram resultado da reflexão que a matéria vivida, juntamente com a teoria, me instigaram a pensar e a desejar escriturar. São chistes, como quase tudo o que fazemos deveria ser: não se abater pela seriedade da produção filosófica e, ainda assim, deixar-nos levar pelo “riso da medusa”.

Termino esta breve Introdução ao texto da tese com um excerto do romance *Porta do Sol*, de Elias Khoury, um dos primeiros a narrar memórias do povo palestino no último século, impondo-nos assim uma contínua revivificação espectral:

“Você devia ter comido a laranja”, você me disse.

“Mas Umm-Hassan me proibiu, dizendo que era a pátria”.

“Umm-Hassan está caduca, você devia ter comido as laranjas, a pátria deve ser comida, não permitir que ela nos coma, devemos comer a laranja da Palestina, comer a Palestina e a Galileia”, você respondeu.

Naquela hora percebi que você tinha razão, mas o galho já estava podre.

Você se aproximou dele, arrancou-o da parede. Eu o peguei de sua mão e fiquei atordoado, sem saber o que fazer com aquele galho mofado.

“O que vai fazer?”, você perguntou.

“Vou enterrá-lo”.

“E por que enterrar?”

“Não vou jogá-lo, porque é a pátria”.

Pegou-o então da minha mão, e o jogou no lixo.

“Que vergonha”, você disse, “essas crendices só cabem às velhas; em vez de pendurar sua pátria na parede, derrube a parede e vá. Devemos comer todas as laranjas do mundo sem temer; nossa pátria não são laranjas, somos nós” (Khoury, 2008, p. 31).

3.1 BREVIÁRIO: DA OPACIDADE

Penso que não há mais “ser”. O ser é uma grande, nobre e incomensurável invenção do Ocidente, e particularmente, da filosofia grega. A definição do ser desencadeou rapidamente, na história ocidental, todas as espécies de sectarismos, de absolutos metafísicos, de fundamentalismos cujos efeitos catastróficos podemos observar em nossos dias. Penso ser necessário afirmar que existe apenas o sendo, ou seja, existências particulares que se relacionam, que entram em conflito, e que é preciso abandonar a pretensão à definição do ser.

Glissant (2005, p.124)

Neste ensaio, quero ensaiar um conceito de *opacidade*. Um “conceito suado”, como dirá Sara Ahmed (citada por Marim, 2020), porque advirá da mente paranoica da ensaísta em busca de fazer sentido das coisas. Essa busca de sentido não se coaduna com aquele tipo de conhecimento que pensa estar o mundo pronto a fazer sentido por meio da disponibilidade, da transparência e da conectibilidade. Muito pelo contrário: como nada possui sentido, nada se relaciona ou se interconecta e, assim, estaremos realizando conexões e assunções devido antes a uma vaidade acadêmica e a um desespero existencial.

Não, não é essa busca de sentido na qual estou me embrenhando; não me interessa, necessariamente, apontar as ocorrências do conceito de opacidade em Édouard Glissant e Luce Irigaray. Desejo proceder às influências filosóficas de ambos e porque chegaram ao conceito; busco compreendê-lo à luz da filosofia derridiana, e analisar se a opacidade guarda parentesco com a desconstrução ou com a *physis*, com a descolonização ou com a “não tematização do outro” – embora, obviamente, essas relações deverão acontecer na minha escrita. A busca paranoica se refere não ao “dar sentido”, mas ao fazer sentido para o que estou sentindo. É um encaminhamento processual, um acolhimento de como me chega a palavra *opacidade* e do que eu quero que ela me ajude a mostrar, perfazendo o que penso e sinto e o que quero deixar no mundo como texto, como prática filosófica e como forma de vida.

Quero, considerando alguns textos, apresentar as ocorrências sentipensantes da palavra *opacidade*: são intuições, descobertas e achamentos em sentidos diversos da palavra. Daquilo que se apresenta como próprio do conceito, como em Édouard Glissant ou do que estou chamando, por exemplo, de “mater-nar a opacidade”. Quero forjar um quase-conceito não para delimitar uma pequena representação de um objeto, mas para traduzir um átimo, um instante daquilo que vivencio como uma filósofa do Sul do mundo. Ou seria uma espécie de não vivência o que estou perseguindo, uma contraperseguição com a expectativa de não ser posta à disposição?

Por vezes, escolho o ensaio como meio de fazê-lo porque a *thesis* sempre me pareceu uma contradição performática para tratar da questão da opacidade. A tese delimita um objeto a ser perscrutado, define o método que melhor lhe caiba e, com isso, será bem-sucedida se os objetivos de investigação forem bem-sucedidos. A *thesis* forja o ideal da transparência, daquilo que será perseguido à exaustão até o seu esgotamento final –já o ensaio é a própria *forma* do opaco. No ensaio, o objeto se confunde com o sujeito, e não necessariamente saberemos o que se expõe ou não. No jogo do ensaio, não procuramos findar todas as possibilidades de sentido daquilo pelo que nos apaixonamos, pois do objeto amoroso não queremos a vida, mas permanecer com ele. O ensaio, na lição de Theodor Adorno,

[...] tem a ver, todavia, com os pontos cegos de seus objetos. Ele quer desencavar com os conceitos, aquilo que não cabe em conceitos, ou aquilo que, através da contradição em que os conceitos se enredam acaba revelando que a rede de objetividade desses conceitos é meramente um arranjo subjetivo. Ele quer polarizar o opaco, liberar as forças aí latentes (Adorno, 2003, p. 44).

O opaco é uma metáfora para o que não se deixa transparecer. Assim, não buscaremos a opacidade das coisas como buscaríamos o entendimento do funcionamento do mundo. Não se persegue a opacidade: ela vem até nós como uma recusa. Não a do desvelar-se, mas a da participação na ideia do velamento-desvelamento.

Da opacidade é possível reconhecer algo do seu contorno, da luz que reflete. Adivinhamos o que poderia ou desejaria ser, mas somente podemos adivinhá-lo, assim como desdizê-lo e recontá-lo. É preciso saber lidar com a angústia da opacidade, essa espera inquieta por algo que não se mostrará.

Habitar a opacidade é, então, habituar-se a não ter o todo o tempo todo, pois aquilo que pensamos reter se perde a seguir. Por meio da opacidade, reconhecemos não haver uma essência a ser desvelada, não sabemos mesmo se há uma essência. Ainda, é necessário abdicar da ideia de que há a forma e a matéria, pois não se pode reduzi-las a um conceito ou a uma representação, pela metafísica ou pela codificação. Não porque a “*physis* ama se esconder”, mas exatamente porque ela não pode ser dissociada da coisa. Qualquer extração é extração da *physis*, ainda que não em sua totalidade.

A opacidade, portanto, recusa a ideia de essência e de que há um *além* da opacidade em direção à transparência, sendo esta um fetiche que a opacidade teima em nos fazer recordar. Ainda menos porque não estejamos cientes da destruição do mundo, mas sabendo que, enquanto houver mundo, a transparência será um projeto redutor, mas sempre inacabado.

A tentativa de captura é, então, o penúltimo suspiro da coisa. É quando ela deixa de ser algo para se tornar representação – uma imitação, um pastiche –, como se sempre tivesse havido um mundo binário das ideias e da matéria, da *physis* e da essência da técnica, do Ser e do não ser.

Atentar-nos para os binarismos da metafísica, mas ainda pensar em seus termos, serve para que as palavras sejam deslocadas de seu lugar de nascença e de suposta legitimidade para, então, servir aos nossos propósitos. Por outro lado, essa metafísica que nos fala não é externa a nós, os “outros”. Ela nos fala tanto quanto fala a *eles*.

Ainda estou às voltas com temáticas que parecem se assemelhar à opacidade. Com o *silêncio*, Maurice Blanchot ou os teóricos da literatura (como Roland Barthes) querem nos dizer algo sobre o inefável, aquilo que no campo literário não se diz necessária e completamente pela linguagem representacional como se diz... pela linguagem. O silêncio como o opaco da linguagem? O opaco como a falha da metafísica? Os ditos e os não ditos da linguagem, da escritura, aquilo que teima em não se deixar apreender porque, se o fizesse, deixaria de sê-lo completamente.

A opacidade não tem parentesco com o mistério, com o silêncio, com a essência – essas figuras em suspeição pelo discurso da transparência e pelas quais, no entanto, elaboram-se tratados sobre um lugar perdido na história da elaboração do pensamento filosófico e/ou moderno. Se eu tivesse de permanecer aí, na busca

daquilo que falta, continuaria dentro da gramática imperialista daquilo que é e daquilo que *não é*.

Penso estar no encaixe de algo outro. Nas temáticas que margeiam a metafísica, esses “outros” sobram como resíduos de uma captura falha, porque sempre falha. Ainda que na forma de suplemento, a opacidade é uma ação. Não é um modo de ser: é uma recusa aos modos do Ser.

Insisto na opacidade porque a vejo como uma saída, como um tangenciamento a questões importantes. Ela não deixa de abordá-las e perscrutá-las, mas não se demora nelas. Tangencia-as e segue adiante para outras paragens. Talvez seja isso o próprio da opacidade: não se demorar nas coisas a fim de não as esgotar. Esta é, sim, uma escolha. Quando as críticas à metafísica apontam para um determinado estado de coisas, buscam o lugar onde talvez ela ainda seja dispensável. Porém, como e de qual modo? É possível que seja de modo total?

A epistemologia das ciências modernas ocidentais não pode trabalhar sob outra chave que não a da *transparência*. Este é o *locus* a partir de onde foi gestada e para onde uma teologia do progresso nos encaminha: quanto mais apreendermos o funcionamento da natureza, da mente humana e do cosmos, tanto mais poderemos imaginar a nossa emancipação da natureza, da mente humana e do cosmos. A opacidade se localiza nessa desconfiança de que a teleologia do pensamento ocidental dará conta de cumprir sua promessa para nós.

Isso porque o niilismo não é uma ocorrência circunscrita ao pensamento ocidental e às formas de vida engendradas pelo Norte. Crer que a mera existência de pensamento e de vida subsistentes e resistentes àquilo que o Antropoceno apresenta como da ordem de uma mudança geológica da Terra é precário para a compreensão sobre a dimensão do niilismo: as formas de vida que sobreviverão a uma catástrofe serão as mesmas que atualmente detêm o capital sobre o bom, o belo e o justo.

Assim, cabe restaurar a *physis* como um lugar da não transparência – digo isso aqui de modo a imaginar mundos não cooptados pelo niilismo neorracionalista. Em verdade, pretendo não sucumbir ao cinismo da realidade capitalista, como disse Mark Fisher (2020). Se afinal existe uma realidade capitalista-colonial que, de forma reificada, instaura *uma* única arena possível das normas públicas na qual as máquinas e o que sobrar de nós trabalharam para *um* bem comum, todo o resto é perfumaria. Animismos, perspectivismos, ancestralidades velhas e novas, comunidades a se reinventarem de forma contínua, manifestações e tradições quaisquer podem

continuar a existir enquanto não chegarmos àquele lugar onde um novo porvir, a radicalização do projeto do homem universal, terá finalizado o grande ciclo do fim do mundo.

O problema é que não sobraremos muitos de nós, nem daqueles que atualmente gestam, nas palavras de Hilan Bensusan (2020), a “infância das máquinas”, seja como intelectuais, seja como promotores ou como carne de moenda. Ainda que sejamos partícipes de um sistema-mundo englobado no sistema ontologizante da metafísica ocidental; ainda que nossa agência se realize de modo ou a exercer o controle social do poder ou a resistir com a terra “segurando a queda do céu” (Kopenawa; Bruce, 2015); ou ainda que a mítica instauradora de um *eu* e de um *outro* deva ser deflagrada em nome da saída da categoria do Ser, somos nós, “os outros”, os incorporados da matéria finita, pois nosso espírito não será herdado pelas máquinas.

Também qual apego há à humanidade, à Terra, à natureza, ao mundo e à vida? Talvez as máquinas façam um trabalho melhor do que aquele do Capitaloceno. Contudo, porque deveríamos entregar tudo tão rapidamente, como se a resistência corpo–espírito também não portasse consigo outros mundos de possibilidades¹⁵ – mais ainda, daquilo que sobra da terra arrasada como produtor de mundos. O viver nas ruínas? Com *eles*?

Quero posicionar a opacidade como uma aliada da descolonização do pensamento. Assim, em algum momento as senhoras e os senhores deverão ler algo que se assemelhe a uma exegese da colonialidade e de suas tentativas de descolonização; neste aparte da tese, no entanto, eu não quero fazê-lo, mas vivê-lo. O meu modo de pensar e procurar descolonizar o pensamento vai se apresentar como aquilo que sou capaz de fazer hoje. A descolonização do pensamento é uma labuta ingrata, com promessas de redenção de dentro do cárcere.

¹⁵ Ver Gevorkyan e Segovia (2021).

3.2 DA DESCONSTRUÇÃO DA METAFÍSICA

A concepção da metafísica contemporânea como uma época da história do pensamento é já o prenúncio – anunciado por Nietzsche e deflagrado por Heidegger – do início da perda do poder do suprassensível sobre o sensível. Não à toa, a história da metafísica deixa de ser apresentada como um enfileiramento de diferentes escolas surgidas de tempos em tempos na história da filosofia ocidental, ou a matéria sobre o transcendente, para se tornar com Heidegger a história da apresentação do ser, como se manifesta, se retém e se destina. Isso porque as doutrinas produzidas sobre o conceito do Ser não são acaso, mas as próprias palavras do Ser (Heidegger, 1983).

Segundo Heidegger, quando Nietzsche realiza o diagnóstico sobre a decomposição dos valores suprassensíveis – “as ideias, Deus, a lei ética, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização” (Heidegger, 2002a, p. 255) –, ele não estaria apontando para a possibilidade de “transvaloração de todos os valores”, para onde o homem se encaminharia no tempo–espaço e para onde “todos os deuses deveriam morrer”, ou mesmo para o aparecimento de algo novo sobre a Terra. Antes, ele indica o aprofundamento da metafísica, cuja “vontade de poder” permanece e permanecerá sempre como potência em realização da contínua separação entre o mundo inteligível e o sensível.

Nesse sentido, o diagnóstico de Nietzsche em relação ao niilismo não é nada mais do que o modo como o ser se apresenta, ou seja, a própria metafísica contemporânea. “Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como o fundamento do ente em favor do dar que joga velado no desvelar, isto é, em favor do dá-Se. [...] Ser não é. Ser dá-Se como o desocultar do pre-s-entar” (Heidegger, 1983, p. 457-458). É possível vislumbrarmos nesta asserção algumas das principais concepções heideggerianas sobre o ser e que permitem a conexão que o filósofo realiza entre a metafísica e o niilismo. Primeiramente, a diferença ontológica em Heidegger se anuncia no questionamento a um determinado platonismo que dividirá o mundo entre o suprassensível e o sensível, ou seja, entre o real e o mutável, entre o mundo metafísico e o físico (Heidegger, 2002a, p. 251). Este argumento pode legitimar a ideia levinasiana de que as metafísicas ocidentais são todas ontologizantes, uma vez que o ente sempre se veria obrigado a se referendar no ser. Talvez, eu diria, nem todas as metafísicas sejam ontologizantes, mas as leituras que porventura retornam aos gregos sejam capazes apenas de visualizar ali os primórdios

do que viria a ser a metafísica moderna, pois somente podem ler Platão a partir da nossa *epoché*. De todo modo, Heidegger pretende localizar a *epoché* da “essência da técnica” na modernidade, em uma modernidade que data de Descartes e que culminará em Nietzsche – embora tenha sido o pensamento de Platão que fundou a *onto-teo-logia*, ou seja, a ideia de que haveria uma verdade superior e descolada do mundo sensível e, principalmente, para onde todos os esforços de pensamento deveriam se direcionar. Nas palavras do próprio Heidegger: “Este âmbito do suprassensível vale como o mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão ou, dito mais exatamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica” (Heidegger, 2002a, p. 251).

Tal fundação filosófica levará ao atual estado de coisas, em que o Ser passa a ser manipulável e tratado como fundamento do ente – concebe-se Ser entre outros entes, e como ente também entre os homens. A isso Heidegger chamará de “esquecimento da diferença ontológica” ou “esquecimento do ser”. Ocorre que o Ser não é, mas apresenta-se ou dá-se em conformidade com sua *epoché*: o Ser dá-se dentro de uma existência temporal (“Os conceitos sobre o ser não são doutrinas do ser, não são acaso, mas palavras do ser”). Se for assim, a vontade de poder em Nietzsche oferece apenas as “palavras do ser”, ou seja, a própria metafísica como história do ser. A história do niilismo é, portanto, a história da metafísica, na medida em que aponta para o contínuo apagamento do suprassensível. “O bom, o bem e o belo” deixam de governar o mundo do sensível porque, afinal, a partir do momento em que o processo de extração da inteligibilidade se inicia, o mundo se desencanta e resta cada vez mais “evidente”.

Com isso, o suprassensível perde a capacidade de governar o sensível não apenas porque não há mais espaço para velhos valores na modernidade, mas porque o processo de objetivação do mundo dá conta de extrair progressivamente, por meio de uma *techné* (o saber, a episteme), a inteligibilidade que resta recôndita na natureza. A história do niilismo é, então, o contínuo processo de exposição do ser, que antes restaria imiscuído no sensível, apresentando-se e retirando-se de acordo com a sua própria *Ereignis*, visto que o ser se dá em um desvelamento da presença. E é no modo da presença que o destino do ser se encontra. Como se apresenta o ser, seja pela *physis* ou pela *thesis* – dois modos diferentes de desvelamento da presença –, sabemos do seu destino. Daí que a história do niilismo é a lenta passagem da *physis* para a *thesis*, e a isso Heidegger dá o nome de “a história da perseguição do ser”. A

história do ser na modernidade é a história da exposição da inteligibilidade do mundo e do homem, da natureza e das coisas. Ao invés de permitirmos que elas se apresentem em acordo com a sua *physis*, em acordo com a sua *aletheia* – como um dar-se “que joga velado no velar” –, instaurou-se pelas mãos da metafísica contemporânea o apresentar como *thesis*.

Então, escasseia-se de forma acelerada a *Nähe* (a proximidade), o modo como a *physis* se apresenta; neste *modus operandi* do ser, o mundo guarda o ser em sua essência, pois não pode dispô-lo de maneira inadvertida. Permanecemos em expectativa quanto ao que virá, em insegurança sobre se haverá a possibilidade do amanhã; o “rio da minha terra”, por mais próximo que seja, pode ou não me dar o peixe. A *thesis* apresenta-se assim como o oposto da *physis*; enquanto esta guarda o ser, a *thesis* deixa-o à disposição, pois não há nada no mundo que o proteja da disponibilidade. À metafísica da passagem da *physis* para a *thesis* Heidegger dá o nome de *Ge-Stell*, também referida como a “essência da técnica moderna”. A *Ge-Stell* instaura um modo do pensamento que ordena as coisas do mundo por meio de uma práxis orientada pelos princípios de extração, disposição, ordenação e segurança. A “posicionalidade”, uma das traduções possíveis para *Ge-Stell*, traduz o modo como se agrupam os entes, um conjunto de posicionamentos em busca de uma ordenação orientada cada vez por mais extração e *Bestand* (reserva):

Não diz que a tecnologia moderna inicialmente teria sido meramente ciência natural e que só mais tarde teria surgido como aplicação desta. Em vez disso, diz: a essência da tecnologia moderna, a posicionalidade, de acordo com sua essência, começou com o ato fundamental de requisitar, na medida em que primeiro garantiu a natureza antecipadamente como reserva permanente fundamental (Heidegger, 2012, p.40).¹⁶

A *Bestand* invoca a ideia de *incipiência de extração da natureza*. A matéria nunca cede o suficiente – ela sempre pode ser mais subtraída e mais colocada à disposição. “A posicionalidade nomeia a ordenação universal, reunida de si mesma, da ordenação completa do que se presencia como um todo. O circuito de ordenação

¹⁶ No original: “It does not say that modern technology initially would have been merely natural Science and the only later would have emerged as the application of this. It says instead: the essence of modern technology, positionality, in accordance with its essence, began with the fundamental act of requisitioning in so far as it first secured nature in advance as the fundamental standing reserve”.

se dá na posicionalidade e enquanto posicionalidade” (Heidegger, 2012, p. 31).¹⁷ Por outro lado, “o dispositivo dispõe a disponibilidade” (tradução de Hilan Bensusan), dirá Heidegger nas conferências de Bremen, significando que a posicionalidade como metafísica permite a contínua e cada vez mais profunda exposição do ser. Outras traduções possíveis, como “armação” e “dispositivo”, também nos orientam a pensar a *Ge-Stell* não como uma técnica ou uma ciência, mas como um vir-a-ser condenado metafisicamente por um único modo disponível para o resto da humanidade de estar no mundo. A extração da inteligibilidade, do mundo e da terra, pronuncia-se no horizonte: “Vocês não viram nada ainda”, dirá Nietzsche – afinal, o mundo se encaminha para o governo e para o modo de pensar das máquinas. Daí que a *Ge-Stell* não se confunde com a ciência e a técnica como entendidas contemporaneamente, pois a *Ge-Stell* é um modo de disponibilização do Ser que antecede as técnicas e as máquinas. A essência da *techné* é a essência do conhecimento – ou seja, da metafísica – e é, portanto, do que também instaura, mas *a posteriori*, a ciência e a tecnologia modernas: “A tecnologia moderna é o que é não devido à máquina, mas ao invés disso, a máquina é apenas o que é e como é devido à essência da tecnologia. Assim, não se diz nada da essência da tecnologia moderna quando a concebemos como tecnologia de máquina” (Heidegger, 2012, p. 32).¹⁸

Pois bem: esta foi uma breve apresentação da conexão que Heidegger estabelece entre *nilismo* e *metafísica*. Seguiremos o texto procurando apresentar semelhanças e contrastes entre o pensamento de Heidegger e de dois de seus principais interlocutores, Levinas e Derrida. Ambos os autores têm perspectivas próprias sobre a ontologia, a metafísica e a questão do outro, e se inscrevem em um diálogo direto *com* e *contra* Heidegger. Diga-se de passagem, contra o Heidegger principalmente de *Ser e tempo*, o que talvez torne o exercício que se seguirá um pouco mais difícil de obter logro; isso porque, embora Heidegger mantenha como questão premente de sua filosofia “o sentido do ser”, a obra de que advém a *Kehre* heideggeriana apresenta muitas dessemelhanças com a primeira grande obra do autor. Ainda assim, em justiça ao texto de Levinas, diga-se que é bastante plausível

¹⁷ No original: “Positionality names the universal ordering, gathered of itself, of the complete orderability of what presences as a whole. The circuit of ordering takes place in positionality and as positionality”.

¹⁸ No original: “Modern technology is what it is not through the machine, but rather the machine is only what it is and how it is from the essence of technology. Thus one says nothing of the essence of modern technology when one conceives it as machine technology”.

sugerir, a partir da leitura da obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, que seu autor esteve em contato com a obra tardia heideggeriana – hipótese também levantada pelo tradutor da edição espanhola – tanto quanto o fato de que a obra de Derrida deve mais à *Kehre* do que a *Ser e tempo*. Assim, é um tanto decepcionante notar que, para Derrida, as discussões sobre a *Ge-Stell* não apresentam um impacto significativo quanto a uma concepção de mundo orientada para uma práxis que exceda o texto – reflexões a que se dedicará apenas nos últimos anos de vida.

No entanto, as concepções relativas à “destruição”, à “superação” ou à “desconstrução” da metafísica são profundamente devedoras da obra heideggeriana, tanto quanto das concepções de *dire* (dizer) e *dit* (dito) levinasianas, como veremos logo a seguir. Ao que parece, os dois autores (Derrida e Levinas) querem se opor ao que consideram ainda um suposto ontologismo em Heidegger e à sua ideia de apresentação do ser como *Ereignis*. Para Derrida, Heidegger permanece em uma metafísica da presença porque ainda se encontra às voltas de uma suposta busca pela autenticidade do ser (Derrida, 1991). Ser e presença, como tematizados por Heidegger nas figuras da *physis* e da *thesis*, apontam para a ideia de um ser que se apresenta e se oculta, que se dá a ver e se esconde. Com isso, a *Ereignis* seria antes uma espera pela presenciação do ser, ou seja, um saudosismo em relação a uma metafísica da presença. Sofrendo de seu próprio mal, ao apontar para a filosofia de Nietzsche como ainda inscrita na metafísica que aprofundaria o niilismo moderno, Heidegger não teria, ele mesmo, sido capaz de sair da teia da metafísica que critica. Como dirá o autor alemão, o risco de permanecer preso ao que se critica é enorme. Dar a ver o esquecimento do ser pela filosofia ocidental – o projeto da superação da metafísica em Heidegger – ainda se daria a partir de dentro de uma metafísica representacional, porque este “ser” ainda estaria atado às noções de *identidade*. Não faltaram autores a contestar essa “falha” na filosofia de Heidegger, como se, afinal, ou seus críticos não o tivessem entendido, ou não se atualizaram com as obras posteriores a *Ser e tempo*:

Enquanto absolutamente outro, o ser se dá como o nada do ente. O nada – o outro do ente – é, como Heidegger gosta de dizer, o véu do ser. *O que compreendemos é que o ser não reproduz o ente de nenhum modo, nem como estrutura, nem como identidade, nem como um conjunto de propriedades.* O ser significa outramente. Porém, como já sugerimos, mesmo sendo o ser o absolutamente outro do ente, a ele co-pertence. O acontecimento-apropriação diz que ser e ente se necessitam: o ente somente é pela luz do ser e, por sua vez, o ser somente se dá por meio do ente.

Heidegger defende que o ser é sempre e por toda parte ser de um ente (Ferreira, 2010, p. 64, grifo meu).

Para Derrida, a destruição da metafísica – a desconstrução da presença – se faz na medida em que se abandona a ideia de ser como presença, e não apenas pela superação do seu esquecimento. Derrida aponta que, na contramão de Heidegger, Platão não inaugura uma extração da inteligibilidade que seja independente da voz, mas, sim, de uma escritura a outra. O que deve ser desconstruído, então, seria o falocentrismo ocidental, a univocidade das representações, cujas inscrições textuais representam por si “disposições” que geralmente não dão nada a ler, não tecem um novo fio na tessitura da escritura e não se propõem às infinitas possibilidades de fazer justiça ao texto (Derrida, 1991). À ontologia – a uma certa “disponibilidade do ser” ou à metafísica representacional – Derrida cunha o termo *hauntologie* (espectrologia), para denominar aquilo que advém de uma metafísica da presença, ao buscar, por meio da desconstrução, os rastros, as lacunas e os vazios que jazem nos ditos da inscrição.

Então, como superar o ser como presença, como não cair novamente na tentação de buscar o ser das coisas? A inteligibilidade da filosofia derridiana se mostra exemplar em sua afirmação de que a língua falada, o significante, a cultura e a natureza formam antes um sistema de diferenças precedido pela própria escritura e transcendente inclusive aos “sujeitos de cultura” – a lógica e a gramática organizam e precedem a fala, bem como independem da “consciência” do escritor. As marcas que diferenciam as letras, que inscrevem a diferença pelo rastro, não se presenciam senão como um sistema de diferenças; a escritura somente existe como *différance* porque inscrita anteriormente à presença. Nesse contexto em que Derrida ensaia uma diferenciação entre a natureza e seus excessos, a escrita sobrevém à fala em uma substituição diferenciadora, não como complemento, mas em um suplemento. O suplemento como um sistema de diferenças em si esconde a inscrição e o rastro; nele, a presença é, pois, diferença de diferença, rastro de rastro, e não se presencia como ser, mas apenas como rastros inscritos pelo suplemento. A arquiescritura inaugura a ideia de uma exterioridade à totalidade logocêntrica, o ultratranscendental que precede toda presença ou ausência, que não se reduz à diferença ontológica. Assim, a presença sempre será apenas produto de um suplemento, de um excesso, como é a escrita em relação à fala: “O que abre o sentido e a linguagem é esta escritura como

desaparição da presença natural” (Derrida, 1991, p. 195). O que Derrida chamaria de “presença natural” ou *ousia* não pode se confundir com o que Heidegger denomina *physis*, uma vez que a “desaparição da presença natural” não significa o desvanecimento daquilo que há, mas de uma expectativa sobre a presença que, sim, deveria se esvanecer para se abrir às múltiplas possibilidades do sentido escritural. É possível pensar que, para Derrida, os conceitos de *physis* e *thesis* deveriam ser entendidos não como *Ereignis*, mas que a *physis* – sendo da ordem do que é da natureza, uma natureza sempre excessiva – necessita de uma suplementação (a *thesis*). Em seus exemplos, o natural (a *physis*) aparece como a voz, a memória viva, a “infância” que precisa da educação suplementar para que a natureza cumpra sua finalidade (Derrida, 2008). A *thesis* então aparece como uma suplementação da *physis* – que, “por natureza”, “ama esconder-se” (Heráclito) –, exige um cuidado constante e está ao sabor das circunstâncias e do cosmos, como o é a memória viva:

Mas o suplemento supre. Ele não se acrescenta senão para substituir. Intervém ou se insinua em-lugar-de; se ele colma, é como se cumula um vazio. Se ele representa e faz imagem, é pela falta anterior de uma presença. Suplente e vicário, o suplemento é um adjunto, uma instância subalterna que substitui. Enquanto substituto, não se acrescenta simplesmente à positividade de uma presença, não produz nenhum relevo, seu lugar é assinalado na estrutura pela marca de um vazio. Em alguma parte, alguma coisa não pode-se preencher de si mesma, não pode efetivar-se a não ser deixando-se colmar por signo e procuração. O signo é sempre o suplemento da própria coisa (Derrida, 2008, p. 177).

Sim, Derrida institui uma diferença entre o “natural” e o “artificial”, diferença essa que não se materializa em uma metafísica da presença, visto que é da ordem tanto do ultratranscendental quanto do suplemento constituírem-se em *différance de différence*. E o que isso significaria afinal? Como observado do excerto acima, a “representação” ou a “imagem” realizada pelo suplemento se dá por uma “falta anterior da presença”, “não se acrescenta à positividade de uma presença”; o suplemento, portanto, não se “insinua como algo”, como temia Rousseau ao considerar que “a escritura é perigosa desde que a representação quer nela se dar pela presença e o signo pela própria coisa” (Derrida, 2008, p. 177), pois “o signo é sempre o suplemento da própria coisa”.

Daí que Derrida terminará de plasmar a “metáfora escriturai” como *phármakon* antevista em Platão. Esse “perigoso suplemento” se insinua para substituir a *physis*, auxiliá-la em sua natureza fugidia e fragilidade, em sua inconstância. Porém, a própria

physis é constantemente suplantada pelo mundo, a memória viva é sempre suplantada pela lembrança, pelos cheiros, pela rememoração. O “*phármakon* da escritura era bom para a *hupómnésis* (rememoração, recoleção, consignação) e não para a *mneme* (memória viva e conhecedora) (Derrida, 2005, p. 36)”. A artificialidade do *phármakon*, que intervém na natureza e altera o curso natural das coisas que são – como a doença ou a fala viva do *logos* –, não advém do fato de que, como uma ciência ou técnica, ela possa substituir-se à presença, mas, sim, do fato de que, como uma *Ge-Stell*, ela suplanta, “em-lugar-de”, a ausência. Assim, segundo Derrida, entre uma suplementação e outra, entre uma escritura e outra, entre o dentro e o fora, Platão desejará escolher a ideia que, em sua filosofia de extração da inteligibilidade, parecerá dominar as oposições entre bem e mal, essência e aparência, verdadeiro e falso; ele preferirá estar ao lado de um rastro fecundo – porque a fala viva possui um pai que a concebe e a defende e que pode, assim, colher os frutos de sua sementeira – do que de um rastro estéril, perdido no risco da disseminação de uma escritura que se dirige a qualquer tempo e espaço para o eterno diferir dos sentidos de um texto.

Essas duas repetições se referem uma à outra segundo o gráfico da suplementaridade. Isso significa que não se pode mais “separá-las” uma da outra, pensá-las à parte uma da outra, “etiquetá-las”, que não se pode na farmácia distinguir o remédio do veneno, o bem do mal, o verdadeiro do falso, o dentro do fora, o vital do mortal, o primeiro do segundo etc. Pensado nessa reversibilidade original, o *phármakon* é o mesmo precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) como suplemento. Ou como diferença. Como escritura (Derrida, 2005, p.122).

Levinas também constituirá sua filosofia em oposição a um suposto ontologismo heideggeriano ou ao ontologismo da filosofia ocidental. Contudo, a despeito dos dois primeiros autores aqui tratados, o pensamento levinasiano está incumbido de pensar uma *ética* – não racional ou moralmente propositiva – sobre a relação com o outro, antes do que apenas uma discussão sobre a metafísica contemporânea e suas consequências teóricas e práticas para o saber moderno.

É interessante notar que, tal como Heidegger continua utilizando conceitos da metafísica tradicional (como essência, ser e ente), Levinas reabilitará certos conceitos filosóficos que haviam sido “desconstruídos” pela tradição. Em sua obra *Más allá...*, “metafísica”, “representação” e “subjetividade” ressurgem com um propósito similar àquele da metafísica tradicional, qual seja: a busca pelo “transcendente” e pelo “infinito”. Assim, a filosofia levinasiana intenta se encaminhar na busca por uma

distinção entre a ontologia produzida pela filosofia ocidental e uma metafísica que se confunde com a noção de transcendência.

Como apontei no início do texto, para Levinas, as metafísicas apresentam características ontologizantes porque se orientam de modo a conceber o Ser como o fundamento e o alvo privilegiado do pensamento. Pode-se afirmar que os três autores aqui tratados têm em comum a crítica logocêntrica a uma concepção da prevalência de um modo de circunscrever a questão do ser para dentro dos limites fechados do pensamento lógico e calculista moderno. No entanto, a crítica levinasiana será a primeira a apontar o fato de que a questão do Ser na ontologia ocidental, desde Platão, confinou a questão do Outro à metafísica do não ser.

O Ser, como identidade, institui a (im)possibilidade de se pensar o não ser sempre dentro de um sistema que surge já disposto a tornar o próprio Ser a referência absoluta. Levinas pretende reverter essa lógica por meio de uma filosofia da subjetividade em que o Ser, o eu e o si mesmo deixam de ser os pontos fulcrais a partir dos quais o resto do mundo se concretiza e para os quais o pensamento e a práxis se orientam, para recolocar a questão do outro como sendo a ferida causada no eu – o que marca a minha relação com o mundo e com os seres – e contesta toda e qualquer redução do outro a um *mesmo*.

Para pensar a constituição de uma subjetividade que seja inscrita pelo outro, Levinas recorrerá a uma filosofia da linguagem na qual seja possível pensar em que medida o *dire* e o *dit*, o “dizer” e o “dito”, dão conta de elucidar a metafísica não ontologizante tematizada pelos conceitos de “representação”, “responsabilidade”, “recorrência” e “substituição”. A linguagem, a partir dos conceitos de *dire* e *dit*, tem como função primordial a possibilidade de “representar” o outro, de constituir um dito no qual o discurso seja responsável por testemunhar algo para o outro. A “representação” não significa a “metafísica da presença”, como em Heidegger e Derrida, não é história do ser ou objetivação da presença, mas *saída da história do ser*. Com isso, a representação assume a função da linguagem orientada para o exterior, para a responsabilidade com o fora. É na instituição da representação que a face do outro me invoca, exigindo uma responsabilidade infinita pelo meu testemunho.

Por sua vez, o testemunho me impõe uma dívida infinita, porque não se esgota em um dito e demanda que o dizer sempre reponha o dito em um horizonte infinito. O dizer é o acontecimento proveniente da marca, da ferida, do rosto, do rastro do outro, e não do ser da presença. Esse acontecimento me interrompe, me retira da minha

eguidade e me lança em uma proximidade aproximadora, que me obriga a responder por essa interrupção e por essa presença infinitamente outra. Daí que, para Levinas, a subjetividade é um acontecimento externo ao ser, uma ruptura com o ser. O ser é, antes, precedido pela polifonia da face do outro. A proximidade – anárquica, porque provém de todo e qualquer lugar – constitui uma ferida no ser que é diacrônica, não obedece a nenhum contínuo temporal, nem ao menos se finda em um dito. Nesse sentido, a proximidade é constituída no dizer e é da ordem do transcendental, pois independe do espaço-tempo em que se realiza; refere-se tanto à proximidade aos nossos antepassados quanto aos nossos descendentes, tanto à da mãe quanto à do vizinho, tanto à do Japão quanto à da Alemanha. Assim, o dizer precede e não se reduz ao dito; enquanto o dizer é da ordem do transcendental, o dito é da ordem do ontológico.

Ao que parece, esta diferenciação entre *dire* e *dit* guarda ampla proximidade com as noções derridianas de “traço”, “suplemento” e “desconstrução”. Pode-se, inclusive, estabelecer um paralelo entre o *dire* e a arqui-escritura, e o dito como o suplemento ou o *phármakon*. Tanto a arqui-escritura quanto o *dire* se opõem à ideia de presença do ser como um acontecimento-apropriador: “Sem a irrupção violenta, contra a venerável e paterna figura de Parmênides, contra sua tese da unidade do ser, sem a intrusão irruptiva do outro e do não-ser, do não-ser como outro na unidade do ser, a escritura e seu jogo não teriam sido necessários” (Derrida, 2005, p. 118).

Os autores expõem o fato de que é preciso “desconstruir a metafísica”, dando a ver a plurivocidade dos “ditos”. Para Levinas, o outro, para Derrida, o texto: ambos estão sempre nos pedindo por mais justiça – aporética e infinita. Leia-se “desconstruir a metafísica”, o ontológico; o dito não se diz “em busca da verdade do texto” ou “em busca da justiça ao outro”, que será afetada pela proximidade, mas o dizer originário, como a desconstrução, realiza uma ruptura com os sistemas totalizantes do ser. Assim, ambos se inscrevem em uma anterioridade ao ser, sendo que, para Derrida, o ser não se presencia senão por rastros escriturais; e, para Levinas, apenas a proximidade ou a substituição estabelece um “acontecimento-apropriador” – um desejo metafísico infinito pelo outro que conduz ao fora, em busca de uma transcendência sempre deslocada cada vez mais para lá. Do mesmo modo que o dizer é a condição de possibilidade para o dito, o ultratranscendental suplementa uma ausência sempre diferida pelo rastro.

Retomemos Heidegger, a fim de pensar a diferença entre a metafísica da subjetividade em sua obra e aquela em Levinas, com atenção à sua noção de subjetividade como recorrência. Como já observado, a posicionalidade (*Ge-Stell*) atinge também os homens, tanto quanto a extração da inteligibilidades e refere a eles. Mais ainda: eles também são perpetuamente convocados a atender aos desígnios da era da essência da técnica, pois se tornaram matéria de fácil extração, prontos a serem atualizados e cercados por relações desiguais de gênero, raça e classe. Portanto, os homens são menos agentes da posicionalidade do que expostos por ela. Então, estamos todos dispostos e à disposição pela metafísica da representação iniciada com Descartes e que culminou na vontade de potência nietzschiana:

Em sua história como metafísica, o Ser é através e através do *subiectum*. Mas onde o *subiectum* se torna subjetividade, o sujeito preeminente desde Descartes, o ego, tem uma precedência múltipla. O ego é, por um lado, o ser mais verdadeiro, o ser mais acessível em sua certeza (Heidegger, 2003, p. 47).¹⁹

Do mesmo modo que mundo e Terra se dizem a partir de dentro de uma metafísica, o mesmo ocorre com o humano, cuja ideia de subjetividade residirá na certeza do ego, que pode representar tanto o mundo quanto a si mesmo.

A metafísica da subjetividade como representação desloca o *subiectum* da ideia de que cada e todos os entes se baseiam em suas propriedades para a ideia de que a subjetividade é capaz de representar, para todos os demais entes, suas próprias qualidades. Na metafísica do sujeito, o homem representa a si e às coisas do mundo, em um projetar-se pretensioso por se entender como a base com a qual ocorre à realidade do mundo. A atitude impositiva da subjetividade moderna “avança na organização do mundo” e alicerça o sistema de pensamento como *Ge-Stell* (Werle):

O nome *subiectum* deve enfatizar o fato de que o Ser é determinado em termos do sujeito, mas não necessariamente por um ego. Além disso, o termo contém ao mesmo tempo uma referência ao *hypokeimenon* e, portanto, ao início da metafísica. Ela também pressagia a progressão da metafísica moderna que realmente reivindica a egoidade, acima de tudo a individualidade do espírito, como uma característica essencial da verdadeira realidade (Heidegger, 2003, p. 46-47).²⁰

¹⁹ No original: “*In its history as metaphysics, Being is through and through subiectivity. But where subiectivity becomes subjectivity, the subiectum preeminent since Descartes, the ego, has a multiple precedence. The ego is on the one hand the truest being, the being most accessible in its certainty*”.

²⁰ No original: “*The name subiectivity should emphasize the fact that Being is determined in terms of the subiectum, but not necessarily by an ego. Moreover, the term contains at the same time a reference to the hypokeimenon, and thus to the beginning of metaphysics. It also presages the progression of*

A crítica destilada por Heidegger com a sua “metafísica da subjetividade” assemelha-se, assim, ao ideário levinasiano que busca deslocar o Ser da base fundante sobre a qual todo o conhecimento do mundo é possível. No entanto, Levinas não apresenta o mesmo diagnóstico niilista da filosofia heideggeriana, uma vez que a subjetividade para aquele autor não é uma identidade, mas uma recorrência sob o jugo da substituição. É interessante notar que o *trace* é também – e originariamente – um conteúdo bastante relevante para a obra levinasiana, visto que o dizer é orientado pelo rastro do outro não por sua presença, mas pelo fugidio do rosto do outro que apela ao meu testemunho. A cada vez que o dito – o ontológico – se instaura, ele desloca a minha mesmidade em um movimento de “substituição”. A obsessão pelo outro – o desejo metafísico – que precede e orienta todos os encontros é uma marca que jaz na subjetividade.

Não se leem identidade ou essência na subjetividade, mas substituição. A substituição é derivada da significação do “um-pelo-outro”, pois a ferida causada por essa exterioridade me situa e precede qualquer consciência; ou seja, a responsabilidade infinita que o rosto do outro me demanda estrutura a minha subjetividade e nunca é satisfeita. A “recorrência”, lugar da consciência, quando o eu se volta “ao mesmo”, não se confunde com a subjetividade, que é anterior à consciência; aquela é um retorno fenomenologicamente doloroso que me obriga a me ver com a marca do outro e, portanto, diz respeito à minha responsabilidade para com o fora.

Recorrência e substituição são, portanto, os substitutos de uma ideia de *identidade*. Como também a *physis* é um excesso que demanda uma suplementação, o *mesmo* em Levinas é uma recorrência que tem como característica um excesso que não coincide com o *si*, pois a estrutura da subjetividade é substituída ou suplementada pelo fora: “O *phármakon* é o mesmo precisamente porque não tem identidade. E o mesmo (é) como suplemento”. Assim é também quando, em sua *Gramatologia*, Derrida escreve sobre o que pensava Rousseau: “Quem se afeta a si mesmo de uma outra presença, altera-se a si mesmo. Ora, Rousseau não quer nem pode pensar que esta alteração não sobrevém ao eu, que ela seja sua própria origem” (Derrida, 2008,

modern metaphysics which actually does claim egoness, above all the selfhood of the spirit, as an essential characteristic of true reality”.

p. 188). Ele deve considerá-la como um mal contingente, vindo do fora para afetar a integridade do sujeito.

Embora para Derrida a substituição se diga presença, é interessante notar que seu exemplo converge de maneira significativa para aquilo que em sua filosofia se chama de *suplemento*, mas que em Levinas chama-se *substituição*: o fora afetando o mesmo de um modo suplementar, substituindo uma identidade por uma recorrência. “Este fora que afeta a integridade do sujeito” não é nada mais do que a “saída do ser” em Levinas. Veja-se também um excerto de Bensusan que resume bem o que foi intentado apresentar aqui:

Ele entende que a projeção de mais do mesmo não pode alcançar um genuíno infinito e pode, no máximo, neutralizar aquilo que é diferente do seu ponto de partida. Entendendo o infinito como ele pensa que Descartes concebia – como trazendo à baila uma não-delimitação, uma indefinição que talvez seja impossível ao infinito atual – ele entende que a totalidade é precisamente o que impede a abertura ao infinito, e que uma *totalidade que projeta o mesmo não pode ser mais do que uma finitude multiplicada em que a assimetria é minimizada em nome de relações especulares*. Levinas inaugurou uma maneira de pensar segundo a qual a totalidade se contrasta com a exterioridade. A totalidade é feita de complementos – e de variações do mesmo, de reflexos especulares – e é precisamente incompatível com qualquer suplemento, aquilo que não atende a uma lacuna ou a um espaço deixado em branco. *O suplemento é o que impede a finitude* (Bensusan, 2018, p. 101-102, grifo meu).

A outra consequência de uma “totalidade que projeta o mesmo” acena para a ideia de que é possível tematizar o outro a partir dos referenciais sobre o Ser. Heidegger entende a metafísica da subjetividade como uma projeção do ego sobre as demais coisas, enquanto, para Levinas, a totalidade do Ser envolve os seus arredores, o que impossibilita uma “abertura para o infinito”. Embora pareçam asserções similares, a ideia de *subjetividade* em Levinas recepiona a questão do outro para dentro do Ser. Ela aponta para o fato de que a projeção do ego, conquanto pertencente a uma metafísica ontologizante, apenas encena uma “totalidade que projeta o mesmo”. Porém, haja vista o fato de que a subjetividade se diz como substituição e recorrência, antes que o ser logre a totalização da exterioridade ele incorre em “uma finitude multiplicada em que a assimetria é minimizada em nome de relações especulares”.

Levinas inaugura assim uma “metafísica dos outros”, relativa à impossibilidade de tematização dos outros. Nesse sentido, avessa a uma metafísica da presença, a

proximidade – conquanto seja apenas *presença* para Derrida – não se deixa tematizar, uma vez que a singularidade extrema do outro – a sua exterioridade – ao mesmo tempo em que causa a ferida no ser, pois me interpela de maneira imediata, não se deixa englobar pela necessidade de ser objetificado por uma *epoché* da essência da técnica. O rosto enquanto rastro não se tematiza como um fenômeno, mas me interpela como um infinito. Assim, a proximidade não coloca nada à disposição: o outro permanece fora do âmbito do meu exercício conceitual. Todo o esforço de extração da inteligibilidade não é capaz de fazer justiça ao outro, ao *dire*, ao infinito, pois o outro é incumbência, não matéria de análise, extratificação ou reserva:

O outro, ao invés de compreendido, é invocado. O rosto, que nunca é “visto”, recusa-se a ser conteúdo e não se submete, portanto, à compreensão, determinando uma impossibilidade radical de ser englobado. Levinas opõe, assim, a significância do rosto à compreensão a partir do horizonte do ser: não mais o “deixar-ser” heideggeriano, mas a solicitação de outrem por meio da linguagem. *O outro é aquele a quem falamos, não aquele que compreendemos* (Ferreira, 2010, p. 33, grifo meu).

Retomando a finalidade inicial deste exercício – qual seja, uma exegese dos filósofos que questionam a transparência sobre questões metafísicas contemporâneas –, finalizo esta parte do texto procurando apontar as principais inflexões na obra de três dos principais expoentes de uma crítica interna à metafísica ocidental. Este primeiro ponto servirá para que, na Parte 2 da tese, eu possa friccionar conceitos como “extração da inteligibilidade”, “metafísica dos outros” e *différance* com os aportes dos textos e das autoras que pensam as questões de raça e outridade na modernidade. Antes ainda, questiono alguns dos pressupostos aqui apresentados na seção nominada “Epistemologia da *plantation*”. Logo a seguir, trago alguns dos subsídios das poéticas de Glissant e da Silva, que servirão como contraponto à dita transparência em metafísica.

Por ora, fiquemos com a ideia de que uma poética da opacidade fora pensada no âmbito da (im)possibilidade de tematização do ser, como aprofundada pela obra levinasiana. Parece-me que Levinas foi um dos poucos filósofos a questionar a tematização do outro como uma violência conceitual. Por óbvio, os estudos pós-coloniais, como os de Edward Said, alinham-se a essa temática na busca de material histórico sobre as consequências da instauração de uma “diferença colonial” (Mignolo, 2003), na qual a tematização do outro incide em sua exclusão da escala do Ser por,

supostamente, não possuir os atributos da “racionalidade” e da “civilidade”; torna-o outro que o ser – o não ser –, mas não lhe deixa a dignidade de ser diferentemente do que ser.

No entanto, o projeto levinasiano de “pensar o outro no mesmo sem pensar o outro como o outro mesmo” é inaugural, na medida em que a tematização deste outro não é da ordem da cognição: o outro precede a tematização, e a instauração da ferida me implica nessa relação. Sendo assim, como um projeto como o de Levinas poderia me ajudar a responder a certas intuições de pesquisa, se parece haver pouco espaço para pensar questões políticas em uma metafísica, ainda que dos outros? Seria possível uma teoria da constituição da subjetividade que ignorasse, por exemplo, a conformação de uma diferença sexual na modernidade? Tendo em vista a filosofia levinasiana, parece que sim. Fatos históricos teriam pouca relevância aqui, embora se concorde que a crítica à metafísica ocidental devesse acolher as condições materiais e simbólicas que tornaram sua existência possível. Por exemplo, se “representamos” para alguém, não há que se falar em assimetrias, sejam quais forem (de classe, raça, gênero ou geopolítica), pois elas, em tese, não interfeririam nem na proximidade nem no testemunho. Não é exigido considerar um contexto específico para pensarmos a ferida do outro no ser, o que transmite a impressão de que não há hierarquias nas relações entre ser e outro e diferente do ser, mas apenas relações assimétricas sem relações de poder. Daí que no aparte denominado “Metafísica da raça”, eu pretendo tecer algumas considerações a esse respeito.

A subjetividade, como entidade oposta à ideia de um sistema totalizante no qual o outro se encontra já englobado pela mesmidade do ser, é um construto que pretende dar conta de uma universalidade da constituição da própria subjetividade. No entanto, a história nos faz reféns de suas guerras. Eu como refém da minha proximidade – bem como da história – não posso me abster de pensar isso ou aquilo; não posso impedir que a proximidade anárquica cause a ferida que me faz infinitamente responsável pelo fora. Levinas dirá que todo ato da consciência é um *ato querigmático*. Pois bem, às vezes, um ato de representação ao outro, embora esteja imbuído de uma pregação, não necessariamente pretende ser um testemunho que invoca, mas uma representação opaca que protege da tematização do outro:

Ele mente, e isso é tudo. Ele mente com toda a honestidade. E isso é enorme. Ao mentir, e assumindo a sua mentira em frente a uma assembleia que sabe que está mentindo, ele é invencível. À declaração “Não há tortura em Abu-

Graib”, o eco responde: “Não há homossexuais no Irã”. A retórica iraniana utilizada pelos progressistas brancos bate com o prego na cabeça. As duas mentiras cancelam-se mutuamente, a verdade brilha (Bouteldja, 2016, p. 258).²¹

²¹No original: “*Miente, es todo. Miente con toda honestidad. Y eso es enorme. Al mentir, y asumir su mentira ante una asamblea que sabe que él miente, es invencible. Ante la afirmación ‘No hay tortura en Abu-Graib’, responde el eco: ‘No hay homosexuales en Irán’. La retórica iraní que usan los progresistas blancos da en el clavo. Las dos mentiras se anulan, La verdad brilla*”.

3.3 EPISTEMOLOGIA DA *PLANTATION*

Escreve ensaisticamente quem compõe experimentando; quem vira e revira o seu objeto, quem o questiona e o apalpa, quem o prova e o submete à reflexão, quem o ataca de diversos lados e reúne no olhar de seu espírito aquilo que vê, pondo em palavras o que o objeto permite vislumbrar sob as condições geradas pelo ato de escrever.

Adorno (2003, p. 35-36)

Este tópico trata-se igualmente de um ensaio em experimentação na forma e no conteúdo. A forma do ensaio deve pouco ao discurso científico canônico, mas é também legatária de uma epistemologia feminista gestada desde a reivindicação da autoridade da experiência corporificada, situada, objetiva e parcial (Bach, 2010) como um campo primordial a partir do qual o conhecimento começa a ganhar forma. Por seu turno, seu conteúdo não pretende provar a última tese sobre um conteúdo particular, mas investigar de forma especulativa as múltiplas possibilidades do pensamento. Neste texto, eu apresento poucas questões “pessoais”, embora me faça presente em vários momentos, como exige a forma do ensaio; por outro lado, de modo algum escamoteio minha ansiedade em relação aos diversos objetos de estudo e às elocubrações gestadas nos últimos anos de pesquisa sobre a metafísica ocidental e seus “outros”, as epistemologias decoloniais e feministas e, finalmente, alguma possibilidade do pensamento que não seja captada pelo niilismo contemporâneo.

Começo inquirindo: todo pensamento é desde sempre artificialização? A tentativa de reposicionar a *physis* no mundo, a despeito da *epoché* da essência da técnica, estaria nos remetendo à busca por um estado de coisas não anterior à metafísica, mas anterior talvez à própria possibilidade do pensamento? Será possível abdicar da temporalidade linear e da separabilidade espacial (da Silva), a fim de que a *physis* venha ainda a viger em um mundo resultante da essência da técnica? Remeto essas perguntas ao texto heideggeriano, desconfiando de qualquer tipo de precedência da *physis* sobre a *thesis*, mas também de uma certa cena cínica que prepara o palco do pensamento moderno para a contínua reificação de suas categorias e certezas, de forma veloz rumo a uma cada vez maior extração da inteligibilidade.

Ato contínuo, a extração da inteligibilidade é o principal *modus* de produção epistêmica e de saberes da razão colonial, aquele que confere legitimidade à Ciência e à Filosofia, com o qual aprendemos as categorias do pensamento, seja por meio das 12 tábuas, seja por meio da dialética especulativa totalizante. Sendo assim, a “artificialização da inteligência” é outro nome para “pensamento”, “pensamento moderno”, “pensamento moderno científico” e “pensamento moderno racional”. A artificialização é o início e o fim – ao menos da *epoché* da essência da técnica. Por que então nos empenharíamos em acomodar no mundo a pergunta: “onde ainda vive a *physis*”?

Contra o intento de querer “naturalizar” outras ontoepistemologias, em atendimento a um binarismo exotizante no qual os outros possuem cosmologias enquanto o Ocidente produz ciência, ainda faz sentido nos atentarmos para o diagnóstico heideggeriano sobre o pensamento na modernidade europeia, assim como para o sistema-mundo como na obra de Emmanuel Wallerstein, uma vez que estamos inscritos a partir de um mesmo projeto colonial-moderno. Talvez, então, a pergunta deva ser: “a *physis* que vive lá é a mesma que vive aqui”? Possuiríamos outro tipo de guarda, uma vez que há ainda pensamento, senão no afora da metafísica ocidental, então em uma relação tortuosa com ela? E que *physis* ou guarda deveríamos proteger da expansão da inteligibilidade, com qual propósito e à custa de quê?

A filo-tecno-ciência ocidental já tem uma longa tradição de revisão dos pressupostos metafísicos concernentes à prática científica. De Thomas Kuhn a Bruno Latour, de Donna Haraway a Isabelle Stengers, a produção das autoras narra uma história filosófica da Ciência, de modo não a desconfiar da razão científica e de seus desenvolvimentos, mas para deflagrar as contingências das práticas, escamoteadas devido à ideia equivocada de que o trabalho do pensamento e da razão não tem recuos, pontos cegos ou tropeços. No entanto – e quase como um *mea culpa* –, esse reconhecimento multifacetado da produção científica é realizado exclusivamente na academia.

Das ideias de que existe um paradigma científico resistente aos novos registros de saber, ou de que as pesquisas nem sempre podem atender a ordenamentos estritamente racionais; do fato de que as conclusões provisórias são alcançadas por uma miríade de acasos e intuições, ou de que está pressuposto na pesquisa uma única epistemologia para acessarmos qualquer tipo de conhecimento resulta de um

modo já conhecido do acercamento do objeto científico: a tentativa de saber por onde ele escapa, como ele se mostra opaco, quais são as variáveis que nos limitam e como ele resiste (ainda) à completa extração de sua inteligibilidade.

Minha intuição é que um dos fatores do crescente negacionismo científico, contemporâneo à pandemia de Covid-19, enseja tanto uma faceta da era da “pós-verdade” quanto a construção de um discurso de verdade da Ciência que fora gestado pelos dispositivos de poder existentes na modernidade. Para além do fato de que poucos de nós temos condições de estar em conversação com a Ciência e com os cientistas, todo e qualquer saber agenciado que não passe pelo crivo do que se considera a “verdade científica” é tomado como mais um absurdo abscondito de alguma era obscura. Basta uma breve busca nas bases médicas, assim como da leitura de alguns artigos de revisão científica, para constatarmos que a Ciência apresenta múltiplas disputas inconclusas sobre uma variedade imensa de temas, e que a comunidade científica entende isso como salutar e reconhece que revisões, atropelos e recuperações de discursos de verdade são uma realidade cotidiana. Ademais, a materialidade possui agência pouco afeita ao desnudamento total, mostrando-se sempre refratária à metafísica que deseja dizer o que as coisas são. Esta é uma tragédia anunciada, pois uma deslegitimação total dos saberes outros no afora da produção científica não produziria uma resistência a tal discurso de poder, embora algumas vezes possa ser descabida?

O “parlamento das coisas” (Bruno Latour) e a busca por uma “ecologia de práticas” (Stengers, 2019) se desdobram como exercícios do pensamento em busca talvez não da exponencial extração de inteligibilidade, mas de uma confluência de epistemes que nos ampare neste terreno radical, extrator e dominador, que é a produção de conhecimento científico. Ao passo em que a intersubjetividades e torna um elemento entre outros da expansão do espírito, eu reconheço os objetos e as coisas (agentes outros-que-humanos) como tendo agência, atualidade, eficiência e eficácia como seres imanentes em suas virtuais demandas. Penso estratégias para que elas “se sentem à mesa”, de modo pouco ingênuo, mas relevante a uma cosmopolítica que reconheça as limitações do pensamento científico e anseie demorar-se nas dúvidas, nos julgamentos técnicos e nas decisões.

Esse desacelerar nas e das práticas de saber atrasa um processo de artificialização do pensamento que virá mesmo a despeito da nossa resistência? Em que medida uma epistemologia da transparência pode reinventar a cena política na

qual múltiplas agências tivessem vez, ainda que à disposição do pensamento lógico-dedutivo? Não da ciência como a conhecemos, a de laboratório ou a filosófica, mas a do pensamento racionalista moderno, aquele cujas “infraestruturas ontoepistêmicas” atendem aos princípios da “separabilidade”, da “determinabilidade” e da “sequencialidade” (da Silva, 2019a). Cada qual às voltas com suas singularidades, enriquecendo e tornando (talvez) as decisões, de modo ilusório, menos submetidas ao *subiectum* e mais “transparentes” em seus atributos e consequências.

As epistemologias contemporâneas plurais almejam descentrar a validade do discurso científico único, ao desestabilizar a episteme moderna por meio de inusitadas alianças com humanos e outros-que-humanos. Elas preparam uma cena talvez à la Habermas, mas nem por isso menos necessária. Porém, e novamente, em que medida a gestação de uma epistemologia da transparência – uma vez que, na escavação de agentes outros, estes nos auxiliam na resistência à extração da inteligibilidade – enquanto é a resistência ainda possível e necessária? Que o humanismo e a metafísica da subjetividade sejam a contraface da mesma moeda – tal fato está dado pela filosofia contemporânea já faz mais de um século. Que nas últimas décadas o pensamento filosófico tivesse de meditar sobre as práticas de pensamento, linguísticas, ontológicas, pós-estruturais e novamente estruturais, o que Rosi Braidotti (2013) denomina de “pós-humanismo”.

Estivemos às voltas com a etnografia e com a defesa levi-straussiana da ausência de hierarquias entre os diferentes sistemas de pensamento; a desconstrução intentou fazer desaparecer o autor e permitir que o texto nos dissesse muito mais do que uma simples hermenêutica autorizaria; os vários mestres e mestras da suspeita trouxeram novos e intrigantes elementos sobre a consciência, a racionalidade, as relações de poder, o patriarcado e os diversos interesses do *homo economicus* – porém, a metafísica da subjetividade continuou a voltar de maneira sub-reptícia como palco privilegiado da produção de conhecimento.

Ao trazer a filosofia de Heidegger para compreendermos esse fenômeno, diríamos que ela convence em um aspecto importante da questão, aquele referente a uma compreensão menos técnica sobre a questão da essência da técnica. Na modernidade, a metafísica inauguraria um novo estado de coisas no qual o fundamento do ser do ente se torna o próprio *subiectum*, equivalendo a ideia de sujeito à concepção do homem e do humanismo. A metafísica da subjetividade diz-se, então, pela transformação do homem como posição referencial e dos entes em objetos de

representação. A essência da técnica é assim um modo de conhecimento moderno, aquele sobre o qual somente poderemos saber algo como uma ciência do homem ou Antropologia. O mundo transformado em imagem se torna uma representação daquilo que o homem compreende e espelha, enquanto é ele próprio uma representação e participando ele mesmo da totalidade dos entes “representáveis”. Assim, os homens e os demais entes no mundo se encontram à disposição como recurso (*Bestand*).

Talvez, a indissociabilidade entre aquele que conhece (o *sujeito*) e o que se conhece (o *ente*) venha a ser não um produto da era da técnica – um tempo–espaço danificado pela modernidade e pela própria ideia de metafísica. Talvez estar às voltas com o desejo de que a *physis* seja também e ainda vigente entre nós não advenha da exigência pelo fim da metafísica da subjetividade. Isso porque, finalmente, entre uma concepção de mundo cujo fundo é a teoria do conhecimento de origem kantiana e as chamadas “ontologias pós-críticas” – ou seja, entre a indiscernibilidade entre ser e pensamento e a filosofia especulativa como busca efetiva para o grande fora –, precisemos, na verdade, reposicionar a questão sobre a produção do conhecimento em determinados solos epistêmicos, antes de alegar que qualquer apelo ao *subiectum* esteja eivado dos mesmos vícios da metafísica da modernidade.

No Ocidente, dirá Philippe Descolas (2016), o naturalismo concebe a existência de apenas uma natureza, mas de várias culturas. Porém, a metafísica da subjetividade como lá é concebida não é uma categoria adequada para transcendermos a ideia de que as várias culturas podem projetar metafísicas da subjetividade de outro modo que não o da ciência moderna. Etnologicamente, saberemos que o perspectivismo ameríndio projeta uma cultura sobre as diferentes naturezas. E eu entendo que a metafísica da subjetividade faz o mesmo, embora incorra em dois enganos: o primeiro é pensar que ela é e será sempre a mesma em qualquer tempo–espaço; e a segunda seria imaginar que esse é um erro primevo, tanto do pensamento moderno quanto do pensamento mitológico.

Sim, há uma filosofia africana e asiática, assim como há o perspectivismo ameríndio e as filosofias de variados locais. Há também novas aproximações ao objeto científico por meio das epistemologias feministas, situadas, anárquicas e abissais (Sousa Santos, 2019). Há a recusa de se restabelecer a relação sujeito–objeto, visto que as diferentes poéticas (feministas, negras, a literatura de ficção científica feminista) procuram imaginar um mundo no qual ocorra a abolição das hierarquias de gênero e sejam renovadas as relações com a natureza.

No entanto, a reposição do humanismo-niilista ou da categoria do homem como unidade básica a partir da qual o mundo é pensado, representado e tecnificado, tem como base a concepção de que há um projeto emancipatório universal e total a ser perseguido pela humanidade. Esse projeto deve ser alcançado pelo homem, o possuidor de uma mesma natureza e cujo fundo histórico – comum, mas não idêntico – deve nos encaminhar para um mesmo projeto civilizacional. É o que tentarei demonstrar, logo mais, no aparte sobre a filosofia de Reza Negarestani.

Em um mundo onde “há múltiplas culturas e apenas uma natureza” (de Castro, 2015), devemos estar certos de que a natureza em questão não diz respeito apenas a um mundo das plantas e dos animais, objetivado pela colonialidade do pensamento. Exatamente porque ela ocorre como um eterno retorno, essa natureza da qual todos nos participaríamos diz-se a partir da natureza humana condicionada pela ontologia ocidental. Essa natureza é a natureza do Ser; ela se inscreve na zona do Ser e apenas aí será possível vislumbrarmos um projeto comum de humanidade.

Da contínua renovação da ideia de que o pensamento não tem subjetividade ou corpo, a guarda do Ser pelo homem foi reposicionada no palco da linguagem (Valentim, 2018c), em direção aos pressupostos de produção objetiva e neutra, que permitem que o *Geist* se expanda a despeito do fato de que uma metafísica da subjetividade – a europeia – pode apenas pensar a si mesma a partir de dentro da história mundial, sendo o referente e a referência.

Característica concernente à razão colonial, a metafísica da subjetividade entende-se universal. A colonização permanente do conhecimento, a colonialidade, ainda quando deseja descentrá-la apenas a reposiciona. Em resumo, a metafísica da subjetividade é a *metafísica da subjetividade ocidental*. Que participemos dela devido ao sistema-mundo moderno-colonial capitalocêntrico heteropatriarcal não anula a existência de outras subjetividades, que são concebidas por outras ontoepistemes e por outros projetos emancipatórios.

3.3.1 O inumanismo-niilista de Reza Negarestani

É nesse sentido que produzir pensamento nas margens da filosofia ocidental significa ver-se obrigado a lidar com a produção epistêmica do Império, mesmo quando nos interessa descentrá-la. Mais ainda quando nem todo o processo de revisão de nosso “colonialismo interno” – na acepção de Silvia Rivera Cusicanqui

(2010) –, nem mesmo todo o exercício de descolonização da própria filosofias e mostram suficientes para projetos que veem no niilismo como “vontade de poder” uma etapa necessária e inacabada da modernidade. Se, como nos diz Isabelle Stengers, a Cosmopolítica é o vislumbre de uma produção de pensamento na qual há uma coexistência de práticas, onde a “desnaturalização” ocorre por meio de um “parlamento das coisas” (Bruno Latour) e as subjetividades outras podem ser territorializadas como meios de desacelerar soluções rápidas demais para problemas persistentes demais, Stengers parece nos propor um certo deslocamento referente àquilo que realiza a metafísica ocidental.

Com isso, é necessário voltar-se para os niilistas contemporâneos e oferecer-lhes alguma resistência a seus projetos, pela compreensão de que as concepções de “subjetividade”, “mundo” e “emancipação legada”, muitas vezes com boas intenções, são por demais situadas, provindas de um lugar de fundação colonial da ontologia contemporânea. Da mesma forma, tais concepções continuam seu processo extrator (de subjetividades e mundos) devido às falácias tanto da existência de uma “história comum” – na qual não há projetos históricos (r)existentes – quanto da ideia de que “não há mundo (melhor) por vir” – com suas epistemes e práticas –, para além daquele que nos prometem há 500 anos.

A metafísica ocidental inscreve a história da racionalidade, seus desígnios e alcances, como o motor do próprio pensamento; é pela razão que a filosofia ganha forma, mas é pela construção mítica de uma determinada racionalidade que a filosofia surge e se desenvolve. Com Rosi Braidotti (2013), podemos dizer que o discurso filosófico sobre a racionalidade vem sendo debatido na modernidade –principalmente no último século –, de modo a descentrar o caráter “racional” das tradições filosóficas que fundavam a metafísica, a partir da ideia de que há uma unidade entre a consciência e a subjetividade; e que, pois, há um sujeito do pensamento cujos fatores razão crítica, autorreflexividade, autonomia da razão, desenvolvimento de um padrão de moralidade e emancipação são os próprios motores da história –não apenas da história do homem europeu, mas da história universal.

No entanto, apesar de um longo percurso trilhado quanto à tentativa sempre faustosa da filosofia ocidental de descentrar a subjetividade humana como o padrão último da razão, ainda é comum na metafísica a ideia iluminista da defesa de uma racionalidade civilizatória, cujos condicionamentos educacionais, políticos e sociais, quando vencidos deveriam nos capacitar – como seres que comungam de uma

mesma humanidade – a um entendimento convergente em prol das corretas escolhas sociais e morais. Outro encaminhamento importante relativo a uma concepção de racionalidade legatária das revoluções burguesas é aquele relativo à contínua extração de inteligibilidade ou “inteligibilidades” dos entes, ou seja, a ideia de que é possível, por meio da liberação da inteligência, colocar à disposição todo e qualquer suposto objeto do conhecimento.

A obra *Intelligence and spirit* (2018), escrita pelo filósofo iraniano Reza Negarestani, é exemplar de uma metafísica da inteligibilidade levada a seus termos, por meio de pressupostos neorracionalistas contemporaneamente presentes no cenário filosófico e manejados em contraposição ao que ele denomina “pan-psiquismo”, “naturalismo”, ou ainda “cinismo dos genealogistas globais”. Para Negarestani (2018, p. 408), trata-se de refundar a filosofia pelo que ela tem de “impessoal e comunista” contra uma tendência filosófica de crítica e/ou desconstrução das bases da razão iluminista ocidental, ou mesmo das múltiplas possibilidades de uma descolonização do pensamento filosófico e de seus outros.

Como um novo Prometeu, Negarestani quer reeditar o conceito de humano, um conceito que não seja – pois “não essencialista” – condicionado a estruturas ditas materiais, biológicas e naturais, e cuja construção conceitual não ceda às concepções teológicas ou historicamente dadas sobre o que vem a ser a humanidade. Tal conceito deve estar ainda em oposição a um suposto pós-humanismo ou anti-humanismo, visto que, para o autor, tais posições, como enfrentamentos a um “humanismo conservador”, apenas essencializam como “dado” o que é o humano do homem; e, a partir de uma concepção estabilizada, procuram pensar como abandonar isso. Sendo assim, o humanismo essencialista e o anti-humanismo são, para ele, projetos conservadores, pois reificam supostas definições sobre o humano e pretendem estabelecer a humanidade como mais um dos objetos metafísicos disponíveis entre outros. Ambas as concepções partem de um pensamento da positividade, pois ainda estão fixas na metafísica do entendimento, momento anterior à dialética especulativa de Hegel.

Por meio de uma filosofia da mente cujo fundo é o *Geist* hegeliano e suas interpretações analíticas e pragmáticas, Negarestani desenvolve sua filosofia do espírito, cujo propósito reside na emancipação pela expansão da inteligibilidade. O projeto emancipatório negarestaniano, o *inumanismo* ou *humanismo racional*, pressupõe a existência de um pequeno núcleo do qual realmente seria improvável

abrirmos mão e ainda assim continuarmos a pertencer à humanidade. É como com o médico, dr. Frankenstein: a imortalidade do corpo não importa tanto enquanto houver suportes outros para aquilo que constitui a nossa humanidade, a possibilidade mesma de persistir pela via da razão. A isso Negarestani dá o nome de “invariâncias normativas”: a capacidade humana de adentrar o meio lógico das razões por meio da socialização dos agentes racionais em um espaço semântico da linguagem pública (práticas discursivas, linguísticas e sociais), e assim inquirir e modificar as regras em direção a uma cada vez maior autonomia cognitiva – teórica e prática.

Esta autotransformação segue a despeito de todo e qualquer condicionante, mas também de toda e qualquer perspectiva de delinear o fim último da emancipação para além do contínuo exercício da liberação da inteligência, por meio da expansão da inteligibilidade; quer dizer: de uma inteligência inumana e que, portanto, pode ser artificializada. E a mente apenas pode fazê-lo porque não é algo, mas *Geist*, uma estrutura da inteligência geral que conduz à progressão da “unidade de inteligibilidade entre mente e mundo”. O *Geist* seria então menos um processo de extração de inteligibilidade do que o movimento dialético de sua própria produção. Para Negarestani, esse espaço das razões e do pensamento colocado em oposição à natureza, às causas e ao ser, é a própria substância da crítica, o lugar da luta política pelas normas, que é possível por meio da interação dos agentes racionais dispostos a construir um “um projeto coletivo de autodeterminação e autorrevisão, o redesenho de nossa própria realidade e, portanto, da nossa *physis* (o artesanato e o trabalho da mente)”.²²

Este operar da razão, cujo modo especial de desempenho diz-se por meio de sua funcionalidade, é o que permite aos agentes racionais a formação de “atitudes, subjetividades e instituições” conquistadas por meio de novas habilidades cognitivas e práticas, e conduzidas a uma reorientação do pensamento e da consciência a fim de ver descortinadas as possibilidades últimas do pensamento, antes do que qualquer obsessão por suas “origens”.

²² Negarestani, Reza. Lo inhumano (una lectura rápida): “[...] *proyecto colectivo de auto-determinación y auto-revisión, el rediseño de nuestra propia realidad y por lo tanto la de nuestra physis (la artesanía o labor de la mente)*”. Traduzido por Federico Nieto. Disponível em: <<https://assemblagelobocodigo.wordpress.com/2020/04/17/reza-negarestani-lo-inhumano-una-lectura-rapida-algunas-aclaraciones/>>. Acesso: 7 set. 2022. Original: “The Inhuman (a quick read)” (8 abr. 2018). Disponível em: <<https://toyphilosophy.com/2018/04/08/the-inhuman-a-quick-read/>>. Acesso: 7 set. 2022.

Ainda, o *Geist* não se apresenta como um *deus ex machina*: a emancipação cognitiva dá-se na medida em que a experiência do *Geist* enseja a unificação das “exigências locais” ou “experiências pessoais” com as “ambições universais”, ou o que o autor chama de “a impessoalidade ou objetividade do pensamento”. Não que ambas as instâncias sejam igualmente válidas: o movimento de dessacralização da mente como algo dado ou inefável exige que os condicionamentos ainda persistentes se descolem para um lugar no qual toda e qualquer contingência da razão deixe de se apresentar como um obstáculo àquilo que ela pode vir a ser quando não impedimos a sua inteligibilidade expansiva; ou seja, quando não utilizamos nossos sistemas de seguridade humana para frustrar a emancipação universal total.

A defesa do racionalismo se dá de modo como se houvesse sistemas de pensamentos irracionais. Mas irracionais em que termos? Nos termos de uma racionalidade euro-norte-centrada (Ochy Curiel) ou antro-po-etno-centrada (Valentim, 2018c), ou em uma neorracionalista, cuja concepção de inteligência destituída de toda e qualquer materialidade pode subsistir a quase tudo, menos ao próprio projeto de aprofundamento da “racionalidade” humana? Talvez aquilo que sobra de humano no inumanismo de Negarestani seja não apenas um silogismo, mas o próprio bastião de uma racionalidade situada pois inscrita a partir de um projeto civilizador já bastante conhecido.

A armadilha ocorre de tal modo que, ou reconhecemos que bem “somos animais racionais” e podemos todos entrar em uma arena de debate pública comum, ou não o somos. Mais ainda: embora não clame por nenhum tipo de excepcionalismo humano, Negarestani postula que nos tornemos fiéis àquilo que somos por meio de uma transparência total de toda e qualquer inteligibilidade produzida – apegados à inteligência que criamos como comunidade e que, se quisermos fazer parte da história da *inteligência*, adentremos de bom grado o espaço da razão.

O ponto em disputa – e que não está dado pela obra de Negarestani – é menos relacionado à “condição de possibilidade social formal”, almejada por um projeto de *transparência* total cujos princípios sejam comungáveis pela comunidade humana, e mais ao próprio terreno de onde se insurge o seu projeto epistêmico.

Assim, o inumanismo como processo de intensificação do humanismo racional é tão conservador quanto o humanismo essencialista ou o anti-humanismo, uma vez que dissimula se abster dos condicionamentos naturais ou causais, mas reitera o projeto emancipatório cognitivo dado não desde Platão – como pensa escamotear o

autor, ao oferecer a Filosofia como um projeto universal e atemporal porque, finalmente, a temporalidade advém do *Geist*–, mas desde o Iluminismo, período imediatamente posterior e concomitante à expansão colonial e que, portanto, está imbuído de seus pressupostos.

Mais ainda: Negarestani se arrisca a formular uma definição do que deveria ser o paradigma da “descolonização do pensamento” (*decolonization of thought*) e da “verdadeira filosofia decolonial” (*true decolonial philosophy*) (2018, p. 408) – que, por óbvio, referenda-se em seu próprio programa filosófico: a ideia de que a empreitada do *Geist* se desprende do seu local de nascimento e pode, assim, “envenenar as favelas da Terra” (*poison the slums of the earth*) (2018, p. 408) com “a compulsão de pensar” (*the compulsion of think*) (2018, p. 408), mas também na aposta da “igualdade de todas as mentes” (*equality of all minds*)²³; ou seja, em um contágio da racionalidade que atingiria todos os povos do mundo “contra os sistemas dominantes de exploração” (*against the prevalent systems of exploitation*).

Para tanto, é preciso que o pensamento renuncie a “algum tipo imediato de contato com a terra, o território e a etnicidade” (*some sort of immediate contact with land, territory, ethnicity*), visto que os condicionamentos “locais e contingentes” não devem reificar a mente, como se esta tivesse uma essência substantivada ou fosse uma “coisa” como o é a natureza, para o autor. Tais condicionamentos vão perdendo sua relevância, na medida em que a agência do *Geist* encontra seu caminho para a “impessoalidade e objetividade”; ou seja, na medida em que as “exigências locais” (*local exigencies*) e as “ambições universais” (*universal ambitions*) sejam totalmente suspensas na experiência do saber absoluto, unindo-se em torno de um projeto emancipatório universal.

Dessa forma, o inumanismo de Reza Negarestani se mostra como uma reedição da tentativa de escapar ao humanismo metafísico como busca de qualquer dignidade para o humano; é um movimento perceptível na maioria dos discursos pós-humanistas, como nos diz Vattimo (1996). Para ele, o diagnóstico heideggeriano sobre o niilismo a partir de Nietzsche é, em termos históricos, o momento em que há uma real percepção de que questionar “as estruturas estáveis do ser” – ou seja, a própria concepção do humano como o princípio fundamental da razão – significa questionar a própria metafísica e a técnica da qual ela é acessória. A crise do humanismo, a

²³ Segundo o autor, “*Philosophy begins with a universal thesis regarding the equality of all minds*” (Negarestani, 2018, p. 409).

morte de Deus e o fim da metafísica são expressões que procuram dar conta do fato de que a subjetividade humana se tornou um objeto científico entre outros, não mais podendo ser a medida de todas as coisas.

O fim pela busca dos fundamentos anuncia que a racionalidade filosófica, não satisfeita com o que havia sobrado de humano, pretende expandi-lo. Tal excepcionalismo é cego à existência de projetos históricos não universais cujas ontoepistemes não apenas descentram o humano, mas conferem dignidade também à natureza e às coisas – e, ainda, podem se constituir em uma subjetividade que seja “a medida de todas as coisas”.

Então, quando em conversação com trabalhos como os de Negarestani, talvez a principal tarefa daqueles que estão na “zona do não ser” fanoniana da razão seja a que nos lembra Valentim (2018c): ter como horizonte o caráter geofilosófico da metafísica ocidental e “que mantenha uma relação com a não-filosofia – a vida de outros povos do planeta, além de com a nossa própria”. Pois esta é ainda a tarefa a realizar: estarmos atentos à reposição de uma subjetividade humana por demais situada, mas nos situarmos em projetos emancipatórios não iluministas.

3.3.2 A epistemologia da política é a transparência

A literatura que abriga os estudos sobre a colonialidade desde Frantz Fanon, Edward Said, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones, Rita Laura Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Achile Mbembe e tantos outros e outras, torna possível escapar daqueles discursos descrentes de uma descolonização: dizem que a era das independências findou, e com isso emergiu a possibilidade de que as nações do mundo possam, afinal, exercer a autonomia política tão arduamente alcançada e prosseguir rumo à conquista econômica e tecnológica do “primeiro mundo”. De forma explícita, espera-se a adoção dos modos “civilizatórios” que lograram tal “êxito” e, subrepticiamente, da tradição intelectual que corrobora a legitimidade das instituições liberais – e, com ela, a cartilha a ser seguida em relação ao processo emancipatório.

Os estudos sobre a colonialidade se assentam na ideia de que uma descolonização político-militar não implica um retorno ao estado originário antes da colonização, nem ao menos um modo outro totalmente independente dos efeitos da colonialidade, como se, a partir de agora, fosse possível simplesmente se ver livre dos efeitos colonizadores. Nesse sentido, descolonizar não se refere a processos de

desencobrimto do outro – agora apto a falar e demandar um *modus* próprio de estar e agir no mundo –, mas, frisa-se, a possibilidade de não mais ser posto à disposição por um projeto global político e econômico que, na metafísica, traduz-se pela crítica levinasiana ao ontologismo.

Eu entendo o processo de descolonização como a possibilidade mesma de não ser mais lido como o não ser do ser, o negativo do ser; mas ser radicalmente outro que o ser, de forma a nos garantir um mesmo estatuto ontológico, porque apenas tendo o direito a reescrever nossos “projetos históricos” é possível entrevermos o processo de “mesmidade” legado pela ontologia ocidental. Desinscrever as colonialidades significa não se alinhar ao projeto iluminista ou emancipatório europeu, bem como estar atento a tantos outros projetos anteriores e concomitantes a ele.

Ainda nos parece bastante temerário encontrarmos programas filosóficos inscritos a partir de dentro da realidade europeia, mas facilmente expandidos para outras localidades, como se todas as experiências humanas pudessem ser lidas com base em um contínuo temporal, cujos momentos históricos ou etapas fossem comuns a elas – ou deveriam ter sido em algum momento histórico. E, sendo assim, deveriam desembocar em uma luta comum, pois, por participarmos quase do mesmo modo de um mesmo tipo de exploração, o fim último da emancipação deveria nos contemplar a todos.

O principal mérito dos estudos sobre a colonialidade foi ter alterado o início (teleológico) da história da modernidade para o longo século XVI e, com isso, ter dado a ver os “recursos” (mão de obra, terras, ouro e prata, mercados) que permitiram a insurgência do capitalismo na dura transição entre os sistemas econômicos (Federici, 2017). A história moderna passa a se iniciar não com o capitalismo, com a formação dos Estados-nação, com o Iluminismo e as Revoluções, mas com os meios materiais e simbólicos que alçaram determinado continente ao usufruto (de fato e de direito) da concentração de recursos, da possibilidade do desenvolvimento desses recursos em ciência, tecnologia e Estado de bem-estar social. Também, segundo Graeber e Wengrow (2022), a ideia da autossuficiência europeia é ela mesma um produto do mal encontro, uma vez que o Iluminismo é o apagamento da influência ameríndia sobre o pensamento crítico europeu; e, ao mesmo tempo, um arremedo, um compromisso entre as autoridades instituídas da história econômica, nacional e clerical europeia, de um lado, e a liberdade em relação a toda autoridade e que garante a igualdade ameríndia que tanto chocou o pensamento europeu – produzindo

o binômio enclausurado “Hobbes vs. Rousseau”: no compromisso, a razão permanece entrelaçada com a autoridade.

É incorreto dizer que Marx e a tradição marxista não o viram e que os primeiros estudos sobre os colonialismos não apontaram sistematicamente tal estado de coisas (citado por Tible, 2013). O que se persegue aqui é de uma ordem mais sutil, visto ser importante não confundirmos a contínua “proletarização” – das pessoas e das coisas – com a ideia de que os processos emancipatórios não se diferenciariam, uma vez que participamos do mesmo capitalismo-colonial homogeneizante dos processos de extração em âmbito planetário – tanto os epistêmicos quanto os de insumos.

Se ousarmos uma sistematização, é possível descrevermos algumas etapas genéricas dos aqui nomeados “projetos emancipatórios universais totais”:

- a) Primeiramente, averigua-se o estabelecimento da luta de classes, ou de injustiças de gênero, ou do estabelecimento da diferença entre metrópole e colônias.
- b) Posteriormente, é possível buscar uma única e mesma hipótese comum sobre o estabelecimento dessas injustiças, que deverão culminar no capitalismo e no sistema de exploração colonial a ele subjacente na modernidade.
- c) Porém, a partir disso, passamos a fazer parte de uma mesma história teleológica quanto à exploração do homem pelo homem, que se inicia em algum ponto da Antiguidade, nomeadamente dado pela historiografia ocidental, e se repete continuamente em diferentes espaços e tempos ao longo da história.
- d) Embora marxistas e anticolonialistas antevejam a instauração do capitalismo como um fator preponderante para o atual estado de coisas em que vivemos, para os primeiros, o contínuo desenvolvimento da tecnologia e da acumulação primitiva é um processo que ocorre de forma acelerada sob o capital, mas cujas forças produtivas não devem ser interrompidas pois isso nos levaria à emancipação como fim último da contínua mecanização do mundo. Já para os anticolonialistas (velhos e novos), existe a desconfiança, historiográfica e filosófica, de que a revolução do capital tenha tido como propósito a emancipação humana, e que o sistema de segurança humano – fundamentado em tiranias, opressões e hierarquias moldadas por castas, clãs, religiões e famílias (Bensusan, 2020a)– anterior

e concomitante ao sistema capitalista virá a ser superado por meio da construção de uma comunalidade forjada pela desterritorialização do *socius* levada a cabo pelo próprio sistema capitalista – e apenas se conseguir concluir sua prerrogativa revolucionária. Nas palavras de Bensusan, quando comenta essa tendência marxista: “A revolução do capital é nefasta apenas se incompleta”.

- e) Inicia-se assim um embate entre teóricas (mormente filósofas) marxistas bastante atentas às análises elaboradas por Marx, mas cujos novos materialismos pretendem oferecer críticas tanto para os diagnósticos como para as soluções talvez “aceleracionistas” do marxismo. Há as que compreendem que qualquer epistemologia fora da tradição marxista, ainda que à esquerda, ainda que anticolonial, estará em débito com o único modo de lutarmos contra as injustiças que existem no mundo.
- f) Instaure-se o que chamaremos aqui de “projeto emancipatório universal totalizante”, pois, mesmo quando não são iluministas-liberais, têm existência somente quando advinda da tradição do pensamento europeu. Vide todas as revoluções burguesas e comunistas; vide a tradição do pensamento liberal e comunista; e vide a filosofia ocidental que buscou e busca de forma sistemática – inclusive por meio do marxismo – a instauração de um projeto emancipatório. Um projeto tão universal quanto possa absorver o outro para dentro das categorias do belo e do justo, e tão pouco universal na medida em que esse outro não comunga do mesmo senão como a sua contraface. Assim, mesmo os méritos dos comunismos e socialismos referentes à autonomia dos povos, ou a mais justa distribuição de riqueza, ainda se valem de premissas comuns sobre um modo de emancipação que deveria ser expandido em prol do bem comum universal.

Ainda que, para Frantz Fanon, a emancipação passe por soluções que ele chama de “nacionalistas” (Mbembe, 2011), muito próximas da ideia do estabelecimento do Estado-nação como fonte de autodeterminação dos povos – ambos alicerces importantes da luta de descolonização –, é preciso que se fale sobre sua práxis anticolonial. A exceção fanoniana se dá na medida em que o projeto emancipatório advém do colonizado, não do colonizador. Mesmo não sobrevivendo da tradição liberal, não restaria aí uma práxis comum-universal de emancipação? Ou será

que a pergunta deveria ser: é possível uma práxis anticolonial emancipatória universal que não seja totalizante?

Ao apresentar os trabalhos de Shulamith Firestone (s.d.) (feminista estadunidense da década de 1970) e de Silvia Federici (filósofa italiana contemporânea), cito dois percursos teóricos legatários da tradição marxista, mas cujas premissas e análises seguem rumo a conclusões divergentes. Enquanto Firestone se torna a autora “aceleracionista” por excelência, Federici aponta os limites de certas análises marxistas com o intuito de apresentar processos emancipatórios outros para além daquele supostamente legado pelo capital.

Segundo Firestone, a família nuclear é a unidade básica da organização social, independentemente de época, lugar ou sociedade, pois é fundamentada diretamente na diferença sexual. A primeira divisão do trabalho está, assim, baseada no sexo (gestar, parir, cuidar e educar) e, logo, em todas as divisões posteriores em classes econômicas e na raiz de todas as castas, tanto as baseadas na discriminação por sexo quanto por raça (Firestone, s.d.). Há que se falar então em uma visão materialista da história fundada no sexo, ou seja, no “substrato sexual da dialética histórica”.

Daí, segundo Firestone, conclui-se que as “raízes psicosssexuais das classes” foram pouco exploradas pelo materialismo histórico. Ainda que admita a prevalência e o fortalecimento do modelo da família nuclear sob o capitalismo, toda e qualquer organização que suponha a união entre dois sexos divergentes para fins de reprodução se baseia na família biológica, “a unidade básica de reprodução homem–mulher–criança”. Firestone cita uma nova definição do materialismo histórico, que inclua a opressão às mulheres como uma classe sexual:

O materialismo histórico é aquela visão do curso da História que busca a causa última e a grande energia móvel de todos os fatos históricos na dialética do sexo: a divisão da sociedade em duas classes biológicas distintas, em função da procriação, e as lutas dessas classes entre si; nas mudanças dos modos de casamento, reprodução e educação das crianças; no desenvolvimento análogo de outras classes (castas) fisicamente diferenciadas; e na primeira divisão do trabalho baseada no sexo, que se desenvolveu no sistema econômico de classes (Firestone, s.d., p. 22).

Ainda segundo Firestone, embora Engels tivesse percebido as origens das relações de poder na divisão sexual do trabalho originada no seio da família, com fins de reprodução – mas distinta dos meios de produção –, e embora Marx note que a família contém em si todos os antagonismos observados na sociedade e no Estado,

os dois autores não previram o fim da família biológica, “o germe da exploração”, como o início da erradicação de todos os sistemas de classes – ou seja, como a ação inaugural para a revolução social. Parar combater o “sistema discriminatório de classes sexuais” é fundamental demover a ideia de que a natureza tenha qualquer relevância no embate entre natureza e cultura.

Para Firestone, as sociedades humanas mostram, por meio da dialética histórica, o contínuo controle e uso da natureza em direção à cibernetização, ou seja, a um estado civilizacional em que teremos superado a opressão da natureza sobre o gênero humano, a fim de “dirigir nossa própria evolução”, visto ser necessário “abandonar o estágio animal” e progredir a um “controle total da natureza para fins de estabelecimento de um equilíbrio humano”, ainda que artificial. Como nos diz Beauvoir, citada por Firestone,

A humanidade não é uma espécie animal; é uma realidade histórica. A sociedade humana é uma anti-*physis* – no sentido de que ela é contra a natureza; ela não se submete passivamente à presença da natureza, mas antes assume o controle da natureza em seu próprio benefício (Firestone, s.d., p.19).²⁴

A fim de se realizar uma revolução feminista radical que culmine no socialismo cibernético teríamos de nos ver livres da família nuclear, pois é o dualismo sexual advindo diretamente da realidade biológica que permite a existência das classes sexuais, mais profundas e fundamentais na análise das desigualdades sociais do que a categoria econômica, por exemplo. O que apregoa o feminismo radical de Firestone é, portanto, mais que o “fim do privilégio do homem, mas a própria distinção sexual”,

²⁴ A respeito, ver artigo da xenofeminista Helen Hester, “Sapience + care: reason and responsibility in posthuman politics” (2019). Nesse artigo, Hester alinha o projeto do xenofeminismo – emancipação do gênero por meio do uso dos recursos oferecidos pela tecnologia a partir da concepção do pós-humano – ao de Reza Negarestani e sua concepção da emancipação humana por meio da dissidência dos condicionamentos ou estrangimentos reificadores da própria ideia de humano. No artigo citado, ela diz, no original (p. 71): “*The philosopher Reza Negarestani argues that a robust and rigorous movement to revise and reconstruct the human must of necessity begin ‘by dissociating human significance from human glory’. It is from this point that any xenofeminist approach to productively navigating the tensions between the human and the posthuman must commence*”. O filósofo Reza Negarestani argumenta que um movimento robusto e rigoroso para revisar e reconstruir o humano deve necessariamente começar “por dissociar o significado do que é humano da glória humana”. É a partir desse ponto que qualquer abordagem xenofeminista, a fim de navegar produtivamente as tensões entre o humano e o pós-humano, deve se iniciar. Sobre xenofeminismo, ver: Hester (2018) e Xenofeminismo (2022).

que finalmente deverá ocorrer com a tomada do controle da reprodução pelas mulheres, a restituição da propriedade de seus próprios corpos, o controle feminino da fertilidade humana – as novas tecnologias de reprodução artificial podem ser usadas “para reforçar o sistema de exploração estabelecido” –e o controle das novas instituições sociais de cuidado, nutrição e educação das crianças.

Ao longo do livro *Calibã e a bruxa*, Federici coletará elementos sobre os séculos da passagem do feudalismo para o capitalismo e cujas condições ensejaram o surgimento da categoria *mulher*, ou seja, do próprio sujeito do feminismo branco. A partir do levantamento de dados sobre os cercamentos e a pobreza deles derivada, Federici traça o estado de coisas no qual as mulheres deixam um lugar de pertencimento a uma comunidade onde trabalhavam coletivamente com os homens em todos os ramos de produção necessários à manutenção do feudo (na terra, no lar e nas demais atividades econômicas), para um lugar de completa dependência ao que ela chamará de “patriarcado do salário”. Para Federici (2019, p. 55), o “cercamento do conhecimento, de nosso corpo, de nossa relação com as outras pessoas e com a natureza” terá a mulher como principal vítima.

A redefinição das tarefas produtivas e reprodutivas e a conseqüente separação na transição para o capitalismo ensejará a gênese da função-trabalho do corpo proletariado, por meio de uma nova divisão sexual do trabalho: aos homens, o trabalho assalariado e a prerrogativa do controle sobre o trabalho não assalariado; às mulheres, a função-trabalho de reprodutoras e a responsabilidade pelas tarefas domésticas, agora desvalorizadas por não serem contabilizadas como parte do trabalho produtivo, uma vez que não são remuneradas. A nova ordem patriarcal se mostra, então, com a formulação de uma nova categoria de gênero construída na modernidade ocidental, a partir da feminilização e da desvalorização da reprodução social.

Para Federici, a categoria *mulher* não tem lastro no essencialismo, mas na feminilidade como função-trabalho e “oculta sob o disfarce de um destino biológico”, como se fosse uma vocação natural para o trabalho reprodutivo. A divisão sexual do trabalho é, portanto, a chave para a compreensão do domínio masculino, do controle da sexualidade feminina e da maternidade compulsória e disciplinada, “degradada à condição de trabalho forçado”.

As duas análises são interessantes e ambas têm a qualidade de nos fazerem imaginar um futuro no qual as hierarquias sexuais seriam extintas. Embora possamos

acolher o diagnóstico de Firestone e concluir que as propostas de ação política que a autora oferece condizem com seus achados, o fato de universalizar um estado de coisas a partir de uma essencialização da natureza biológica faz com que seu pensamento se encontre novamente inscrito a partir das problemáticas e das concepções europeias de gênero e emancipação feminina. Ao procurar historicizar o surgimento da categoria *mulher*, tanto na metrópole quanto na colônia, Federici retira “as outras” do campo ontológico ocidental, o que permitiria tanto o vislumbre de histórias concomitantes e posteriores à colonialidade de gênero, como também tornaria possível antever projetos emancipatórios outros que não passam pelo “feminismo civilizacional” (Vergès, 2020).²⁵

Na dissertação de mestrado (Osman, 2015), eu buscava entender a formação de uma jurisprudência religiosa islâmica, bem como a concepção de que as “portas do *ijtihad*” (novas e singularizadas interpretações) estariam fechadas, de que não haveria possibilidades interpretativas outras para além daquelas já estabelecidas até o século XII por escolas de jurisprudência agora consideradas legítimas. Neste momento, eu me deparei não apenas com textos que questionavam a impossibilidade desse comando no plano prático, mas também com a menção a estudos de antropólogas sobre o fato de que as sentenças proferidas pelos juízes, nos séculos XIX e XX, eram muito mais benéficas em relação às mulheres do que a letra da lei.

À época, argumentei que a inserção da ideia de “código de lei” como no modelo ocidental, embora não fosse estranha à realidade das comunidades islâmicas, obrigou-as a manejar um novo estado de coisas, uma vez que foram obrigadas a se submeterem a leis que, em outro momento, eram aplicadas em um contexto ou mesmo desconsideradas por uma ideia de justiça mais ampla, que buscava aplicar as normas sempre de acordo com as exigências do momento presente – um dos princípios jurídicos tidos como islâmicos. Os códigos e suas jurisprudências, embora tivessem sido petrificados pelo mando divino – mas antes, na verdade, por uma decisão política – anteriormente eram vistos como textos sagrados a serem estudados e consultados, mas nem sempre aplicados com força de lei.

Na minha dissertação, também fiz confluír a etnografia da antropóloga Rita Segato sobre a modificação do estatuto das normas nas comunidades indígenas nas quais ela teve a oportunidade de estar a convite do Estado brasileiro. Para essa

²⁵ Também trato desse assunto em outro momento da tese.

autora, ficou evidente que as normas aí são alçadas a um estado anteriormente inexistente, qual seja: o regramento da positividade. Enquanto alguns referentes se inscreviam no campo do simbólico, constituindo antes uma cosmogonia do que normas a serem aplicadas, agora, as comunidades se viam às voltas com a necessidade de reificarem identidades a partir do olhar do outro, o qual lhes demandava aterem-se à sua “cultura” para que tivessem o direito à terra, à tradição e à sobrevivência como comunidade.

Em ambos os casos, as mulheres eram instadas a atender ao regramento jurídico, de modo a oferecer seus corpos como o referente da materialidade cultural; porém, de uma identidade-materialidade essencializada por uma prerrogativa bastante moderna: a da existência do outro como um “ser cultural”. Trago brevemente essa questão de modo diverso do que aparece na dissertação, onde estava no encaixe das características de um sistema colonial de gênero (Lugones, 2008). Esses exemplos nos falam de uma gestão consuetudinária no interior das comunidades anteriormente à expansão das forças produtivas do capital, bem como dos sucessivos processos de desmantelamento dos seus sistemas de segurança social. Quando Marx aponta os horrores da colonização britânica – com pesar a propósito do fim das comunidades, mas comemorando a chegada dos novos tempos sobre esses outros – , nós nos colocamos diante talvez do principal dilema de nossa época. É possível que Marx estivesse certo, e o capitalismo fosse uma força revolucionária por meio da qual os povos serão libertos, após o que Hilan Bensusan tem chamado de “interlúdio capitalista”?

Tal interlúdio prepararia a humanidade para ir ao encontro de uma era pós-capitalista, na qual o fim das antigas opressões e hierarquias relativas às tradições fosse o resultado exato do avanço das forças produtivas. Essa hipótese comporta a tese de que as sociedades modernas ocidentais fundam um novo estado de coisas sobre a Terra e, portanto, são responsáveis pelo aporte de valores com um poder de mudança jamais visto na história. A liberdade, a igualdade e a fraternidade são aí gestadas após anos de revoluções sangrentas e se tornam as arautas da mensagem de que nenhum ser humano será oprimido por outro ser humano, de que o indivíduo não pode ser subjugado no interesse da comunidade e de que ele tem o direito a se auto-organizar sem as amarras que o oprimiram por tantos séculos.

Como nos lembra Achille Mbembe em seu livro *Crítica da razão negra* (2018), a representação da África como a terra onde os conflitos étnicos sangrentos

constituíam o cotidiano duro da vida é, sem dúvida, um dos imaginários presentes no pensamento sobre a emancipação como práxis salvadora dos povos mais fracos, subjugados pelos mais fortes. Tzvetan Todorov, em sua obra *A conquista da América: a questão do outro*, também contesta a ideia de que os povos ibéricos salvaram as comunidades indígenas de seus impérios opressores, uma vez que o genocídio e a carnificina cometidos por portugueses e espanhóis teriam dizimado 90% da população indígena conquistada.

Houria Bouteldja (2016) e Ramón Grosfoguel (2013), ao discutirem o estatuto das populações não muçulmanas em impérios ou Estados islâmicos, recuperam narrativas sobre as solidariedades inter-religiosas que, embora nem sempre fossem fáceis, começaram a se deteriorar quando os impérios passaram a intervir a favor de suas “populações” – sendo estas as que comungavam da mesma fé daqueles –, criando inclusive códigos e normas segregacionistas.

Tais exemplos podem nos dar pistas sobre nossa desconfiança relativa a tais projetos emancipatórios. Assim ocorre quando Enrique Dussel (2005) nos fala sobre o etnocentrismo europeu se diferenciando de todos os jamais vistos. Claro, o poder bélico e da técnica engendram a conquista do mundo, mas também o privilégio de o recontar a partir do seu próprio sistema simbólico. Aqui não está em pauta o quanto as representações são ou não falsas, mas aquilo que elas circunscrevem ao criarem crenças limitantes sobre quem são “os outros” e suas possibilidades emancipatórias. A hipótese engendra a concepção hegeliana sobre a ausência da história fora do âmbito do contexto europeu. Aqui não nos referimos à ideia de que as sociedades ocidentais puderam evoluir, enquanto as chinesas ficaram estacionadas em algum lugar de uma imaginária linha evolutiva, ou à asserção de que os africanos não tinham condições de abandonar as cosmogonias primitivas. Inclusive, para esses povos, há a possibilidade de história, seja aquela na qual eles próprios se narram, seja aquela que fundamenta a filosofia da história hegeliana sobre a incapacidade de uma razão racializada confluir para que a sociedade e o Estado estejam a serviço do bem comum.

Para o pensamento ocidental contemporâneo, desde o fator Lévi-Strauss, não há qualquer descrença relativa à inexistência de uma hierarquia entre os sistemas de pensamento. O exotismo e o encanto com o perspectivismo ameríndio, como traduzido por Eduardo Viveiros de Castro (2015), instaura, junto à visão antropológica, uma importante vertente da virada ontológica no pensamento filosófico contemporâneo. As bases da filosofia ocidental estão sendo há muito deslocadas do

centro do universo, os filósofos passam a ser estudados também quanto aos seus solos epistêmicos, e as variantes do pensamento metafísico descortinam não apenas as discordâncias entre correntes de pensamento, mas também seus efeitos sobre o mundo da vida.

No entanto, há a seguinte ideia: “A realidade do pensamento humano reside em sua progressividade”. Claro! Qualquer etnógrafo referendaria o fato de que as comunidades humanas estão em constante mutação. E, como bem aponta Édouard Glissant, antes da modernidade os impactos culturais advindos do processo relacional eram absorvidos de forma lenta e intensa, ao contrário do modo como atualmente temos de nos ver com os processos globalizantes e seus impactos sobre as epistemes e sobre a cotidianidade das práticas. Mas é exatamente aqui que a razão colonial se apresenta em sua característica mais impactante: tal progressividade não pode ser constatada nos outros coloniais, porque são culturais e a-históricos. Tal progressividade é uma prerrogativa apenas do pensamento filo-tecno-científico desenvolvido pelo Ocidente: lá, há uma seta que direciona a progressividade do pensamento; aqui, na zona do não ser, a seta tem sentido inverso, da tradição, do pensamento religioso, em uma congregação com a natureza e sua *physis*. Lá, dirão alguns, nem sempre a progressividade do pensamento indicaria um avanço da moralidade humana. Mas aqui não há avanços ou retrocessos plausíveis de serem atingidos, uma vez que somos sociedades estacionárias. Nossos costumes e nossos valores são pautados pela crença de que o nosso mundo é o único possível – sim, nós somos os etnocêntricos –, que nossos regramentos não estão sujeitos a revisões e, portanto, nós não possuímos história. A nossa cultura é refratária a influências liberais, mas também a influências socialistas e, principalmente, racionais; a razão se constitui em um modo específico de racionalidade-razoabilidade, perceptível por sua capacidade de avanço (qualitativa e quantitativamente) no tempo–espaço.

A formação das sociedades modernas, como entrevista pela querela do luxo (Monzani, 1995) na aurora do Iluminismo, é um exemplo bastante claro da alteração do paradigma sobre o bem público. É também um excelente retrato de como os outros coloniais eram concebidos como utilitários para um fim maior, qual seja, o aumento da riqueza. Esses acontecimentos dão a tônica de duas importantes alterações ocorridas na modernidade ocidental: a primeira, quanto ao término de um momento histórico e o nascimento de um novo, perceptíveis pela passagem dos valores clássicos para aqueles engendrados pelo capitalismo; e a segunda, quanto ao

substrato material e simbólico necessário para esse novo mundo se insurgir, a despeito das ditas forças reacionárias (Federici, 2017).

O que se deseja reforçar é este *continuum* do pensamento, surgido em um período determinado e com uma agenda bastante concisa, a demonstrar a invalidade dos valores antigos para os tempos modernos, tanto os seus próprios quanto os dos outros.

Embora a progressividade do pensamento seja colocada em xeque por variadas correntes da Filosofia da Ciência, o mesmo nem sempre acontece com a ideia de progressividade do pensamento na arena ético-política. A tradição marxista e alguns de seus desdobramentos por outras paragens contribuíram para o reconhecimento dos fatores político-econômicos, por meio dos quais os valores liberais foram gestados e vieram a constituir o padrão de moralidade a ser perseguido em âmbito mundial. No entanto, os ideais humano-iluministas, recorrentemente instados por uma produção discursiva sobre a liberdade, a igualdade, e democracia e a emancipação, nunca deixaram de constituir a epítome da civilização. Aí se inscreve a colonialidade, porque no afora da civilização não há o não ser, há o nada.

Quando Silvia Federici recorre à história das mulheres na passagem do feudalismo para o capitalismo, para demonstrar que o novo modelo econômico era antes uma força reacionária à autodeterminação das comunidades, surgida da escassez de mão de obra e do aumento do acesso aos bens comuns, a autora não está construindo um passado mítico no qual a vida e os valores valiam a pena, em oposição a uma dura realidade contemporânea. Ela localiza no tempo-espaco específico um momento em que as forças do capital – essas, sim, reacionárias porque em reação a insurreições de variadas ordens – precisam agir para fundar um novo mundo.

As voltas retóricas do pensamento federiciano são antes um alerta: o passado nem sempre é o reacionário, o novo nem sempre é a esperança de algo melhor; por outro lado, é possível encontrar no passado inspirações e movimentos emancipatórios que atendam às nossas necessidades contemporâneas de imaginação e desbravamento frente às lutas. É possível que a imaginação do futuro, em acordo com os aceleracionistas de direita e de esquerda, contemple apenas destruição e caos. Este pode ser, na melhor das hipóteses, um mundo cuja racionalidade provenha da contínua artificialização da inteligência. Um mundo em que a mais bela poesia é a proveniente de bactérias desejantes e traduzida por uma inteligência artificial.

Contudo, por que deveríamos nos contentar com um mundo apenas? Ainda mais – eu complementar –, o passado também se atualiza. Tanto porque nós o atualizamos, instrumentalizando-o para nossa própria “agenda”, quanto porque ele está em constante mutação. Isso pode parecer trivial e verdadeiramente o é. Mas não o é para a concepção essencialista sobre a cultura dos “outros”.

3.4 DO AFETÁVEL E DO OPACO

O que está em disputa? O que precisará ser renunciado para conseguirmos libertar a capacidade criativa radical da imaginação e dela obtermos o que for necessário para a tarefa de pensar o Mundo outramente? Nada menos que uma mudança radical no modo como abordamos matéria e forma.

da Silva (2019a, p. 37)

Veremos que a poética não é uma arte do sonho e da ilusão, mas sim uma maneira de conceber-se a si mesmo, de conceber a relação consigo mesmo e com o outro e expressá-la. Toda poética constitui uma rede.

Glissant (2005, p. 133)

Ao entrar em contato com a filosofia de Emmanuel Levinas, ainda, pela primeira vez, no doutorado, uma hipótese sombria relativa à seu pensamento arrematou minhas conjecturas sobre porque o autor teria produzido uma peça sobre o ontologismo na metafísica ocidental. Não saberia dizer o que a totalidade de seus críticos pensaram a respeito, e mesmo se já não teriam aventado tal hipótese que parecerá *quase* óbvia ao contexto de vida e de produção da obra do autor. O horror da guerra, a falência do humanismo e o fato de que não há qualquer garantia de sobrevivência a partir do espaço de uma política da diferença devem tê-lo feito imaginar que a responsabilidade infinita diante face do outro independe de sua transparência – na verdade, ultrapassa a (im)possibilidade de tematização do outro.

Dito de modo mundano, o fato de os judeus terem, em grande medida, se secularizado e assimilado os modos de vida “ocidentais” nos últimos séculos da colonial-modernidade – mesmo o fato de não poderem ser outra coisa que não europeus, incorporando o binário eu–outro pela radicalização da ideia de *Relação* –, não os livrou de terem sido dizimados por um dos Estados nacionais mais “avançados” na escala civilizacional europeia.

Era preciso, então, imaginar – com Glissant, mas também com Levinas– um *direito à opacidade*, quase como um direito à vida independentemente de uma posição na escala do Ser: “Não apenas consentir no direito à diferença, mas, antes disso, no

direito à opacidade, que não é o fechamento em uma autarquia impenetrável, mas a subsistência em uma singularidade não redutível” (Glissant, 2008, p. 53).

A teoria da diferença se apresenta como reconhecimento de que os binarismos limitaram as concepções metafísicas em dois polos, o natural e o cultural, o feminino e o masculino, o científico e o coloquial, o branco e o não branco. A filosofia da diferença, o feminismo da diferença, o direito à diferença – tais (anti)metafísicas procuraram antever modos de inscrição a partir de fora dos binarismos, circunscrever uma diferença não essencialista, ou mesmo se pautar pelo reconhecimento da diferença desde fora da inscrição da metafísica ocidental, imaginando que a saída do binarismo entre um Eu e um Outro fosse talvez a reivindicação da alteridade e da outridade. Por essa perspectiva, a metafísica ocidental não se inscreveria em relação, mas valendo-se de uma mítica do “identitarismo branco”, poderia se pensar a si mesma como sendo o Eu diante do Outro.

Uma política da diferença, na medida em que reifica a *outridade*, remonta ao binarismo da metafísica. Portanto, não estamos aqui nos remetendo à *différance*, nem à impermanência das coisas que são – melhor dito –, à impossibilidade da presença na metafísica: esta, ainda que ilusória, dela deflagra todo o seu poder. Talvez queiramos apontar, junto a Édouard Glissant e Denise Ferreira da Silva: *identidade e diferença* são desde sempre categorias da metafísica clássica, assim como da modernidade. Para além da categoria da diferença na metafísica e da *différance*, a “diferença” das políticas identitárias também devem ser tomadas como parte de um mesmo projeto metafísico colonial-moderno.

No texto de Glissant, eu tendo a pensar que a opacidade prescinde do direito à diferença como reconhecimento das “minorias”. Ao invés de acolhermos a multiplicidade absorvida para dentro da escala do Ser, é preciso imaginarmos a ausência de escalas. E, da mesma forma, colocarmos as diferenças em *Relação*, “sem hierarquia com a minha norma”, “perturbando a hierarquia da escala” (Glissant, 2008, p. 53), ao rever a ideia de que o direito à diferença seja a admissão da sua existência no “meu” sistema.

Um dos meios para tanto é não inscrever a política da diferença a partir das “legitimações ancoradas na posse e na conquista”, uma vez que são legitimações coloniais, pois nelas somente poderemos ser absorvidos pelo ontologismo. Desde uma legitimação exterior, nela seremos reduzidos a *uma* “identidade” e, então, precisaremos ser suficientemente transparentes, pois “como se comunicar com o que

não se compreende”? É nesse sentido que “a própria diferença pode ainda revelar uma redução ao Transparente” (Glissant, 2008, p. 53).

A construção que Glissant realiza de uma possível oposição entre transparência e opacidade não recai sobre alguns dos binarismos inscritos na tradição ocidental. Ele reconhece as contradições e os encaminhamentos divergentes inscritos aí, mas também sabe que

Se nós examinarmos o processo de “compreensão” dos seres e das ideias na perspectiva do pensamento ocidental, reencontraremos no seu princípio a exigência desta transparência. Para poder “compreender-te” e, então, aceitar-te, preciso levar tua densidade à escala ideal que me fornece elementos para comparação e talvez julgamentos (Glissant, 2008, p. 53).

É preciso, então, iniciarmos esta conversa antes com vocês, ocidentais, sobre essa “transparência que pretendeu nos reduzir”, uma vez que “nós estamos implicados em seu devir”. É preciso, pois, falarmos antes a partir das suas categorias, tanto porque elas nos conformaram e continuam conformando devido a um racismo epistêmico moderno, demasiado moderno.

Será preciso que, no desencobrimento do outro, nos reconheçamos quase como “iguais”; quiçá, a democracia daqui se assemelhe à democracia de lá, que a filosofia daqui tenha algo a aprender com a filosofia de lá, sendo a única possibilidade de reconhecimento aquela por meio da inscrição na totalidade. Somos, em certa medida, a contraface outra, pois nesse encaminhamento espaço-temporal, há uma seta que nos direciona a um lugar, de um lado para o outro, necessariamente, ainda que com volteios, deslocamentos e dialéticas da subsunção.

Aqui, a *diferença* faz um jogo duplo: o necessário reconhecimento da alteridade exige que o outro seja visto como uma contraparte minha. Ele não é da ordem do incognoscível, mas o contrário: ele é um “momento” que me antecede, que me atravessa e que me reencontra em um porvir imanentizado apenas para nos sabermos partícipes da totalidade. No entanto, nele reside o horror do meu próprio desconhecimento sobre mim. O que deposito na figura da *outridade* nada mais é do que aquilo que recuso a mim mesmo: “O horror, o horror”, como dirá o protagonista de Joseph Conrad (2019). O reconhecimento da diferença é a autoconsciência de si. E, assim, ficamos satisfeitos com a inexistência do fora.

No outro jogo da diferença, a incomensurabilidade do não ser prescinde da tarefa do reconhecimento em direção à exotização. O outro não é um particular da universalidade; ele não reside na dialética do ser, ele não é o negativo do ser – ele é o nada. Enquanto na dialética e no ontologismo o não ser é absorvido pela totalidade, aqui, a *outridade* deixa o seu estatuto para se tornar tudo aquilo que a parca categoria do Ser não abarca.

Ao ensaiar uma categorização, talvez possamos pensar a questão da diferença como um problema ético assim apostado por Levinas e Glissant e compreendido naquilo que chamei de “o primeiro jogo” – mas que bem poderia ser claramente o problema ético do ontologismo. No segundo momento, estamos às voltas com o problema epistemológico, ou àquele relacionado ao racismo epistêmico: se é preciso recusar o esquema binário eu–outro porque ainda, como nunca, é necessário pensar uma poética feminista negra, uma filosofia ameríndia, as epistemologias feministas? Como fazer confluir ambas as perspectivas; ou como sair de tais perspectivas em torno de uma habitação ontoepistêmica universal contra-total?

Uma *universalidade sem escalas e não reificadora da diferença* – é isso possível? Glissant resume a questão do seguinte modo: que concebamos a totalidade – o “todo-o-mundo” não é o cosmopolitismo fácil das políticas liberais, mas outro modo de dizermos “Relação” e, ainda, “a recusa de toda e qualquer generalização do absoluto” (Glissant, 2021, p. 171), pois o imaginário da Relação não se confunde com a ideia de Ser, embora *Ser seja relação*. “É por isso que a Relação desmonta também o pensamento do não-ser. [...] O não-ser só seria fora da Relação” (Glissant, 2021, p. 216). Dito de outro modo, a relação apenas pode ser enunciada na opacidade, nunca se configurando como um universal generalizante e preservando a possibilidade de que “todos possam nela se achar, a todo momento, solidários e solitários” (Glissant, 2021, p. 172).:

O errante recusa o édito universal e generalizante, que resumia o mundo em uma evidência transparente, reivindicando-lhe um suposto sentido e finalidade. Ele mergulha nas opacidades da parte do mundo que acessa [...]. O pensamento da errância concebe a totalidade, mas renuncia de bom grado à pretensão de invocá-la ou possuí-la (Glissant, 2021, p. 44).

E ainda, em sua obra *Poética da diversidade*:

Penso que precisamos abandonar a ideia do universal. O universal é um engodo, um sonho enganoso. Precisamos conceber a totalidade-mundo como totalidade, ou seja, como quantidade realizada e não como valor sublimado a partir de valores particulares (Glissant, 2005, p. 134).

O “errante” é uma das categorias com a qual Glissant pensa a identidade a partir de suas inscrições coloniais, bem como a pressuposta necessidade do trabalho da descolonização como a superação dos seus limites, aquele que define o Outro “em oposição a”. E, no entanto, é a partir da categoria de *lugar* – uma epistemologia do lugar – que Glissant concebe a possibilidade da Relação. Pensado desde registros não essencialistas, o “lugar” é apenas a partir de onde as nossas singularidades não são reduzidas uma à outra; nunca é o espaço delimitado onde eu sou autorizada a estar, a ser e a dizer qualquer coisa, mas é a localidade a partir da qual as “identidades” podem se ver em relação com a totalidade-mundo:

A Relação só pode tramar-se entre entidades persistentes. Quanto mais eu tiver consciência da relação da Martinica com o Caribe e do Caribe com o mundo, como em um sistema, como em um não-sistema de relações, mais eu serei martinicano, na minha opinião. Quanto mais eu insista em dizer: a Martinica é a Martinica, os outros são... Menos eu serei martinicano. A relação verdadeira não é do particular com o universal, mas do Lugar com a totalidade-mundo, que não é o totalitário, mas sim o seu contrário em diversidade. O lugar não é um território: aceitamos dividir o lugar, nós o concebemos e vivenciamos dentro de um pensamento da errância. Entretanto, nós o defendemos contra toda e qualquer desnaturação (Glissant, 2005, p. 106).

Compreendo ambas as categorias (Relação e opacidade) como intercambiáveis. A Relação pode ser compreendida não a partir da ideia de Ser e não ser ou de qualquer outro binarismo identitário, mas apenas se consideramos que ela antecede a metafísica da presença, tanto a do texto moderno quanto aquela que conflagra a colonialidade. Portanto, a despeito das categorias de Ser e não ser, de “eu transparente” e “eu afetável”, a opacidade é o resultado de uma realidade que não é e não pode ser modificada; de que, se há Relação, haverá opacidade e toda sorte de indecíveis inaptos a dizer aquilo que o Ser é: “A Relação esforça-se e enuncia-se na opacidade” (Glissant, 2021, p. 215).

Chega o tempo em que a Relação não se expressa mais por uma teoria de trajetórias, de itinerários que se sucedem ou se contrariam, mas se explode, dela mesma e nela mesma, como uma trama, inscrita na totalidade suficiente do mundo (Glissant, 2021, p. 225).

Talvez aí resida a tarefa da opacidade, de habitar uma “singularidade não redutível” – mas não redutível a quê? Não redutível à transparência, não redutível à *outridade*, não redutível à identidade, não redutível ao Ser e ao não ser – mas, ainda assim, uma singularidade:

Posso então conceber a opacidade do outro para mim, sem que eu cobre minha opacidade a ele. Não necessito tentar tornar-me o outro (tornar-me outro) nem “fazê-lo” à minha imagem. Esses projetos de transmutação – sem metempsicose – são resultados das piores pretensões e das mais altas generosidades do Ocidente (Glissant, 2008, p.55).

Se pudesse imaginar uma retórica da diferença no pensamento ocidental, esta que reificadamente nos circunda – inclusive em animações recentes da Pixar, como em *Luca* (Casarosa, 2021) –, eu arriscaria o seguinte esquema: a diferença existe como o totalmente outro; eu acolho a diferença porque acolho a humanidade ou uma suposta humanidade, que projeto no outro a fim de reconhecê-lo; o outro passa a me reconhecer também, não como outro do ser, mas como um projeto a ser perseguido. E novamente estamos no jogo duplo da diferença – assim, é preciso reconhecer o outro como parte de mim mesmo, mas também é preciso que esse outro reconheça a superioridade da categoria do Ser e faça um esforço em direção a um projeto comum, universal, total.

Assim, não é a uma escala de igualdade na qual seremos agora inscritos, a fim de podermos nos “comunicar” uns com os outros – mas a de nos reduzirmos ao não ser do Ser. Possivelmente seremos lidos, compreendidos, perscrutados, analisados, apanhados e dispostos: “Há neste verbo *compreender* o movimento das mãos que tomam o entorno e o trazem a si. Gesto de fechamento, quiçá de apropriação. Prefiramos a ele o gesto do dar-com, que cria uma abertura na totalidade” (Glissant, 2008, p. 54). O pensamento da opacidade me resguarda, pois, da totalidade: “A totalidade no pensamento ocidental está ameaçada pela imobilidade digamos novamente, de modo opaco: a própria ideia de totalidade é um obstáculo à totalidade” (Glissant, 2008, p. 54). Claro! O fora, a infinitude, a transcendência não se fecham na totalidade: *a opacidade é ela mesma a recusa da ideia de totalidade, o opaco como a possibilidade do fora.*

Como deseja Glissant, a opacidade enquanto direito funda uma obrigação política (Glissant, 2008, p. 55), uma vez que “somente concebendo que é impossível reduzir qualquer um que seja a uma verdade que não tenha sido gerada pelo próprio

indivíduo”. Isto é, na opacidade de seu tempo e de seu lugar, gerada continuamente pela repetição de narrativas – nos limites daquilo que nos é dado elaborar circunstancialmente – será possível exercer a imaginação criadora a partir da qual as concepções de mundo recuarão à ideia de compreensão-enquanto-extração e poderão exercer o dar-com, que antevejo como gesto de saída do kantismo e invenção de modos de leitura-corporificação-escritura, ao habitar-ontoepistememes-com em uma imanência-transcendente.

Ou, talvez, lidar com elas “em estado bruto” (da Silva, 2018). Para a filósofa Denise Ferreira da Silva, não há *um* modo de estarmos no mundo: aquele legado pela filosofia crítica kantiana, cujas categorias de análise abarcam “as formas abstratas do entendimento” e forjam *um* tipo de conhecimento que deveria cair por terra com “o fim deste mundo” (da Silva, 2019b).²⁶ Ao utilizar a metáfora da luz negra ultravioleta, que quebra a matéria disponível a fim de recodificá-la ou recontá-la por meio de interpretações poéticas feministas negras, por exemplo, da Silva propõe a quebra da própria substância moderna. Dissolver as formas abstratas do entendimento significa, pois, não nos esquecermos de que houve “uma separação de forma (o código, a fórmula, o algoritmo ou o princípio) e matéria (o conteúdo, ou aquilo de que algo é composto)”. Ela diz ainda: “Em outras palavras, a matéria torna-se disponível a interpretações poéticas, ao tipo de re/de/composição que não mobiliza os pilares ontoepistemológicos do pensamento moderno, a saber, a separabilidade, a determinabilidade e a sequencialidade” (da Silva, 2018, p. 47).

Talvez esse não seja um exercício fácil, dado o fato de que estamos constituídos pelo texto moderno, mesmo quando este deveria ser o real trabalho crítico plausível de recepção a partir de uma leitura poética feminista negra, aquela que “reflete sobre a obra de arte em relação ao arsenal da racialidade, na mesma medida em que considera, também, a maneira como o trabalho artístico recusa tornar-se simplesmente um objeto da antropologia empírica” (da Silva, 2018, p. 48-49). Este é um trabalho para o qual eu procurei me atentar, tanto ao entrar em conversação com os textos do pensamento e da filosofia, quanto ao analisar os romances de resistência memorialística que serão abordados na Parte 2 da tese.

Ou ainda, nos termos da autora, sair do paradigma do eu transparente, sujeito do pós-Iluminismo, e entrar no paradigma da (po)ética:

²⁶ Ver também Carneiro (2020).

[...] é evidente como a gramática e o léxico raciais efetivamente funcionam como descritores éticos. As ferramentas críticas disponíveis, precisamente por também serem construções do pensamento moderno, não suportam a ideia de uma intervenção ético-política que reduza a capacidade da diferença cultural de produzir uma separação ética intransponível. Isto é, elas não são capazes de efetivamente interromper o emprego de uma violência total que em outro contexto seria inaceitável contra aqueles que estão do “Outro” lado (cultural) da humanidade. Por quê? Porque elas também participam da construção da imagem do texto moderno d’O Mundo como um todo composto de partes separadas, relacionadas através da mediação de unidades de medida constantes e/ou de uma força violenta limitadora. Quando empregada para pensar o social, essa imagem faz da socialização uma contingência do habitar as mesmas partes (jurídicas, espaciais ou temporais) do mundo. Um programa ético-político que não reproduza a violência do pensamento moderno exige repensar a socialização por fora do texto moderno. Porque apenas o fim do mundo tal como o *conhecemos*, estou convencida, será capaz de dissolver a ideia de coletividades humanas como “estrangeiras” com os atributos morais fixos e irreconciliáveis que as diferenças culturais engendram (da Silva, 2016, p. 57).

Na obra da autora, interessa-nos principalmente o conceito de “eu transparente” – sujeito do conhecimento kantiano, o que define a diferença sem ser definido por ela – e seu oposto, o “eu afetável” – ou, como ela também nos diz em outro texto, o “eu-apagado”, “cujo destino é realizar um desejo de autoapagamento” (da Silva, 2006, p. 74). Menos porque estamos no encaixe da opacidade como um binário oposto à transparência, e mais porque tais conceitos se coadunam com as injunções apostas por Glissant e pelos diferentes modos como eu compreendo a construção da *diferença* e da *outridade* no texto moderno. Dito isso, se a opacidade não é o oposto da transparência – visto que seu oposto é a construção e a subalternização dos “outros da Europa” –, a primeira pode ser vista como uma saída das injunções do eu transparente, como veremos adiante. Segue uma definição do “eu transparente” e do “eu afetável”:

a) sujeitos transparentes (autodeterminados) da vida – brancos/europeus – que incorporam o vencedor na visão de Hegel da luta de vida e morte, os que alegremente dividem as vantagens da vida ética, aqueles cuja existência social é regulada pela universalidade e autodeterminação – princípios que governam as dimensões econômica e jurídica; e b) os sujeitos vulneráveis da morte (determinados pelo exterior) – os “outros da Europa” –, aqueles obliterados na luta que condensa o momento da exterioridade, aqueles para quem os princípios que distinguem as configurações sociais modernas não se aplicam, aqueles que não são nem o sujeito legal pressuposto pelo aparelho jurídico – execução da lei e administração da justiça – nem o sujeito atendido pelas políticas públicas (da Silva, 2006, p. 69).

Se a definição cartesiana do sujeito é aquela que forja uma “conexão fundamental entre o objeto autodeterminado, o sujeito e a certeza no conhecimento” (da Silva, 2006, p. 65) – ou seja, ela fundamenta um sujeito do conhecimento, não apenas como “sujeito soberano e o objeto do conhecimento privilegiado” –, o Homem será a categoria ontológica que emerge como um objeto transparente a partir do sujeito transcendental hegeliano. Em outros termos, a partir da historicidade capaz de transformá-lo em um objeto autodeterminado e cuja “realização da autoconsciência em direção à liberdade” o qualifica como o ente apto a se conhecer e conhecer o mundo – o que, em termos da metafísica heideggeriana, seria um modo da metafísica da subjetividade:

Essa supremacia ética da transparência resulta da noção de Hegel (1977 [1807]) do Sujeito Transcendental (espírito) que consolida a representação moderna. Isso resultou de um relato da trajetória da razão como o caminho de um soberano autoprodutor/autorrevelador que localiza seus “fins” (metas, desígnios) na Europa pós-iluminista onde os seres humanos têm configurações sociais que atualizam os princípios da razão, autoriza nomeadamente a universalidade e a autodeterminação. Além de consolidar a tese da transparência e da historicidade (interioridade/temporalidade) como horizonte ontológico privilegiado, a resolução hegeliana da razão em liberdade teve dois outros efeitos cruciais. Em primeiro lugar, reescreve o sujeito como uma coisa desejante, que emerge de um movimento de engolfamento de coisas extensas (exteriores/espaciais), que agora se tornam apenas momentos evanescentes que serão resolvidos (reduzidos/suprimidos) à medida que o sujeito caminha para a transparência. Em segundo lugar, ao colocar as mentes e configurações sociais europeias pós-iluministas com segurança na transparência, a afirmação de Hegel possibilita, como argumenta Foucault (1994), a escrita do homem como sujeito soberano e objeto privilegiado do conhecimento; isto é, sua resolução exigiu e permitiu a formulação de projetos científicos que tentassem capturar como a razão opera nas reais “condições de existência (humana) (da Silva, 2005, p. 327).²⁷

²⁷No original: “*This ethical supremacy of transparency results from Hegel’s (1977 [1807]) notion of the Transcendental Subject (spirit) that consolidates modern representation. This resulted from an account of the trajectory of reason as the path of a self-producing/self-revealing sovereign which locates its ‘ends’ (goals, designs) in post-Enlightenment Europe where human beings have social configurations which actualize the principles reason authorizes, namely universality and self-determination. Besides consolidating the transparency thesis and historicity (interiority/temporality) as the privileged ontological horizon, Hegel’s resolution of reason into freedom had two other crucial effects. First, it rewrites the subject as a desiring thing, one that emerges out of a movement of engulfment of extended (exterior/spatial) things, which now become but vanishing moments that will be resolved (reduced/sublated) as the subject moves towards transparency. Second, when it places post-Enlightenment European minds and social configurations safely in transparency, Hegel’s statement enables, as Foucault (1994) argues, the writing of man as the sovereign subject and privileged object of knowledge; that is, his resolution both necessitated and enabled the formulation of scientific projects which attempted to capture how reason operates in the actual ‘conditions of (human) existence’.*”

A universalidade e a autodeterminação teriam sobrevivido à morte do sujeito (da Silva, 2007) na filosofia contemporânea, porque são descritores sociais que governam os pressupostos ontológicos inscritos na tese da transparência. Apenas inscrevendo a excepcionalidade humana – mais ainda –, apenas a partir da concepção de uma historicidade da razão humana universal, pode-se autorizar a inscrição dos outros como sujeitos das diferenças culturais: “O sujeito da transparência, para quem a razão universal é um guia interior, e sujeito da afetabilidade, para quem a razão universal continua a ser um governante exterior [...], mas agora como sujeitos encarcerados de diferenças culturais” (da Silva, 2007, p. xxxiv).²⁸ É, portanto, a própria sujeição racial que inscreve a “condição de possibilidade para a escrita de uma trajetória de um ‘eu’ transparente” (da Silva, 2006, p. 79); visto que, se o “sujeito histórico” é o arauto da civilização, o “sujeito social”, o “eu afetável”, o “eu apagado”, racializado e subalternizado é um produto da regulação jurídico-econômica (“aqueles cujas mentes não têm acesso à razão”) e, como produtos de uma analítica da racialidade, podem apenas reatualizar indefinidamente o lugar da diferença cultural. Daí a necessidade de quebrarmos o paradigma da sequencialidade:

Isso, acho, resulta da permeabilidade da lógica de exclusão – como a versão privilegiada da sujeição racial – e da suposição de que a diferença racial é um atributo humano (pré-conceitual/pré-histórico) importante. Diferentemente, começo da suposição de que a diferença racial é produto de aparatos científicos estabelecidos para explicar uma variedade de configurações humanas corpóreas e sociais encontradas nas várias regiões globais (da Silva, 2006, p. 64).

Denise da Silva se propõe a ler na metafísica ocidental – seja nos textos científico-filosóficos, seja nos textos da recente ciência do homem, a Antropologia – a construção do que ela denomina de “analítica da racialidade”, o emprego das categorias racial e cultural a partir de uma regulação científica. Isso não é outra coisa que a formulação da noção de “diferença cultural” desde concepções fixas sobre o espaço e o tempo: “as analíticas da racialidade, montadas pelas ciências do homem e

²⁸ No original: “*The subject of transparency, for whom universal reason is an interior guide, and subjects of affectability, for whom universal reason remains an exterior ruler*” [...] “*nevertheless, the cultural still authorizes (re)writings of the others of Europe, but now as incarcerated subjects of cultural differences*”.

da sociedade, que transformam o corpo humano e as configurações sociais como produtos/efeitos da razão universal” (da Silva, 2005, p. 327).²⁹

Não é de outro modo que a concepção moderna de matéria, reatualizada pela física de partículas e pela física quântica, deveria ser vista, a partir de um novo paradigma para a forma como deveríamos “despensar” (da Silva, 2018) as diferenças humanas. Ou, dito em outros termos, acabar com o paradigma da determinabilidade:

a não localidade (como princípio epistemológico) e a virtualidade (como descritor ontológico) – como descritores poéticos, isto é, indicadores da impossibilidade de se compreender a existência com as ferramentas do pensamento que só fazem reproduzir a separabilidade e suas assistentes, a saber, a determinabilidade e a sequencialidade (da Silva, 2016, p. 65).

A “não localidade”, por não reproduzir a temporalidade linear e a separação espacial, é um construto que revisa as posições construídas pelo eu transparente. Ao não nos atentarmos para os modos de socialização pelo texto moderno, não apenas deixamos escapar a construção das categorias de raça, gênero, classe, diferenças culturais e outras (“como se sua existência como tal – como ‘raças, classes, culturas, gêneros’ – precedesse os conceitos fabricados para compreendê-los”; da Silva, 2005, p. 325)³⁰, como também perdemos a possibilidade de construir fora dos paradigmas ontoepistemológicos a diferença sem separabilidade. No subtópico 3.3, “Narrar a opacidade da mãe”, veremos o modo como imaginamos ser possível habitarmos a diferença sem separabilidade, que também se diz como uma poética negra feminista – ou, ainda, como narrativa espectral. Assim, ao se propor a desarticular o paradigma da determinabilidade, Denise da Silva diz que:

O que a não localidade expõe é uma realidade mais complexa na qual tudo possui existência efetiva (espaço-tempo) e virtual (não local). Sendo assim, por que então não conceber a existência humana da mesma maneira? Por que não considerar que além de suas condições físicas (corporais e geográficas) de existência, em sua constituição fundamental, no nível subatômico, os humanos existam emaranhados com todas as coisas (animadas e inanimadas) do universo? Por que não levar em conta as diferenças entre os homens – aquelas que os antropólogos e sociólogos dos séculos 19 e 20 selecionaram como descritores humanos fundamentais – como efeitos das condições do espaço-tempo e de um programa de conhecimento modelado a partir da física newtoniana (a antropologia do século 19) e einsteiniana (o conhecimento científico do século 20), no qual a separabilidade é um princípio ontológico privilegiado? Sem a *separabilidade*,

²⁹ No original: “*the analytics of raciality, assembled by the sciences of man and society, which transform the human body and social configurations as products/effects of universal reason*”.

³⁰ No original: “*as if their existence as such – as ‘raças, classes, cultures, genders’ – preceded the concepts manufactured to comprehend them*”.

a diferença entre grupos humanos e entre entidades humanas e não humanas possui muito pouco poder de explicação e significado ético (da Silva, 2016, p. 65).

A título de exemplo relativo ao paradigma que institui a separabilidade no texto moderno, da Silva cita a obra de Franz Boas (da Silva, 2016), um dos primeiros a fundar o texto moderno na Antropologia, e a partir do qual vemos a concepção da ideia de que as diferenças humanas não seriam biológicas, mas uma “variação de conteúdos mentais, morais e intelectuais”, ou seja, “formas culturais” como “padrões de pensamento” (da Silva, 2016, p. 63) que instauram não apenas a *diferença*, mas a norma e a outridade. Isso é o que Glissant chama de “escala do Ser” e que da Silva nomeará de “imagens da diferença *com* separabilidade”. A produção e a reafirmação das diferenças humanas pelo texto moderno também podem ser observadas quando as “ciências da vida” desenvolvidas por meio das “leis das condições de existência” de Georges Cuvier, ou o princípio da seleção natural de Charles Darwin, definem aquilo que é considerado a “natureza” ou o “vivo”. As ideias desses autores estariam introduzindo uma nova versão da razão transcendental hegeliana, que da Silva denomina “razão produtiva”, “a versão científica da razão como força reguladora do universo” (da Silva, 2005, p. 328).³¹

Dito de outra forma, a Ciência da Vida possibilitou projetos de conhecimento que abordavam a autoconsciência como fenômeno, no sentido kantiano. Esses projetos atribuem as habilidades únicas da mente – pensamento, linguagem, representação em si – à regulação exterior, ao modo como a razão universal governa os mecanismos (estruturas e funções orgânicas) necessários para a emergência, manutenção, (re)produção corporal e social da vida humana (da Silva, 2005, p. 328).³²

Também o paradigma da separabilidade é responsável pela concepção de uma exterioridade que deverá ser subsumida ao “eu transparente”. A uma interioridade aposta ao sujeito transcendental kantiano-hegeliano existiria o fora, a outridade, o estrangeiro, que, além de se constituir como o “eu afetável” (“objetos fundamentalmente exteriores”), instaura a globalidade como o horizonte ontológico delimitado pela racialidade: “as ferramentas da racialidade delineiam a globalidade, o

³¹ No original: “*the scientific version of reason as a regulative force of the universe*”.

³² No original: “*Put differently, the Science of Life enabled knowledge projects which addressed self-consciousness as phenomena, in the Kantian sense. These projects attribute the mind’s unique abilities – thought, language, representation itself – to the exterior regulation, to how universal reason governs the mechanisms (organic structures and functions) necessary for the emergence, maintenance, bodily and social (re)production of human life*”.

contexto ontológico no qual o sujeito emerge como uma coisa exterior/espacial” (da Silva, 2005, p. 329).³³

Essa discussão referente à concepção da interioridade/exterioridade enquanto própria da produção de sujeitos modernos transparentes/afetáveis será discutida na Parte 2 da tese, quando trato da *metafísica dos outros*. Naquele aparte, embora absorva o diagnóstico de da Silva, procuro compreender a necessidade da exterioridade a partir da desconstrução da metafísica, do indexicalismo de Hilan Bensusan e do grande fora como uma aposta na opacidade e na espectrologia, em contraposição a uma metafísica da presença.

Com isso, podemos dizer que os pilares ontoepistemológicos modernos (a separabilidade, a determinabilidade e a sequencialidade) não operam a partir da lógica da *Relação*, mas da *extração*. Glissant deseja então conciliar a “radicalidade inerente a toda política” e o “questionamento necessário a toda a Relação”. Esta (a “Relação”) acontece como um entremeio entre as opacidades: “Caduca, assim, a dualidade de pensar a si mesmo e pensar o outro” (Glissant, 2008, p. 53). Essas figuras deixam de ter densidade por si só – “o real da barbárie” – e são substituídas pela imagem de confluência entre e pelas opacidades, sem reduzi-las à “natureza dos componentes”; quer dizer, sem reduzi-las ao transparente em busca das essências. A trama é o “aqui-lá” (Glissant, 2008, p. 53) suspenso à ideia de fronteira.

Como dirá da Silva, caduca também a diferença entre um Eu e um Outro que justifica a violência ética, jurídica e estatal (da Silva, 2020). A “separabilidade”, dirá a filósofa, é um dos atributos do pensamento moderno e, nesse sentido, a ideia de Relação deve ser evitada, uma vez que pressupõe a existência de binários em relação.

Ela nos diz o seguinte:

“Deep Implicacy” e “Radical Immanence” são, para mim, uma maneira de imaginar o mundo sem a ideia de relação, que sempre pressupõe coisas separadas e separáveis. E se o pensamento desse um passo atrás, e se encontrasse como parte de toda a bagunça de tudo aquilo que é o pleno e se contentasse em fornecer soluções momentâneas a cada instante, de acordo com uma intenção mediada pelo contexto dado? (da Silva, 2019b)

Quanto a isso, Glissant nos diz:

³³ No original: “*the tools of raciality delineate globality, the ontological context in which the subject emerges as an exterior/spatial thing*”.

A regra da ação (o que chamamos ética, ou o ideal, ou simplesmente a relação lógica) ganharia – em evidência real – em não ser confundida na transparência preconcebida de modelos universais. A regra de toda ação individual ou comunitária ganharia em perfazer-se na vivência da Relação. É a trama que dita a ética. Toda moral é utopia. Mas esta moral não o seria senão no caso em que a própria Relação teria afundado numa absoluta desmesura do caos. A aposta é que o Caos é ordem e desordem, desmesura sem absoluto, destino e devir (Glissant, 2008, p. 55).

Aparentemente, ambos os autores se encontrariam em um impasse metodológico, lógico, afetivo e sensitivo quanto à figura da *Relação*. No entanto, eu não entendo que a ideia de Relação em Glissant se oponha à ideia de sairmos das “políticas das diferenças”. Penso que ele concordaria que a própria ideia de Relação serve para que possamos imaginar as tramas do *entre*, ao invés das autarquias monolíticas do Eu. Por outro lado, ambos também acorrem à necessidade de abandonarmos os modelos universais, sejam os das categorias de pensamento, sejam os da ação moral. Eles estariam em oposição formal, mas não em oposição material. Ou será que a opção de um pela transcendência e da outra pela imanência recoloca a figura da relação em termos *realmente* diferentes? Em Glissant, a recusa da totalidade, em da Silva, a imanência como a saída dos binarismos.

Mais ainda: a promessa que a imanência nos faz é absolutamente sedutora. Eu quase consigo imaginar uma comunidade humana qualquer vivendo sob regras e júbilos não condicionados pela tradição, pela religião ou por qualquer outro transcendente constrangedor das diversas formas de estar no mundo. A imanência nos preveniria dos fascismos, visto que oferece ao pensamento as condições de possibilidade de se ver, por meio da dialética e da diferença, em um afora do pensamento. Porém, não no afora da transcendência, pois não há afora qualquer que não seja capturado pela dialética, pelas estruturas, pelos sistemas e pelos estrangimentos capitais.

O afora da imanência é o afora das linhas de fuga, o afora da negação determinada, o afora da concepção de que não há pensamento ou vida que esteja fora do pensamento da imanência. Desterritorializar-se, resistir aos neorreacionarismos, revisitar leis e práticas seriam ações apenas próprias da imanentização. Qualquer outro pensamento que clame pelo fora – quer dizer, que não se arraste para a livre e completa extração, para o desnudamento como em uma exposição pornográfica, como nota Paul Preciado (2021) –, que não esteja à disposição do projeto da razão colonial, mas, antes disso, reste opaco e descrente da

ideia de que tudo já está dado pelo *espírito*, não poderia ser um pensamento revolucionário. Eu quase consigo ouvir que a imanência do pensamento nos salva daquilo que pareceria imutável, eterno, essencial. Ela nos salva dos tradicionalismos e dos neofascismos –nos salva de possuímos uma “identidade”.

Como nos diz Catherine Malabou (s.d.), quando comenta a destruição plástica causada por uma lesão cerebral, “a transcendência é o horror”. É aquilo para o qual nunca estaremos preparadas, pois nunca estamos preparadas para o totalmente outro. É um assalto a qualquer conhecido, seja ele o da autoconsciência de si ou do que vige sobre o mundo. Oxalá nunca estejamos à mercê do que se apresenta como da ordem do incognoscível, ou do que prepara um fundo de verdade para a *physis*, porque aí só pode haver delírios de refúgio e de escape, fantasias perigosas se não cuidarmos de saber que aquilo que importa e que há no mundo é o único que existe.

A transcendência é tanto uma maldição legada pela “era axial”^{34,35} quanto por uma filosofia da suspeição da transparência. Para citar os exemplos oferecidos por María José Binetti, essa filosofia é “onde o dualismo reaparece sob a figura de um total e imensuravelmente Outro – reedição do velho modelo substancialista e transcendental que vicia o pensamento heideggeriano, levinasiano, lacanianos etc. [...]” (Binetti, 2018, p.40).³⁶

Rita Segato (2016) desenvolve uma valiosa diferenciação entre binarismo e dualismo, utilizada no escopo deste texto. O que Binetti chama de *dualismo*, Segato denomina *binarismo*, porque aí não existem diferenças ontológicas realmente instaladas, como haveria nos dualismos. Nos binarismos há o polo positivo e o negativo, o objetivo e o subjetivo, o neutro e o parcial. Os binarismos fazem parte da já reconhecida gramática metafísica sobre o ser e o outro, a identidade e a diferença, a cultura e a natureza, a razão e os afetos. Eles instauram a categoria-referência e hierarquizam as que se sucedem a ela. Nos binarismos, instalam-se os padrões de humanidade, o homem branco como o ser humano, o ser ao invés do não ser, a humanidade em oposição à animalidade, a razão pelas emoções e o palco humano *versus* a natureza sem *mundus*. Por sua vez, nos dualismos, embora haja hierarquias e diferenciações, elas se instauram a partir do reconhecimento de domínios

³⁴ A esse respeito, ver Schluchter (2017).

³⁵ Ver também de Castro; Danowski (2020).

³⁶ No original: “donde el dualismo reaparece bajo la figura de un Otro total e inconmensurablemente Otro – reedición del viejo modelo sustancialista y transcendental que vicia el pensamiento heideggeriano, levinasiano, laciano, etc.- [...]”.

ontológicos igualmente legítimos. Eles não ocorrem no vácuo da falta, mas têm dignidade e ocupam espaços e papéis reconhecidamente relevantes para a comunidade. Assim, ao analisar etnografias sobre as relações de gênero nas comunidades indígenas – sejam as observadas previamente à colonização, sejam as contemporâneas –, Segato percebe a existência de duas entidades ontológicas que têm um trânsito fluído entre aquilo que, na modernidade, fixou-se como “espaço público” e “espaço privado”.

Na asserção de Binetti, aquilo que aparece como da ordem do absolutamente outro, da ordem do infinito e transcendente, só pode ser visto como transcendental e substancialista, o próprio da metafísica, que já fora posta em suspeição, seja pela dialética, seja pela desconstrução. O que Derrida chama de “metafísica da presença” – a tentativa de exprimir o real por meio dos conceitos – seria o reflexo da transcendência em que Ser, como nos diz Haddock-Lobo (2006), apresenta-se pretensamente fora da cadeia dos signos, organizando e hierarquizando os termos do próprio discurso para dizer aquilo que é e aquilo que não é – o que, mais acima, Binetti chama de “binarismos”. Então, ser caído dos céus é, novamente, o padrão único e imutável que deve ser destituído do seu lugar de universalidade e neutralidade, mas também da primazia ontológica pela ciência do rastro.

Embora eu não concorde que os autores citados por Binetti devam ser trazidos como produtores do tipo mais clássico de metafísica, a minha argumentação pretende apontar o fato de que o transcendente não significa necessariamente da ordem daquilo que jaz nas verdades absolutas, no religioso, nas categorias transcendentais, em Deus, ou em qualquer outra entidade dita fixa e imutável – em qualquer lugar onde não haja nem tempo nem espaço, ou onde essas sejam entidades “separáveis”.

Em Levinas, a metafísica dos outros – como uma teoria sobre a interioridade que se caracteriza, inicialmente, pela ferida do outro no eu – nem recorre à fixidez da categoria de identidade, nem deixa de citar o caráter relacional da constituição desse eu. No entanto, o rosto é este outro que eu capturo apenas em um relance – é a exterioridade que me marca, mas que se mantém digna enquanto exterioridade. O outro não é englobado pelo ser, e a alteridade não repete a mitologia de apenas performar a contraface do ser. Ela permanece em sua dignidade como nos dualismos de Segato, mas não como não ser, o outro que o ser.

A “recorrência” em Levinas é o exato oposto da teoria do reconhecimento em Hegel, no qual a consciência de si precisa subsumir a alteridade para prosseguir em

direção ao absoluto. O “incomensuravelmente outro” deve existir como uma retórica que nos salva da metafísica, mas que se mostra reincidentemente presente por meio do sistema ontologizante-totalizante do ser, inclusive – e principalmente – a metafísica hegeliana:

Por isso, o desejo dialético é a não-aceitação da alteridade em seu *status* de eu, é apenas objetivação do outro – violência do Mesmo ainda. Não obstante, para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si, princípio este que tornaria Hegel o primeiro filósofo da alteridade, apesar de que, em sua teoria, a rivalidade entre eu e outro acaba por criar um mal-estar ético, em que o outro pode sempre ser visto como aquele que deseja me aniquilar, e, por isso, devo tentar, a todo custo, reduzi-lo a mim. Desse modo, a consciência-de-si suprime o outro, pois não vê o outro como essência, mas vê no outro a si mesma (Haddock-Lobo, 2006, p. 123).

Dizer que nós constituímos a Europa e a Filosofia pelo fato de que a universalização – mas não o universalismo, como dirá Yuk Hui (2019)– logra êxito dia após dia, “o outro, que estava presente desde o início, ainda que irrefletido”, não nos concede qualquer estatuto ontológico diferenciado enquanto apenas pudermos ser o não ser do ser. Nesse sentido, Hegel também precisa ser provincializado. Também a imanência encarnadora de Deus na Terra, a mesma que dispensa um lugar valoroso para a religião cristã por ser a preditora de uma filosofia dialética, culmina no sistema da metafísica totalizante, como apontado por Levinas. Também é essa filosofia que elabora a racionalidade como uma conquista do Ocidente e uma aposta emancipadora para o resto da humanidade; também aí o Outro é englobado por sua falta e incompletude e rola adiante com o Mesmo, a caminho da emancipação por meio da expansão da inteligibilidade.

Ser outro que o ser, o totalmente outro, é, antes de tudo, um “direito à opacidade”, como dirá Édouard Glissant (2008). É um dos poucos direitos sobre o qual ainda podemos ter alguma ingerência ao resistir, por exemplo, a ter nossos códigos genéticos (indígenas) comercializados pela biopirataria. É contar com o fato de que não está tudo dado, aberto, disponível, em reserva, pronto para extração.

Há uma anedota em que Bruno Latour convida Quentin Meillassoux para um coquetel em comemoração à sua obra e, a fim de bem recepcioná-lo, o anfitrião fixa na entrada da recepção uma faixa com os seguintes dizeres: “Aqui somos todos correlacionistas”. A imanência, para algumas das mais notáveis pensadoras e pensadores da filosofia contemporânea, é um valor de grande ordem, visto ser importante não cedermos mais senão a uma geofilosofia, a uma cosmopolítica, ao

decolonial, ao situado. No entanto, esta é uma das possibilidades da imanência: o “habitar dentro”, povoada, como dirá Moysés Pinto Neto.³⁷ Nela cabem todas as ordens de pensamento e perspectivas, sobrenaturezas e intramundaneidades (Valentim, 2018c). E, nesse sentido, ela tem menos interesse em se ver englobada por uma metafísica totalizante. Talvez isso me faça pensar que a questão transcendência–imanência foi capturada pelos binarismos metafísicos. Porém, os âmbitos espaço-temporais podem alterar suas características pelas diversas filosofias em suas diversas temporalidades e ser, inclusive, coexistentes, como demonstram as filosofias orientais e extremo-orientais.

É certo que a ideia da *Relação* pode nos enredar novamente no universal, caso não consideremos a hipótese de que as opacidades se encontram em confluência, nunca em extração. Então, como fazê-lo? Primeiramente, deve-se pensar uma relação não inscrita na escala do Ser. Atentos às categorias do universal aptas a dizer o todo, é necessário saímos da *diferença sem separabilidade* e nos inscrever novamente em *relações opacas*. Isto é: estar em relação sem estar em representação ou representando, pretendendo estar junto, com, em processo de.

Assim, para Glissant e da Silva é preciso abandonar a matriz colonial do sujeito pensante sobre seu objeto. É preciso também deflagrar as figuras da razão colonial que instituíram um Eu e um Outro. Ambos os autores dizem que é necessário não se deixar representar, ou ainda, não se deixar ser encapsulado pela ideia de identidade, uma vez que a ideia de ser dito por um outro pressupõe a universalidade da categoria europeia do humano, a partir da qual a enunciação adquire ares de verdade. É preciso, pois, pensar a *Relação* como substituta da separabilidade – o aqui-lá da trama que não trama fronteiras, dirá Glissant. Pensar, pois, a *diferença em relação*.

A dualidade do pensamento de si (existe o cidadão, e existe o estrangeiro) ecoa a ideia que temos do Outro (existe o visitante e o visitado; o que parte e o que fica; o conquistador e sua conquista). O pensamento do Outro só deixará de ser dual quando as diferenças forem reconhecidas. O pensamento do Outro “compreende”, a partir de então, a multiplicidade, mas de uma maneira mecânica e que ainda maneja as sutis hierarquias do universal generalizante. Reconhecer as diferenças não exige envolvimento na dialética de sua totalidade (Glissant, 2021, p. 41).

Como seria então imaginar uma nova categoria de pertencimento, concebermos habitantes de uma opaca *différance*? Esta, a “não ser confundida na transparência

³⁷ Como o ouvi falar em um de seus programas no canal Transe, do YouTube (2020).

preconcebida de modelos universais”, mas ocorrendo por “soluções momentâneas a cada instante, de acordo com uma intenção mediada pelo contexto dado”?

Interlúdio 1: “Um objeto sentimental”

Contam-me que a primeira vez em que eu me direcionei a meu pai, logo após começar a falar, foram com as palavras-sentença “bobo, chato, mentiroso”. Claro, isso virou uma anedota familiar. Minha mãe diz que ele chegou em casa e foi surpreendido com uma enxurrada de despautérios de sua filha mais velha, e só pôde rir. Ele não entendeu nada ou entendeu; e minha mãe não sabe o que ele havia feito para deixar uma bebê tão pequena tão chateada.

Por ser algo sobre o que não posso exercer qualquer rastreo na memória, esse “fato” constituía minha primeira “memória de meu pai”. Tenho outra memória da infância, lá pelos 5 anos de idade. Esta memória é só minha, como é o caso de toda memória, mas não me foi contada e, sim, por mim construída. Um dia, tarde da noite, meu pai voltava de seus afazeres clericais e entrou em seu escritório. Lembro-me dessa cena com a nitidez amarelada da luz da sala. Lembro da disposição dos móveis, do tapete macio e de me sentar no sofá do mesmo modo que faço ainda hoje, contorcendo as pernas. Com a minha seriedade infantil, perguntei à minha mãe se aquele homem, o meu pai, sabia que eu era sua filha.

Outro acontecimento que fecha esta breve trilogia, chamada de “as catástrofes da vida de filha do meu pai”, ocorreu após a sua morte, em 2009. Passei uma longa semana em luto, lamentando a perda daquele homem que fez questão de permanecer opaco por toda a vida, e cujo personagem narrado por minha mãe vejo, hoje, ser antes um pastiche. Meses depois, ou até anos, a irmã da minha chefe morreu de alguma

doença da qual não me lembro bem e, em meio às lamentações e condolências, virei para minhas jovens amigas de repartição e disse: “Que tristeza perder um familiar. Ainda bem que eu nunca passei por isso”.

...

Então, quando a Chris – a professora e facilitadora da oficina de escrita de mulheres – pediu que escolhêssemos um objeto, esta foi uma escolha bastante fácil. O que uma família em diáspora carrega senão o extremamente necessário? Hoje, quando preciso mobiliar uma casa quase do zero, gostaria de ter tido acesso aos objetos dos meus avós que ficaram no Egito. Uma poltrona ou uma louça antiga, não para ocupar os vazios da casa e da memória, mas para significá-los e, assim, não ter de vagar buscando sentidos em antiquários e brechós.

Não tenho objetos ancestrais, tampouco minha mãe os tem. Somos, eu e minhas irmãs, a primeira geração no Brasil de pais que pensavam que voltariam logo para o Egito. Eles não trouxeram o enxoval feito com tanto carinho pelos meus avós maternos e apenas adquiriram bens lá fora. Aqui era uma passagem, um interlúdio. Tanto que meu pai voltou para morrer no Egito, um ano antes do seu falecimento. Ele deixou testamentos em papéis escritos à mão, se despedindo e dizendo que iria partir, ao que ninguém deu bola. Após a oração da alvorada, ele se levantou do chão para nunca mais se levantar.

Tenho do meu pai algumas fotos, que não servem para o intento do exercício. E um pingente, uma das poucas joias em ouro que possuo, e que me foi dada por ele.

Um dia também, em uma tarde, eu já com uns 10 anos e morando no Paraná, meu pai me chamou para a grande sala onde recebíamos visitas e onde ele ficava isolado do resto da família, geralmente estudando. Eu não queria ir. A minha experiência dizia que haveria brigas, talvez até violência física, embora eu não tivesse lembranças de ter apanhado do meu pai. Esses eram medos da menina. Moramos juntos na mesma casa por 20 anos, mas eu não tinha muito contato com ele para além dos assuntos dolorosos.

Nesse dia, ele estava feliz. Ele me sentou do seu lado, e eu quase não consegui me pôr no sofá, pensando que precisaria me levantar logo dali caso algum perigo se

aproximasse. Ele tirou uma corrente, com um singelo pingente, com os dizeres estilizados em árabe: “Allah”.

Até então, eu só havia recebido dele algumas balas ou um pacote de biscoitos, e deveria sempre manter segredo desses tesouros das minhas outras três irmãs.

Eu acho que, até hoje, não sei bem o que aconteceu. Olho para a cena, e ela também me é tão nítida quanto a outra, mas, dessa vez, não possui tanto significado. É uma cena sem sentido, em vários sentidos. Por que esse presente? Por que para mim? Por que agora? O que ele quer em troca?

Ao que parece, era só um presente.

Ontem, tive de perguntar para minha mãe se era este ou outro o que ele havia me dado, já que ela também me deu um pingente, mas com versículos inteiros do Alcorão. E agora, realizando o exercício proposto, eu me pergunto se não é uma graça do destino que mesmo essa memória me falha, como quando me esqueci por alguns segundos de que eu também já perdera alguém importante na vida.

Voltando ao objeto, ele é este círculo quadriculado tão leve que fez minha mãe fazer pouco do pingente à época. Mas era o meu grande tesouro, dado pelo homem-paradigma da minha existência. Sentia que ele havia me confidenciado algo. Talvez segredos seus que descobri ao longo dos anos. Mas também o seu próprio coração. É um dos poucos objetos de valor material que possuo. Feito deste vil material que os indígenas da América pensavam que os espanhóis deveriam comer, porque precisavam dele todos os dias.

É claro que, para mim, têm mais valor os livros que acumulei pela vida e as roupas de bebê do meu filho. No entanto, o pingente é feito de um material mais durável. É como se meu pai tivesse desejado me dizer que, se eu o guardasse, talvez a minha memória dele tivesse algum objeto a que recorrer. Talvez se eu não escrevesse esta história, em 20 anos, passado de mãe para filho, o pingente se perderia com algum resto de memória que ainda houvesse dele. E talvez isso não fosse de todo ruim.

E, no entanto, naquela tarde, há quase 30 anos, eu compartilhei com ele um instante doce de mistério e segredo. Adentrei por um segundo as frestas da opacidade de meu pai.

Ele sorriu de satisfação pelo meu espanto, e eu, agraciadamente sem graça, agradei.

4. METAFÍSICA DA RAÇA

Essa habituação à morte do outro, daquele ou daquela com quem se crê nada compartilhar, essas formas múltiplas de esgotamento das fontes vivas de vida em nome da raça ou da diferença, tudo isso deixou vestígios muito profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e econômicas. Essas lesões e marcas impedem fazer comunidade. De fato, a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade.

Mbembe (2018, p. 314)

A “questão do outro” é, na colonial-modernidade, a grande questão. É, em verdade, o subterfúgio escamoteador da questão de fundo, que é, antes de mais nada, a *questão racial*. Quando a categoria de “colonialidade do poder” começa a se desenhar na América Latina, na década de 1960, por meio de autoras e autores às voltas com a permanência da subalternidade política e econômica relativa ao estatuto das nações, o que sobressai – e é bem sistematizado por Aníbal Quijano – é a narrativa concernente à conformação de um sistema-mundo abalizado antes de tudo por *hierarquias raciais modernas*.

Se existe um giro decolonial, o seu grande mérito é ter colocado ênfase no fato de que a modernidade ocidental – a “maquinação metafísica”, a captura da inteligibilidade das coisas, que culmina na *epoché* da essência da técnica e deságua na “máquina desterritorializante capitalista”, tem sua precedência a partir da primeira barbárie colonial: a dizimação populacional, o saque a todo um continente e a fragilização das comunidades e das práticas comunais indígenas, bem como o desterro de milhões de africanos para servirem de mão de obra e a instauração de um sistema de escravidão global.

A recuperação histórica desse novo sistema de hierarquização que surge na modernidade e é sistematizada por Ramón Grosfoguel (2013) – e que também aparece nos escritos de Lélia Gonzalez (2020) com espantosa precedência – dá contorno à passagem de sistemas raciais muito diversos entre si. Ao analisar os racismos religiosos contra judeus e muçulmanos na Península Ibérica, região onde ocorreram as primeiras experiências de formação dos estados nacionais, o autor

indica as similaridades relativas a um racismo que de lá se estenderá aos povos indígenas das Américas.

O racismo religioso importado para os “povos sem alma” do continente americano se espelha nas mesmas práticas observadas na expulsão dos árabes e judeus, com a dizimação de bibliotecas e códices, o desterro, as conversões forçadas e até mesmo a instituição do uso de mão de obra escrava no continente, que serão levadas daqui para a Europa por meio de uma espécie de escambo de práticas macabras. O racismo religioso será sucedido pelo *racismo biológico*, a partir da escravização da população africana. É nesse momento, dirá Grosfoguel, que a visualização da diferença em corpos ditos “outros” se torna o padrão da diferença racial. De povos sem alma, porque sem religião (cristã), nos tornamos *povos de outra raça*.

Ainda hoje, a diferença marcada nos corpos se configura na cosmovisão racista-ocidental observada por Oyěwùmí (1997). Ao perceber a intrusão do padrão de hierarquias de gênero coloniais nas comunidades iorubás da Nigéria, Oyěwùmí oferece ao argumento de Grosfoguel – em mais um intento de delinear qual é essa persistência da razão colonial de que estamos falando – a precedência da cosmovisão sobre a *cosmopercepção*, a episteme sendo guiada pelas luzes, por aquilo que se nos mostra de forma translúcida; e, finalmente, por uma ideia de que os corpos nos são *transparentes* (em machos e fêmeas, por exemplo).

A meu ver, o racismo cultural fermentado pelas teorias raciais do século XIX é o ápice do modelo de perversidade legado pela razão colonial. Após o término do debate de Valladolid e da sentença final que conferiu alma à população indígena – mas não aos negros africanos –, após o caducamento das teorias raciais sobre a superioridade biológica dos brancos – tão tardiamente despachadas quanto as primeiras décadas do século passado –, restou deslocar o racismo para as práticas e manifestações outras que não a do Ser.

Grosfoguel (2013), a par dos estudos de Silvia Federici sobre o delineamento de um outro interno à Europa – qual seja, a conformação da diferença sexual por meio da divisão do trabalho instaurada na passagem do feudalismo para o capitalismo³⁸ –, conclui que a modernidade é constituída por quatro epistemicídios transfigurados nos racismos-sexismos que, por nenhuma coincidência, ainda hoje são os lugares

³⁸ Trato disso na terceira parte da tese.

epistêmicos promotores das profícuas e urgentes resistências à razão colonial. Quais sejam: a queima das bruxas e as múltiplas formas de desarticulação das comunidades de mulheres, bem como o extermínio e o rechaço dos conhecimentos sobre o corpo e sobre a terra que detinham; a expulsão (recorrente) de dois outros internos, as populações judaicas e árabes muçulmanas, bem como a deliberada atuação dos Estados nacionais e da *intelligentsia* para promover uma limpeza cultural e de sangue na península³⁹; o desterro e a desarticulação das comunidades e nações africanas, e o desterro e a desarticulação das comunidades e nações indígenas.

A mítica que fundamenta as categorias do Ser e do Outro e instaura um mundo cujas hierarquias raciais não são consideradas – mas que ainda se apresenta como a grande narrativa da modernidade ocidental – não é senão outro modo do *cinismo* da razão colonial. A concepção da categoria da alteridade como “o Outro do Mesmo” escamoteia um *mea culpa* que utilizou o léxico da metafísica da substância ao dizer o ser e o não ser, o que é e o que não é, fundando no vazio as categorias de *identidade* e de *diferença*.

Embora a máquina antropológica da metafísica – por meio da “vontade de poder” e da “metafísica da subjetividade” – arraste todo o pensamento para a captura “das coisas que são”, não parece ser isso o que Levinas nos diz sobre o sistema ontologizante da metafísica ocidental, esta que teria precedência em Platão e instauraria as categorias de Ser e não ser. Levinas se desprende do diagnóstico do niilismo heideggeriano para definir a metafísica como sendo, antes de mais nada, um sistema que aprisiona o outro que o ser na esfera do não ser, pretendendo demonstrar com isso a prevalência da ontologia sobre a ética.

Dito de outro modo, a relevância da filosofia levinasiana nos leva à compreensão de que a imposição da ontologia ocidental pode ser tão captora das inteligibilidades quanto a própria metafísica da substância. Embora isso seja uma superinterpretação dos textos de Levinas, lê-los com e contra Heidegger recoloca a questão ética sobre a não extratibilidade do outro também em termos cognitivos: não pretender dizer o outro é também um modo de não o capturar. Dito em palavras levinasianas: não permitir que o outro que o ser seja englobado, tê-lo sempre à conta das “substituições” que infringe na subjetividade, a recorrência, e saber-se sempre em “responsabilidade infinita” para com ele.

³⁹ A esse respeito, ver Osman (2015).

Que a metafísica ocidental seja vista como unívoca desde Platão e que tenha como característica mais acentuada, nas palavras de Oswald de Andrade (1990), ser antes de tudo uma “metafísica messiânica”, não deveria nos distrair do fato de que os racismos coloniais-modernos são tão palpáveis quanto a própria metafísica, que tenham se configurado em um espaço-tempo próprio e que, ainda hoje, fundamentem as categorias de *mesmidade* e *outridade*.

Com isso, eu quero dizer que: se a metafísica se configura aos nossos olhos modernos como um sistema que diz o ser e o não ser e que se pretende extrator de toda e qualquer inteligibilidade, é porque historicamente vimos, com os quatro epistemicídios modernos, a conformação do binarismo ocidental que funda apenas uma categoria ontológica (o homem branco cristão heterossexual) dotada de valor e, portanto, passível de existência. Se os binarismos são impostos sobre os dualismos ontológicos no mundo-aldeia, como nos diz Rita Segato sobre as comunidades indígenas na América, é porque a escolha narrativa pela prevalência do ser e do não ser se impôs sobre uma poética da Relação, ao modo de Édouard Glissant.

Metafísica opaca?

Cunhar o oxímoro “metafísica da opacidade” talvez seja um modo de não ser capturada pela gramática da filosofia ocidental. Este entrelugar não é o mesmo da dita “identidade híbrida” contemporânea. Ao contrário: é saber-se lá e cá e pretender acorrer àquilo que ainda clama por um “direito à opacidade”, quando a inscrição no ontologismo nos obriga a estar à disposição de uma metafísica da transparência.

Como pensar uma metafísica da opacidade, se a metafísica se apresenta como a fundadora e fundante da separação das formas de sua inteligibilidade, e a opacidade é uma recusa à epistemologia da transparência? Uma (po)ética da opacidade estaria na esteira da angústia heideggeriana sobre como dizer o *Seer* (o ser primordial) (Heidegger, 2010)? Como dizê-lo, sabendo-o fugidio, sem, no entanto, ontologizá-lo? Ou a partir da prerrogativa levinasiana de destituir o outro da posição ontológica do não ser?

Ao menos durante a minha graduação em Filosofia, a questão heideggeriana sobre como dizer o *Seer*, de modo que ele se veja dito pelo *como* e não por seu conteúdo de significação, pareceu-me o grande problema filosófico do nosso tempo. A metafísica como entificação do ser na filosofia se apresentava não apenas como a

responsável pela essência da técnica, mas também por uma metafísica do ser e do outro em posições binárias e cuja hierarquia de poder somente poderia beneficiar uma das partes da equação. Na medida em que isso enseja o real e grande problema de fundo da filosofia ocidental, quero recuperar o direito de dizer o *Seer*, a *physis*, as questões do nosso tempo e qualquer outra, seja por meio da linguagem filosófica ou poemática.

Nesse sentido, é preciso fazer metafísica porque ainda não é tempo de abandonar qualquer possibilidade do pensamento. Ainda é preciso fazer metafísica como a “metafísica dos outros” (Bensusan, 2018) e a “metafísica da opacidade”, entendendo que abrir mão da metafísica não vai nos salvar da artificialização do pensamento. Ao contrário: quanto menos metafísica houver e quanto mais abstratas nos parecerem as epistemologias, mais desejosas do *universal* serão nossas capacidades epistêmicas e nossos projetos emancipatórios, pois ainda estaremos incorrendo no programa iluminista-colonial. Mas, por outro lado, também porque renunciaremos ao direito à opacidade – de nos inscrevermos em outros projetos históricos que não o colonial-moderno.

Talvez aqui, novamente, nos vejamos enredadas por problemas que não são os nossos, embora deles participemos como em uma “poética da Relação”. Talvez também Heidegger tenha razão em dizer que ainda nós (“os outros”) não nos afetamos completamente pela *epoché* da essência da técnica; e não porque não soframos os piores efeitos da realidade capitalista-colonial, mas porque os nossos problemas estejam propostos em termos outros. Enquanto a metafísica – como uma forma de dizer o ser na Filosofia – deva ser vista antes como uma “mitologia branca” (Derrida, 2008), a nossa própria mitologia (ou metafísica) demanda a provincialização do conhecimento filosófico, como dirá Dipesh Chakrabarty (citado por Elíbio Júnior; Lima; Almeida, 2015). Quer dizer, ela demanda que o nosso olhar sobre as formas e os conteúdos com os quais os brancos produzem pensamento seja sempre colocado em perspectiva: a da *razão colonial*.

Pode a opacidade falar?

Utilizo a famosa construção frasal de Gayatri Spivak (2010) para deflagar uma dúvida inexistente, relativa à possibilidade de as opacidades falarem. Embora a discussão ora se deslinde em uma talvez necessária escolha entre a “transparência”

e a “transcendência”, digamos novamente, com Glissant, que a opacidade não é o obscuro – embora possa sê-lo; menos ainda: a opacidade não é quietismo, embora em determinados momentos possamos escolher nos calar.

A dúvida dita inexistente se dá porque estamos, sim, com Spivak– e Derrida (citado por Dias, 2021)– em sua desconfiança relativa às possibilidades de representação da subalternidade a partir da episteme moderna. Mais ainda: a dúvida relativa às opacidades quer residir também na desconfiança de que falar seja realmente um imperativo, tanto porque a alteridade já fala há bastante tempo – mesmo desde a instauração de um sistema-mundo – quanto porque não pode falar exatamente nos termos da gramática fonologocêntrica. Os “termos do debate” (de Castro, 2002), na acepção de Eduardo Viveiro de Castro, não são os mesmos e, apesar de almejarem alguma tradutibilidade, estão instalados de forma hierárquica.

Ainda que as opacidades se encontrem em confluência, ainda que haja projetos de tradutibilidade tão sedutores quanto aquele da virada ontológica na Antropologia (de Castro, 2012); ainda que falem, escrevam e reivindiquem projetos históricos identitários não essencialistas – não, não há identidades essencialistas! Isso é um erro antropológico e filosófico: quando muito, é uma ilusão temporal sobre as expectativas do que deveríamos ser –, a transparência, como o meio pelo qual eu concebo o outro e com isso podemos construir projetos de “intercâmbio cultural”, se configura não apenas como uma necessidade de *exposição*, de estar à disposição, mas como um convite poderoso demais de entrada na esfera do Ser.

A recusa da possibilidade de representação, do dizer sobre o outro, e a ideia de que uma política da diferença antecede as políticas da representação são as duas faces do projeto da transparência. Ou estariam ambas, novamente, inscritas a partir dos jogos da diferença? A *diferença* concebida aqui como o inefável da *outridade*: ao recusar o “dar com”, eu me posiciono como o sujeito essencial (ocidental), porque imagino ocupar um lugar de neutralidade a partir do qual posso falar sobre o outro– ou me recusar a dizê-lo –, sem a compreensão de que, já estando inscrita na cadeia hierárquica do ser, tenho o poder de ou absorvê-lo para dentro da minha escala ou, apresentando-me na forma de um conhecedor transparente, relegar à *outridade* nada mais do que a minha contraface.

Como nos pergunta Dias (2021), leitora de Spivak: “É possível o subalterno se expressar e ser compreendido em suas reivindicações à ordem social e política sem submeter-se a uma subjetividade, uma forma de vida pressuposta?” Imaginar uma

(po)ética da opacidade é, então, saber-se já espreitado por esse lugar do “sujeito essencial ocidental”, visto que a demanda ética pelo direito à opacidade é a própria residência no plano da opacidade de si mesmo, sabendo-nos não transparentes nem mesmo àquilo que estamos no encaixo.

Quando eu buscava filosofias feministas islâmicas “progressistas” no mestrado (Osman, 2015), o que desejava trazer à academia brasileira era não menos do que políticas emancipatórias que respondessem aos anseios do sujeito cujo horizonte epistêmico estivesse em “um quadro de inteligibilidade pressuposto”. Dito de outro modo: cujos valores engendrados por uma ontoepisteme islâmica – ainda que divergente dos valores moderno-coloniais – atendessem aos anseios por reconhecimento, a mim e às leitoras, de valores reconhecidamente “civilizatórios”, liberais ou não. Quanto aos discursos dos feminismos islâmicos, nomeio-os como uma epistemologia – uma construção de saberes – feminista islâmica, atentando-me para o fato de que aquelas mulheres, militantes e intelectuais, nem reificavam nem demandavam identidades para seus feminismos, mas uma ontoepisteme: um modo de resistirem aos racismos epistêmicos, mas também de legarem alguma oportunidade de sobrevivência a suas comunidades – não dentro do quadro da episteme moderna, ainda que em conversação com ela.

Quanto da “diferença” não acolhida naqueles textos entrou sub-repticiamente nas tramas do meu próprio texto? Eu me reconheço como tendo estado de volta ao “jogo da diferença” e buscado, a partir de um sujeito essencial, “as diferenças politicamente subalternizadas no território político do valor” (Mombaça, 2020, p.8).

Jota Mombaça, “bicha não-binária, artista interdisciplinar e performer”, escreveu recentemente um texto intitulado “Plantação cognitiva” para o projeto Arte e Descolonização, “que apoia o desenvolvimento de pesquisas realizadas pelo Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP) e pelo After All Research Center” (2020). Partindo de textos anticoloniais e em conversação com os trabalhos de Denise Ferreira da Silva, e – grata coincidência – com Édouard Glissant, Mombaça nos apresenta o conceito de *plantação cognitiva*, algo com o que eu tenho tentado lidar desde o início da escrita deste texto de tese. A isso também denomino serendipidade com Ana Maria Gonçalves, autora de *Um defeito de cor* (2017), e cuja acepção tenho compreendido como a confluência dos acasos que nos guiam nos labirintos do que quer ser encontrado.

Mombaça também utiliza a expressão “jogo da diferença” para se referir a algo próximo do que eu tenho tentado delinear. A epistemologia da *plantation*, a extração do dado, mas principalmente do valor, é o principal dispositivo da “racialidade” – entendida aqui como a racialização das populações à margem do capital. O jogo da diferença é um derivado da *plantation*⁴⁰, sistema fundado na expropriação total da terra (colonial) e na expropriação total do corpo e da vida negra (racialidade). A racialidade se torna, assim, o descritor da diferença, mas também do valor. Se o colonial é o regime extrator por excelência, dos corpos e do valor dos corpos, ele somente pode repor algo no mundo por meio da extração indefinida do valor. A *diferença* apenas faz diferença se dela puder ser extraído algo, quer dizer, enquanto o dispositivo da racialidade for o substrato do capitalismo cognitivo – a produção infinita de valor.

Esta é a inseparabilidade espaço-temporal, visto que esse sistema “continua a obra da escravidão” (Mombaça, 2020, p.4) por meio da reinscrição do “território político da plantação” (p. 8), a partir de uma “equação ética e econômica do valor” (p. 8). A plantação cognitiva é, então, em primeiro lugar fundamentada na “expropriação total do valor do trabalho negro” (p. 6) e, posteriormente, na eticidade dos “dispositivos epistêmicos, jurídicos e ontológicos da Racialidade” (p. 6), ao que Mombaça denomina de “capitalismo racial” (p. 10).

Isso é o que Suze Piza (2021) talvez queira dizer com as “armadilhas da identidade” – ou seja, quanto maior a “reinscrição no plano sistêmico do capitalismo neoliberal” (Mombaça, 2020, p.6), instaura-se indefinidamente a colonialidade, “em vez de abrir rotas para uma possível descolonização das subjetividades e forças de vida colonizadas, edifica o cercado da *plantação cognitiva*” (Mombaça, 2020, p. 10; grifo meu). Quer dizer, a colonialidade “funciona, principalmente, como uma devoradora de mundos e, portanto, se alimenta da diferença, ainda que não cesse de repor, como princípio de realismo social e político, o domínio do mesmo comum Moderno-Colonial” (Mombaça, 2020, p. 10).

Deveríamos buscar então uma “ética despojada de valor”, pergunta-se Mombaça, reverberando Denise Ferreira da Silva. Uma ética que não reponha o

⁴⁰ Termo cunhado por Jacob Gorender para se referir a *plantation* (ver Glissant), mas que é utilizado por Mombaça e Denise Ferreira da Silva como “plantação”. Observar que a tradução do livro de Grada Kilomba também utiliza o mesmo termo, *Memórias da plantação*. Prefiro o termo *latifúndio* ou *plantation*, porque “plantação” não remete imediatamente ao sistema econômico fundante do capitalismo.

narcisismo ocidental (Borsani, 2021a), nem o domínio do Mesmo colonial-moderno, uma vez que, aqui, ou a diferença se reinscreve como o outro do Mesmo; a partir dele, abstraio valor ou a *outridade*, em sua alteridade radical, que somente pode estar em conversação com o Mesmo desde que tenha algum *valor* na arena pública do capital? Seria essa uma saída aos projetos de emancipação liberais-civilizatórios? Com Glissant, Mombaça nos fala brevemente sobre o que seria uma diferença (imanentizada) não expropriada pela plantação cognitiva:

Essa diferença fugitiva não responde às coreografias da plantação cognitiva porque emerge, com precisão, na quebra do jogo da diferença; é um intervalo no movimento especulativo re-colonial que funda, em meio aos tremores e tropeços da fuga, uma “ética despojada de valor”. Se, em opacidade, a diferença não pode ser consumida ou extraída, talvez possamos criar uma ficção poética e conceitual em que “opaco” é uma das formas de dizer “quilombo”, e assumir, assim, que a encruzilhada da vida negra está situada sobre um labirinto de túneis que conduzem da plantação cognitiva à floresta e da floresta ao assentamento fugitivo. Assim, em vez de retornar ao domínio do valor e recuperar uma posição no marco do realismo político colonial (tornando-se um ente no cativeiro do mundo como conhecemos), essa diferença (que tem tantos nomes quanto formas e ao mesmo tempo não tem nome e nem forma) transpõe o cercado da plantação cognitiva e cerca o sistema que lhe cercou. Como um raio fugitivo, uma rebelião misteriosa, uma abundância de vida negra atravessando a grande noite sem acender a luz (Mombaça, 2020, p. 11).

Aqui, é possível ainda observarmos um paralelo com o texto de Glissant chamado “Espaço fechado, palavra aberta”, em que o autor opõe a *plantation* (o “sistema fechado”) às vozes que de lá emergem (a “palavra aberta”), essa *diferença não capturável*. O “aquilombamento” (Galdino, 2020) é a palavra aberta que transcende a *plantation*, mas é também aquela que, ao não fazer o jogo da diferença, a repõe como opacidade.

Eu quero me posicionar, sempre a partir da opacidade, em relação a uma discussão que se diz finda. Em tese, já teríamos esgotado tanto a crítica à metafísica ocidental com base em pressupostos pós-coloniais e decoloniais, tanto quanto estivemos, desde Kant, preocupados demais com as condições de possibilidade de conhecimento (Magalhães, 2021). A virada ontológica na Antropologia e a virada especulativa na Filosofia (Meillassoux, 2018) teriam autorizado assim uma saída dos problemas epistemológicos, a fim de reabilitar as diversas ontologias como saídas do etnocentrismo europeu. Antes, porém, teríamos nos enredado nas “armadilhas da identidade”, conforme nos diz Suze Piza, e teríamos nos esquecido da tarefa de “construir uma epistemologia em uma cosmopolítica não conformada à ontologia do

homem universal e com interesse prático de produzir e reproduzir a vida das comunidades e não apenas o conhecimento” (Piza, 2021, p. 285).

As redescobertas “epistemologias do Sul” parecem, então, oferecer apenas novos textos e novos paradigmas de conhecimento sobre as ontologias que não se veem como o discurso sobre o ser, mas como “modos de vida”, tanto quanto a epistemologia não se vê como discurso sobre o conhecimento, mas como o próprio do conhecimento. Tal diferenciação nos é apresentada por David Graeber (2019) , e é também aquela utilizada na acepção de Boaventura de Sousa Santos (2019).

Para esta discussão, recupero o conceito de “projetos históricos” – que será abordado novamente mais adiante –, de modo a não aceder às armadilhas da identidade nem àquelas do ontologismo, uma vez que “projetos históricos” é uma expressão descritora do que a antropóloga Rita Segato compreende ser o modo como forjamos nosso lugar no mundo, a partir das contingências culturais do momento, tão pouco estáveis e tão históricas como podem ser as demandas dos mais variados coletivos. Porém, eu concordaria com o diagnóstico de que ainda há muito a ser feito (Borsani, 2021a) quanto a enfrentarmos o “narcisismo ocidental” e o Antropo-Capitaloceno com mais do que um giro epistemológico e, principalmente, a partir da compreensão de que as diversas formas de vida não se salvarão porque há uma defesa da diferença em curso; mas também, principalmente, porque teremos garantido algo dos recursos materiais de que elas necessitam para continuar a produzir a resistência ao que Glissant (2005) chama de “mundialização”.

Ademais, parto da utilização do termo ontoepistemológico de Denise Ferreira da Silva tanto para me referir à epistemologia do sujeito imperial – aquela que conforma o conhecimento sobre seus modos de vida – quanto o utilizo para me referir às diversas ontologias ameríndias amazônicas, por exemplo, uma vez que os diversos modos de vida conformam e reconstroem nossos recursos epistêmicos. Compreendo, de modo situado e opaco, a problemática que aqui se apresenta do seguinte modo: *a impossibilidade de imaginarmos a existência de uma episteme e de uma ontologia que não sejam reflexos uma da outra*. Se a episteme é apenas um discurso sobre o conhecimento, e a ontologia apenas um discurso sobre o ser; ou se a episteme deve ser traduzida por *conhecimento*, tanto quanto a ontologia deve ser traduzida por *modos de ser*, torna-se irrelevante no contexto maior de indiscernibilidade, como aposto pelo projeto de da Silva.

Projetos históricos são relevantes na medida em que são eles mesmos que asseguram não apenas um conhecimento tradicional-transitório sobre a ancestralidade em constantes e novas recepções, mas também porque eles (re)definem os modos de existência e de luta política – com suas epistemes. A episteme faz a *diferença* na medida em que ela é a matéria da diferença, *matter that matters*, nos termos de Karen Barad (2017). Novamente, não como um modo possível de aceder ao mundo, mas como *ontoepistemes* – desde sempre relacionais – *no e do mundo*.

Ainda mais: como sair do jogo da diferença? Como saber-se constituído em razão da diferença colonial – a subalternidade como o primeiro substrato da nossa subjetividade, constituída a partir da *outrificação*–, mas ainda inquirir pela posição de sujeito, a partir do direito de constituição de subjetividades-relacionais, mas preservadas em sua opaca *différance*? Também em atenção ao que nos lembra Toni Morrison, a identidade branca existe apenas porque em relação hierárquica a um outro (Kilomba, 2019). A *relação* não tem, pois, o estatuto do ser, não sobe às alturas para nos lembrar da fluidez das identidades, nem para que deixemos de performar o lugar do sujeito da fala. Ela é antes um espectro, antecedente a qualquer ontologia porque, como um quase-conceito, deixa o âmbito da filosofia da consciência para se configurar como própria a uma filosofia da memória.

A relação não é um prescritível, pois é antes uma pressuposição ética, ainda que fora de toda ética prescritível. No entanto, eu quero saber o quanto, em nosso mundo, ela é também uma escolha, para além de um desejo. Haveria uma escolha sobre como deveríamos fazer *uma* antropologia, uma *xenologia* (Valentim, 2018a)?

Ao atribuir veracidade aos mundos outros, pensá-los não como “mera variação representacional”, não como distintas “manifestações culturais sobre um mesmo númeno” (Graeber, 2019), mas como a própria emergência de mundos novos-outros, estaríamos realmente nos afastando de uma política do reconhecimento, a partir de um horizonte de inteligibilidade no qual fosse possível construir pontes intersubjetivas de um lado a outro e no qual nós estaríamos atribuindo valor à diferença – a diferença como a outridade-racializada, cuja legitimidade é o próprio valor *diferencial*?

Considero a dúvida de Graeber também a minha. Ele se pergunta:

Quando, afinal, estamos desestabilizando realmente nossas próprias categorias? Tal desestabilização depende de que entendamos a “alteridade radical” de um grupo específico? Ou, por outro lado, associa-se ao esforço

de mostrar que, em certo sentido, a alteridade não é tão radical quanto parece, de modo que podemos usar certos conceitos aparentemente exóticos para reexaminar nossas próprias premissas cotidianas, visualizando, assim, algo novo a respeito dos seres humanos em geral? Obviamente, eu sou um expoente da segunda posição. De fato, parece-me que os grandes logros da antropologia ocorrem, precisamente, quando estamos dispostos a empreender esse segundo movimento, do qual emergem indagações do tipo: “Mas, ao fim e ao cabo, não seríamos todos totemistas em algum sentido?” “Conhecer a lógica do tabu polinésio não nos levaria a ver com outros olhos categorias mais familiares, como a etiqueta ou o sagrado?” (Graeber, 2019, p. 284).

Além disso, quais são os limites de uma (po)ética da opacidade? Ou, com Graeber, qual abordagem nos auxilia a não nos aliarmos aos propósitos políticos das estruturas do poder? Seria aquela da virada ontológica advinda da pressuposição de que, diante da “alteridade radical” deveríamos nos enredar na construção de conceitos capazes de dizerem o mundo do “outro”, mesmo se, com isso, tivéssemos de nos ver na impossibilidade de capturarmos sua “ontologia” – ou, também com Graeber, sabermos já da impossibilidade de capturarmos antes o *real*?

A necessidade de uma saída da filosofia da consciência, no âmbito da opacidade, requer uma desconfiança relativa às propriedades do sujeito essencial, “a consciência, percepção, reflexividade” (Graeber, 2019), assim como autonomia e autodeterminação; quer dizer, do paradigma da transparência do sujeito cognoscente em busca de sua emancipação. Embora a crítica à metafísica da subjetividade esteja presente desde Heidegger, mais recentemente a crítica à metafísica da subjetividade foi retomada pela virada ontológica na filosofia, cujo principal expoente, Quentin Meillassoux, nos apresenta uma “crítica ao princípio da razão suficiente; interdependência do mundo não humano frente à correlação”; bem como a aposta na “radical contingência do real, para além da (ou apesar da) estabilidade das leis naturais” (Graeber, 2019).

No longo artigo aqui tratado, em resposta a uma crítica dirigida a ele por Eduardo Viveiros de Castro, Graeber (2019) se propõe a avaliar o que as viradas ontológicas – tanto a viragem na Filosofia quanto na Antropologia, tendo como expoentes ilustres Meillassoux e o próprio Viveiros de Castro – aportariam à Antropologia contemporânea. A viragem ontológica na Antropologia seria, para ele, uma espécie de idealismo transcendental. Ao supor que as ideias fazem mundos e, portanto, produzem conceitos que podem apreender a realidade, “uma radicalização que sugere que a realidade é cognoscível dado que os conceitos são realidade”

(Graeber, 2019, p. 304), a Antropologia simétrica teria suspenso novamente a ideia de existência de um fora da subjetividade humana; sendo assim, “a correlação” – crítica de Meillassoux (2018) à metafísica da subjetividade – é, pois, levada às últimas consequências.

A virada ontológica na Filosofia pretende combater o antropocentrismo e o antropomorfismo legados pela metafísica da subjetividade, aquela que pressupõe que o mundo como o conhecemos pode ser apreendido apenas por meio das categorias transcendentais já superpostas a própria categoria de humano, não deixando espaço algum ao fora – uma vez que, na impossibilidade de conhecer os objetos em si mesmos, poderíamos apenas conhecer os fenômenos, o que nos chega a partir de um aparato dado anteriormente aos homens.

Quer, assim, restituir “à consideração filosófica uma esfera da realidade totalmente independente de qualquer correlação humana ou não-humana” (Graeber, 2019). A virada ontológica na Antropologia pretende realizar a crítica ao sujeito transcendental a partir da “generalização da correlação” como “abertura ao mundo”: “Inflar o mundo físico de perspectivas e intencionalidades de modo que se esvazie a correlação humana de qualquer centralidade ontológica” (Graeber, 2019). Talvez ela teria sido capaz de repensar o antropocentrismo, mas não necessariamente o antropomorfismo, pois “tudo o que existe teria a capacidade de ser e se relacionar com o mundo como nós” (Graeber, 2019).

Graeber estaria então mais próximo à virada ontológica da Filosofia, no sentido de que está com o epistemólogo Bhaskar, que denomina a “anarquia epistemológica” – ou seja, o fato de que tanto os objetos da ciência quanto a teoria e a prática que a constituem contingencialmente não devem pressupor a inexistência de uma realidade que supere a nossa capacidade de conhecê-la – “dimensão intransitiva da realidade”: “Faz muito mais sentido definir a ‘realidade’ como precisamente aquilo que nós nunca conheceremos completamente; aquilo que nunca será inteiramente englobado em nossas descrições teóricas” (Graeber, 2019, p. 305). Ou seja, a existência de uma realidade que não esteja referendada por qualquer tipo de subjetividade, humana ou outra-que-humana, que seja anterior e posterior à nossa existência sobre a Terra, e que não possa ser capturada pelos sistemas, pela lógica interna do discurso, ou que prescindia de qualquer externalidade.

Sendo assim, para Graeber, existe aí uma suspensão entre as diversas filosofias existentes no mundo, não uma *relação*. Os discursos das ciências são

preservados não como discursos de verdade, mas como um possível discurso sobre a verdade, assim como os discursos e os modos de vida outros seriam também preservados sob a mesma lógica. A uma aparente defesa das diversas ontologias, o que se apresenta seria a destituição da ciência do âmbito da metafísica e de cosmogonias outras – o que por si só seria um roubo intelectual, uma vez que a “ciência ocidental” é e foi desenvolvida por outros que não apenas os euro-americanos.

Com isso, ele nos diz que:

Se formos um pouco mais longe e argumentarmos não apenas que a realidade não pode ser englobada em nossos construtos imaginativos, mas também que a realidade é aquilo que nunca pode ser totalmente englobado nos nossos construtos imaginativos, então, seguramente, “alteridade radical” seria apenas outra forma de dizer “realidade”. Mas “real” não é um sinônimo de “natureza”. Nós nunca poderemos compreender completamente a diferença cultural porque a diferença cultural é real. Mas, pela mesma razão, nenhum iatmul, nambiquara ou irlandês-americano será jamais capaz de compreender totalmente qualquer outro porque a diferença individual é, também, real. A realidade de outra pessoa é a medida de que tu nunca poderás ter certeza do que ela irá fazer. No entanto, para terminar, todos nós estamos, de fato, confrontados com a realidade teimosa – ou seja, imediatamente imprevisível, incognoscível – do ambiente físico que nos rodeia (Graeber, 2019, p. 308-309).

Ao passo em que concebe uma realidade como “fora”, não necessariamente capturada por uma ou mais subjetividades, Graeber devolve tal “realidade” aos Outros (Graeber, 2019), concebendo-os como possibilidades não totalmente apreensíveis nem a nós nem a eles mesmos; nem ao menos entre os indivíduos do mesmo coletivo ou deles com o mundo – ou seja, ele nos diz que não existe apenas a árvore para mim, mas talvez todos nós possamos conceber também a árvore em si. O que chama ainda mais atenção é que isso não significa a aposta na “alteridade radical”, mas o contrário, o fato de que talvez nós – nós mesmos e os outros – não concebamos nossas naturezas e ontologias “fundamentalmente diferentes das dos outros humanos” (Graeber, 2019).

Para o autor, a aposta na ontologia como “modos de vida” nos repõe novamente no âmbito daquilo que podemos chamar, com Levinas, de “tematização”, a crença de que é possível não apenas apreender a realidade de maneira cognoscível, mas também o fato de que ela nunca nos será opaca, ou não oporá algum tipo de resistência à extração – seja porque, para Graeber, exista alguma impossibilidade técnica, seja porque a realidade é ela própria infinitamente inapreensível: “Contudo,

por esta mesma razão, nós devemos respeitar os desejos de quem espera que seus compartimentos sejam menos herméticos ou, ainda, de quem não quer ser colocado em nenhum tipo de compartimentalização” (Graeber, 2019, p. 316).

Assim, com base na epistemologia da *plantation*, mas, principalmente, nos arredores da filosofia negarestaniana, eu me pergunto se a metafísica da subjetividade no Ocidente não deve ser vista como uma circularidade antropocêntrica, antropomórfica e androcêntrica, porque própria a um lugar de nascimento. Será que o “antropocentrismo” de que nos fala Heidegger é o mesmo que encontramos nas filosofias ameríndias amazônicas ou, talvez, a questão de fundo não seja a metafísica da subjetividade, mas *uma* metafísica da subjetividade? Sendo assim, porque não seria possível ainda conceber o fora? A realidade, para além daquilo que podemos imaginar a partir de uma metafísica da subjetividade – situada, parcial e objetiva, mas sabedora desde sempre de se encontrar em uma opaca Relação?

4.1 “METAFÍSICA SITUADA”

E de que maneira nossa memória e nosso tempo foram perturbados pela plantação? No afastamento que ela constituía, o emaranhado sempre multilíngue e frequentemente multirracial amarrou de modo inextrincável o tecido das filiações, rompendo, assim, a ordenação clara, linear, à qual os pensamentos do Ocidente haviam dado tanto brilho

Glissant (2021, p. 100)

Há poucas semanas do evento de lançamento do livro *Indexicalismo: realismo e a metafísica do paradoxo* (Indexicalism, 2021), Hilan me inquiriu sobre um título para uma fala que seria realizada no *Indexicalism online Symposium*, ainda em 2021. Reviro na memória minhas anotações, quando, no longínquo verão de 2020, estive às voltas com as aulas que ele ofertou via YouTube sobre o livro. Proponho logo não uma dúvida, mas um gesto, como o autor vem definindo os diferentes modos do filosofar das autoras e autores com quem ele vem confabulando: o *gesto contracolonial*. Já faz muito tempo que há no gesto bensusaniano e, talvez, desde seu primeiro livro *Exceções e exceções* (Bensusan, 2008) – passando por *Linhas de animismo futuro* (Bensusan, 2017) e *Being up for grabs* (Bensusan, 2016) –, um deixar-se afetar pela proximidade.

A proximidade é anárquica, como nos diz Hilan, com Levinas – ela pode advir de uma vizinhança próxima ou longínqua. Não é um lugar-comum dizer que as questões da filosofia e da política latino-americana constituem categorias de proximidade para a filosofia produzida pelo autor – embora, segundo injunções de seu texto, seria impossível tematizar sobre de qual lugar elas nos chegam; da mesma forma, seria absolutamente redutor afirmarmos que a sua “metafísica dos outros” se deve tão somente ao solo que toca seus pés, pois assim estaríamos dispensando a imagem do pensamento abstratamente universal por aquela de um “particular” na filosofia, ao invés de a compreendermos – como ele mesmo nos inquire – como e desde sempre uma “metafísica situada”.

Por circunscrever algo da proximidade hilaniana, escrevo este texto pretendendo-o menos exegético do que uma “conversação”, esta que ele nos diz ser provavelmente a única possibilidade metafísica, uma que não tem limites finitos e

definitivos. Uma que se desenrola em processos assimétricos, nem sempre constitutivos de algo novo, mas à espreita incauta do horizonte.

Trago aqui alguns dos parágrafos que compuseram aquela fala, porque ela mesma foi um pretexto para que, ao me aproximar do pensamento do autor, eu pudesse compreender em que medida os anos de orientação fizeram com que nossas inquietações e soluções aos problemas filosóficos se alinharam ou se encaminharam por outras veredas. Encontrei no texto uma evidente similaridade de percurso, ao menos na escolha da bibliografia filosófica clássica, algumas saídas interessantes para certas vielas do pensamento, mas também espaços narrativos de interlocução pelos quais pudesse caminhar, seguindo as máximas de Anna Tsing:

Em uma série de palestras em Bruxelas, Anna Tsing apresentou em termos simples a tarefa de dar o melhor relato possível do mundo de uma forma que incluísse outros, e outros relatos do mundo. Ela apresentou uma injunção dupla para ser satisfeita: 1) prestar contas do mundo usando o melhor de suas capacidades e 2) deixar espaço dentro dessa conta para outras contas diferentes (Bensusan, 2021, p. 81).⁴¹

Embora Hilan Bensusan não nomine nem trabalhe de forma extenuante com conceitos como “colonialidade”, “colonial”, “outridade” ou “descolonização do pensamento”, imagino que o seu projeto ambicione uma resposta às questões colocadas não apenas por autoras e autores críticos ao colonialismo e aos neocolonialismos, na acepção de Mbembe (2011), mas principalmente pelos críticos contemporâneos à metafísica da presença, como Heidegger e Derrida, e ao ontologismo, como em Levinas. Se, como nos diz Derrida (1991), a metafísica é antes uma mitologia branca, então, uma metafísica contracolonial é de saída um contrassenso, ou como diz Hilan (2021), um *paradoxo*.

O gesto metafísico em que não abrimos mão da metafísica, ao passo que, de saída, já a consideramos uma impossibilidade, é o primeiro gesto contracolonial do autor, pois traz à baila o fato de que, embora a metafísica tenha pretendido extrair a inteligibilidade das coisas que são, ela se encontra limitada, seja pelos objetos reais harmmanianos; seja pela impossibilidade técnica de tematização como apostado por Levinas; seja porque, finalmente, talvez os Outros ofereçam algum tipo de resistência

⁴¹ No original: “*In a series of lectures in Brussels, Anna Tsing presented in simple terms the task of giving the best possible account of the world in a way that would include others, and other accounts of the world. She presented a double injunction to be satisfied: 1) to give an account of the world using the best of one’s capacities and 2) to leave space within that account for other, different accounts*”.

ao seu intento de presentificação. Por outro lado, uma aposta minha – que também é de Hilan – esteja em recusarmos o projeto de transparência na metafísica.

Para tanto, será preciso recusar a ideia de que existe um ponto de vista neutro, universal e abstrato apto a postular injunções sobre a forma e a matéria, a substância e a aparência, o ser e o não ser; será preciso recusar a própria ideia de metafísica, como entendida desde os primórdios da Filosofia. Aqui também encontramos paralelo com os estudos sobre a colonialidade. Já é bastante conhecido o livro de Santiago Castro-Gómez, em que o autor chama a filo-tecno-ciência ocidental de um discurso universal sem seus condicionamentos espaciais, a “*hybris* do ponto zero”. Cito-o:

Os habitantes do ponto zero (cientistas e filósofos ilustrados) estão convencidos de que podem adquirir um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum ponto de vista. Esta pretensão, uma reminiscência da teoria teológica de Deus *absconditus* (quem observa sem ser observado), mas também o panóptico foucaultiano exemplifica claramente a arrogância do pensamento iluminado. Os gregos diziam que a arrogância é o pior dos pecados, pois supõe a ilusão de poder ultrapassar os próprios limites da condição mortal e tornar-se como os deuses. *Hybris* então supõe a ignorância da espacialidade e é, portanto, um sinônimo de arrogância e excesso (Castro-Gómez, 2005, p. 18).⁴²

Contudo, vejo o texto de Hilan ecoar principalmente uma resposta – ou uma saída – ao diagnóstico heideggeriano denominado “metafísica da subjetividade”, como dito acima.

Tendo tal cenário em suas proximidades, Hilan desenha os contornos de uma metafísica situada, por meio dos dêicticos absolutos. O mobiliário do universo não seria composto nem por substâncias nem por substantivos, mas mormente por demonstrativos de ordem pessoal, temporal e espacial, operações gramaticais por meio das quais apontamos para as coisas e para nós, e desde onde podemos referendar espaços situados em nossas proximidades – como este, aquele, aqui, lá, o outro, o exterior e o fora.

Minha tese contrastante – chamada de *indexicalismo* – é que os pontos de partida de qualquer relato metafísico do universo não são substâncias nem entidades reais, nem objetos (ou sujeitos) nem itens materiais, nem neutrinos nem forças, mas sim isto, que, dentro, fora, mesmo, outros, aqui, lá,

⁴² No original: “*Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del Deus absconditus (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la hybris del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la hybris es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses*”.

horizontes e outros índices – e são muito mais numerosos do que muitas vezes se pensa (Bensusan, 2021, p. 16).⁴³

Daí que aquilo que eles significam ou deixam de significar não está relacionado ao sentido dado por um substantivo e depende exclusivamente do contexto no qual se inserem. Quando apontamos para algo, estamos na verdade circunscrevendo minimamente o espaço que este algo ocupa. Ao apontar, não precisamos nomeá-lo ou descrevê-lo, não buscamos a natureza última da coisa, nem ao menos damos conta de procurar esgotá-la em qualquer tipo de descrição. Assim, como o autor nos diz, o ser é indexado e, logo, existe como isto, aquilo, aqui e lá.

Hilan então substitui uma “visão de mundo” como aposta pela metafísica da subjetividade por uma metafísica situada interrompida pelo fora; substitui a correlação ela mesma não pela correlação entre pensamento e mundo, mas por diferentes percepções situadas em seus diferentes espaços e proximidades. Aqui, a inspiração clara advém do perspectivismo ameríndio do Baixo Amazonas, segundo o qual corpo e alma, natureza e cultura deixam de ser províncias ontológicas substancializadas para se mostrarem como pronomes cosmológicos, perspectivas relacionais e pontos de vista de corpos em relação a outros corpos, cuja mesma cultura pode se projetar sob diferentes naturezas.

Obviamente, Bensusan está alinhado à crítica interna à metafísica relativa à sempre extenuante tentativa de combater a vontade de potência traduzida pelo niilismo contemporâneo. Quando, em seu recente livro, trata da opacidade em oposição à transparência, Bensusan indica os limites da metafísica da substância – quer dizer, da impossibilidade da descrição completa das coisas que são. O autor se encontra talvez bastante inserido na tradição da filosofia da diferença e de sua recusa em nomear, classificar, conceituar e normatizar, de modo que não deixemos saída para que as coisas possam ser também *outras*. Mas ele também busca sair do registro de todas e quaisquer metafísicas da subjetividade, como a hegeliana, por exemplo (Bensusan, 2018).

Assim, a metafísica aposta pelo indexicalismo é contracolonial exatamente porque “arruma um quarto”, como nos diz Hilan, para o “grande fora em metafísica”.

⁴³ No original: “*My contrasting thesis – call it indexicalism – is that starting points of any metaphysical account of the universe are neither substances nor actual entities, neither objects (or subjects) nor material items, neither neutrinos nor forces, but rather this, that, in, out, same, other, here, there, horizons and other indexicals – and they are much more numerous than is often thought*”.

Uma metafísica dos outros é um paradoxo porque trata daquilo que, a princípio, deveria ser deixado de fora da metafísica: “A verdadeira exterioridade vem em muitas formas: o Grande Exterior, o inesperado, o Outro absoluto, o horizonte da morte” (Bensusan, 2021, p. 12).⁴⁴ Bensusan prepara o terreno para a possibilidade de que uma metafísica também possa ser paradoxal e dos outros e, dessa forma, possa se deixar afetar pela proximidade por meio de uma “hospitalidade da percepção”. Como ele nos diz, o indexicalismo desmantela a universalidade dos substantivos e é um “apelo ao local e um compromisso com a complexidade da proximidade” (Bensusan, 2021, p. xiii).⁴⁵

Com isso, o indexicalismo segue seu percurso por meio do que Hilan chama de uma “hospitalidade da percepção”; não em “seu esforço de extração da inteligibilidade do que é experimentado” (Bensusan, 2021, p. 5)⁴⁶, mas por uma responsabilidade infinita para com o que nos acomete como uma *physis do outro*. Se não há subjetividades essencializadas, ao menos podemos pensar que o papel da experiência nos coloca em contato com o que transcende a teoria, ininterruptamente. Uma metafísica situada não pode ser uma metafísica que não diz o que as coisas são, mas o que são em um contexto. Uma metafísica contracolonial é, pois, o estar na vizinhança, mas sem sabê-la com exatidão, deixar que as coisas restem em sua opacidade – muito menos devido a um desejo metafísico, *por supuesto*, mas compreendendo-o como impossível. Dessa forma, as injunções universais se transformam em particulares, mas ainda assim correríamos o risco de adotar uma colonial metafísica da subjetividade se Hilan não pensasse o “grande fora”, a “metafísica dos outros”, como uma transcendência livre de totalidade, a partir da qual podem se apresentar interrupções, demandas infinitas, espectros. Ou, como nos diz o próprio autor: “Os outros, tomados do modo geral como eu proponho aqui, possuem uma *physis* – um modo de fazer as coisas do seu próprio jeito. Seu caráter inato implica que eles desafiem qualquer visão completa deles mesmos” (Bensusan, 2021 p. 81).⁴⁷

⁴⁴ No original: “*Genuine exteriority comes in many forms: the Great Outdoors, the unexpected, the absolute Other, the horizon of death*”.

⁴⁵ No original: “*Plea for the local– a commitment to the complexities of proximity*”.

⁴⁶ No original: “*I propose, according to which perception is not at the service of understanding in its effort to extract the intelligibility of what is experienced*”.

⁴⁷ No original: “*The others, taken in the general way I am proposing here, have a physis– a way of doing things that is their own. Their innate character entails that they challenge any complete view of them*”.

Nesse sentido, da mesma forma o jogo de espelhos da especulação não dá conta da realidade em si, esta que será sempre inalcançável por uma opacidade que lhe é intrínseca, e que também não está disponível de um ponto de vista de Deus. Isso porque a transparência pressuposta pela especulação reside no jogo de espelhos desempenhado pela lógica de que ali sempre há mais a se alcançar. Nunca é um totalmente outro que se espelha, mas algo daquilo que já está dado pelo mesmo do mesmo do mesmo. A especulação pressupõe “uma dose de transparência da realidade na forma de uma totalidade que abrange tudo e exorciza a inteligibilidade mesma de um exterior” (Bensusan, 2018, p. 107). E, nesse sentido, ela tem um parentesco com a totalidade. Nas palavras de Bensusan: “A exterioridade não é sobre algo velado em um lugar oculto que pode ser localizado dentro de uma totalidade; é o fora que não encontra lugar em nenhuma imagem do que existe e transcende tudo”. O fora é, assim, um componente da realidade e também deve ser pensado enquanto tal (Bensusan, 2021, p. 6).⁴⁸

Lembremos que o direito à opacidade em Glissant não se refere à impossibilidade da metafísica de circunscrever um objeto, nem ao fato de a metafísica pretender enclausurar o pensamento em uma totalidade que prescindia da transcendência e do fora. Embora Glissant também oponha a transparência à opacidade – algo que não ocorre em da Silva –, não entendo que o autor esteja se referindo a uma vida secreta dos objetos que não nos será acessível, ou a um problema técnico da metafísica quanto a posicionar as coisas do mundo em suas devidas prateleiras; menos ainda Glissant se empenha em nos fazer ver que a completude na metafísica seja uma impossibilidade, tendo em vista a existência daquilo que a atravessa e a transcende – os seus *outros*. A opacidade existe porque a transparência é uma ilusão em si mesma – não um estágio para a sua completa exposição. A opacidade não é apenas e necessariamente o oposto da transparência: ambas têm estatutos conceituais diversos e não podem se inserir em uma relação dialética sobre o que as coisas são. Nesse sentido, a opacidade não é nem uma recusa à exposição das coisas, nem um modo pelo qual as coisas se apresentam ou deixam de se apresentar, mas é uma das facetas da *outridade* das coisas.

⁴⁸ No original: “*Likewise, exteriority is not about something veiled in a hidden place which can be located within a totality; it is the outdoors that finds no place in any image of what there is and transcends everything*”.

A opacidade é, então, juntamente com as demais categorias hilaniano-levinasianas de “fora”, “exterior”, “infinito” e “transcendente”, o *mobiliário da metafísica dos outros*. A opacidade não é tão somente a crítica à metafísica, mas junto à proximidade, à hospitalidade da percepção e aos “horizontes abertos”, coloca-se como um dos modos da metafísica. Hilan opõe a opacidade e a *physis* dos outros a uma crítica ao niilismo; eu oponho a opacidade não como uma recusa à metafísica – lembremos: ainda não podemos prescindir dela –, não como uma alternativa para o fim do mundo que se avizinha com o capitalismo-colonial, mas um estado de coisas que transcende todas as coisas. Porém, também com Bensusan, “uma metafísica dos outros que considere o Grande Fora como profundamente exterior – e como algo diferente do que as nossas práticas cognitivas e de pensamento alcançam, na verdade como seriamente opacas” (Bensusan, 2021, p. 4).⁴⁹

Então, talvez a metafísica dos outros tenha mais uma lição a nos ensinar: estar na vizinhança da opacidade se estabelece por não a circunscrever a um objeto ou conceito, mas, ao relegá-la ao grande fora, engendrar mais de uma concepção (infinitesimal) de opacidade. Como não exorcizarmos o especular, como não compreendermos a realidade dotada de suplementos – a lembrança que suplementa a memória viva, porque incompleta e “impossível de ser completada” –, e como sabermos dos limites da metafísica compreendendo o fora não como um prolongamento especular, mas como um suplemento?

⁴⁹ No original: “A metaphysics of the others that regards the Great Outdoors as thoroughly exterior – and as something other than what our cognitive and thinking practices reach, indeed as seriously opaque”.

4.2 “METAFÍSICA DOS OUTROS”

Para alcançar um novo papel de igualdade, é preciso também colocar-se fora da dinâmica colonial, isto é, é preciso despedir-se daquele lugar de Outridade.

Kilomba (2019, p. 230)

Para que o exterior seja exterior, não uma projeção egoica do mesmo, e para que o exterior possa afetar uma interioridade, Hilan busca junto a Levinas uma assimetria necessária entre um *aqui* e um *lá fora*, entre uma *interioridade* e uma *exterioridade*. A assimetria prescinde de que nos vejamos novamente enredados em uma totalidade. Em suas palavras: “A interdependência cria a totalidade, enquanto a separação permite algo mais: a infinita exterioridade do Outro. O infinito é o que impede o movimento totalizador – o Outro não pode ser englobado por nenhuma conta completa” (Bensusan, 2021, p. 28).⁵⁰

Com Levinas, ele nos diz que eu não posso ser o Outro para o Outro, porque essas seriam posições não situadas. Eu apenas posso, em relação a isso, conceber o Outro para mim, não me projetar sobre ele, mas tê-lo em conta por meio das “substituições” que o fora promove no dentro. Em outros termos: sabê-lo por meio da minha própria interioridade:

Como Mesmo e Outro são indexicais e apontam para uma relatividade, já que o outro é outro para um mesmo, e como movimento e repouso são também interdependentes e relativos ao que é mesmo e ao que é outro, é como se o Ser estivesse rodeado por outros tipos que o colocam em um endereço: é apenas em relação com o que é outro que o ser é o que é (Bensusan, 2018, p. 108).

Voltando ao indexicalismo, este acolhe, sim, uma realidade não tematizável, mas talvez não uma realidade sem situacionalidade alguma: não haveria uma árvore em si, mas apenas uma árvore para mim. Se eu não estou equivocada, como conjugar o grande fora com uma realidade demasiadamente situada? Dito de outro modo, se existem apenas perspectivas situadas de um lado a outro, e se elas se nos apresentam em relações assimétricas, como pensar um fora para fora de toda correlação que não a que ocorre entre situacionalidades?

⁵⁰ No original: “*Interdependency creates totality, while separation enables something else: the infinite exteriority of the Other. Infinity is what prevents the totalising movement– the Other cannot be encompassed by any complete account*”.

Hilan me diz, por meio de uma mensagem de WhatsApp:

Não há árvore para mim pro indexicalismo. Há dêicticos. O pessoal tem a ver com uma posição e não com um sujeito. E é a partir de uma posição que há o outro, o mesmo. É precisamente porque a situação envolve um exterior opaco que ele se constitui, e é por isso que ele não sucumbe à correlação, o fora está sempre em questão, e nunca pensado de forma substantiva (o fora, como o opaco, talvez só possa ser pensado de soslaio).

Talvez isso fique mais claro com a explicação que o filósofo nos oferece sobre a interioridade, que nada mais é do que uma situacionalidade. Um interior pressupõe um exterior: “Cada interioridade inclui, portanto, um exterior: cada uma é composta de operações tanto quanto aqui e fora, agora e mais tarde, ao redor e noutra lugar, o mesmo e outro” (Bensusan, 2021, p. 22).⁵¹ Como são indexicais, não podemos tê-los na conta de substâncias, mas como posições relacionais que permitem que o exterior afete o interior. A interioridade instaura assim uma assimetria com a exterioridade, oferecendo a primeira condição para que eu seja “refém” do fora:

De fato, o seu Projeto ético pode ser descrito como o esforço para resgatar o Outro – um indexical numa relação assimétrica com o Mesmo– dos substantivos. Descrever o que é outro em termos de substantivos é torná-lo menos outro, trazê-lo para um terreno comum num passo em direção à totalidade (Bensusan, 2021, p. 19).⁵²

A separação interrompe o movimento especular do ego sobre o Outro; é salvar o outro da substantivação, podemos ler, como uma (po)ética da opacidade. O outro nunca se fecha em uma “conta completa”. O direito à opacidade se diz, então, não pela cobrança da minha opacidade ao outro, como dirá Glissant, mas, talvez, na recepção da opacidade do outro ao mesmo. Dito de modo menos enigmático: em que medida é possível sair da metafísica? Melhor ainda: em que medida a metafísica, ela mesma como uma abertura à outridade, não projeta seu fim por uma infinidade de metafísicas possíveis?

O Outro, como uma proximidade que precede o pensamento e a tematização, molda a minha interioridade e a minha subjetividade, antes de qualquer ato

⁵¹ No original: “*Each interiority therefore includes an exterior: each is composed of operations such as both here and away, now and later, around and elsewhere, same and other*”.

⁵² No original: “*In fact, his ethical Project can be described as the effort to rescue the Other – an indexical in an asymmetrical relation to the Same – from substantives. To describe what is other in terms of substantives is to make it less other, to bring it to a common ground in a step towards totality*”.

intencional, por meio de uma substituição, de uma proximidade situada. A substituição é o que marca a minha subjetividade como “recorrência”, e não como identidade, porque esta só tem forma e responde ao fora porque não é uma “autarquia impenetrável”, mas a própria condição de sua existência. Antes do que um fetiche metafísico, é o primeiro motivo pelo qual eu me entendo em uma relação assimétrica e posso, assim, gozar tanto da minha liberdade quanto da minha responsabilidade infinita com o fora.

O fora não é algo que jaz no espaço sideral, mas uma interrupção que vem de outra situacionalidade. Daí que o “suplemento” é capaz de traduzir melhor a espectrologia hilaniana. Enquanto o complemento enseja com a coisa um estado totalizante, o suplemento se comunica com ela de modo a interrompê-la em uma relação de modificação de algo ou de uma interioridade. Logo, a mediação não se dá entre o pensamento e o mundo, mas se desenrola pelo ato de *hospitalidade* que o impacto da proximidade do fora realiza no dentro.

Aqui, penso que vale um aparte sobre a metafísica dos outros em Levinas e em Bensusan. Embora já tenha ficado claro que os Outros, com a inicial maiúscula, prescinde do rosto humano e pretende uma abertura às coisas que tornam a metafísica paradoxal, é inevitável, para nós que estamos às voltas com as temáticas da colonialidade, não nos lembrarmos das denúncias de outrificação apostas por tais estudos.

A assimetria a que se referem Levinas-Bensusan é uma autorização para a situacionalidade. Apenas em posições situadas eu posso compreender esta relação interioridade–exterioridade, pois não há um outro do outro. Não haveria um não branco para o branco, uma vez que essas identidades não existiriam. Porém, apenas em relações situadas poderíamos circunscrever essa outridade que me cerca e que realiza substituições na minha subjetividade, ao modo da recorrência levinasiana. Portanto, a metafísica dos outros não é a metafísica da outrificação. Assegurar a radicalidade do outro como outro consiste em se ver convocado pela responsabilidade infinita que apenas o outro pode me demandar, “enquanto seria criminoso demandá-lo o mesmo” (Bensusan, 2021, p. 19).⁵³

⁵³ “Isto é demonstrado em parte, por Levinas, ao considerar como é absurdo e criminoso pedir aos outros o que eu peço a mim mesmo”. No original: “*This is partly shown, for Levinas, by considering how absurd and criminal it is to ask of the others what I ask of myself*”.

Daí que, na seção sobre a crítica interna à metafísica, eu me pergunto sobre a colonialidade do poder e sobre a suposta neutralidade inscrita na relação interioridade–exterioridade. Neste cenário de uma metafísica situada dos outros, ocorre um apagamento das relações de poder que constituirão a modernidade, em prol do encaminhamento para um lugar no qual também as identidades modernas e seus racismos, epistemicídios e genocídios fossem banidos com o fim deste mundo. Assim, bastante próprio da metafísica ocidental é a dificuldade de instaurar o pensamento abstrato a partir de um terreno epistêmico da corpo-política, ou seja, a partir dos motivos materiais e simbólicos que constituíram o mundo como o conhecemos.

Nas críticas promovidas pelos estudos decoloniais há uma recusa quanto a sermos colocados no lugar da outridade, esta que instaura a “diferença colonial” a partir da qual o mundo se parte em dois, assegurado por diferenças incomensuráveis e intransponíveis entre um eu *colonizador* e um outro *colonizado*, entre um eu que se *narra* e um outro *narrado*: “O choque violento, portanto, resulta não somente da agressão racista, mas também da agressão de ser colocada (de volta) no cenário colonial (Kilomba, 2019, p. 218). É um cenário que não tem passado, que se presentifica por meio do que a autora chama de “metáfora da plantação”, o trauma de ser continuamente colocada como um objeto à mão.

Novamente estamos às voltas com o duplo jogo da diferença, já exposto em uma das seções anteriores. Nem queremos ser recepcionados pela escala do Ser – entendendo, com Levinas, que o Ser se constitui na proximidade, não como presença –, nem queremos continuar a reificar uma “diferença colonial” (Mignolo, 2003).

No primeiro jogo da diferença, a outridade se constitui como a diferença em relação ao ser da “norma”. No primeiro jogo jaz o binarismo ser–não ser, norma–diferença. Como nos diz Grada Kilombano livro originado de sua tese doutoral, *Memórias da plantação*: “O sujeito negro torna-se não apenas a/o ‘Outra/o’, o diferente em relação ao qual o ‘eu’ da pessoa branca é medido, mas também ‘outridade’ – a personificação de aspectos repressores do ‘eu’ do sujeito branco” (Kilomba, 2019, p. 37). No segundo jogo, o binarismo mesmo–outro cede à outridade instalada como a diferença em si.

Em seu livro de ensaios intitulado *A origem dos outros*, Toni Morrison (2019) se debruça sobre a literatura produzida nos Estados Unidos, com o intuito de responder às seguintes perguntas: “Raça é a classificação de uma espécie, e nós somos a raça

humana, ponto-final. O que é então essa outra coisa, a hostilidade, o racismo social, a Outremização?” (Morrison, 2019, p. 38); e “Como se passa de um ventre sem raça para o ventre do racismo, para o pertencimento de uma existência amada ou desprezada, mas determinada pela raça?” (Morrison, 2019, p. 38).

A hipótese oferecida por Morrison se adéqua tanto às teorias sobre a desumanização do outro – a fim de que a categoria racial da branquitude possa efetivamente existir gozando de seus privilégios – quanto a certa fragilidade da figura do escravocrata, que apenas pode se ver hierarquicamente superior ao escravizado ao pretender lhe oferecer o amargo remédio civilizacional. A outremização é, antes de qualquer coisa, a forma categorial de classificação da superioridade racial e da criação do mesmo e do outro, ou seja, de uma categoria de *pertencimento* e uma outra de *estrangeiro*. Nas palavras do prefaciador da obra, Ta-Nehisi Coates: “[...] a morte é apenas o exemplo superlativo do que significa viver como um ‘Outro’, existir além da fronteira de um grande ‘pertencimento’” (Morrison, 2019, p. 10).

Morrison não quer apenas discutir o já bastante refutado conceito de *raça*, que se perpetua como se tal categoria não tivesse sido ela mesma a criadora do racismo e das expressões “segregação racial”, “abismo racial”, “divisão racial”, “filtragem racial” ou “diversidade racial” (Morrison, 2019, p. 12). Mas ela compreende a impossibilidade de que a mera existência dessas categorias possa nos retirar de qualquer tipo de escala: “Descrições de diferenças culturais, raciais e físicas que denotam ‘Outremização’, mas permanecem imunes às categorias de valor ou *status* são difíceis de encontrar” (Morrison, 2019, p. 23).

Qual é o processo que reifica a outremização, a “transformação numa espécie estrangeira” e o exílio do outro? O racismo proveniente da categoria de raça? A branquitude proveniente da superioridade daqueles que venceram a história? O contínuo exílio do que se nos apresenta como estrangeiro? Será que precisamos mesmo nos valer da categoria de *desumanização* para compreender a “questão do outro” na modernidade, ou a “colonialidade do poder” já não nos coloca neste lugar desconfortável de nos sabermos partícipes de uma *diferença colonial* global, reificadora e continuamente genocida?

Cito um longo trecho que nos ajuda a pensar a metafísica dos outros friccionada com a outremização:

Foi preciso algum tempo para que eu entendesse minha apropriação irracional daquela pescadora. Para entender que eu estava desejando e sentindo falta de algum aspecto de mim mesma, e que não existem estrangeiros. Existem apenas versões de nós mesmos; muitas delas nós não abraçamos, e da maioria desejamos nos proteger. Pois o estrangeiro não é desconhecido, e sim aleatório; não é alienígena, e sim lembrado; e é o caráter aleatório do encontro com nossos eus já conhecidos, ainda que não admitidos, que causa um sinal de alarme. Que nos faz rejeitar a figura e a emoção que ela provoca, principalmente quando essas emoções são profundas. É também o que nos faz querer possuir, governar e administrar o Outro. Romantizá-lo, se pudermos, e assim trazê-lo de volta para dentro de nossos próprios espelhos. Em qualquer dos casos (seja no alarme, seja na falsa reverência), nós lhe negamos a realidade como pessoa, a individualidade específica que insistimos manter para nós mesmos (Morrison, 2019, p. 64).

Em um ensaio intitulado “Ser ou tornar-se o estrangeiro”, incluído no livro ora em discussão, Morrison relata seu encontro com uma desconhecida que desaparece logo após, sem deixar rastros além daqueles que marcaram as reflexões do ensaio em questão. O trecho foi escolhido porque é exemplificativo de uma tentativa de acomodar em termos metafísicos duas questões que não deveriam ser vistas como excludentes: é necessário apagar a diferença colonial instaurada pela diferença racial sem, no entanto, deixarmos de compreender a singularidade do outro como um fora instaurador de uma responsabilidade infinita – que é também o seu direito à opacidade.

Morrison começa revelando seu desejo metafísico, e talvez uma necessidade de se apropriar daquilo que lhe parecerá de início um totalmente outro, uma possibilidade totalmente outra de se ver inscrita pelo fora. Uma novidade que lhe chega sem aviso e que lhe direciona uma responsabilidade infinita, sim, mas mais do que isso, talvez ainda como necessidade de apropriação, de englobamento do outro para si, de apropriação e de expropriação. Assim, é preciso resistir à tentação de englobar o outro no mesmo. Ela comenta, em dúvida sobre seu gesto: seria mesmo aquele um outro, um estrangeiro ou apenas uma parte de mim que gostaria de poder auscultar, utilizando-me daquela outra para tal fim?

E ainda: “Existem apenas versões de nós mesmos; muitas delas nós não abraçamos, e da maioria desejamos nos proteger” (Morrison, 2019, p. 64). Não as abraçamos porque não as hospedamos, ou porque elas simplesmente não podem encontrar nenhum tipo de espelho na interioridade? Lembremos que o fora pode afetar o dentro apenas porque encontra nele os motivos de sua recorrência. Do contrário, seria possível qualquer tipo de identificação com a outridade? E porque a tentação de

nos proteger de alguma parte de nós mesmos – de alguma parte de outro mesmo –, senão porque exilamos o estrangeiro? “Pois o estrangeiro não é desconhecido, e sim aleatório; não é alienígena, e sim lembrado” – mas, ainda assim, é preciso garantir-lhe “a individualidade específica que insistimos manter para nós mesmos” (Morrison, 2019, p. 64).

Bastaria, então, que nos narrássemos para não nos vermos no lugar da outridade, ou “narrar os outros” como um exercício de espectrologia, deixar que nos cheguem e nos habitem, em uma proximidade hospitaleira que é um dos modos do “dar com”, sem tematizá-los? Kilomba nos diz: “Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. [...] Neste sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou” (Kilomba, 2019, p. 28). Enquanto o “tornar-nos outros”, aquele exercício de ingênua metempsicose de que nos fala Glissant, pode ser visto como um afeto ao qual o interior está continuamente submetido pelo exterior –a partir das “substituições”: “Entendo o externo como tal somente quando deixo o Outro entrar no meu lugar” (Bensusan, 2021, p. 31).⁵⁴

Segundo Levinas-Bensusan, o Outro é superior, assimétrico e externo ao que eu sou: “É o grande fora, o inesperado, o absolutamente outro, o horizonte da morte”. Este é o Outro, que talvez também possa ser lido circunstancialmente como Outro ancestral, espectral e transcendente, embora esteja posto como uma configuração do fora que conforma a interioridade de modo não total. O que quero dizer com isso é: o fora, ainda que seja um totalmente Outro, não deixa de me conformar e de me atribuir uma responsabilidade infinita para com ele.

O Outro nunca será um totalmente outro, se tivermos em mente a máxima de Edward Said (2005, p. 11-12): “As culturas estão entrelaçadas demais, seus conteúdos e histórias demasiadamente interdependentes e híbridos para que se faça uma separação cirúrgica em oposições vastas e sobretudo ideológicas com o Oriente e Ocidente”. Assim, o Outro nunca será um totalmente Outro enquanto eu puder saber de mim a partir de suas injunções na minha interioridade.

O Outro pode ser totalmente Outro apenas em nossa própria disposição ética em tê-lo como uma “conta incompleta”. Sabendo-nos inscritos a partir de uma colonialidade do poder, é possível pensar que a outridade assimétrica o é também devido à racialização da população mundial. O Outro não branco – embora seja

⁵⁴ No original: “*This is not because my effort is to step into the Other’s shoes, but rather because I understand the external as such only when I let the Other step into my shoes*”.

inquirido pela branquitude, embora lhe seja atribuída responsabilidade infinita – não é uma demanda de um eu a um outro, mas uma demanda de uma proximidade hospitaleira, em seu lugar de outridade – e que, em seu permanente lugar de outridade, antevê a metafísica dos outros como um modo de neutralizar a racialidade e o racismo epistêmico.

Quando nos dispomos ao exercício de “deixar vir quem tiver de vir” – compreendendo em nós uma habitação hospitaleira cuja casa está à disposição da proximidade –, quando aquilo que nos vem chega como um ato de interrupção, talvez não nos demande de imediato “responsabilidade infinita” se tivermos de lidar com o espanto de um fantasma recolonizador e reificante dessa possível outridade: “De repente, o passado vem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o sujeito negro estivesse naquele passado agonizante”, (Kilomba, 2019, p. 30). Assim, nem ao menos neste lugar da outridade, entre outridades, podemos realmente dispensar uma suposta simetria que nos colocaria em uma falsa igualdade no sistema ontologizante total; nem ao menos poderíamos nos contentar com uma assimetria redentora, pois esta ainda estaria eivada da colonialidade, o fantasma do racismo que, ao nos interromper violentamente, reavivaria o trauma colonial, assombrando-nos noite e dia. Nós não podemos demandar justiça; no entanto, o outro, sim, me demanda responsabilidade infinita. Aí está o problema ético da metafísica dos outros.

O totalmente Outro apenas pode sê-lo devido à urgência quanto a responder eticamente a partir de uma (po)ética da opacidade: atentarmo-nos aos fantasmas espectrais que nos chegam inquirindo por mais e mais responsabilidade – infinita, atual, ancestral, premente. Mais ainda: como chegam os espectros aos Outros? Como chegam os espectros àqueles colocados permanentemente no lugar da outridade? Será que a simetria já tão dispensada pela metafísica dos outros também é capaz de dispensar a “diferença colonial”? Eu sei como me chegam os espectros – eu, a outra do Ocidente que não quer ser colocada no lugar da outridade, como nos propõe Kilomba, e que se atenta em performar uma fala-escrita a partir de uma experiência situada em uma corpo-política.

Talvez Hilan goste de saber que, no livro *A origem dos outros*, especificamente no ensaio intitulado “Narrar os outros”, Morrison nos conta porque deu voz a uma menina morta por sua mãe escravizada, que assim preferiu a vê-la sob o mesmo destino que o seu. Morrison, ao ficcionalizar a história real de Margaret Garner, vê-se chamada a dar voz à única personagem realmente capaz de julgar o ato da mãe, a

sua filha “Amada”. Sobre sua protagonista, ela nos diz: “Desmemoriada e inexplicada, ela não pode se perder porque ninguém está procurando por ela, e, mesmo que estivesse, como poderiam chamá-la se não sabem seu nome? [...] Não era uma história para passar adiante” (Morrison, 2019, p. 118). Ninguém a procurava, mas ainda assim ela não estava perdida, e mesmo sendo uma história impossível de ser contada, ela foi trazida à linguagem. Talvez seja algo de que falava Derrida sobre a impossibilidade de tematização do outro que se presentifica na linguagem. Porém, talvez esta hauntologia– “sobre o caráter espectral, fantasmagórico da ontologia: assombrando o ser com o não-ser” (Rodrigues, 2021, p. 90)– seja um paradoxo pelo qual valha a pena pagar.

A história impossibilitada de ser contada mesmo assim o foi, não do ponto de vista de um eu, mas de um espectro, de um outro que assombra e é assombrado, que nos atribui responsabilidade infinita como uma demanda para além de toda e qualquer possibilidade de justiça. Morrison termina o seu texto dizendo:

A ficção narrativa proporciona uma selva controlada, uma oportunidade de ser e de se tornar o Outro⁵⁵. Com empatia, clareza e o risco de uma autoinvestigação. Nessa experiência muitas vezes repetida, para mim, autora, a menina Amada, aquela que assombra, é a essência do Outro. Clamando, eternamente clamando por um beijo (Morrison, 2019, p. 121).

⁵⁵ Aqui eu diria, com Levinas, “de ser *interrompido* pelo outro”.

4.3 “TORNAR-NOS OUTROS”

Eu aponto essas questões porque estou interessada na possibilidade da criação artística a partir de uma perspectiva anti-colonial. Que tipo de obras de arte são capazes de uma perspectiva crítica representacional pós-colonial, inclusive avançado sobre os limites dos estudos pós-coloniais e sua gramática moderna? Se o objetivo é ir além da denúncia e mover-se para dismantelar e contra-atacar a violência epistêmica, o que uma arte anti-colonial pode ser em termos de representação? Por enquanto e dentro dos limites deste texto, minha resposta a esta pergunta é: uma obra de arte anti-colonial questiona cada modo, cada forma de apresentação, transformando-a num confronto – que é a apresentação como recusa da representação.

Da Silva (2020, p. 291)

A filosofia parece só tratar da verdade, mas talvez só diga fantasias, e a literatura parece só tratar de fantasias, mas talvez diga a verdade.

Tabucchi (2020)

O título desta seção pode nos enganar, ao nos induzir a alguma derivação deleuziana quanto à multiplicidade das identidades que cada uma de nós carrega e que, portanto, nos torna aptas a nos considerar capazes de viver sob a pele do(a) outro(a). A isso Glissant chama de “projetos de transmutações sem metempsicose”. E talvez, o “tornar-nos outros” seja a única forma do dar com sem a necessidade de nos imbuirmos na tarefa cognitiva de extração da *physis dos outros*.

Assim que as lições aprendidas dos Tupinambás, analisadas no texto “A inconstância da alma selvagem”, de Eduardo Viveiros de Castro (2002), são interpretadas como específicas daquela “cultura” – que, não sendo a cultura do um, mas do múltiplo, abre-se ao Outro ao performar seus modos, tão rapidamente quanto retorna aos seus deuses. No Ocidente, no entanto, a transmutação sem metempsicose é derivada de um histórico de colonização, não apenas de um contato entre culturas. Se, como nos diz Grosfoguel (2013), desde ao menos Descartes e o projeto imperialista holandês, podemos ver o *ego conquirro* em ação – então, Edward

Said, ao discutir os modos como a literatura dos impérios narrou seus outros, está correto ao inferir que “o que cumpre notar nesse tipo de discurso contemporâneo, que supõe a primazia e até a absoluta centralidade do Ocidente, é sua forma totalizadora, suas atitudes e gestos que tudo abarcam, o quanto ele cala mesmo quando inclui, absorve e consolida” (Said, 2011, p. 61).

Tomo emprestado o título desta seção de um dos ensaios de Lina Meruane, que compõe o livro *Tornar-se palestina*(2019). Embora ela não o diga, eu infiro, ou pelo menos me utilizo desta interpretação para justificar a escolha do título: o *outro* ao qual ela se refere é nada menos do que o *si-mesmo*. É importante notar que a palavra que a autora usa, *volver* em espanhol, é um verbo que remete tanto ao “tornar-se”, quanto ao “retorno”, tema que percorre sua obra. Por meio de um processo assombrado, a autora chilena – “onde vive a maior comunidade palestina fora do mundo árabe” (Meruane, 2019,p.35) – residente nos Estados Unidos é convocada por espectros, memórias e emissários a conhecer a terra natal de seus avôs. O livro, pois, narra o processo desse reencontro com o outro que a habita, a fim de que ela possa *tornar-se palestina*.

Posso dizer que, ao longo da última década, eu também me soube como a outra do Ocidente. Mas talvez, mais especificamente nos anos de doutorado, no Departamento de Filosofia, onde a superioridade do cânone ocidental reclama de maneira profunda e profusa sobre o que se deve pensar e escrever, é que pude me saber às voltas dos interditos sobre uma escrita a partir de uma interioridade situada e nem sempre autorizada a encontrar um terreno hospitaleiro aonde chegar.

O que quero dizer com isso é que, para a população racializada, a outridade atravessa a compreensão de que não precisamos estar na escala do Ser para ser outramente-que-Ser. Antes de nos posicionarmos como sujeitas de fala, temos de lidar com a dor de que a nossa fala não será ouvida nos espaços consagrados de poder. Temos de nos saber inscritos a partir de uma dialética da outridade na qual nossas injunções farão parte de um todo. Romper o círculo da dialética não passa pelo reconhecimento do outro como um si-mesmo, mas nos reconhecermos inscritas como outras é o primeiro passo para nos sabermos dotadas de uma voz singular.

Eu posso me tornar outra quando sou atravessada pelas substituições espectrais que me chegam e afetam a minha interioridade. Isso não corresponde a nenhum projeto de transmutação: o “tornar-nos outras”, como entendido aqui, deve ser antevisto a partir da discussão da metafísica dos outros e do paradigma da

Relação em Glissant. Deixar que os outros nos transforme em algo diferente do que somos não é uma autorização, é o modo como a Relação opera.

Primeiramente, foi necessário que o fato de eu ter sido colocada no lugar da outridade fosse descoberto, e assim o foi pela discussão sobre as políticas raciais nas universidades, por meio dos estudos decoloniais e por minha incursão no feminismo islâmico. Em determinado momento, eu me descobri não branca, e a racialização e o racismo epistêmico da academia se tornou cada vez mais evidente. Quis fazer disso a discussão da minha tese e ingresso de diferentes modos, como disse na Apresentação, acolhendo os “fantasmas da colônia” e tantos outros mais que me chegam. A partir da desconstrução do paradigma da outridade, eu tento imaginar e performar qual seria o discurso de um sujeito que sempre foi visto como objeto. Poderia ainda dissertar sobre os feminismos islâmicos, como um objeto acadêmico a ser colocado à disposição? Como chego às obras de literatura ficcional pós-colonial, essas que me contam muito mais do que tantas teses sobre o ser e o outro? Qual é o papel da experiência, de uma corpo-política, do gênero e da epistemologia feminista naquilo que estou buscando? Uma voz que fale aos meus e às minhas, uma voz perceptível, que trate do que nos importa, que componha uma bricolagem ao sabor do que vem de fora, que possa ser em si mesmo um método e que prepare o terreno para o contínuo dar com? Torno-me outra não porque volto ao paradigma da outridade, mas porque somente agora dou ouvidos aos espectros que me chegam, ao invés de descartá-los como resíduos de uma metafísica da presença. Agora, posso falar também sobre *as outras* coisas...

Com a companhia de alguns textos provenientes da literatura palestina, quase sempre memorialística e autobiográfica, tentarei desenhar o que entendo por *espectrologia e metafísica dos outros* antevistas a partir de uma responsabilidade infinita.

Assim começa o livro de Meruane:

Retornar. Este é o verbo que me assalta toda vez que penso na possibilidade da Palestina. Digo para mim mesma: não seria um regresso, apenas uma visita a uma terra em que nunca estive, da qual não tenho uma única imagem própria. A Palestina sempre foi para mim um rumor de fundo, uma história a qual recorrer para salvar da extinção uma origem compartilhada. Não seria um retorno meu. Seria um retorno emprestado, um regressar no lugar de outro (Meruane, 2019, p.13).

Retornar e regressar para algo que não é de todo um desconhecido, porque aquilo que parecia ser uma terra distante, uma cultura distante, uma luta distante, que parece ser um totalmente outro, informa nossa interioridade desde sempre. Ainda assim, resta um assombro sobre o motivo pelo qual tal proximidade nos parece tão conhecida, e às vezes até tão confortável, e porque as memórias compartilhadas pelas pessoas ao nosso redor podem nos fazer acreditar termos conhecimento de algo.

Não ter nenhuma imagem própria não significa não se saber afetado por ela. A imagem própria é, sem dúvida, tão poderosa quanto uma presença. É na verdade um suplemento. Mas porque a imagem tomada emprestada de outro teria menos validade do que o assalto de uma imagem fantasmagórica? E, no entanto, Meruane nos diz: “Não seria um retorno meu. Seria um retorno emprestado, um regressar no lugar de outro”. Sim, ela não está errada. O corpo que retorna é o dela; as memórias, os fantasmas, os espectros, tudo aquilo que a assalta como um grande fora e que lhe demanda uma diligência sobrenatural, não.

Como um indivíduo que pertence a um determinado grupo que há anos sobrevive em campos de refugiados, dentro e fora da Palestina, que vive uma diáspora forçada e sofre violências quase inenarráveis, Meruane retorna respondendo a uma demanda que lhe chega por contar “uma história a qual recorrer para salvar da extinção uma origem compartilhada”. Ela tem consciência dessa dívida: “Incluir a Palestina na coleção sobre lugares que dirijo numa pequena editora independente. Encomendar uma crônica a algum escritor instalado na região como forma de quitar a dívida que de repente me é imposta” (Meruane, 2019, p. 36-37).

Ainda que atomizada por um tempo que, cada vez mais, esquece ou deixa de reconhecer suas memórias coletivas, ela se sabe eticamente responsável por este “fora” que lhe chega. Sua resposta a essa demanda infinita vem de uma comunidade que lhe é familiar em mais de um aspecto: é sua família, mas também é uma grande massa de fatos, acontecimentos e sensações que perpassam sua existência como uma pessoa:

Sua família se agarra ao pouco que lhe resta porque é isso o que deve fazer agora, diz. Agarrar-se ao que resta da Palestina para evitar que desapareça. Que não a deixem desaparecer, porque deixamos as portas abertas. Esse é o momento de ficar, esse é o momento de voltar (Meruane, 2019, p.39).

Uma mulher que almeja tornar-se (voltar à) Palestina, torna-se outra. “Ela regressa no lugar do outro” não porque seu corpo ocupará o espaço de outro corpo. Esse é um regresso quase impossível, seus avós e seus pais postos no lugar da estrangeiridade, impedidos de “retornar”. Ela pode “voltar”, é invocada pelo outro e atende ao chamado. O retorno à casa interior é um chamado espectral. O retorno é o retorno à *physis dos outros*.

O retorno – a grande questão palestina – se presentifica pela perda da terra, pelo exílio, pelas histórias perdidas que nos obrigam a lidar com um luto incessante: “A família de sua mãe se exilara vinte anos antes, na primeira debandada, e nunca conseguiu retornar. [...] Ele ainda não tinha nascido no primeiro levante, mas já carrega a herança de um exílio; sonha, me diz, não pode evitar, com aquela Palestina tão alheia e tão própria” (Meruane, 2019, p. 47). Tão inacessível, e ainda assim tão familiar. Não é outra a temática do exílio e do retorno, mas não são exatamente essas as figuras que nos obrigam a pensar uma opacidade não ontológica como a única possibilidade de se ver e de se haver de modo espectral? O retorno nunca é para algo conhecido ou dado, mas para um imaginário cultivado por memórias tomadas emprestadas, aquilo que nos ilude sobre “imitar a vida tal como era, como nunca mais seria” (Meruane, 2019, p. 22).

São as mesmas que nos tornam partícipes de uma comunidade. São essas mesmas memórias que deveriam sumir para que essa comunidade também sumisse. Contudo, a grande lição da espectrologia é que não é a permanência dos dados materiais que fazem da memória o persistente substrato comunal – *as oliveiras seguem enchendo os galhos de azeitonas, embora não tenha ninguém para colhê-las*:

O que tem lá, em Yalo ou Yalu, acabo perguntando a ele, sem saber o que mais perguntar. Nada, diz, não tem nada além de biografias truncadas e muros de pedra cortados rente ao chão. Em cima do que foi sua casa e a de tantos vizinhos, agora há um parque nacional. Um parque, ele diz, quer dizer, uma área protegida sob uma premissa ecológica onde aqueles palestinos, mesmo que pudessem retornar, não poderiam voltar a construir. Um parque onde a história ficou coberta de árvores. Ainda é possível encontrar ali as marcas do despejo, o cimento daquelas casas arrancadas com raiz e tudo. Porque as oliveiras, diz Hamza, continuam crescendo onde ficaram, seguem enchendo os galhos de azeitonas embora não tenha ninguém para colhê-las (Meruane, 2019, p. 47).

Retomemos a questão do *retorno* como uma questão espectrológica, tentemos compreendê-la por meio de outros elementos, chamemo-los de *simbólicos*: a troca de nomes, cidades, vielas e ruas que não mais podem ser chamadas na língua usada pelos antigos moradores, “não mais Jafa, mas Yafo”. Cidades que se perdem nos mapas antigos, menos devido a uma injunção do tempo e mais pela persistência indiscernível relativa ao tempo colonial: “[...] batizar os antigos lugares para fundar e consolidar o novo espaço, e, assim, poder atribuir para si ‘direitos originários’ sobre o território” (Meruane, 2019, p. 135); ou ainda: “Escolher chamar cidades com certos nomes e não com outros já equivale, nesta região, a uma declaração de guerra” (Meruane, 2019, p. 40-41).

As línguas modificam o cenário no qual nos inserimos, que também se dá por meio da “limpeza das palavras”: “territórios ocupados” ou “controlados” por “Palestina”; “gente dos acampamentos”, ao invés de “refugiados” (“expressão-trincheira onde cabem cinco milhões de palestinos”); “árabes” por “povo palestino”; e *nakba*⁵⁶ por “independência israelense” (Meruane, 2019, p. 127-128). Elas afetam o modo como vemos e agimos no mundo, ao mesmo tempo em que nos modificam. A língua é este “fora” que modifica a interioridade e a partir de onde podemos devolver novas formas de vida:

Tampouco lhes custou adicionar o castelhano a suas línguas porosas: seus antepassados haviam habitado o espanhol durante séculos na Península Ibérica, o haviam arabizado, conquistado sua alma com o silencioso parêntese do agá intercalado e o alvoroço-alarido-algazarra dos prefixos árabes. Falar o castelhano agora era outra forma de retorno (Meruane, 2019, p. 25). [...]

Avançamos em silêncio ou em castelhano, embora haja mais línguas adormecidas em nossa genealogia. Os imigrantes árabes adquiriram o castelhano à medida que perdiam o idioma materno, mas continuaram falando-o entre eles como se fosse um código secreto vedado a seus filhos: comeriam a própria língua em vez de legar a eles o estigma de uma cidadania de segunda classe (Meruane, 2019, p. 25).

⁵⁶ *Al-Nakba*: “A ‘Catástrofe’ seria o nome dado à guerra ocorrida, em 1948, na Palestina, que culminou tanto na consolidação do Estado de Israel, quanto na dispersão do povo palestino (*shalat*), marcando o início de sua duradoura vida no exílio. A guerra foi resultado, entre outros fatores, do desacordo em relação à Resolução de Partilha da Palestina, proposto pela Assembleia Geral das Nações Unidas, no dia 29 de novembro de 1947. A Resolução 181 estipulava a criação de dois Estados, um árabe e um judeu, onde Jerusalém ficaria sob cuidados internacionais. Embora, nesse período, os judeus formassem menos da metade da população total e habitassem cerca de 6,5% do território palestino, a partilha lhes concedeu mais de 55% das terras, levando a total reprovação dos países árabes” (Hamid, 2019).

E mais: por meio daqueles elementos que Marx pretendeu ver a quebra definitiva de solidariedades tribais e sua substituição por uma solidariedade universal, talvez sem compreender que, se estivermos mais e mais atomizados, não teremos condições de construir uma comunidade:

“Aaaaa! *Family!*, diz, num grande alvoroço, *family! family!*, e eu, sem saber mais o que dizer, respondo que *yes, yes*, e começo a rir porque há estardalhaço e há exagero e há confusão nessa palavra, e há também um enorme vazio de anos e de mar e de possível pobreza, mas, a cada *family* que ela grita, mais eu rio, dizendo *yes, family, yes*, como se tivesse esquecido todas as outras palavras” (Meruane, 2019, p. 51).

E que, no entanto, nunca se resume a um *familismo*. Na verdade, o familismo é para poucos, senão para os núcleos cuja estrutura familiar oferece os recursos necessário para a reprodução social. Para a grande maioria da população mundial, as solidariedades comunitárias são a única forma de resistência.

No entanto, “outra forma é esse regresso. A incursão num tempo que já não existe. A excursão do presente” (Meruane, 2019, p. 21). Trata-se de retornar a um passado que já não existe, embora teime em permanecer de diferentes modos. Mahmud Darwich diz que “não venceremos a guerra, mas permaneceremos”. Esta tese é a tentativa de pensar este “permanecer” que foge a qualquer tipo de essencialismo, como já repetido *ad nauseam*. Mas é um “permanecer” que, inequivocadamente, nos obriga a atender às injunções de da Silva e de Hartman sobre o tempo, um tempo não linear, uma vez que o passado se presentifica em tragédia a todo momento, uma vez que o presente da escravidão e do colonialismo não ficou no passado.

Meruane parece apontar para algo parecido: a incursão a um tempo que não existe é também, e ao mesmo tempo, a excursão do presente. O tempo colonial é um tempo circular, como demonstrou Grada Kilomba. Estamos no encaço, então, dos rastros, dos resquícios, dos vestígios de vidas, que não estão no passado nem no presente. Que não se presentificam pelos dados materiais, mas por tudo aquilo que podemos chamar de “espectral”: os fantasmas, as opacidades, o fora, o infinito, a memória, as imagens. E que permanecem porque ainda lhes devemos uma justiça infinita. Ou ainda, como nos lembra Mourid Barghouti, ensaísta e poeta palestino: “Conversam de política enquanto ‘fatos’, como se ninguém tivesse explicado para eles a diferença entre ‘fato’ e ‘realidade’, esta que inclui todas as emoções e posições do

povo e que abrange o tempo triangular (passado, presente e futuro) (Barghouti, 2006, p. 60). Assim, os fantasmas nos assombram, mesmo quando as coisas, as comunidades e as pessoas tiverem desaparecido. Os fantasmas não respeitam a linearidade do tempo nem a espacialidade. Eles podem tanto atender a uma invocação, quanto se impor em um círculo eterno por justiça.

Selecionei trechos cujas possibilidades interpretativas nos conduzissem a uma maior abertura à questão que levantei no tópico 2.2, “Metafísica dos outros”, relativamente àquele fora, que ademais de nos demandar responsabilidade infinita, nos reposiciona no lugar da diferença e da outridade: “A mulher que fez a pergunta me olha com espanto. Árabe? Não deve ser árabe, ela, pela cara que faz quando diz esta palavra. Árabe?, em inglês, com horror, mas quem está falando árabe aqui?” (Meruane, 2019, p. 81). Nesse trecho, além da óbvia recusa de estar inscrita em uma comunidade maior do que a árabe e a israelense, em uma comunidade talvez semítica, ou cuja denominação abrangesse mais as similaridades do que as supostas diferenças, choca o fato de que mesmo estando tão próximas as duas comunidades, uma turista pode cometer um erro grave ao confundir uma com a outra. O que tento dizer ficará mais claro no seguinte trecho: “Tenho a certeza de que nas horas que passei com os policiais fui mais palestina do que nos meus últimos quarenta anos de existência. A palestinidade que eu só defendia como diferença quando me chamavam de turca, às vezes, no Chile, havia adquirido densidade em Heathrow” (Meruane, 2019, p. 60-61).

Essa diferença que nos obriga a retornar a um lugar que mal sabíamos ser o único lugar possível – para onde retornar? Pois como seria possível prosseguir a esse lugar onde as diferenças se extinguíram, se são elas mesmas quem garantem os privilégios coloniais? E, ao mesmo tempo, como lidamos com a responsabilidade infinita quando somos colocadas no lugar de outridade? Haveria aí uma suspensão, visto que este outro que me inquire pode ser também um algoz? Um algoz com quem eu provavelmente compartilho um “fora” espectral, uma proximidade que nos enreda nas mesmas guerras e nas mesmas lutas. Ou, aqui, a teoria falha e não serve mais ao intento de continuarmos a fazer um quarto para a *metafísica dos outros*? “Não é, então, uma simples ironia. É uma irresponsabilidade histórica inaceitável e chocante que eles escolham não ver, ou, pior, escolham repetir essa fórmula discriminatória contra os palestinos” (Meruane, 2019, p. 123). Assim, em que medida uma mútua

responsabilidade metafísica pode mútua ser traduzida por uma mútua responsabilidade política?

Mas deve haver alguma outra diferença, e não poucas tensões entre elas, sugiro eu, pensando nas habituais crueldades da vida escolar. Ira reflete um momento e aceita que existam. São estas: os árabes conhecem melhor os judeus do que os judeus a eles. Sabem mais de sua cultura e de suas tradições e de sua religião. E aprendem melhor e mais rápido o hebraico do que as crianças judias o árabe. Por mais que os dois professores em cada turma falem seu idioma sem recorrer à tradução, os árabes estão mais expostos à língua dominante (Meruane, 2019, p. 93).

4.3.1 Detalhe menor⁵⁷

Em 1949, uma patrulha que tinha como objetivo de transformar o deserto do Neguev em uma área destinada à colonização do Estado de Israel, cuja campanha era ampliar a presença judaica no sul, encontrou-se com um comboio de beduínos que levavam seus animais para pastar e tomar água. Estes são quase todos assassinados, sem direito de defesa. Uma menina, no entanto, sobreviveu e foi levada ao acampamento da patrulha. Capturada e tratada como um bicho, a menina foi violentada pelos homens da patrulha e, posteriormente, assassinada. Esses são fatos a que a narradora do livro *Detalhe menor* acaba tendo acesso por meio de uma nota de jornal. Um detalhe, no entanto, chama-lhe atenção e fará com que a narradora tenha de se ver com os espectros da menina assassinada: o fato ocorreu 25 anos antes do dia do seu nascimento. Os espectros não estão condicionados a se mostrarem a um eu. Às vezes escolhemos hospedá-los ou não:

É uma tarefa que excede por completo os limites da minha capacidade. E o fato de que a menina foi morta no dia do meu nascimento, um quarto de século depois, de forma alguma significa que sua morte tenha algo a ver comigo, e que se alastre para mim a ponto de eu me sentir obrigada a apurar sua história.[...]Em suma, não adianta eu me sentir responsável por ela; a menina não era ninguém e continuará assim, sem que ninguém ouça sua voz. E terá de ser dito mais uma vez: há tanto sofrimento insuportável, hoje em dia, para se enfrentar, portanto, não haveria necessidade de se esforçar, buscando mais no passado. Tenho que esquecer completamente o assunto (Shibli, 2021a, p.65).

E, no entanto, é impossível esquecer o assunto – é preciso ainda conjurar a menina assassinada. Não é uma escolha que a autora-narradora tem, de virar a

⁵⁷ Cf. Shibli (2021a).

página da história, deixar que aquele fato se perca como uma simples nota de jornal. Não são os argumentos sobre já termos de lidar com muito sofrimento no presente que a farão se esquecer do passado, porque o tempo não é linear, e o passado tem seus meios de se fazer presente; e, ainda, a justiça que devemos aos vivos, devemos também aos nossos mortos.

A autora sabe disso e se inquire sobre se teria mesmo alguma “responsabilidade” por nos narrar os fatos ocorridos. “Ela não era ninguém” e deverá continuar a sê-lo, de modo que não possamos “escutar a sua voz” e de “forma alguma significa que sua morte tenha algo a ver comigo, e que se alastre para mim a ponto de eu me sentir obrigada a apurar sua história”. E, ainda assim, ela a apura porque não consegue deixar o *detalhe menor*: a morte de uma menina beduína, entre tantas outras mortes, clama por uma justiça infinita. Ela sabe que esta não é uma escolha: o fantasma já a afetou, já a inquiriu para ter sua história narrada e que esta não seja esquecida; que, mesmo sem ter nenhum sentido, nem sua morte, nem a autenticidade dos fatos inventados para conjurar a história, ainda assim ela fosse contada. Os meus fantasmas demandam ser narrados. A justiça que devemos a eles é, antes de mais nada, de que não caiam no esquecimento.

A história da menina assassinada é recomposta e contada de modo desconcertante na primeira parte do romance *Detalhe menor*, mas em nenhum momento sabemos a que dados a autora teve acesso para conseguir narrá-la. Embora não quisesse contá-la, de ter com ela uma dívida, ainda assim ela escreve um romance – a escrita, conta Shibli (2021b), se estendeu por 20 anos.

A segunda parte do romance é uma incursão fracassada pelos museus militares dos assentamentos, para a narradora encontrar dados que revelassem as circunstâncias da morte e da vida da menina, fatos que apenas podemos conhecer para além de uma nota de jornal porque foram ficcionalizados, recontados, rememorados e narrados por Adania Shibli na primeira parte do livro:

De novo, um grupo de soldados aprisiona uma jovem, estupram-na e matam-na quando seria, um quarto de século depois, o dia do meu nascimento; esse detalhe menor do qual os outros desdenham vai me acompanhar para sempre, apesar de mim e por mais que eu queira me esquecer dele. Quero dizer, sua verdade não vai parar de me afetar, por causa da minha fragilidade, semelhante à das árvores que vejo pela janela diante de mim. De fato, talvez não haja nada mais importante do que esse pequeno detalhe como via de acesso à verdade completa, que aquele artigo não traz, por ter omitido a história da jovem (Shibli, 2021a, p. 61-62).

Aqui, Shibli nos apresenta elementos que serão mais bem explorados na seção seguinte da tese, intitulada “Narrativa espectral”, mas eu já gostaria de oferecer algumas circunscrições ao problema da narração espectral, por meio de asserções da autora em um entrevista ao jornalista Diogo Bercito quando da publicação do livro no Brasil (Shibli, 2021b). Ela nos diz: “Esse romance é a culminação de anos de questionamento sobre que tipo de romance pode ser escrito nas condições em que vivemos na Palestina” (Shibli, 2021b). Assim, não importa à autora que o romance tenha como base um evento real, pois para ela “isso é irrelevante para a literatura” (Shibli, 2021b). Claro! Quando Toni Morrison escreveu *Amada*, ela também buscou nos arquivos dados que pudessem elucidar a história da outra menina assassinada, mas não são os dados concretos que oferecem a possibilidade de sermos invocados pelos espectros e respondermos a eles; falamos do que nos chega “pelo que não é visível, que não é barulhento, que não é articulado” (Shibli, 2021b), outra forma espectral de denominar o “fora” apresentado por Shibli.

Assim, a forma narrativa da primeira parte do romance é difusa em detalhes menores, que mal conseguimos idealizar sua relevância para a história. O assassinato da menina não é descrito com tintas vermelhas, mas descobrimos o que ocorre a ela de modo quase opaco. Qual é essa reinvenção da narrativa que nos chega de diferentes modos, por diferentes continentes, clamando por um dizer do outro, sempre suplementar? “Quando você resiste ao nacionalismo na forma do sionismo, quando você resiste à nação na forma do Estado de Israel, quando você resiste ao neoliberalismo e às suas injustiças, qual é o tipo de estrutura narrativa que você cria?” (Shibli, 2021b), pergunta a autora ao repórter. Como é possível contar essa história sem que se pareça um “homem de terno”?

“Essa situação cria uma linguagem específica, uma forma narrativa específica”, diz. Quando o repórter pede que explique essa ideia, Shibli conjura uma metáfora. Afirma que o romance clássico, tradicional, é um homem de terno. “Seus movimentos são claros, há pontos de inflexão, uma transição e um fim”, diz (Shibli, 2021b).

Também nos pergunta: “Quando você imita quem ocupa as posições de poder, quem você se torna?”. Tal pergunta se torna, no contexto desta tese, quase uma questão metalinguística, pois, se não é este o trabalho que nós do Sul temos tentado engendrar, quais escritas, quais formas narrativas, quais sensibilidades possuímos e deveríamos ver inscritas também nos nossos textos? Quem nós nos tornamos,

quando seguimos reificando as mesmas formas narrativas, ao reproduzirmos os mesmos conteúdos filosóficos? Será possível escapar a esse círculo infernal?

A narrativa é outra pedra de toque do livro de Lina Meruane: “[...] quem tem o poder, dissemina sua versão dos fatos, quem possui a palavra está em posição de convencer seus interlocutores, pois tem sua credibilidade garantida” (Meruane, 2019, p. 130). Não é apenas à forma narrativa que se refere Meruane – ela se pergunta como vimos, pelos deslocamentos das palavras, pela luta por elas, pelo que definirá o que é e o que não é real. Então, estamos diante do problema da forma e do conteúdo da narrativa. E, enquanto eu escrevo este parágrafo, o meu café tem o gosto do cardamomo do café árabe perfumando da cozinha da minha infância. Como não dizer que tudo isso que nos forma não pode formar também a nossa escrita?

Finalmente, qual estrutura narrativa conjura as injustiças? Qual narrativa dos outros lhes concede o direito à opacidade? Qual dito? Se apenas a autodeterminação é a via plausível para nos contarmos a nossa própria história, quais *outros* podemos na realidade narrar, senão a *outridade* que se inscreve em nós por meio de um chamado espectral?

Este é um problema que ocupará toda a próxima seção: como narrar os outros, como lhes conjurar sua morte, não pretendendo com isso reproduzir os mesmos atos de violência do qual foram vítimas? O opaco não é o oposto do transparente: é a situacionalidade que foge ao método colonial, pois se mostra em seus múltiplos e variados condicionamentos...

4.4 NARRATIVA ESPECTRAL

Eu creio que a memória tem atração gravitacional, atrai-nos sempre. Aqueles que têm memória são capazes de viver no frágil tempo presente. Aqueles que não a têm não vivem em lugar algum.

Guzmán (2010)⁵⁸

Eu voltarei à minha terra natal. Aqueles que desacreditam dessa promessa e se recusam a fazer tal juramento não têm escolha: só lhes resta admitir a perda que inaugura sua existência. E quem nega tal promessa se vincula a outras. Trata-se de perder a mãe. Sempre. Sempre.

Hartman (2021, p. 126)

No belo documentário intitulado *Nostalgia da luz* (2010), o primeiro de uma trilogia em busca das memórias ceifadas pelo regime militar chileno, o diretor Patricio Guzmán finaliza sua última cena com a frase epígrafe deste texto. A frase acaba por resumir o projeto do cineasta em quase todas as suas incursões narrativas sobre a história do Chile. A memória é exortada por meio da invocação dos espectros, dos mortos e dos desaparecidos da ditadura militar, principalmente daqueles que estão ou no deserto de Atacama ou no fundo do mar. E, no entanto, não são apenas a dor e a injustiça do desaparecimento dos corpos humanos as personagens de seus filmes.

A narrativa do diretor é construída por meio da invocação das paisagens chilenas, aquilo que um dia foram capazes de proporcionar aos seus habitantes, e o modo como vieram a possibilitar a exploração colonial de povos indígenas originários, dos mineiros ou de militantes encarcerados e enterrados no deserto.

A narrativa também se constrói por meio de sua autoimplicação em relação à história que conta sobre o seu país, aquilo que foi ou não capaz de fazer quando era exilado político. De modo magistral, Guzmán mobiliza as memórias – suas, de seus conterrâneos, de outros cineastas, de familiares de desaparecidos e dos últimos indivíduos do povo indígena Yagán, como no segundo filme da trilogia, chamado

⁵⁸ No original: “Yo creo que la memoria tiene fuerza de gravedad siempre nos atrae. Los que tienen memoria son capaces de vivir en el frágil tiempo presente. Los que no la tienen no viven en ninguna parte”.

Botão de pérola (El botón de nácar, 2015) –, e talvez o faça de modo intuitivo, a fim de – e esta é a minha aposta – abarcar a memória como uma *espectrologia*.

A esse respeito, Santiago Rodríguez Arcila (2020), juntamente aos autores da espectrologia, tais como Derrida e Simondon, nos traz algumas assunções relevantes para compreendermos a importância da memória em contextos históricos violentos. Algo a que Juliana Martínez (2020) dá o nome de “realismo espectral”, menos devido à crença material nos fantasmas ou no sobrenatural e mais por acreditar na materialidade da memória a que os espectros nos demandam – quando nos imbuímos de imaginar que a memória e a história deveriam exceder àquela da historiografia oficial, depositada em arquivos, quase sempre vagos, sobre todo o resto que há, os outros à margem dos vitoriosos.

Arcila nos diz: “Um fantasma é algo como uma presença interdimensional, que precisamente transmite tempos diferentes, distintas memórias e imagens possíveis do que já não é e do que ainda não foi”⁵⁹ (Rodríguez, 2020, p. 104). O marcador espectral com o qual o autor trabalha, a encarnação de um tipo particular de relação com os fantasmas e com a resistência – ao que ele denomina respectivamente “marcadores espectrais do horror” e “intensificadores espectrais da resistência” – sugere que estamos lidando com fantasmas nunca sobrecodificados, que são virtualidades, excessos potenciais, germens que se abrem para o fora, potencialidades inéditas de vida. São, portanto, únicos em seus marcadores espectrais e conversões sígnicas. Cada espectro porta uma única história e nos convoca ao seu reconhecimento de modo particular. Nesse sentido, uma teoria geral e sistêmica sobre os espectros não é apenas inviável, mas também inútil.

Para ele, ainda que os marcadores espectrais desejassem apontar o fim de uma comunidade específica – como poderia ocorrer com a morte de sua liderança –, se por acaso o meio social continuar existindo, se ainda houver testemunhas e findar a comunidade à qual o espectro está ligado, então ainda será possível falarmos de uma “economia emocional e mnemônica do sistema psicossocial no qual viviam” (Rodríguez, 2020, p. 95).⁶⁰

⁵⁹ No original: “*Un fantasma es algo así como una presencia interdimensional, que precisamente vehiculiza diversos tiempos, distintas memorias y posibles imágenes de lo que ya no es más y de lo que todavía no ha sido*”.

⁶⁰ No original: “*Podríamos decir, en términos generales y sin ahondar en la multiplicidad de signos que pueden adoptar los muertos que han llegado allí por causas que no son el asesinato sistemático, que estos entran a formar parte, dado su núcleo afectivo y emotivo, de la economía emocional y mnémica del sistema psicossocial en el que vivían*”.

Na dupla relação simbiótica entre, por um lado, a relação da alma dos povos violados e dos fantasmas, e por outro lado, desta relação com a alma da sociedade de que fazem parte, está em jogo uma luta política pela memória e a mudança das condições de vida, que deve ser alimentada através da exploração destes núcleos cristalinos dos espectros: um caminho que permite a reativação da individuação coletiva, onde a desindividuação pretende reinar (Rodríguez, 2020, p. 104).⁶¹

A memória é essa inscrição que se realiza no corpo e que evanesce como presença. Não é possível creditá-la apenas ao cérebro, ou a qualquer “realidade material” como em uma sequência de neurônios. Há certos novos estudos na área de neurologia cerebral que indicam o fato de que, quando a materialidade neuronal de uma memória desaparece – devido a alguma poda neural ou mesmo a algum processo natural de envelhecimento, ou esquecimento por meio da eliminação dos neurônios-suportes daquela memória –, ela ainda permanece inscrita no corpo. Não como uma imagem nítida, mas como sensações, percepções, traumas, fantasmas ou visitas espectrais. Nesse sentido, a memória possui, sim, uma realidade material, mas talvez daquele tipo que de nos fala da Silva, a *virtual*. Ela não se encontra fixa nem neste nem naquele suporte, nem em neurônios nem em objetos – embora os objetos a invoquem –; menos ainda é possível classificá-la como o fazemos com as espécies animais, as memórias de fatos, de lugares e de tempos passados.

Tal qual os espectros, elas nos demandam “hospitalidade incondicional” e, embora possamos ou não as acolher, sempre deveremos a elas “responsabilidade infinita” (Rodrigues, 2013). Tal qual os espectros, elas chegam do “fora” e realizam inscrições no “dentro”, marcas que podem ser esquecidas, lembradas, invocadas e reinventadas, mas que raramente poderão ser extirpadas, caso sulquem o corpo, mesmo após o que Catherine Malabou (2014) chama de “plasticidade destrutiva”.

Para essa autora, que começou a estudar o tema em seu doutoramento em Filosofia sob a orientação de Jacques Derrida, a plasticidade seria a possibilidade da chegada de um futuro em Hegel. Em algumas das suas acepções em francês, a

⁶¹No original: “*En la doble relación simbiótica entre, por un lado, la relación del alma de los pueblos violentados y los fantasmas, y por el otro, de esa relación con alma de la sociedad de la que hacen parte, se juega una lucha política por la memoria y el cambio de las condiciones de vida que es preciso alimentar a través de la exploración de estos núcleos cristalinos de los espectros: camino que permite reactivar la individuación colectiva, allí donde la desindividuação pretende reinar*”.

plasticidade possui diferentes significados⁶², entre eles, aquilo que molda uma matéria bruta, que a modifica, transformando o mesmo em um outro. Em suas obras posteriores e, principalmente, em seu livro intitulado *Ontologia do acidente*, Malabou passou a desenvolver o conceito de “plasticidade destrutiva” para nos fazer imaginar a possibilidade de algo vir a ser totalmente diferente do que já foi. Seus exemplos se referem aos estudos sobre pessoas que sofreram lesões cerebrais, sobreviventes de guerras, ou de doenças, pessoas cujos traumas transformaram o ser em outro que lhes é totalmente indiferente ao si-mesmo.⁶³ De modo exemplificativo, ela nos diz:

A história do indivíduo é definitivamente rompida, cortada pelo acidente sem significação, acidente de que é impossível se reapropriar pela palavra ou pela lembrança. Uma lesão cerebral, uma catástrofe natural, um acontecimento brutal, súbito, cego, não podem, por princípio, ser reintegrados *a posteriori* numa experiência. Tais acontecimentos são puras forças que golpeiam, que dilaceram e furam a continuidade subjetiva, não autorizando nenhuma justificação ou retomada pela psique. Como interiorizar uma lesão cerebral? Como falar do déficit emocional já que as palavras para dizê-lo devem ser trazidas pelos afetos cuja ausência é precisamente o que se constata aqui? (Malabou, 2014, p. 30).

Infelizmente, não consegui ser convencida por meio dos exemplos e dos argumentos apresentados pela filósofa. Ocorreram-me, por isso, duas importantes objeções: a autora ainda se centra bastante na ideia de que aquilo que nos constitui reside no cérebro, mais do que em qualquer outro tipo de memória que por ventura nosso corpo viesse a ter. Malabou não é ingênua a ponto de se deixar levar por qualquer tipo de biologicismo, “na medida que o biológico, nas suas transcrições, traduções, interpretações, criações, mutações etc. é tão sinuoso, repleto de nervuras e dobras, quanto o simbólico” (Malabou, 2014, p. 22). De qualquer forma, suas assunções sobre a neurologia contemporânea parecem apenas indicar uma relação intrínseca entre o sujeito e o cérebro, querendo provar com isso a completa ausência de todo e qualquer “fora” que não passe por esta díade.

⁶² “Já à época chamava atenção para o triplo sentido que, em francês, tem a palavra *plasticidade*: dar (ativo), receber (passivo) e, referindo *plasticage*, explodir a forma”, conforme a apresentação de Moysés Pinto Neto (Malabou, 2014).

⁶³ “Ontologia do acidente irá trabalhar, assim, essas dimensões em que a identidade se deixa transfigurar em algo irreconhecível, entregando-se à faceta destrutiva da plasticidade. Que seja possível, em uma simples deriva aleatória que nenhuma filosofia da necessidade pode controlar, à identidade passar integralmente a outra forma sem que reste nenhum resíduo de existência anterior é algo a perturbar fortemente as representações filosóficas clássicas da continuidade, da transformação gradual, da mediação permanente, e da reconciliação” (Malabou, 2014, s.p.).

Minha segunda objeção se refere ao fato de que seus exemplos apenas demonstram que, por mais estranhos que possamos vir a nos tornar, sempre haverá alguma inscrição, algum resto, algum indefinível em relação ao qual nos remetermos. A ideia de “plasticidade destrutiva” é ainda interessante se for deslocada dos estudos em neurologia como campo privilegiado de investigação da autora, para pensarmos sobre o fim a que mundos são submetidos por meio de lesões brutais, sejam as neurológicas, sejam as ecológicas. O que ainda questiono é: não sobra mesmo nada?

Seguindo as assunções de Guzmán, aqueles que possuem memória podem viver no frágil tempo presente, enquanto aqueles que não a possuem não vivem em lugar algum. Aqueles que não possuem marcas, inscrições ou rastros não vivem em nenhum lugar. Não pertencem a tempo nenhum. É essa uma realidade possível? Se a memória é uma inscrição da qual não nos livramos facilmente, como poderíamos não ser informados por ela? Talvez, então, o cineasta queira dizer: se por acaso não cultivarmos a nossa memória, se não nos empenharmos na rememoração e na repetição das nossas narrativas, invocando-as – tanto quanto invocamos nossos mortos, tanto quanto deixamos ou não de realizar nossos lutos, quase sempre coletivos (Rodrigues, 2021)–, então, talvez o frágil tempo presente seja o próprio tempo da memória; é preciso mater-ná-la como rastro de uma inscrição ausente, a fim de que possa, de maneira recorrente, nos devolver a algum lugar.

4.4.1 Perder a mãe⁶⁴

Talvez Saidiya Hartman nos ajude a pensar sobre isso – a memória como um processo recorrente por um lugar, um lugar perdido, mas também um futuro cuja ancestralidade pode nos ajudar a construir esse novo lar. Afinal, seu livro *Perder a mãe* é um modo de conjurar uma memória perdida e, portanto, mundos que desapareceram sem que os fantasmas tivessem condições de assombrar os que restaram. Assim é ao menos o que a autora imagina, ao perceber que sua viagem a Gana, com o intuito de encontrar material e resquícios da vida daquelas trazidos à América para viver sob a escravidão, é fracassada pela ausência do arquivo:

Vim a esse forte em busca de ancestrais, mas, em verdade, apenas matéria orgânica me esperava. Os restos são a interface entre a vida e a morte. Eles

⁶⁴ Cf. Hartman (2021a).

encarnam tudo o que foi tornado invisível, periférico ou prescindível para a História com H maiúsculo, ou seja, a História que fala de homens, impérios e nações importantes. Ela “evoca o horror ordinário do que é vil, inútil e desprezível, tudo o que foi tornado invisível – uma pilha de merda”. Restos são o que sobrou de todas as vidas que estão à margem da História e “dissolvidas em completa amnésia” (Hartman, 2021a, p. 146-147).

O livro *Perder a mãe* é, antes, a busca por conjurar os mortos, mais especificamente as milhares de pessoas trazidas pelo Atlântico por meio da rota chamada de “Passagem do Meio” – ou *Middle Passage*, a travessia das pessoas que foram escravizadas e levadas pelo oceano para morrer nas *plantations*, sistema de monocultura destinada à exportação, que utilizava mão de obra escrava. Deixemos claro: esses mortos foram julgados como seus ancestrais, não apenas porque Hartman pretendia descortinar sua própria ancestralidade, mas também porque fora educada em um meio universitário no qual a ideia de um pan-africanismo, embora começasse a fenecer, remetia a uma ampla nação africana de irmãs e irmãos:

Eu os invejava. No anos 1960 ainda era possível acreditar que o passado podia ser esquecido, pois parecia que o futuro, finalmente, havia chegado; enquanto na minha época a impressão do racismo e do colonialismo parecia quase indestrutível. Meu tempo não era o do romance. O Éden de Gana havia desaparecido muito antes de eu chegar (Hartman, 2021a, p.50).

Hartman concluirá pela inexistência e pela impossibilidade de forjar essa grande comunidade, inexistente mesmo antes da instituição da escravidão moderna. Esta é uma questão que fundamenta algumas das ideias relativas ao fato de que as consequências da escravidão, para a população não branca, não deixam de se atualizar de modo cada vez mais perverso.

Na tentativa de responder aos mortos, sua busca por lhes fazer justiça nos proporciona lições valiosas sobre como sempre ainda é possível nos havermos com a “responsabilidade infinita” mencionada anteriormente. Ainda quando fracassada pela ausência de espectros, mesmo quando não restarem nem os fantasmas a nos assombrarem. A autora diz: “Somente mais tarde percebi que não havia nada para ver. Eu não havia perdido nada” (Hartman, 2021a, p. 150). E mais:

A cada vez dava-se o mesmo. Fracassei em descobrir qualquer coisa. Não havia fantasmas à espreita no calabouço. A cela era severa. Nenhuma voz ressoou em meus ouvidos. Nenhuma criatura viva morava aqui. Nem mesmo

moscas eram vistas. No silêncio, os chiados da minha respiração eram altos (Hartman, 2021a, p. 151).

E isso ocorre não por um fracasso em convocar os fantasmas. Não é necessário que haja um espectro humano a nos assombrar para que a responsabilidade pela justiça seja um clamor, pois os espectros são também essa ausência que grita a ausência – e não somente uma possível ausência como rastro de uma presença, como seria o caso do quase-conceito derridiano. As imagens espectrais talvez sejam essa “completa amnésia” de que nos fala Hartman. Vestígios e rastros, embora pareçam quase tudo, por vezes podem ser apenas “o nada” –essa suposição de um nada que, na verdade, ocupa o lugar daquilo que já foi quase tudo. Uma ausência repleta de um mundo perdido, como Hartman nos faz compreender, inadvertidamente, abaixo:

Dizem que, em todos os lugares onde há um grupo de baobás, um dia houve uma vila. Conteí, pelo menos, treze grupos de baobás em nosso trajeto até Gwolu, mas todos os outros sinais de vida haviam perecido. Essas ilhas de baobás, plantações de karité, feijões de alfarroba e figueiras preservaram a história dos párias: eram o arquivo dos derrotados (Hartman, 2021a, p. 276).

Hartman escreve: “O domínio de um estrangeiro é sempre um ilusório outro lugar” (Hartman, 2021a, p. 10). O estrangeiro é uma entidade que congrega em si categorias caras à obra da autora: “passado”, “lugar”, “memória” e “retorno”. Ao discutir a sua própria condição de estrangeira– porque esse é o lugar ao qual ela se vê relegada na sociedade norte-americana–e ao descobrir que suas marcas não a inscrevem em nenhum tipo de parentesco em Gana, a autora compreenderá que a condição daqueles que sofreram a despossessão de tudo passava pelo entendimento de que estariam alijados de um lugar no mundo:

A definição mais universal da escrava é estrangeira. Arrancada da família e da comunidade, exilada de seu próprio país, desonrada e violentada, a escrava define com precisão a posição de forasteira. Ela é uma pária perpétua, a migrante coagida, a estrangeira, a criança envergonhada na linhagem (Hartman, 2021a, p.11).

A figura do estrangeiro não é uma construção moderna, nem para aqueles que se consideram legatários da civilização grega, nem para o perspectivismo ameríndio, nem ao menos para as sociedades africanas. No entanto, no contexto colonial, a figura

do estrangeiro possibilitará em princípio tanto a conformação de nações que podiam escravizar outras nações, usufruindo do tráfico de pessoas escravizadas, quanto sociedades que podiam escravizar seus “párias”, considerados *outros*:

Ao contrário da crença popular, os africanos não venderam seus irmãos e suas irmãs para a escravidão. Eles venderam estranhos: aqueles fora da teia de clãs e relações de parentesco; não membros dos governos; estrangeiros e bárbaros vivendo nas margens de seus países e criminosos expulsos da sociedade. Para trair sua raça, você deve, primeiro, imaginar-se como parte dela. A linguagem da raça se desenvolveu no período moderno e no contexto do tráfico de escravos (Hartman, 2021a, p. 11).

[...] a escravidão despedaçava qualquer ilusão de uma unanimidade de sentimento no mundo negro e expunha a fragilidade e a precariedade do grande coletivo *nós* que teria, ainda, de ser atualizado (Hartman, 2021a, p. 95).

O escravo, o estrangeiro e o exilado são figuras que se confundem e que têm em comum a marca do *outro*, da *outridade*. Mourid Barghouti (2006), em seu *Eu vi Ramallah* – livro de memórias sobre seu retorno, após 30 anos de exílio – traça o processo de outremização por meio da inscrição dos palestinos na categoria de “eternos estrangeiros”; o desterro e o exílio como os processos antecedentes à morte, e o rompimento com os laços de pertencimento. Ele também é quase sempre a figura do inimigo:

Ele é sempre o “elemento infiltrado” em uma de suas manifestações, mesmo que não tenha saído de casa naquele dia. Ele é quem tem a relação com os lugares distorcida. Apega-se a eles, ao mesmo tempo que sente repulsa por eles. Ele é quem não consegue contar suas histórias numa linha narrativa contínua e vive, num mesmo momento, alucinações de múltiplos momentos. Para ele, cada momento tem sua eternidade transitória, passageira. Sua memória resiste à ordenação. Vive, essencialmente, naquele pedaço escondido e silencioso dentro de si (Barghouti, 2006, p.19).

O estrangeiro se torna uma figura relevante nas discussões sobre memória devido à sua característica de despossessão, desterro, outremização e, como quase toda a literatura gosta de apontar, de *desumanização*. Eu já me opus à figura da desumanização por considerar o humanismo excludente de todos aqueles que, devido à construção da *outridade*, confirmam a identidade dos que são considerados humanos. Penso que ao *outro* resta a categoria de *mercadoria*, não porque despossuído de humanidade, mas porque inscrito em outra ordem, a ordem da

extração de valor, assim: “não era possível matar uma carga ou assassinar algo que já não era considerado vivo (Hartman, 2021a, p.43).

Àquele que se vê despossuído, a memória lhe parecerá como sua última reivindicação: o passado, como um lugar, não será um *tropo* passível de ser conquistado, conquanto muitas vezes possa parecer o único lugar passível de *retorno*. Talvez não para um lugar fixo no tempo e no espaço, mas como compreensão de que essa é a única reivindicação plausível se quisermos reinventar o futuro: “A lição oferecida por seu exemplo é feita de tormentos e contradições, pois retorno e reconstrução, ou restauração e transformação, não podem ser separados em organizadas categorias de oposição. Às vezes, *voltar e seguir em frente* coincidem” (Hartman, 2021a, p. 120).

As categorias do tempo (passado, presente e futuro) deixam de ter estatuto ontológico, a fim de tornar obsoleta a linearidade pela qual o pensamento ontoepistêmico moderno as constituiu. Elas precisarão ser vistas sempre em perspectiva, aquela sobre o que é passível de ser reconhecido como passado, bem sob aquilo que condiciona ou modifica as possibilidades de futuro. O tempo é circular quanto às lições que nos ensina sobre quem somos e sobre qual lugar ocupamos no mundo. O passado, a memória e o retorno não são categorias fixas, com as quais lidamos como um objeto em reserva na estante das nossas escolhas epistêmicas e morais. Elas são contingências, contornos, a própria outridade que assombra o Ser, que o inscreve e o questiona em sua identificação com uma escala de valor.

O *retorno* é uma categoria que engloba a ideia das perdas e das possibilidades de resistirmos com os espectros. O retorno nunca o é para algo conhecido ou dado, mas para um imaginário cultivado por memórias tomadas emprestadas e inventadas. Aquilo que nos ilude sobre “imitar a vida tal como era, como nunca mais seria” (Meruane, 2019, p. 22), uma vez que a perda da mãe é definitiva.

Assim, quando Hartman nos sugere uma categoria como a “perda da mãe”, ela está nos propondo perguntas como: porque àqueles que têm como destino a despossessão de tudo e todos não é permitido imaginar uma memória de linhagem, de spectralidade ancestral? Porque a categoria do retorno é vista apenas como o “último recurso dos derrotados”, o “desvio dos suicidas e de sonhadores” (Hartman, 2021a, p. 125)? Se “perder a mãe era ter o próprio parentesco, o próprio país, a própria identidade negados. Perder a mãe era esquecer o próprio passado” (Hartman, 2021a, p. 108), haveríamos, então, de nos satisfazer com um mundo cujo lugar disponível é

sempre o do outro, um que não nos concede direito à memória, nem a uma narrativa circular, no qual a figura materna deixa de ser uma figura mítica (Hartman, 2021a, p. 123), uma vez que deixa de se inscrever como a perda irremediável daqueles “valores saudosos” que um dia nomeamos como nossos?

Cada geração confronta a tarefa de escolher o seu passado. Heranças são escolhidas, assim como são passadas adiante. O passado depende “menos do que aconteceu em outra época” do que dos desejos e descontentamentos do presente. Ambições e fracassos também dão forma às histórias que contamos. Aquilo que recordamos tem muito a ver com as coisas terríveis que esperamos evitar ou com a vida boa pela qual ansiamos. *Mas e quando chega o momento de parar de olhar para o passado e, em vez disso, conceber uma nova ordem? Quando é hora de sonhar com um novo país ou abraçar outros estrangeiros como aliados para criar uma abertura, uma proposta, onde não há nenhuma? Quando fica claro que a velha vida se foi, uma nova se iniciou e não se pode olhar para trás?* (Hartman, 2021a, p. 125-126, grifo meu).

Assim, apenas se formos capazes de conjurar a perda da mãe poderemos sair da escala de valor – desta que nos diz que a nossa linhagem materna não interessa e que também não concede a linhagem do pai, banida da sanção paterna (Hartman, 2021a, p. 101). Diz-se, então, mater-nar a opacidade, mater-nar nossas marcas e inscrições, memórias e espectros, por estar às voltas com o passado, não como entidades estanques às quais recorreremos, mas como direito a uma história, a uma memória – na verdade, *direito a uma narrativa*. Coisas que parecerão irrelevantes para aqueles que nunca as perderam. Talvez, a partir daí, possamos começar a imaginar um mundo sem separabilidade.

4.4.2 Porta do Sol⁶⁵

“Ó, Você! Como devo falar a você, com você ou de você? Devo lhe contar histórias que já conhece, ou me calo deixando-o seguir seu caminho?” (Khoury, 2008, p. 14). Assim se dirige o protagonista do romance *Porta do Sol*, de Elias Khoury, a seu velho amigo, herói da resistência, que jaz em coma em um hospital prestes a fechar suas portas, em um dos tantos campos onde até hoje se concentra a população palestina expulsa de suas terras. O romance de Elias Khoury é, reconhecidamente,

⁶⁵ Cf. Khoury (2008).

um das primeiros tentativas de registrar a memória de um povo, a qual o discurso oficial gostaria de pensar ser inexistente.

A obra é um relato de grande fôlego sobre a vida das cidades, das pessoas, das oliveiras, das histórias de guerra e resistência, mas, antes de qualquer coisa, uma ode à própria memória. A obra me interessa, no entanto, devido ao modo como o autor construirá a narrativa que pretende ser o registro de uma época, mas também de uma ancestralidade.

Tal qual Hartman, que procura recontar uma história perdida, o protagonista do livro narra a história de vida de uma pessoa em coma, uma pessoa cuja memória é reconstituída por meio da ideia de que o protagonista, que é também seu médico, teve para mantê-la viva: narrar-lhe mês a mês, rememorando ao quase-morto, ao corpo espectral de seu amigo, as histórias que ele mesmo lhe havia contado um dia. Ao longo de mais de 500 páginas, o médico e amigo se propõe a lhe contar as histórias da Galileia, de sua esposa e seus filhos criados em uma aldeia na qual ele não poderia viver, a história da parteira que os trouxe ao mundo, enfim, rememorar todos os mortos conhecidos e desconhecidos.

O protagonista-narrador se propõe, assim, a elaborar a memória de um sujeito em coma, o único modo que ele encontrou para que o amigo não morresse, para mantê-lo entretido por ao menos nove meses no útero da morte, período em que, quase-morto, ele renasceria como um bebê – invertendo a ordem da morte e da vida, ninando-o com suas próprias memórias, à espera da ressurreição. A metáfora é essa mesma: narrar a ele sua própria história, para que a Palestina não morra.

Ele diz: “Umm-Hassan achava que transformei sua morte em meu abrigo” (Khoury, 2008, p. 21). Aqui, sou tomada por um assombro: nós então nos abrigamos sob os espectros? Não apenas nós podemos oferecer a eles uma morada, mas eles também nos oferecem a sua? Então, uma pessoa em coma também pode ser um espectro? Então, um espectro também pode falar estando em coma, e não apenas fantasmagoricamente? Mas não seria isso mesmo uma fantasmagoria? “Fala sim”, disse, “ e cabe a você escutar a sua voz” (Khoury, 2008, p. 14).

Em outro ponto do romance se diz: “Tive uma ideia assustadora – que as pessoas não passam de fantasmas de suas memórias” (Khoury, 2008, p. 56). Hartman também diz algo no mesmo sentido: “Eu sou a lembrança de doze milhões que cruzaram o Atlântico e de que o passado ainda não acabou. Eu sou a prole dos cativos. Eu sou o vestígio dos mortos” (Hartman, 2021a, p. 27).

Ainda em *Porta do Sol*, vemos os seguintes trechos:

[...] na sua companhia, descobri muitas almas na minha alma, com quem consigo travar um diálogo sem fim. [...]

[...] então tem de escutar, eu sei que está farto de minhas histórias, pois estou lhe contando as suas. Estou lhe devolvendo o que tomei de você. Conto e vejo a sombra de um sorriso em seus lábios cerrados.[...]

[...] eu também me cansei de tanto falar. Calo-me, mas as palavras vêm, saem dos meus poros como o suor, mas em vez de ouvir a minha voz, ouço a sua, saindo da minha garganta (Khoury, 2008, p. 21).

Narrar os outros é narrar aos outros, é tanto acolher os espectros quanto contar a eles sua própria história, reconhecendo-nos como portadores e legatários não apenas de uma história comum, mas de uma história do outro. A voz que fala pela minha garganta é a voz de um outro – o outro me atravessa e me obriga a dizê-la. A voz que se cansa de calar, a voz que sai da minha garganta é a sua. É, portanto, uma outra memória que me habita.

Somos nós mesmos os espectros que buscamos conjurar, o espectro da estrangeiridade e do não pertencimento, o espectro de um retorno impossível, o espectro da *perda da mãe*. As memórias são espectros que nos atravessam. Embora possamos ser reféns deles – ao nos transformarmos naquela mesma espectralidade que pensávamos conjurar –, isso torna a marca impossível de ser apagada como inscrição.

Não sobrou nada, e ainda assim restamos nós.

A protagonista do livro *Detalhe menor*, ao ver esgotada sua capacidade de encontrar arquivos ou informes sobre o que acontecera à menina assassinada 25 anos antes da data de seu nascimento, é arrebatada por uma epifania ao ver uma senhora a quem deu carona se afastar para se perder entre as ruelas de alguma vila que ainda existe na Palestina espectral:

Que lástima eu sou! É ela, e não os museus do Exército, nem os assentamentos, nem os arquivos, que poderia ter os detalhes que me ajudariam a descobrir o que aconteceu com a menina e chegar à verdade de uma vez por todas. Quanto mais me afastar dela, mais entendo e mais me arrependo (Shibli, 2021a, p. 104).

Ainda que não queiramos voltar a nenhuma espécie de humanismo, é interessante notar que esta discussão gira em torno de pessoas que demandam algo

– uma reparação, por exemplo –, ou aquelas que sustentam em seus corpos, ou em sua espectralidade, a memória como signo de resistência.

Em grande medida, a obra *Perder a mãe* é a tentativa de responder ao fato de que a perda de milhões de vidas não nos é realmente relevante – pelo menos não para os donos do poder. Será que a autora quer dar às vítimas um luto digno, visto que a ausência de qualquer rito ou rememoração faz com que as cenas da captura, da escravidão e da morte sejam continuamente reencenadas, tanto pelo fato de que nunca houve qualquer tipo de justiça ou indenização quanto porque, a seus olhos, parecerá que nada sobrou para ser contado sobre a história dos vencidos? Assim, a autora obriga tanto os mortos como seus algozes à reencenação do crime, *over and over again*. A reparação que a história julga possível ao pretender que, ao reconhecê-la, poderíamos evitar tragédias semelhantes, já se mostra insuficiente: “A densidade apologética do apelo pelo reconhecimento é impressionante. Ela assume tanto a ignorância quanto a inocência do mundo branco. Se conhecessem a verdade, eles agiriam de outro modo” (Hartman, 2021a, p. 212-213).

Será que os espectros almejam apenas um lugar onde serão enterrados e cultuados como ancestralidade? Minha suposição é que esta é, sim, uma das facetas de uma justiça infinita no caso da população negra escravizada – pela enorme quantidade de mortos, pelo fato de que grande parte deles descansam no Oceano Atlântico, enquanto outros jazem em valas comuns escondidas sob igrejas, escolas e terrenos baldios. E talvez nem isso, pois apenas alguns de nós estamos dispostos a nos tornar uma estátua de sal ao olhar para trás. Na verdade, a reparação dessa injustiça reside em não se esquecer da ancestralidade da qual se descende, invocando e recolocando sua importância, rememorando-a não como a verdade, mas como uma possibilidade de existência destruída no mundo. E não seria este o objeto do amor? “O amor ansiava por um objeto, mas os escravos se foram. No calabouço, sentir falta dos mortos era a única forma de me aproximar deles” (Hartman, 2021a, p. 171). A autora continua: “A esse respeito, eu sou tão responsável quanto todos os outros. Eu também estou tentando salvar a vida da garota, não da morte, da doença ou de um tirano, mas do esquecimento” (Hartman, 2021a, p. 173). Que, no futuro, não tenhamos uma cova e que possam nos esquecer importa menos do que a nossa morte tenha sido injusta e que não estejamos no panteão daqueles que merecem ser lembrados:

Quem escuta as histórias daqueles homens, mulheres e crianças que foram para a outra margem de onde não há volta – a morte? Nossos mortos espalharam-se em todas as terras, às vezes não sabíamos o que fazer com seus cadáveres quando as cidades se recusavam a nos receber como cadáveres, da mesma forma que nos recusavam vivos. Se os mortos no exílio, os mortos pelas armas, os mortos pela saudade e os mortos por morte simples forem todos mártires, se o que dizem os poemas for verdade e cada mártir for uma rosa, podemos dizer então que fizemos do mundo um jardim (Barghoutti, 2006, p. 183).

É preciso que saibamos que todas essas obras memorialísticas – como a narratologia hartmaniana, também as obras de Elias Khoury, Lina Meruane e Mourid Barghoutti – fracassam em descobrir os dados de um passado, seja porque estes foram apagados, seja porque sua existência foi naturalmente esquecida ou desapareceu. Muitas vezes, fracassamos em nos comunicar com todo e qualquer tipo de espectros. Será que, então, o que temos à mão nada mais é do que uma *filosofia da memória*? Uma filosofia da narrativa dos rastros, espectral, que edifica sobre o que não existe, um eterno devir do desejo? O desejo de comunidade? Como dirá Mombaça⁶⁶, não de um comum como uma saída do individualismo neoliberal, mas como reconhecimento das comunidades que já estão estilhaçando o mundo – a quebra estilhaçada é o movimento de rompimento, de saída da universalidade.

Termino esta seção recuperando o parágrafo com o qual finalizei o texto anterior, no qual lanço as perguntas que, em parte, deveriam ser respondidas ao longo do presente tópico –, assim dois dos próximos, denominados “Mater-nar a opacidade” e “Narrar a opacidade da mãe”:

Finalmente, qual estrutura narrativa conjura as injustiças? Qual narrativa dos outros lhes concede o direito à opacidade? Qual dito? Se apenas a autodeterminação é a via plausível para nos contarmos a nossa própria história, quais outros podemos na realidade narrar, senão a *outridade* que se inscreve em nós por meio de um chamado espectral?⁶⁷

Uma (po)ética da opacidade se aproxima da ideia de que a narrativa é, desde sempre, uma espectrologia, e a opacidade –como um quase-objeto, um quase-

⁶⁶Mombaça nos diz: “Para falar sobre a quebra, é preciso imediatamente escapar de estruturas lógicas que oposicionam indivíduo e coletividade, independente de que tendência essas estruturas demonstrem. Não é sobre quebra a lógica neoliberal do individualismo rumo a um mergulho no comum que eu vim falar aqui. Tampouco é sobre afirmar essa lógica. Trata-se, mas bem, do reconhecimento de uma posição sempre já aquém do individual – porque desmontada por efeito de violências sistêmicas desindividualizantes – e de uma coletividade sempre já aquém do comum – porque inassimilável do ponto de vista das lógicas coletivas generalizantes” (Mombaça, 2021, p. 23).

⁶⁷ Ver p. 150, acima.

conceito—, a saída da filosofia da consciência para a filosofia da memória. Os espectros que nos informam não são apenas os fantasmas, mas uma interioridade que me conforma – que me inscreve, a minha inscrição. A memória e o espectro são suplementos, figuras que nos obrigam a pensar uma opacidade não ontológica, “sonhar com a Palestina, tão inacessível e tão familiar”. Daí a narrativa espectral provir também da ausência, de um passado perdido à presença, da completa e irreduzível impossibilidade da transparência. Os espectros são outro modo de falarmos do opaco, do que não está dado, do que não é recuperável, mas que ainda assim, e por isso mesmo, pode ser reinscrito de outro modo. A opacidade, essa quase-categoria, é antes um espectro, antecedente a qualquer ontologia. Eu somente posso dizer o outro por meio dos espectros, por meio da relação.

Por isso, quero pensar uma interpretação da palavra *identidade* como direito à memória, aos vestígios, aos rastros e aos espectros – o *direito à opacidade*. Quero pensar que narrar os outros é fazer uma filosofia da memória, da espectrologia e da opacidade. Eu conjuro os espectros por meio da narrativa, dou-lhes hospitalidade, e meu modo de lhes conceder justiça infinita é contando a sua história.

A reinvenção da narrativa, uma narrativa espectral como em Saidiya Hartman, uma tese espectral, uma contação dita pelos outros aos outros, é um modo de fugir da imitação daqueles que ocupam uma posição de poder. A narrativa espectral é uma narrativa opaca e não ontológica, e isso é pensar a existência fora da ordem escalonada do Ser. Resta saber se isso pode resolver a nossa saída da universalidade – pensando-a não como “inclusão de todos os outros” –, como me exortou Suze Piza⁶⁸, mas como o fim eminente da ideia de que a diferença é o irreduzível, não a relação – quer dizer: acabar com este mundo.

⁶⁸ Na banca de qualificação desta tese, em fevereiro de 2022.

4.4.3 (Po)ética política espectral

O passado não deve somente ser recomposto de maneira objetiva (ou mesmo subjetiva) pelo historiador. Deve também ser sonhado de maneira profética, para as pessoas, comunidades e culturas cujo passado, justamente, foi ocultado.

Glissant (2005, p. 87)⁶⁹

Impressionada com a experiência do nada e com uma busca obsessiva por uma memória desaparecida, logo após a publicação de seu livro *Perder a mãe*, Hartman escreve um artigo chamado “Vênus em dois atos” (2021b), no qual recupera a história, presente no outro livro, de duas meninas assassinadas a bordo de um navio que trazia pessoas para serem escravizadas no Novo Mundo. O artigo é uma tentativa de responder ao seguinte questionamento:

Como a narrativa pode encarnar a vida em palavras e, ao mesmo tempo, respeitar o que não podemos conhecer? Como alguém ouve os gemidos e gritos, as canções indecifráveis, o crepitar do fogo nos canaviais, os lamentos pelos mortos e os brados de vitória, e então atribui palavras a tudo isso? É possível construir um relato a partir do “locus da fala impossível” ou ressuscitar vidas a partir das ruínas? Pode a beleza fornecer um antídoto à desonra, e o amor uma maneira de “exumar gritos enterrados” e reanimar os mortos? Ou a narração é sua própria dádiva e seu próprio fim, isto é, tudo que é realizável quando a superação do passado e a redenção dos mortos não são? *E, de qualquer forma, o que as histórias tornam possível? Um jeito de viver no mundo no rescaldo da catástrofe e da devastação? Uma casa no mundo para o ser (self) mutilado e violado? Para quem – para nós ou para elas?* (Hartman, 2021b, p. 108-109; grifo meu).

Ao longo deste trabalho, procurei dar alguns contornos ao que tenho entendido como a *espectrologia*, aquela inspirada nas assunções de autoras como Saidiya Hartman e Toni Morrison, assim como em textos memorialísticos e naqueles que conjuram minhas intuições sobre a opacidade como um grande *fora*. As invocações, as memórias, os espectros dos mortos e dos viventes, as imagens de coisas vivas e mortas, os espectros de árvores arrancadas, de construções novas sob construções antigas e de populações dizimadas, são todas as outras possibilidades inscritas em uma narrativa espectral.

⁶⁹ No ensaio: “O caos-mundo: por uma estética da Relação”.

Não é por outro motivo que grande parte dos textos que me ajudam a fundamentar este debate são textos memorialísticos. Mas não apenas: são textos que se propõem a teorizar a partir de uma vida vivida, de memórias espectrais, muitas vezes tomadas emprestadas, ou mesmo a partir da ânsia pelo retorno. Muitos deles são textos provindos de um tempo-lugar cuja memória remete a uma “neo-recolonização”⁷⁰ dos recursos naturais, raciais e epistêmicos – como é o caso da Palestina –, e há ainda aqueles cuja memória da escravidão e do passado continua a conformar o tempo presente, porque ainda é possível perceber os processos coloniais se atualizando de inúmeras e variadas formas. É preciso estar atenta ao que Barghoutti intui de maneira acertada: “Estou convencido de que o objetivo da Ocupação, qualquer ocupação, é transformar a pátria na memória de seu povo num buquê de ‘símbolos’, meros símbolos” (Barghoutti, 2006, p. 86).

Ainda é preciso nos remetermos a uma memória coletiva, a fim de que o processo de narração – sempre espectral – possibilite o reconhecimento das marcas e das inscrições, menos como uma ontologia a que nos referimos de modo íntegro e total, e mais como uma possibilidade de saída da colonização. E é também nesse sentido que a história deixa de ser apenas aquela remetida aos arquivos e se inscreve como a opacidade do fora e da saída de uma linearidade temporal.

Como abordei nos tópicos anteriores, a espectralidade como interrupção não é um acontecimento do acaso, pois a minha subjetividade é formada desde sempre a partir dessas interrupções espectrais, que compreendo aqui como tudo aquilo que me marca, mas que nem sempre tem um nome. Nesse sentido, não é um acaso, embora acasos ocorram o tempo todo, alterando a rota do que eu sou e poderei ser. Dito de modo mais claro: posso invocar os mortos, preparar um ritual, instaurar um tempo-lugar específico para que eles sejam recepcionados; posso invocá-los em sonhos e pensamentos, posso conceder justiça por alguma falta cometida a eles e ir visitá-los nos dias dos mortos, mas eu não escolho se e quando eles me chegam. Posso, inclusive, não lhes oferecer hospitalidade, nem ao menos me implicar em qualquer responsabilidade para com eles – o que não significa que não fui marcada e interrompida por essa experiência, ainda que de modo opaco.

Se, como nos diz Rodrigues (2021), com Butler, o direito ao luto é um ato de memória, então como lidamos com essa memória quase sempre proibida, o luto das

⁷⁰ Suze Piza, novo texto sobre A. Mbembe.

vidas precárias, da vida dos outros, se o direito a essa memória nos é vedado? E quando o direito ao luto não deveria ser traduzido por repetir os atos indignos realizados contra eles? Hartman nos pergunta: é possível narrar uma história das duas Vênus sem acorremos à violência dos arquivos?

“Minha história? Não, doutor. Não quero falar dos meus filhos. Podemos falar de outra coisa, mas de meus filhos, não”. Aproximou-se então de mim e cochichou: “Não diga a eles o que vou lhe dizer. É um segredo, você guarda o segredo? Toda vez que falo deles ou com eles, eles me aparecem de noite, ouço suas vozes nos ventos que falam. O que dizem é incompreensível, mas eu conheço suas vozes. Eu sei que eles não querem que fale deles. Talvez, toda vez que eu falo eles relembram o massacre. Os mortos recordam e as recordações doem como corte de navalha” (Khoury, 2008).

Será que devemos oferecer “hospitalidade incondicional”, esperando que os espectros enlutáveis⁷¹ sejam aqueles que se oferecem para tanto? Mas e quando, como nos lembra Hartman, nada restar sobre eles além da performatividade da nossa própria memória?

Talvez seja esse mesmo o caráter da ancestralidade. Não é necessário que reconheçamos os ancestrais, ou que saibamos o que ocorreu a eles em um passado distante. Não é preciso que sejamos discípulas de alguma linha religiosa cuja fé na ancestralidade conforma os ritos e as crenças. A ancestralidade, assim como a transferência geracional em psicanálise, embora sejam ditos de registros diferentes, apenas apontam aquilo que não podemos reconhecer *sempre* de modo transparente; mas que, independentemente daquilo que estejamos aptas ou não a reconhecer sobre as histórias de tragédias com as quais lidamos continuamente, somos invocadas por elas a nos apresentar, a lhes entregar alguma resposta. Como deveríamos responder às notícias sobre enormes valas comuns⁷², com centenas de mortos, frutos de violentos processos recolonizadores? Como respondemos às chacinas nas favelas e ao genocídio indígena? Se compreendermos que não devemos aos mortos mais

⁷¹ Expressão utilizada por Butler em seus últimos escritos sobre o luto como ato político, conforme Rodrigues(2021).

⁷² Reportagem “Mortes invisíveis”, publicada no portal UOL (2022). A chamada da reportagem segue assim: “As valas clandestinas escondem um grave problema no Brasil: o desaparecimento de pessoas por ação de criminosos e os subseqüentes homicídio e ocultação dos corpos. Investigação do UOL aponta 201 cadáveres achados em 41 valas clandestinas em SP e no Rio desde 2016. O número de denúncias não investigadas é maior, levando muitos casos de homicídios a serem registrados como desaparecimento. A falta de dados oficiais e de combate contra esse tipo de crime deixa famílias com as feridas do luto sem cicatrizar”. Esta é apenas uma das várias reportagens sobre mortos e desaparecidos, de ontem e de hoje.

responsabilidade alguma, como podemos acreditar que seremos capazes de oferecer algo aos vivos?

Gosto muito de um trecho do livro *Perder a mãe*, que sintetiza o que tenho pensado como imagens espectrais:

Sem dúvida, houve aqueles que resolveram “matar a memória”, porque assim era mais fácil seguir. Esquecer pode ter tornado menos penoso suportar os sofrimentos da escravidão e aceitar a nova vida num mundo de estrangeiros. Talvez não tenha sido por escolha, e o passado lentamente desapareceu com o passar dos anos, ou o choque de ser escravizado o destruiu num só golpe. Quanto tempo levou para que a língua materna fosse substituída pelo novo idioma? Teriam sido as coisas efêmeras de todos os dias – o caminhar arrastado de mulheres na vizinhança ao amanhecer, o farfalhar baixo dos juncos na lagoa, o ritmo e a confusão das brincadeiras de crianças, o murmúrio das árvores ao anoitecer, o sussurro de espíritos despertos, o céu de carvão do harmatão, o aroma de aipim fervido, a torre de formigueiros ou a cor âmbar da pradaria no meio da tarde – as primeiras a desaparecer ou as únicas que restaram? Foi a ação do tempo ou o chicote de ramos de watapana ou o gato de nove caudas o que despedaçou a imagem materna ou apagou sua impressão? (Hartman, 2021a, p. 121-122).

Como a perda da mãe também pode ocorrer por meio da construção – não da destruição –, chamemo-la de “o concreto espectral”, aquilo que se edifica dentro da gramática e da atualidade colonial:

Se você ouvir de algum orador em algum palco a expressão “desmantelamento dos assentamentos”, ria, ria o quanto puder. Não são fortalezas de Lego ou de Meccano, brinquedos de crianças. São Israel em si. Israel, a ideia, a ideologia, a geografia, a fraude e o pretexto. É o nosso lugar que fizeram ser deles. Os assentamentos são seu Livro, sua forma inicial; são a promessa judaica sobre essa terra. São nossa ausência. Os assentamentos são a própria Diáspora Palestina (Barghoutti, 2006, p. 45).

Compreendo os espectros não apenas como fantasmagoria, mas como resquícios de um mundo que findou: a língua materna, o farfalhar, o sussurro, o ritmo, “a cor âmbar da pradaria no meio da tarde” são também espectros de um mundo que nos caça porque inscreveu na psique do corpo a letra – a *linguagem*, por meio da articulação de um saber, e o *gozo*, por meio dos circuitos pulsionais.

A narrativa espectral é essa cuja opacidade, novamente, não reside em uma recusa relativa ao dito e a qualquer possibilidade de dizer, mas que compreende que o direito à opacidade – o direito a não ser colocado na escala do Ser, o direito à não racialização ou à não redução a uma concepção ontológica de nossas próprias

existências no mundo –édito principalmente por meio daquilo que assombra o Ser com o não ser, a *hauntologia*.⁷³

A *hauntologia* (ou *espectrologia*) é o que eu traduzo aqui como tudo o que é deixado de lado por seu caráter indecível, a memória, os fantasmas, as marcas e inscrições que transcendem o simbólico em direção à letra⁷⁴, tudo aquilo que pode ser dito apenas de modo opaco por meio de invocações espectrais. Se eu limito o direito à espectralidade aos humanos, estou novamente voltando ao nosso excepcionalismo. Daí devermos ter em conta também a espectralidade dos animais, dos objetos e das coisas.

O que em princípio informa tal compreensão de opacidade, memória ou narrativa espectral, é a recusa tanto à extração de toda a inteligibilidade como um princípio ético, quanto ao fato de que talvez a descolonização como justiça (da Silva, 2021) enseje a necessidade da narrativa de uma memória proibida – aquela que possibilita nos havermos de forma contínua com a nossa própria história, o que ela foi, o que ela poderia ter sido, o que ela não é, o que ela será e aquilo em que ela se reinventará.

Assim, vejo-me junto a Hartman e a toda a bibliografia aqui manejada, em busca de responder àquilo que Denise da Silva resume do seguinte modo:

Como retomar, da estaca zero, a interrogação sobre a diferença negra, compreendida desta vez não como um gesto de ressentimento e de nostalgia, mas como um gesto de autodeterminação? Esta nova interrogação deve ser feita sem uma crítica da memória e da tradição, isto é, sem um esforço consciente para discernir aquilo que, na diferença, é capaz de oferecer possibilidades de criação ou recriação? (da Silva, p. 166)

Uma vez, a amiga e filósofa Mônica Udler fez uma afirmação sobre a importância do processo narrativo, que talvez faça jus ao que estou tentando apontar aqui sobre a relação entre o processo de descolonização e a necessidade de uma narrativa – memorialística ou não –, mas que, no entanto, procura se haver com tudo aquilo que é deixado de fora pelos processos coloniais e por uma filosofia da consciência.

⁷³ Utilizo *hauntologia* ou *hauntológico*, como sugerido por Carla Rodrigues ao recuperar a tradução para a edição argentina do livro *Realismo capitalista*, de Mark Fisher, para o termo *hantologie* – neologismo derridiano para pensar o “caráter espectral e fantasmagórico da ontologia” (Rodrigues, 2021, p.91).

⁷⁴ Abordado na parte 3 da tese “Mater-nar a opacidade”.

Ela disse algo que traduzirei do seguinte modo: nós narramos histórias continuamente, aquelas dos nossos ancestrais, mas também as das memórias vividas, de modo que, ao repeti-las, ao não as deixar morrer, ao transformá-las em memórias compartilhadas, talvez até ao mitificá-las, começamos a romper aquilo que é do âmbito do simbólico em direção ao *real*. De modo processual e contínuo, ensejamos um novo mundo por meio das narrativas memorialísticas, as quais, em sua mitologia, reinventam tradições e comunidades.

Isso se faz em oposição ao pensamento que pretende apontar os processos históricos como direcionados em termos teleológicos a um bem comum universal, ensejando a extinção de todos os outros e de todas as coisas que não confluem para a consecução de um único mundo, uma realidade unívoca que deveria servir a todas nós. Nesse sentido, não apenas é necessário recusar a ideia de que existe um sujeito transcendental do conhecimento, mas também o fato de que pensar a universalidade como existência de um mesmo projeto emancipatório são ambas facetas de um universalismo totalitário.

Uma universalidade contra-total, caso fosse possível, deveria ser uma universalidade que ensejasse o fim deste mundo – o fim do arsenal da racialidade, do ontologismo, o fim da diferença *com* separabilidade; o único projeto universal comum deveria ser aquele da saída da universalidade. Desejar o fim das hierarquias sexuais, por exemplo, ou mesmo o fim do racismo, significaria nos remetermos a uma história colonial comum que forjou um mundo que, ao ser desmantelado, não deveria nos reduzir à perseguição de um mesmo projeto civilizatório, mas nem por isso deveria nos impedir de imaginar mundos nos quais essas hierarquias não devessem desaparecer de vez. O que enfatizo aqui é que existe, sim, a busca por um universal – o fim deste mundo –, mas que os modos pelos quais conseguiremos realizá-lo podem não ser aqueles já experimentados até os dias de hoje e sobre os quais, nos dirá Neyrat (2021), já pudemos concluir por seu fracasso: este se chama Antropoceno.

Como uma escolha ética ou (po)ética, uma narrativa espectral se vale também de todos os recursos epistêmicos legados pela ciência moderna. Ela não recusa as categorias do juízo kantianas, não recusa como fixas as concepções clássicas sobre a matéria e não apenas as inúmeras possibilidades virtuais – não as recusa porque não quer que elas adentrem de maneira sorrateira o texto como algo marginal, espectral, como uma ascendência não reconhecida. Embora concordemos que elas são o arsenal da racialidade, elas não desapareceram por meio de um ato de vontade,

assim como o racismo não desaparecerá como um ato da mesma natureza. Ao mesmo tempo, não recusamos a concepção audrelordiana de que é preciso nos livrarmos das “armas do senhor”, a fim de construirmos “um teto todo nosso”. Mas talvez, ainda, seja necessário utilizarmos os recursos da metafísica – empenharmos em uma discussão com os seus termos –, não os abandonar como algo que não nos pertence, devido a uma implicação colonial que nos diz respeito diretamente, mas também não nos remetermos a ela, à metafísica, como o legado de uma ontologia definidora de quem somos e de quem seremos. Então, se definimos a metafísica antes como a extratora de toda e qualquer inteligibilidade, é preciso que estejamos atentas à recusa de narrar os outros do mesmo modo; isso não significa que deixaremos de incorrer no “erro” porque assim o desejamos – mas, sim, é preciso reinventarmos tal narrativa de maneira contínua.

Portanto, uma narrativa espectral, preocupada em mater-nar a opacidade da mãe, é também uma prática política espectral. Ambas necessitam do exercício da memória e da conjuração de nossos mortos, a fim de que possamos performar uma práxis não cínica, nem a do realismo capitalista, nem aquela que nos diz sobre a impossibilidade de lutarmos com nossos próprios recursos – quais sejam: a narrativa contracolonial, a narrativa espectralógica e a memória coletiva como práticas performativas de mundos reinventados.

Elas representam toda sorte de memórias e invocações que deveriam ser colocadas à parte para que fosse conquistado um projeto global de emancipação, quando, na verdade, essas mesmas formas de resistência, advindas de nossas marcas, são as únicas possibilidades de resistirmos ao aceleracionismo – mesmo aquele que faz com que as coisas permaneçam exatamente do jeito que eram no passado: “A Ocupação nos deixou com as antigas feições, e aí está seu crime. Ela não nos roubou os fornos de barro expostos, mas nos privou do belo mistério que poderia ter sido nosso amanhã” (Barghoutti, 2006, p. 86).

Uma práxis que ainda tenha coragem de performar narrativas, de modo a romper com o simbólico em direção ao real, é uma prática que não apenas compreende a memória como um instrumento político posicionado dentro de uma situacionalidade, uma corpo-política como saída da filosofia da consciência – mas também aquela cuja narrativa seja marcada pela coragem imaginativa de reinvenção de mundos. Ou seja: produzir a própria opacidade, materná-la como a narrativa sobre a perda da mãe.

E para isso não é preciso muito. Não precisamos acorrer a narrativas futuroológicas nas quais humanos, mais-que-humanos e alienígenas confluem suas existências em prol de um bem comum. Não precisamos de uma xenologia (Valentim, 2018b), por imaginar que a Antropologia e o seu berço humanista foram malogrados. Não é preciso confiarmos nas ficções científicas como redutos imaginativos de um mundo melhor. É claro que as ficções feministas deflagram sob nossos olhos hierarquias às vezes ainda pouco perceptíveis, como na xenologia de Octavia Butler (2018), por meio da qual é possível, por exemplo, imaginar um outro registro de existência com a natureza que não apenas o da sua exploração.

No entanto, aqui estou pensando nos exercícios de invenção de mundos como explorados por Silvia Federici em seu livro *Re-enchanting the world* (2019), bem como no feminismo comunitário experimentado na Bolívia pelo coletivo Mujeres Creando – quer dizer, estou pensando em experiências que já vem sendo realizadas no Sul Global e que são possíveis por meio da reinscrição de uma memória proibida, e não apenas porque somos um continente de espectros – os da escravidão, das chacinas indígenas, das execuções policiais e das ditaduras militares e imperialistas –, mas principalmente porque a essas narrativas não interessam a ideia de que há e/ou existirá uma história única.

O que chamo aqui de “narrativa espectral” é, portanto, um *pleonasma*, e não um oxímoro. Toda e qualquer narrativa somente pode ser espectral: tanto aquela que procuro performar ao me autonarrar, ao narrar a minha própria história, ao buscar ser antes que um sujeito de conhecimento, uma subjetividade conhecedora de sua própria opacidade – embora não dispensada de sua responsabilidade ética –, quanto aquela na qual me proponho a narrar a história do outro, quando o faço sobre o outro e para o outro, espectralmente.

*Interlúdio 2:**Projeto de conto: “Racismo famili-animal*

Eu me lembro bem do Godofredo, apelidado por uma amiga de minha mãe que ia muito a Paranaguá, no Paraná, onde morávamos. Godofredo era um gato de pelo curto, vulgo “vira-lata”, que apareceu na mesquita em busca de um prato de comida. Ele pulava pela janela da cozinha e acabou sendo adotado, em guarda alternada, pela minha família e pela rua. Quando aparecia à noite, recebia restos de comida. Um dia desapareceu, e o encontramos entocado e com a pata quebrada, talvez devido a um atropelamento. Ficou lá rosnando e chorando por dias. Minha mãe, que nunca havia demonstrado qualquer afeto pelos bichos lá de casa, ficou aos prantos e o alimentou, até que ele voltou de lá para ser o nosso gato manco.

Antes de o Godofredo aparecer, outra gata rondava a mesma casa de Paranaguá. Um dia ela desapareceu, para a encontrarmos depois no guarda-roupas de minha mãe. Ela havia dado à luz quatro filhotes – não lembro mais do sexo dos bichanos. Mas foi engraçado perceber que havia dois gêmeos brancos – como eram duas das minhas irmãs –, um pretinho – como era racializada minha irmã mais nova – e uma malhadinha, que ficou sendo a minha gata. Eu quase a matei duas vezes, dando a ela doce de leite e tentando lhe dar um banho quente. Tentei escondê-la de minha mãe quando ela recolheu os filhotes e os levou para as margens do rio de Paranaguá. Mas não tive força de espírito para escondê-la por mais de cinco minutos.

Houve ainda um outro gatinho que apareceu lá em casa e morreu de frio, porque não eram permitidos animais dentro de casa. Fiz para ele uma casinha quente na garagem, mas o encontrei morto no dia seguinte. Outro gatinho morreu quase do mesmo jeito em Barretos, mas desconfio que a lasanha de berinjela não tenha lhe caído bem.

Logo uma de minhas irmãs escolheu um lindo angorá, que teimava em subir pelas janelas da sala e descer pelas cortinas para ficar dentro de casa. Tendo desistido da empreitada, Lólis, o gato, foi se virar na rua e lá ficou quando viemos embora para Brasília. Minha irmã diz que o encontrou outro dia, quando retornou para ver os amigos, e o gato, ao que parece, não ficou com nenhuma mágoa de nós, visto ele ter sido literalmente abandonado à própria sorte. Também dessa vez eu não tive força de espírito para trazê-lo comigo para o novo estado. Eu ainda era filha de minha

mãe, e ela já havia decidido tudo. Sendo um gato castrado, mas um bom caçador, espero que não tenha tido o mesmo fim de outro gato todo branco, que parece ter sido seu contemporâneo. Era um gato de casa, mas caiu no terreno ao lado, onde havia cachorros.

Por duas vezes, minha irmã ficou sem os dois gatos que arranjava em Brasília. Da primeira vez, por causarem alergias na família, eles foram abandonados em uma churrascaria. Da segunda vez, ela deixou os gatos no jardim para aprenderem a se virar fora de casa, e eles nunca mais foram vistos.

Tarde da noite, ao sair do trabalho, encontrei uma gatinha abandonada na porta do prédio da repartição onde eu trabalhava. O corpo da gata era dividido em três partes, e cada uma delas representava um pelo curto brasileiro. Aquilo me pareceu inusitado e chamei-a de Bárbara. Ela ficou comigo por alguns dias e depois a deixei aos cuidados de uma veterinária, com alimentação suficiente até que alguém a pudesse adotar. Claro, não me foi permitido ficar com ela, e aí também minha força de espírito se mostrou fraca. Antes de deixá-la, nos dias e noites em que ficou comigo, eu a alimentei com leite dentro de um pote de colírio que fora inadvertidamente recolocado no meu armário, o que me causou uma boa conjuntivite e a chacota de um amigo, que me disse que eu deveria estar passando por alguma necessidade de maternar.

Finalmente, apareceu Rumi, um gato que fora prometido a nós por uma amiga. Ela o encontrou no capô de um carro no estacionamento do prédio onde morava, onde ele ficou preso e sobreviveu por dias. Após uma saga pela libertação e recuperação do bichano, não quiseram mais doá-lo. Isso acabou sendo bom, para nós, pois o gato demonstrou ter ficado com graves sequelas mentais.

Um amigo veterinário também me prometeu um gato, e quando ele passou o bichano para outro amigo nosso, tive uma crise de choro inconsolável, como se estivesse revivendo todas as memórias dolorosas com esses animais. Eu não queria o gato, mas queria menos ainda rememorar as histórias de afeição interrompidas. Mas meu corpo disse algo inaudível sobre isso, pois até hoje não sei exatamente o que me acometeu.

Quando Tom, o gato da minha irmã, apareceu uivando de dor, tomei a sua salvação como uma missão minha: acolhi em casa o gato de rabo machucado por quase cinco meses, sabendo que ali havia de novo outra negligência afetiva que precisava ser curada – também por mim. Corporifiquei no gato não apenas todas as

tristes histórias de abandono, de feridas – físicas e emocionais – que não se cicatrizavam como as minhas, mas também a certeza de que ele precisaria ser cuidado e curado para que algo em mim também se curasse.

E, agora, chega Hannah. Incrivelmente, estou em dúvida entre ela e sua irmã. Deve ser por isso que não escolhemos os filhos. Ela é uma gata cuja mãe, persa, teve a audácia de cruzar com um gato de rua. Tem as orelhas divididas em amarelo, o rabo amarelo e a pelagem do corpo branca. Ela me diz que é mestiça de um modo marcado, com parte do corpo de uma cor, parte de outra. Ao contrário de sua irmã, cujo corpo tem manchas amarelas bem espalhadas, o que talvez disfarce a indefinição da raça. Ao que parece, os gatos brancos foram todos doados. Minha mãe diz que ficará com a gata branca. Ela queria um gato branco, mas as fêmeas também sobraram.

Eu queria uma gata, mas pensei seriamente em ficar com a branca, e se não o fiz foi porque não sabia dessa opção. Mas também, quando bati o olho em Hannah, eu senti que não dava mais para adiar o meu grande encontro com a gataria. Agora, eu escolhia acolher uma gata na minha vida, tê-la como companhia e atender a suas necessidades da melhor forma possível. Mas ainda sinto vergonha de dizê-lo, que talvez ficasse com a que tinha a pelagem toda branca, como se as minhas lutas antirracistas também devessem refletir as escolhas que faço do gato de companhia. Mesmo agora não sei se a escolha entre as duas malhadas de modo diferente não tem a ver com isso – eu quero uma gata miscigenada, marcada pela hibridização, ou quero uma que disfarce suas origens? É até mesmo difícil escolher uma gata, enquanto estou às voltas com questões que estão na ordem do dia dos meus afetos. E quem disse que o racismo não nos marca pelos modos mais insuspeitos? Isso já sabe desde sempre o Negro Gato.

5. MATER-NAR A OPACIDADE

Na era do tráfico, os escravizados eram forçados a esquecer a mãe; agora, seus descendentes têm sido encorajados a fazer o impossível para reivindicá-la.

Hartman (2021a, p. 205)

Por que tão poucos textos? Porque, por enquanto, apenas poucas mulheres conseguem recuperar seus corpos. É preciso que a mulher escreva através do seu corpo, que ela invente a língua inexpugnável que aniquila as divisórias, classes e retóricas, regulamentos e códigos, que ela submerja, transpasse, atravesse o discurso de reserva última, inclusive aquele que ri de si mesmo ao ter que pronunciar a palavra “silêncio”, aquele que, mirando o impossível, para imediatamente face à palavra “impossível” e a escreve como “fim”.

Cixous (2022, p. 62)

Antes de eu me deixar escrever, eu satisfazia as expectativas dos outros.

Daas (2022)

Em livro de John E. Drabinski, *Levinas and the Postcolonial* (2011), sobre os possíveis desdobramentos entre a obra de Levinas e o pensamento decolonial, há um capítulo dedicado às relações entre a obra deste autor e o pensamento de Glissant. A principal hipótese de Drabinski é que ambos dedicaram sua produção filosófica ao intento de imaginar qual seria e como se daria a produção do pensamento depois da catástrofe, o que o autor denomina de “abismo do início” (*the abyss of beginning*). Ele tem em mente, claro está, o Holocausto como o principal momento de inflexão nas obras de Levinas, assim como a trágica “Passagem do Meio” é o importante referente da obra de Glissant. Para Drabinski, ambos dedicam suas reflexões a partir da “especificidade do significado da perda” (Drabinski, 2011, p. 130).⁷⁵ Nomeadamente às figuras e estruturas da memória relacionadas a nossa concepção do tempo a partir

⁷⁵ No original: “*the specificity of the meaning of loss*”.

de então, “como é que concebemos o passado? Qual é o significado do presente? E o que é prometido pelo futuro?” (Drabinski, 2011, p. 130).⁷⁶

Compreendidas como obras de *começos* – inquirições sobre qual é a possibilidade do recomeço e com quais recursos deveríamos fazê-lo após as catástrofes –, as duas filosofias estariam, pois, em consonância com a pergunta que temos nos feito desde então – e reverbero aqui a pergunta de Anna Tsing (2019): como derivar uma nova existência sob as ruínas?

A metáfora materna na obra de Hartman será um *leitmotiv* a partir do qual nós derivaremos algumas reflexões sobre a catástrofe da perda – dos laços de parentesco, da terra, do passado mitificado devido à ausência da memória e das tradições de “um tempo onde era ainda possível ser feliz”. Essa metáfora faz sentido para pensarmos tanto catástrofes coletivas quanto aquela relativa à castração, que nos obriga a lidar com a perda da mãe simbólica, a fim de nos constituirmos sujeitos de desejo derivativos – como tem que ser – dos processos de emancipação do desejo do outro.

A perda da mãe é a própria catástrofe em si – é, pois, a perda do lugar no qual a memória se constituiu e a partir de onde era possível recuperá-la, ainda que de forma espectral. O caminho escolhido para imaginarmos o que resta depois da perda da mãe será o já enunciado no tópico “Narrativa espectral”: por meio do desenvolvimento de uma compreensão da perda (irrecuperável) da mãe e por um conseqüente processo ativo de *maternagem* dessa perda como o próprio da opacidade – mais claramente desenvolvido no tópico “Narrar a opacidade da mãe”, a seguir.

Ainda mais do que uma metáfora, a “perda da mãe”, quase uma categoria na obra de Hartman, leva a autora a pensar sobre as modificações relacionadas às constituições familiares sob a escravidão. Tal temática é bastante desenvolvida pelo feminismo negro estadunidense, e aqui estou me referindo ao clássico *Mulheres, raça e classe* de Angela Davis (2016a), mas também aos ensaios de Patricia Hill Collins, principalmente “As mulheres negras e a maternidade” (2019), bem como o primeiro capítulo do livro inaugural de bell hooks, “Ain’t I a Woman?” (1983) e o texto de Hortense J. Spillers (2021) que será recuperado a seguir. Por enquanto, é importante notarmos que, para essas pensadoras, a dinâmica de proibição dos laços familiares,

⁷⁶No original: “How do we conceive the past? What is the meaning of the present? And what is promised by the future?”.

ou o esforço que sempre foi necessário para mantê-los, é inicialmente originada por essa *perda da mãe* de que nos fala Hartman.

Sim, a perda da mãe aqui não é metafórica. A proibição do cultivo da memória transformará uma legião de pessoas em “fantasmas de si mesmas”, uma vez que não possuíam uma ancestralidade a que recorrer, não contarão sua história e não se saberão herdeiras de nada. “Roubados de seus parentes e com sua linhagem negada, os escravos eram uma tábula rasa. É como se eles tivessem aparecido no mundo sem nunca terem nascido, sem nunca terem conhecido sua mãe ou pai” (Hartman, 2021a, p. 244-245). Desterrados e exilados, eles precisarão forjar uma origem (sempre fantasiosa) e uma existência que lhes seja suportável, mesmo depois da escravidão.

Várias vezes, em entrevistas, Hartman falou sobre a importância do romance *Amada*, de Toni Morrison, para sua própria obra. E aqui em *Perder a mãe*, ela retoma o romance para falar da marca da escravidão, “a marca da mercadoria” como uma marca materna, pois era nesse corpo que a escravidão se inscrevia de maneira contínua, inscrevia as “marcas da despossessão” e da “condição desonrada”. Uma marca tida sempre como indiscernível da marca da escravidão.

Posteriormente, o nome do pai se constituirá como um interdito. Relativamente aos homens brancos que geravam filhos e que, por vezes, davam a eles seus nomes, tais nomes lembravam a prole de que o pai era também o dono da linhagem, fosse ele um escravocrata ou não:

A marca da mãe, não o nome do pai, determinava o seu destino. Nenhum punhado de falas sobre pais podia suturar a ferida do parentesco ou contornar os fatos brutais. O patronímico era uma categoria vazia, “uma paródia inexpressiva”, uma ficção de que senhores podiam ser pais e amantes desobedientes mais do que “procriadores de filhos”, era também o substituto dos pais negros banidos (Hartman, 2021a, p. 101).

Uma linhagem que será continuamente reivindicada pelas mulheres por meio do acalanto de histórias, por meio de uma maternagem de nossa própria opacidade, a fim de que a linhagem da mãe prevaleça sobre a do pai, que a vergonha seja extirpada pela graça da marca da mãe: “As lições que elas transmitiam tentavam afirmar essa herança materna e fazer disso algo diferente da monstruosidade” (Hartman, 2021a, p. 101).

Temos, então, a marca da mãe ora performando uma saída da desonra ora lembrando a própria desonra. Ora perdemos a mãe – e o pai negro –, ora precisamos

maternar “uma teia de intimidade e filiação fora da lei da sanção paterna” (Hartman, 2021a, p. 101). Retomo tais questões porque quero pensar “a perda da mãe” como uma categoria tanto metafórica quanto material, e também como mais um modo de compreendermos a colonialidade se inscrevendo tanto nos nossos familismos quanto na própria impossibilidade da *família dos outros*. Mais ainda: quero imaginar que, ainda que percamos a “mãe” de forma contínua e progressiva, é-nos possível mater-nar nossas inscrições, mesmo quando são totalmente opacas a nós mesmos.

Atentemo-nos um pouco mais a uma possível metáfora relacionada ao materno, ao material, ao maternar, à mãe em si. Recentemente, Alice de Barros Gabriel defendeu uma tese de doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), intitulada *Materialidade, maternidade e outras matrizes* (2022). Traçando uma linha que vai até Aristóteles, mas partindo do “feminismo da diferença” estadunidense/europeu de autoras como Luce Irigaray, Gabriel procurou recuperar as relações construídas pela filosofia ocidental entre aquilo que se refere ao corpo e à matéria e, em consequência, ao feminino. Ao apresentar uma *ginealogia* das relações concernentes à metáfora maternidade–materialidade, a tese se propõe a pensar o “pressuposto não pensando” e trivial como aposto na obra de Irigaray: o fato de termos nascidos de outros corpos e imaginar o que o “esquecimento do nascimento enquanto origem material do sujeito” (Gabriel, 2022, p. 9) significa para uma concepção de matéria “para além da metáfora materna do substrato” (Gabriel, 2022, p. 9). Junto à denúncia ao falocentrismo como aposto por Irigaray, ela afirma que “esquecer o nascimento é matar simbolicamente a mãe” (Gabriel, 2022, p. 10).

Esse aspecto da obra da filósofa, segundo Gabriel, Irigaray chama de “matricídio” – aquilo que servirá de base para a filosofia ocidental –, opondo-se à discussão da obra de Freud sobre o parricídio constituir o mito fundante da cultura. Gabriel nos diz que,

para a filósofa, Freud apaga um ato mais antigo, mas fundamental, que é a morte da mulher-mãe, este seria o real fundamento da cultura e de toda a linguagem. O matricídio primevo seria re-encenado através do corte com o *continuum* material materno, implicado pela lei paterna [...] (Gabriel, 2022, p. 10).

Na concepção de uma das comentadoras de Irigaray, Adriana Cavarero, o matricídio constituir-se-ia em uma desrealização da realidade da diferença sexual e,

portanto, na atopia do feminino não englobado como sujeito neutro/universal; quer dizer, a marca que o distingue como masculino, “a marca da feminilidade é sensível, um fato nu e cru, e, por isso mesmo, irreal e atópico, segundo a lógica herdada de Platão, isto é, sem lugar” (Gabriel, 2022, p.21). O matricídio, ao apagar a nossa primeira relação, ao postergar uma ontologia material da relacionalidade ao impensado e ao não dito, instaura não apenas uma hierarquia de gênero e a consequente desvalorização da matéria pela tradição filosófica desde Platão, mas também a *somatofobia*, o apagamento do corpo que gesta, que promove a própria noção de indivíduo, bem como a construção da subjetividade por meio do esquecimento da mãe (Gabriel, 2022, p.22-23).

Ao longo de seu texto, Gabriel apontará aquilo que as autoras chamam de “construção simbólica do feminino”, por meio de um espelhamento entre mulheres, e também para além do que ela própria nomeia de “desprendimento do projeto da diferença sexual”, rearticulado a fim de escapar aos processos naturalizantes do cis-heteropatriarcado (Gabriel, 2022). Quer dizer: é possível escapar às reificações concernentes a leituras essencializantes sobre a diferença sexual?

Em atenção crítica aos feminismos da diferença, italiano e francês, ou aos feminismos culturais norte-americanos, o texto “De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporâneos del pensamiento de la diferencia sexual”, de Luisa Posada Kubissa (2006), comenta que Irigaray acredita que a única diferença universal, aquela que nos identificaria ao gênero humano, seria a diferença sexual; nesse sentido, a diferença do feminismo da diferença é recepcionada como a outridade do Mesmo. É uma diferença fora da ordem logo-falo-cêntrica; escapa a ela porque a ordem do *logos* e a ordem fálica não a contemplam totalmente. Uma vez que o matricídio a expulsa da ordem do discurso, ela escapa e se descentra da “Lei do pai” ou do significante fálico. O desejo feminino – pré-simbólico, essência pré-discursiva – estaria liberado desta Lei e poderia se reinscrever por meio de sua “exterritorialidade”. Tal ontologia e ética da diferença sexual seria, portanto, não redutora à identidade do mesmo masculino, não colocada em oposições binárias opostas, uma vez que sobrevivente “às margens da construção simbólica patriarcal”. A diferença sexual, feminina, é então o fundamento do ser feminino, quase um desvelamento de ordem metafísica e mística.

Desse modo, é possível percebermos não apenas uma relação articulada que existe entre matéria e feminino construída desde a Antiguidade ocidental, como

também o fato de que os feminismos da diferença, segundo Kubissa – ainda que procurem imaginar o lugar forcluído do feminino em um pressuposto patriarcado universal⁷⁷ –, comumente reinscrevem as mesmas asserções, princípios, papéis e expectativas sobre o feminino já prescritas pela tradição que buscam rechaçar. Trata-se daquela legada pelo patriarcado como assunções sobre a complementariedade entre os sexos, e de que o corpo é o lugar do espírito. Ademais, segundo a autora, nós já possuiríamos o lugar da “diferença essencial”; restaria reconhecer que isso não significa uma existência essencialmente diferente.

Uma das expoentes dessa mesma linha argumentativa, Teresa de Lauretis, em seu texto “Tecnologia de gênero” (1987; s.d.)⁷⁸, reafirma algo já bastante reconhecido pelos feminismos do Sul: a falácia de se apostar na diferença sexual como a única e/ou principal diferença existente entre as diversas mulheres. Delineio essa discussão no capítulo referente à construção do gênero na colonial-modernidade. Por ora, fiquemos com esse incômodo da filósofa, ao apontar que as diferenças entre as mulheres (raça, classe etc.) não podem ser compreendidas como acessórias à diferença sexual. E eu complementaria: mas também como diferenças partilhadas por meio de uma generificação conduzida pela modernidade.

A discussão de Lauretis sobre as diferenças sexuais é aprofundada em seu ensaio intitulado “Imaginario materno y sexualidad” (1992), no qual ela se vale da metáfora materna para revisar os pressupostos de uma mater-nidade universal, bem como de uma diferença sexual universal, além de se perguntar: qual é o imaginário efetinado ou promovido pelo simbólico feminino? Quais fantasmas a mãe simbólica dá à luz? Quais são as dissimulações eróticas da dívida simbólica que contraímos com ela? (Lauretis, 1992, p. 286).⁷⁹

Para a autora, os feminismos da diferença francês e italiano informam o feminino da diferença sexual como relacionado ao materno. A sexualidade se inscreve-se para produzir o gênero e a reprodução social e não necessariamente se centra no desejo sexual heterossexual ou lésbico: “O corpo, as pulsões e a

⁷⁷ Faço essa discussão no texto sobre a construção do patriarcado moderno.

⁷⁸ Lauretis (1987). Aqui, eu utilizo a versão traduzida para o português pela Tendências e Impasses, Lauretis (s.d.).

⁷⁹ No original: “¿Cuál es el imaginario efectuado o promovido por el simbólico femenino? ¿A qué fantasmas da a luz la madre simbólica? ¿Cuáles son los ocultamientos eróticos de la deuda simbólica que hemos contraído con ella?”.

sexualidade são confinados para dar lugar ao eu-em-relação e à diferença de gênero” (Lauretis, 1992, p. 4).⁸⁰

Assim, dirá Lauretis, o que se produz como uma possibilidade do sujeito feminino (entendido somente como simbólico, compacto e indiviso) seria a contraparte do sujeito masculino cartesiano, uma vez que o componente imaginário, pulsional ou erótico-sexual do simbólico feminino, na acepção lacaniana, é deixado de lado nas assunções sobre o feminino da diferença sexual. A impossibilidade de as mulheres serem sujeitas do seu próprio desejo sexual depende, segundo Lauretis, tanto da perda da mãe quanto do impedimento de assumirem o corpo e o desejo feminino. Quer dizer: depende do descentramento do significante paterno, do desejo e da “Lei do pai”. Aqui, a lesbiandade aparecerá como signo de resistência feminista ao imaginário simbólico falocêntrico.

Segundo a autora, os fantasmas gestados pela mãe simbólica reescrevem o feminino apostado pelo patriarcado. Voltaríamos, assim, ao lugar da “mãe fálica”, a mãe forte que reproduz com amor compassivo a prole que lhe cabe. Estaríamos às voltas com a nostalgia da unidade pré-edípica – “amando a mãe”, como Lauretis nos lembra, ao comentar a obra da feminista Luísa Muraro e projetar o fantasma da unidade e das fantasias feministas de irmandade sem dissensões.

Embora essa não seja a ideia da materialidade que eu quero pensar, esta discussão me interessa por duas razões: a primeira delas se refere ao fato de que estou de acordo, sim, com a forclusão do feminino relativamente àquilo que fora produzido com o nome de “filosofia”. Esse argumento tautológico serve apenas para reafirmar o fato de que não existe um sujeito do conhecimento. E que, se apenas a uma metade da população fora dado o direito de produzir pensamento e acessar uma arena pública – ainda quando aquilo que era do âmbito do privado possuía participação de forma indireta –, há ainda inúmeros capítulos do saber a serem (re)(ins)escritos.

Tais argumentos serão mais bem expostos nos próximos capítulos, nos quais trago a literatura de mulheres ensaístas preocupadas em reativar a escrita das próprias mulheres. No entanto, exploro essa temática mais à frente no texto, a partir daquilo que me inspirou a começar a pensar o que seria o “mater-nar a opacidade” e porque, apesar de ser insidiosa essa metáfora (matéria-materna), como demonstra

⁸⁰ No original: “*El cuerpo, las pulsiones y la sexualidad se acantonan para dar cabida al yo-en-relación y a la diferencia de género*”.

Lauretis – e aqui temos a segunda razão –, ainda quero recuperá-la a partir de outra possibilidade de nos havermos com essa *perda da mãe*. Ainda voltarei a comentar o texto de Lauretis, à luz da discussão sobre a *perda da mãe* realizada por meio dos feminismos negros e latino-americanos.

Perder a mãe: uma categoria colonial?

A *perda da mãe* é uma figura da colonialidade. Não é possível perder a mãe apenas nas acepções já apresentadas anteriormente: perdemos-la também nos casos em que ela é gestada como o próprio arsenal da racialidade, quando a perda se refere à forclusão da presença das mulheres negras na constituição das sociedades coloniais. Perdemos a mãe quando os discursos relativos à prevalência do nome-do-pai excluem comunidades a partir das quais a tríade patriarcal freudiana parece se inscrever de modo inadequado, legando àquelas constituições familiares a pecha de “anômalas” (Spillers, 2021); perdemos a mãe quando somente resta a mãe e mais nada, quando é o nome e a marca da mãe que nos inscrevem, apontando a falta irremediável do pai. Aí perdemos a mãe porque não maternamos a opacidade, porque não nos alinhamos às ausências como a matéria própria do que nos constitui. E somente podemos nos alinhar às ausências quando é a função materna que nomeia o nome-do-pai.

Em *Édipo negro*, a antropóloga Rita Segato (2021) se vale de um assombro para iniciar inquirições que darão ensejo ao trabalho em análise. Ao realizar uma visita ao Museu Imperial em Petrópolis (Rio de Janeiro), a autora é surpreendida por um amplo quadro no qual uma ama de leite negra acolhe em seu seio um bebê branco. Ela se assombra pelo fato de que uma imagem dita de um tempo passado, de uma era colonial, parece-lhe quase a representação das babás contemporâneas. Seu assombro também advém da ausência de autoria do quadro e dos nomes dos modelos em questão. Essa história me anima pelo fato de uma investigação tão relevante ter sido inspirada por certa compreensão sobre a circularidade do tempo, e porque aquilo que se dispunha como um quadro em um museu foi suficiente para que a autora se implicasse como uma jovem mãe, entre outras mães, que se valiam do trabalho de reprodução social das mulheres negras.

A partir desse afeto, Rita Segato promoverá uma investigação, quase falha, devido à ausência de arquivos, sobre as amas de leite, as amas secas e as babás

contemporâneas, realizada em compêndios sobre as histórias das mulheres no Brasil. No entanto, sua investigação consegue – também por meio da ausência de material – rememorar a presença dessas mulheres nos assim chamados, como diz Hartman, “arquivos da escravidão”.

Embora fossem indispensáveis aos trabalhos de cuidado e aleitamento dos estratos sociais altos e médios do Brasil colonial, embora fossem presença obrigatória nas inúmeras imagens de família da elite brasileira, uma vez que era essa a mãe à qual o bebê recorria para permanecer calmo durante o longo tempo necessário para que um negativo recebesse a inscrição daquela imagem, a mãe-negra foi paulatinamente eliminada dos arquivos e dos registros fotográficos. Primeiramente, ela desaparece como personagem, embora suas mãos ainda fossem acalentadoras, ainda segurassem o bebê por trás de um manto negro. Citando a estudiosa Rafaela de Andrade Deiab, que analisa a obra de um fotógrafo especializado no registro de crianças e suas babás, Segato cita o seguinte trecho:

As amas negras passam a existir nas fotografias como rastros: uma mão, um punho, até serem completamente banidas das imagens [...] a princípio mostrada com orgulho, de rosto inteiro, depois escondida, em segundo plano, desfocada e retocada, até ser completamente retirada no quadro nacional. No entanto, mesmo encoberta, ela persistia nos hábitos consolidados durante três séculos (Segato citada por Deiab, 2005, p. 40).

Eu me pergunto se elas não eram orgulhosamente apresentadas apenas e senão como uma propriedade, apenas mais um dos objetos do mobiliário da sala, que perdeu sua importância decorativa com o passar do tempo e se tornou o rastro por detrás da cortina. Posteriormente, o discurso higienista (Segato, 2021, p. 237) – modernizador e racista – sobre a (má) origem do leite materno ofertado aos bebês pelas mulheres negras e a “provável” má conduta das cuidadoras advindas das classes baixas, quando já havia sido proclamada a libertação das pessoas escravizadas, foi transformando a ama de leite – presente até metade do século XX – na ama seca; e, mais ainda, reduziu a importância dessa inscrição a que todas nós estivemos expostas como a de um fantasma a ser banido.

É interessante notar que o discurso de Segato se inicia tanto por apresentar algumas das aproximações entre Psicanálise e Antropologia presentes na literatura, quanto por – a partir de seu próprio trabalho etnográfico – realizar uma aproximação entre o “caráter duplo do vínculo materno” na sociedade brasileira – e, eu diria,

provavelmente em todas as sociedades coloniais –, a partir de duas figuras maternas representadas por dois diferentes orixás: Iemanjá e Oxum. É o que ela denomina de “o espelho mitológico das duas mães brasileiras” (Segato, 2021, p. 219).

A primeira representa a mãe de direito, aquela que, na tradição do candomblé, é vista como uma mãe nem sempre justa porque detentora do poder de manutenção da ordem familiar e social. Ela também é vista com ressalvas porque nos trouxe, por meio do Oceano Atlântico, para a escravidão: “Como divindade associada ao mar, diz-se ainda que ela compartilha suas qualidades. É ‘traíçoeira’ e ‘falsa’ como o mar” (Segato, 2021, p.222). Por seu turno, Oxum representaria aquela maternagem que gostaríamos de ter recebido e imaginamos oferecer caso venhamos a maternar: a da cuidadora boa, compassiva, generosa e compreensiva.

Podemos dizer então, a partir dessa metáfora, que, nas sociedades coloniais, no caso das elites, a existência do caráter duplo do vínculo materno instaura uma dupla inscrição – aquela da *mãe de direito* (biológica e jurídica) e aquela da *mãe de fato* (Segato, 2021). Se ampliarmos essa compreensão, podemos dizer que ambas são forcluídas pelo discurso patriarcal (Segato, 2021): a primeira porque deve se conformar em oferecer ao patriarca uma casa estável com filhos fortes, sua ascendência sobre a prole deve se resignar a ser apenas a genética, restando-lhe a sustentação do nome-do-pai e do desejo do chefe de família (hooks, 1983).

A ama negra, que é quem efetivamente se encarrega do trabalho laboral, é tomada apenas como mão de obra barata: “Arranca-se a mãe não branca e oculta-se sua possibilidade de inscrição que ainda perdura codificada e criptografada, como sempre acontece na psique [...]” (Segato, 2021, p. 229). A partir do uso do termo lacaniano como apropriado por Butler, Segato denomina esse estado de coisas “forclusão do nome-da-mãe”. A essa forclusão do gênero e da raça, que Segato interpreta como própria ao caso brasileiro, configurar-se-ia a origem de uma misoginia relacionada ao corpo materno, compreendido como corpo para a função-trabalho, e ao racismo relativo ao que é próprio do corpo negro – configurando, portanto, de uma só vez o ódio racial e ao gênero: “O que se forclui na babá é, ao mesmo tempo, o trabalho de reprodução e a negritude. Trata-se de uma forclusão de um desconhecimento simultâneo *do materno e do racial, da negritude e da mãe*” (Segato, 2021, p. 234; grifo original).

Aqui, a forclusão da maternidade não é uma metáfora. Mais ainda: mãe e maternidade não aparecem como universais reais, como utilizados nas obras das

feministas da diferença, que buscam no real de uma experiência compartilhada – em tese, de modo homogêneo por todas as mulheres do mundo – algo com que pensar um feminino como a *outridade* do mesmo masculino. Aqui, a mãe é perdida mais de uma vez, não apenas a Mãe África, mas também a mãe de fato e sua inscrição racial:

No entanto, há algo mais: nesse desprendimento que se vê, denuncia-se essa grande perda, o duplo desprendimento no qual se sacrificam ao mesmo tempo a mãe, o escuro da pele e a África originária. Isso tem consequências idiossincráticas na emergência de um sujeito que vai ter que operar uma dupla obliteração, cuja ferocidade será nada mais nada menos que inversamente proporcional ao apego que ali havia (Segato, 2021, p. 229).

A tese da autora, portanto, é a de que é impossível pensarmos o arsenal racial no Brasil sem entendermos que ele também está eivado da misoginia inscrita no corpo materno e negro. No Brasil, a ontologia do homem branco se constituiria de forma dupla, tanto pela mãe branca quanto pela mãe que é, antes, uma propriedade denegada por sua racialização. Ao fazê-lo, o sujeito deveria se ver com sua contraparte racial, aquela que ele rejeita como outra e não de si, e cuja consequência instaura a “impossibilidade fundante de instalar a negritude da mãe no discurso”,

uma vez que uma criança branca, portanto, mesmo no caso pouco frequente de que não tivesse rastros de uma mestiçagem ocorrida nas três últimas gerações em sua genealogia, será também negra por impregnação de origem fusional com um corpo materno percebido como parte do próprio território (Segato, 2021, p. 237; grifo original).

Estas são injunções a que a psicanalista e feminista antirracista brasileira Lélia Gonzalez (2020) também chegará em seu artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, ao analisar a função da *mulata* (mulher negra objetificada sexualmente pela sociedade) amalgamada com a da *doméstica* – quer dizer, a figura colonial da “mucama” –, para discutir como o racismo é constituinte do sexismo na sociedade brasileira. Antes, porém, ela nos lembra da figura da “mãe preta” que, inadvertidamente, dará uma “rasteira na raça dominante” (Gonzalez, 2020, p. 87), visto que:

Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a *mãe*. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe para dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima

esposa, é justamente a outra, que, por impossível que pareça, só serve para parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito para crianças brasileiras, como diz Caio Prado Jr. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da *língua materna* e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. Por aí a gente entende por que, hoje, ninguém quer saber mais de babá preta, só vale portuguesa. Só que é um pouco tarde, né? A rasteira já está dada (Gonzalez, 2020, p. 88-89).

Se a metáfora materna tem alguma relevância neste contexto é aquela que nos remonta à categoria da *ausência*: a perda da mãe é e não é metafórica – perde-se a mãe, novamente, a outra mãe, aquela cuja inscrição fora denegada, e que, portanto, terá sua entrada no simbólico realizada de modo defeituoso (Segato, 2021). Perde-se a mãe de fato, bem como aquilo que nos constituiu. No entanto, os rastros dessa ausência, aquilo que irrompe o real e a que é quase sempre impossível conferir sentido, ainda poderá ser mater-nado como opacidade.

Escrevendo a partir do contexto estadunidense, Hortense J. Spillers, em seu já clássico e incontornável ensaio “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book” (“Bebê da mamãe, talvez do papai: gramática estadunidense”⁸¹, na recente tradução brasileira), produzirá uma peça sobre a degenerificação da mulher negra norte-americana, aquela que fora inicialmente escravizada e que ainda hoje lida com a ausência da linhagem paterna, e o que isso significaria para uma prole não inscrita nem pelo Nome nem pela Lei do pai.

Se Lauretis nos fala sobre como alguns feminismos da diferença pretenderam substituir o *nome do pai* pelo *corpo da mãe*, Spillers nos lembra da impossibilidade de mitificação de um corpo feito “carne”: *locus* de reprodução de uma prole que não lhe é devida à “mãe” nem ao “pai”, e que muitas vezes se torna o fato consumado do aumento da riqueza do dono de escravos, quando não é ele próprio o genitor dessa prole.

Assim, no texto de Spillers, deparamo-nos com o fato concreto de as pessoas negras escravizadas terem sido forçadas “a uma estrutura matriarcal” (Spillers, 2021,

⁸¹ No já citado artigo de Gonzalez, a autora nos lembra de um ditado variante desse mesmo citado por Spillers: “Filhos de minha filha, meus netos são; filhos do meu filho, serão ou não” (Gonzalez, 2020, p.89).

p. 30). Mas onde se daria então a perda da mãe? Exatamente porque, para essa mulher, a maternidade não estava inicialmente disponível, pois a maternidade somente é possível a um corpo, generificado e detentor do direito ao desejo. Esse corpo generificado é próprio apenas a um tipo de mulher, e mesmo a ela cabe seu quinhão de alienação e desposseção de suas produções. Inscrevemo-nos, assim, como as outras mulheres ou as outras não mulheres, como demonstro no texto sobre *o sistema colonial de gênero*.

A que possibilidades de parentesco seria possível acorrer nos casos em que o corpo foi feito carne e mercadoria? Como poderíamos utilizar o léxico habitual da sexualidade, pergunta-se Spillers, se “reprodução”, “maternidade”, “prazer” e “desejo” (Spillers, 2021, p. 56) são possibilidade disponíveis apenas a um tipo de corpo? Que possibilidade de memórias e compartilhamento de afetos o sujeito social depreenderia de uma dinâmica comunitária, se o parentesco lhe é negado? “Se a humanidade da criança se espelha inicialmente nos olhos de sua mãe ou na função materna, então podemos ser capazes de adivinhar que o sujeito social apreende toda a dinâmica de semelhança e parentesco por meio da mesma fonte”. A perda da mãe é, portanto, a própria perda do corpo:

[...] a condição diaspórica marcou um roubo do corpo, um corte intencional e violento (e inimaginável desta distância) do corpo cativo de sua força de vontade, de seu desejo ativo. Sob essas condições perdemos pelo menos a diferença de gênero [...] (Spillers, 2021, p. 33).

E, novamente, uma inscrição ausente.

Assim, diz Spillers – talvez reverberando alguns dos feminismos em análise –, embora a mulher escravizada também detenha o poder da reprodução (social e da prole), “nós não lemos o ‘nascimento’ neste caso como uma reprodução da maternidade precisamente porque a mulher, assim como o homem, foi roubada do direito parental, da função parental”. Se não há nascimento, voltamos ao problema apontado por Lauretis: não haveria razão quanto a se falar de *Relação* – essa categoria restaria tão ilegítima quanto a de “mãe”:

A mulher afro-estadunidense, a mãe, a filha torna-se historicamente a evocação poderosa e sombria de uma síntese cultural há muito evaporada – a lei da mãe – apenas e precisamente porque a escravização legal removeu o homem afro-estadunidense não tanto da vista quanto da visão mimética como um parceiro na ficção social prevalecente do nome do Pai, a lei do Pai (Spillers, 2021, p. 65).

Assim, a situação desta “mãe” e “escravizada”, “como categorias indistintas do ilegítimo” remontam à ausência do pai.

Retomemos aqui as observações de Hartman sobre a marca infringida à prole da mãe escravizada. Tanto a linhagem deverá ser marcada pelas gerações seguintes, como a ausência de memória romperá a possibilidade de transmissão transgeracional. Se nem a maternidade, e menos ainda a possibilidade de reivindicação do filho existem, como poderíamos falar de um empoderamento feminino da mãe-mulher-forte, como nos lembra Hill-Collins, por meio do qual “o feminino, nesta ordem de coisas, invade a imaginação com uma força que marca tanto uma negação quanto uma ilegitimidade”? (Spillers, 2021, p. 65)

Daí Laretis conceder a real possibilidade de pensarmos a “metáfora materna” apenas quando analisa o texto de Spillers, uma vez que haveria nas condições da mulher negra afro-estadunidense – e será que não de todas as mulheres inscritas em um *sistema colonial de gênero*? – o imperativo de reivindicação de um corpo sexuado materno – “desde sempre expropriado e perdido” (Lauretis, 1992, p. 296), em suas inscrições e memórias; portanto, um *sujeito do desejo feminino*. Isso porque, como vimos, esse lugar vazio, ocupado por uma ausência, é também o substrato da impossibilidade de reconhecermos a partir de onde se informa a linhagem, a subjetividade da prole e suas memórias – que, quando muito, são apenas a lembrança de uma perda:

O seu corpo, portanto, não é o lugar da reprodução social do homem (e portanto da humanidade), mas o ponto de passagem do humano para o não-humano. Não é portanto corpo mas “carne”, não significante, ou seja, está fora das categorias de gênero (masculino ou feminino) e nomeação, ou seja, fora do simbólico (Lauretis, 1992, p. 295-296).⁸².

Será que aí, neste “afora” do simbólico e das correspondentes categorias de gênero, haveria alguma possibilidade liberadora, ou o corpo transformado em carne, tornado uma inscrição retida ao significante, apenas nos rememora a ausência da memória?

⁸² No original: “Su cuerpo, por lo tanto, no es el lugar de la reproducción social del hombre (y por lo tanto de la humanidad) sino el punto de pasaje de lo humano a lo no humano. No es por lo tanto cuerpo sino “carne”, no significante, o sea, está afuera de las categorías de género (masculino o femenino) y de la nominación, es decir, afuera de lo simbólico”.

Até agora falamos em *inscrições*, sem nos remetermos ao uso do termo na Psicanálise. Parece-nos impossível não delinear, ao menos de forma tangencial, os materiais que nos inspiraram a pensar *com elas*. Não apenas Rita Segato parte de pressupostos psicanalíticos, mas também os textos de Lauretis e Spillers se utilizam de categorias psicanalíticas para compreender a formação do psiquismo e seus efeitos na formação do sujeito e da subjetividade e, portanto, remetem-se ao termo em uso.

Por ora, procuraremos delinear brevemente o conceito de “inscrição-letra” e sua importância relativa à categoria de “perda da mãe” e naquilo que chamamos de “mater-nar a opacidade”.

Aqui, acorro à tese de doutorado da psicanalista Julieta Jerusalinky, intitulada *A criação da criança: letra e gozo nos primórdios do psiquismo* (2009), na medida em que a autora se propõe a ler a inscrição da letra no corpo do bebê – quer dizer, em que medida o enlace materno produz inscrições no psiquismo do Outro. A autora nos diz que é necessário que um eu-encarnado, portador do “engaste da função materna”, produza hipóteses sobre o corpo do outro, articule ao “real orgânico” o “gozo do vivo a uma estrutura languageira”. Isso a que a autora chama de “maternidade” é o nome da transmissão repetitiva entre gerações do saber inconsciente. No entanto, “não há verdadeiramente agente da função materna sem referência ao nome-do-pai. Só assim o filho é objeto de desejo e só assim, então, a mãe inscreve (escreve?) no corpo dele as marcas do simbólico” (Jerusalinky, 2009, p. 5-6). Sendo assim, vemos novamente corroborada a tese da perda da mãe como perda de inscrição no simbólico, como nas obras de Spillers e Segato. Essa é uma das facetas da transmissão psíquica performada por meio das inscrições, a que Lacan chamará de “letra”. Um outro encarnado deve portar e materializar “um desejo não anônimo ao bebê para que este se constitua como um *falasser (parl’être)*” (Jerusalinky, 2009, p. 2).

Assim, o conceito de *letra* como inscrições psíquicas deve ser entendido como a articulação de um saber inconsciente intergeracional em linguagem, gozo e percursos pulsionais sustentados inicialmente pela mãe no laço com o bebê, tendo a possibilidade de se ver de algum modo em representação, seja por meio de uma repetição, seja por meio de uma leitura realizada pelo “funcionamento corporal subjetivado no organismo do bebê” (Jerusalinky, 2009, p. 12), em um consultório psicanalítico: “É a mãe quem provisoriamente sustenta, a partir do crivo de seus próprios traços inconscientes, a possibilidade de que o que acomete o organismo do

bebê ganhe o estatuto de uma representação” (Jerusalinky, 2009, p. 13). Sendo assim:

A dimensão significativa não se reduz apenas à palavra falada. O corpo comparece no ato de enunciação, organização pulsional, o dado a ver do sintoma como um enigma que cifra no corpo do bebê os efeitos de inscrição do outro. O dado a ver no corpo não está em uma dimensão pré-linguística, daí que é possível interpretar desde uma rede simbólica, desde o saber que se faz possível pela linguagem (Jerusalinky, 2009, p. 26).

E, no entanto, a “transmissão da letra não ocorre pela via positivada de um código” (Jerusalinky, 2009, p. 14). Temos acesso às inscrições psíquicas por meio do sentido implicado no jogo significativo, mas também no “sem-sentido do gozo”; ou seja, para além daquilo que a produção do sujeito representa na linguagem, dar a ver-ler o que comparece por meio de manifestações corporais não imanentes, pois sempre em constituição com esse Outro:

O inconsciente não está dado por herança de modo constitucional. É a partir do laço com o Outro que o dado a ver no corpo do bebê será articulado à rede do discurso e capturado em algum retorno do recalçado materno e/ou familiar, passando à dimensão de manifesto de um inconsciente em formação – e, portanto, revelando a não correspondência entre corpo e sujeito nos primórdios do psiquismo (Jerusalinky, 2009, p. 73).

Assim, a psicanalista, a partir de sua prática clínica, propõe-se a pensar a função materna, mais especificamente o que a mãe “inscreve-escreve” no corpo do bebê, que é passível de ser lido, recuperado, trazido à linguagem como um jogo duplo: a inscrição materna se lê por meio daquilo que o bebê, a partir de uma passagem lógico-temporal, torna visível por meio de sua devolutiva como sujeito; não apenas uma matéria bruta na qual algo se inscreve, mas como um sujeito em formação que pode afirmar ou negar as hipóteses que a analista levanta sobre ele. Ao comentar a forma como as ideias de memória, traços mnemônicos, marcas, inscrições e rastros aparecem na obra de Freud, Jerusalinky resume a questão do seguinte modo:

Nem tudo aquilo a que estamos expostos produz marca[...]mesmo daquelas experiências que nos marcam, nem tudo se inscreve, o que se inscreve a partir delas são traços e tais traços não guardam correspondência representacional com o que representam, de modo que não guardam correspondência fixa com os objetos do mundo, com o referente, nem têm uma significação intrínseca[...]como as experiências vividas não são registradas integralmente, já que, a partir delas, se recortam quantitativa e qualitativamente algumas percepções que passam a ser inscritas como traços.[...] A inscrição produzida [...]não é uma marca que se assemelha à

realidade, não é uma cópia direta da experiência, que se decalcaria em nosso aparelho psíquico (Jerusalinky, 2009, p.48-50).

Daí Lacan definir três momentos da inscrição psíquica como “pegada”, “apagamento” e “rastro”; daí também a letra “comportar a dimensão do enigma” (Jerusalinky, 2009,p.51). E, embora possa ser remetido a um significante – uma lembrança como um saber e um ser falado –, não necessariamente tal traço poderá ser evocado, uma vez que o traço remete a uma ausência. O traço é o rastro do apagamento de uma pegada como marca. A marca, se pensada como uma experiência que deixou suas inscrições, não é intercambiável por um objeto no mundo nem por uma realidade representável. Embora essa sulcagem signifique que o traço pode ser evocado porque esteve ali algum dia como marca, ele poderá permanecer para sempre como um enigma – o funcionamento significante estabelecido “a partir de um traço, de uma pegada apagada, de uma marca rasurada” (Jerusalinky, 2009, p. 53) – ou, em outros termos, o sulco deixado por uma pegada implica que os rastros dessa pegada produzem os traços como letra, daí porque nela comparece a tendência à repetição no aparelho psíquico e, assim, pode dar testemunho da passagem de algo que não está mais ali. Em resumo:

O traço enquanto inscrição é então um sulco e não uma marca impressa. E o vestígio deixado por uma passagem e não por uma ocupação positivada. A inscrição, para se produzir, exige uma oposição presença-ausência, tampouco se trata de um decalque ou internalização global do objeto no psiquismo – já que traço também significa cortar em pedaços. As inscrições psíquicas são, nesse sentido, recortes dos acontecimentos, mas recortes que transformam a percepção recebida de um sistema de inscrições compostos de traços (Jerusalinky, 2009, p.51).

Se nem tudo o que está inscrito pode ser evocado, associado ou religado, então talvez estejamos diante de a uma mais das facetas da *opacidade*. Isso importa na discussão sobre a memória e a “perda da mãe” exatamente pelo fato de que as inscrições são, ao mesmo tempo, aquelas que inserem o corpo no simbólico – aquilo que falta à mulher-racializada –, mas também como letra: elas são aquilo que, embora possa nos dizer sobre uma ausência, não significa a perda completa, pois, em sulco, possibilita uma abertura ao real do gozo.

Retomemos a ideia de que, quanto a uma filosofia da consciência, podemos pensar um possível deslocamento para uma filosofia da memória, essa que nos apresentam Glissant e demais pensadoras e pensadores que se veem obrigados a

situar a discussão quase sempre a partir da diferença racial. Também no mesmo artigo já citado, Gonzalez propõe o “discurso da consciência”, o discurso dominante da democracia racial, como um discurso de ocultação da racialização da população brasileira. A esse discurso ela opõe o que denomina de “rasteira à cultura dominante”, “as marcas da africanidade que a constituem” (Gonzalez, 2020, p. 78). Gonzalez também nos lembra que:

A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, *esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção*. Consciência exclui o que a memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência (Gonzalez, 2020, p. 78-79; grifo meu).

Mais ainda: é neste impossível da recuperação dos rastros da inscrição que nos vemos compelidas a romper com o lugar estrito do nome-do-pai –o significante fálico – para receber a letra como a possibilidade de uma Outra. Não aquela inscrita na relação binária eu–outro, na qual facilmente nos veríamos outra vez reificando o Nome e a Lei do pai, subscrevendo-nos ao seu desejo; mas da própria possibilidade inscrita na disjunção entre corpo e fala(o). E talvez, então, se corroboramos a ideia da existência de um *sistema colonial de gênero*, estaríamos nós todas aí. Se a letra como traço é uma ligação com algo que se perdeu (Jerusalinky), então não mais é preciso nos aferrarmos apenas aos traços representáveis, pois sabemos da possibilidade de irromper o real para além de qualquer traço, que também se ins(es)creve.

Assim, recuperemos nossos corpos e o nosso lugar de sujeitas desejanter; recuperemos o direito de inscrever o simbólico e toda a cadeia significativa vinculada a ele; recuperemos nossa inscrição, não no humanismo ou no universal, mas naquilo que, ao romper as categorias e categorizações, reinscreve o nosso próprio impossível.

5.1 DA DIFERENÇA SEXUAL NA COLONIAL-MODERNIDADE

O feminismo envolve muito mais do que a igualdade de gênero. E envolve muito mais do que o gênero. O feminismo deve envolver uma consciência do capitalismo – quero dizer, o feminismo com o qual me relaciono. E há múltiplos feminismos, certo? Tem de envolver uma consciência de capitalismo, e racismo, e colonialismo, e pós-colonialismos, e capacidade, e mais gêneros do que podemos sequer imaginar, e mais sexualidades do que alguma vez pensamos que poderíamos nomear. O feminismo ajudou-nos não só a reconhecer uma série de ligações entre discursos, e instituições, e identidades, e ideologias que muitas vezes tendemos a considerar separadamente. Mas também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e organizativas que nos levam para além das categorias “mulheres” e “gênero”. E, as metodologias feministas impelem-nos a explorar ligações que nem sempre são aparentes. E levam-nos a habitar as contradições e a descobrir o que é produtivo nestas contradições. O feminismo insiste em métodos de pensamento e ação que nos impelem a pensar juntos sobre coisas que parecem estar separadas, e a desagregar coisas que parecem pertencer naturalmente juntas.

Davis (2016b, p. 104)⁸³

⁸³No original: “Feminism involves so much more than gender equality. And it involves so much more than gender. Feminism must involve a consciousness of capitalism – I mean, the feminism that I relate to. And there are multiple feminisms, right? It has to involve a consciousness of capitalism, and racism, and colonialism, and post-colonialities, and ability, and more genders than we can even imagine, and more sexualities than we ever thought we could name. Feminism has helped us not only to recognise a range of connections among discourses, and institutions, and identities, and ideologies that we often tend to consider separately. But it has also helped us to develop epistemological and organizing strategies that takes us beyond the categories ‘women’ and ‘gender’. And, feminist methodologies impel us to explore connections that are not always apparent. And they drive us to inhabit contradictions and discover what is productive in these contradictions. Feminism insists on methods of thought and action that urge us to think about things together that appear to be separate, and to disaggregate things that appear to naturally belong together”.

5.1.1 A invenção das mulheres⁸⁴

A categoria universal “mulher” tem sido contestada desde, ao menos, o momento em que Simone Beauvoir pretendeu circunscrever a “história das mulheres” em seu *O segundo sexo* (Saffioti, 2015). Se deixarmos de reduzir a história universal àquela da metafísica ocidental e reorientarmos a escuta para as outras mulheres, em um esforço distinto daquele de uma ontologia totalizante – se pretendermos destituir o outro da posição ontológica do não ser –, será possível perceber modos de agência singulares que ocorrem em variados projetos históricos⁸⁵; mas, também, que a história do Ocidente foi construída recentemente como o padrão de referência acerca dos “processos civilizatórios”, tanto aqueles relativos aos valores democráticos, quanto à secularização ou à justiça de gênero (Gonzalez, 2011).

Nas recentes tentativas de contar as histórias das mulheres, tem sido comum encontrar a descrição de lutas contemporâneas em períodos anteriores ou mesmo concomitantes à primeira onda feminista nos EUA e na Europa, muitas vezes com o intuito de legitimar ou mesmo provar a existência desses movimentos, ainda que não se filiem, necessariamente, à agenda dos assim chamados “feminismos liberais” (Arruza; Bhattacharya; Fraser, 2019). No entanto, a principal história deflagrada em contextos e meios variados é a de uma história única europeia como pré-existente e independente dos seus “outros”.

A título de exemplo, Angela Davis, em seu já incontornável *Mulheres, raça e classe* (2016a), por meio de uma extenuante pesquisa histórica, apresenta-nos uma instigante narrativa sobre o surgimento do movimento de mulheres brancas burguesas nos Estados Unidos, bem como a inspiração e os apoios recebidos tanto dos homens dos movimentos abolicionistas – inclusive de mulheres negras – quanto do movimento das mulheres operárias. Aquele movimento se pautará pela busca de igualdade entre mulheres e homens por meio tanto do desvencilhamento da vida doméstica (instituição do matrimônio e condições sociopolíticas frustrantes) quanto da luta por acesso à educação, ao sufrágio e ao mercado de trabalho; mas ele será opaco no que

⁸⁴ Título tomado emprestado do livro *The invention of women* (Oyěwùmí, 1997).

⁸⁵ “Projetos históricos” é a expressão utilizada por Rita Laura Segato em substituição à palavra *cultura*, a fim de evitar caracterizações essencialistas relativas à cultura como campo simbólico e identidade política. Projetos históricos colocam ênfase na mutabilidade histórica dos diversos coletivos, bem como na possibilidade inerente de deliberação interna em direção à resolução de conflitos morais.

diz respeito às demandas trabalhistas levantadas pela difícil situação das mulheres brancas da classe trabalhadora, bem como das pautas abolicionistas e antirracistas das mulheres negras do Norte e do Sul dos EUA. Nesse sentido, aponta Davis, não há que se falar em um feminismo negro posterior aos movimentos de mulheres brancas de classe média, mas em uma rede de influências e solidariedades mútuas, mesmo que não sempre presentes, mas que conformaram a luta das mulheres brancas e negras contra o patriarcado, o sexismo e o racismo em períodos bastante próximos.

Também é bastante exemplificativo o caso Sojourner Truth, mulher negra escravizada que apresentou o seu espanto quando, em uma convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851 (Davis, 2016a), ouviu argumentos relativos à fragilidade feminina. O discurso proferido por Truth é pródigo em demonstrar que ali se falava sobre alguma mulher, mas não sobre todas. Ao perguntar à sua plateia “*não sou eu uma mulher?*”, Truth traz à baila algo bastante discutido pela literatura que apresentaremos a seguir: o estatuto da mulher não branca era, em um contexto colonial, diferente do da mulher branca, pois aquela não precisou lutar para entrar no mercado de trabalho, não foi poupada dos esforços físicos aos quais pouparam “a mulher”, foi domesticada para fins de reprodução social – apenas enquanto seus filhos eram roubados para a escravidão – e não comungava dos atributos do sexo frágil, reduzido a um papel bastante circunscrito na família nuclear, mas, sim, a outro tipo de “opressão”.

Embora o feminismo negro não fosse um movimento separatista, dirá Davis (2016a), no médio e no longo prazo as demandas levantadas pelo “movimento de mulheres” brancas norte-americanas não tinham radicalidade suficiente para incluir todas as demais mulheres (Gonzalez, 2011). O que mais de uma vez apontará Davis é que a luta das mulheres norte-americanas por mais espaço na sociedade capitalista liberal ocorreu em um momento no qual a chegada dos homens negros ao mercado de trabalho desestabilizou certa ordem social já colocada. Para elas, ficou claro que não seria um novo “reposicionamento da base da pirâmide para cima”, a solução das desigualdades de gênero e raciais, mas um novo rearranjo social.

Para além do fato de atualmente existir uma ampla recepção ao feminismo como movimento analítico e político – inclusive aquele integrado às pautas radicais relativas à justiça social –, a multiplicidade dos sistemas de opressão imbricados e nomeados por interseccionalidades pelas feministas negras, mas também por

consustancialidade pelas feministas marxistas com certas especificidades (Hirata, 2014), ainda constituem– como bem aponta o Manifesto Feminismo para os 99% (Arruza; Bhattacharya; Fraser, 2019) – um importante desafio metodológico e político para o feminismo como uma luta transnacional que visa abolir o sexismo, as hierarquias raciais, sociais, de gênero, geopolíticas e de imaginários (Gonzalez, 2011), “produtos da modernidade ocidental, do colonialismo e da expansão capitalista global” (Curiel, 2015, s.p.)⁸⁶.

A “história das mulheres” a ser apresentada neste tópico deslocará a categoria *mulher*, construída por um projeto epistêmico universal ao longo do século XVI, a partir dos aportes oferecidos primeiramente por Silvia Federici (2017). Sua obra *Calibã e a bruxa* é reconhecidamente bem-sucedido em demonstrar como a categoria *mulher* foi construída na Europa na passagem do feudalismo para o capitalismo; mais ainda: como o cercamento das relações sociais influenciará aquilo que se convencionou chamar de *colonialidade de gênero*.

Posteriormente, a partir do trabalho de Oyěwùmí (1997), apresentaremos a hipótese da autora relativa à importação da categoria de gênero para a realidade da sociedade iorubá, seja por meio da implementação de uma cosmovisão ocidental, seja por meio de leituras antropológicas equivocadas. María Lugones (2008) se vale da hipótese interpretativa de Aníbal Quijano sobre o “sexo, seus recursos e produtos”, a fim de demonstrar que o autor não questiona a universalidade da categoria de gênero utilizada na compreensão das relações sociais das comunidades indígenas na América. Rita Laura Segato (2016), com o intuito de historicizar a categoria de gênero, irá teorizar sobre o estressamento das relações de gênero que instalaram um “patriarcado de alta intensidade” onde haveria um de “baixa intensidade”. Sendo assim, pode-se dizer que a invenção das mulheres ocorrerá não apenas uma vez, mas por meio de histórias com imbricações mútuas que se conformaram em um determinado momento para, no momento seguinte, serem impostas aos outros povos coloniais como o padrão universalizante do gênero.

⁸⁶ No original: “*productos de la modernidad occidental, del colonialismo y de la expansión capitalista global*”.

5.1.2 A divisão sexual do trabalho na metrópole

As pesquisas de Silvia Federici (2017) aportam dados históricos e análises bastante contundentes sobre a instituição do capitalismo, somando-se, assim, às prerrogativas principiológicas dos estudos sobre as colonialidades, pois ambas as perspectivas teóricas circunscrevem o surgimento do capitalismo articulado ao colonialismo – e, assim, às condições materiais e simbólicas que ensejaram a modernidade cristiano-ocidentalocêntrica, racista e epistemicida. O que Silvia Federici(2019, p. 42) denominará de “a grande transformação”, a instituição do capitalismo abarca fatos antevistos também pelo historiador francês Fernand Braudel em sua formulação sobre o longo século XVI (Grosfoguel, 2013): processos históricos entre os anos 1450 e 1650 que possibilitaram a implementação de um sistema-mundo moderno capitalista, como denominado por Immanuel Wallerstein e pelos estudos sobre as colonialidades (Grosfoguel, 2013). Federici também situa entre os séculos XVI e XVII os processos que ensejaram a grande caça às bruxas na Europa e na América colonial. Em contraposição a uma teleologia marxiana que viu na passagem do feudalismo para o capitalismo a possibilidade de emancipação pela aceleração dos processos de industrialização, bem como por uma modernidade redentora relativamente aos padrões sociais feudais, os estudos sobre a colonialidade apontam processos de perda da autonomia devido ao desmantelamento das terras comunais, ao empobrecimento em massa, à pauperização das mulheres, ao cercamentos de terras e dos corpos, e ao esgarçamento do tecido comunitário. Como nos diz Federici,

O capitalismo não poderia sequer ter decolado sem a “anexação da América” e sem o “sangue e suor” que durante dois séculos fluíram das *plantations* para a Europa. Devemos enfatizar essa questão na medida em que ela nos ajuda a perceber o quão essencial foi a escravidão para a história do capitalismo e porque, periódica mas sistematicamente, sempre que o sistema capitalista se vê ameaçado por uma grande crise econômica, a classe capitalista tem que pôr em marcha um processo de “acumulação primitiva”, isto é, um processo de colonização e escravidão em grande escala, como o que testemunhamos atualmente (Federici, 2017, p. 207).

A autora não se contenta em apenas traçar um juízo de valor sobre a contraface do capital (colonização, escravidão e extração), e seu discurso apresenta dados já bastante consagrados pela literatura histórica:

No século XVI, aproximadamente um milhão de escravos africanos e trabalhadores indígenas estavam produzindo mais-valia para a Espanha na América Colonial[...]Em 1600, o Brasil, sozinho, exportava o dobro de valor em açúcar que toda a lã exportada pela Inglaterra no mesmo ano[...]O ouro importado do Brasil reativou o comércio e a indústria na Europa. Eram importadas mais de 17.000 toneladas em 1640, que davam à classe capitalista uma vantagem excepcional quanto ao acesso a trabalhadores, mercadorias e terras (Federici, 2017, p. 206).

Além de inúmeros outros exemplos sobre o acúmulo possibilitado pelo tráfico de escravos e pelo sistema de *plantation* que estabeleceu uma produção extrativista voltada ao mercado exterior, ensejando a “construção de hierarquias raciais”, a “divisão internacional do trabalho”– que vimos no “uso posterior da imigração” e nos processos de globalização, com o intuito de “reduzir os custos do trabalho” e, por fim,

o que viajava com estas “exportações” não era apenas o sangue dos escravos, mas também as sementes de uma nova ciência da exploração e de uma nova divisão da classe trabalhadora, pela qual o trabalho assalariado, mais que oferecer uma alternativa ao trabalho escravo, foi transformado em dependente da escravidão, enquanto mecanismo para ampliar a parte não remunerada do dia de trabalho assalariado – da mesma maneira que o trabalho feminino não remunerado (Federici, 2017, p. 209).

Para Federici e para as demais teóricas que oferecem subsídios à sua pesquisa–assim como para as autoras que logo mais serão abordadas –, aquilo que a autora chama de “cercamento de conhecimento, de nosso corpo, de nossa relação com as outras pessoas e com a natureza”(Federici,2019, p. 55) terá a mulher como sua principal vítima. Ao longo do livro *Calibã e a bruxa*, Federici coletará dados sobre os dois séculos, quando será possível averiguar o surgimento da categoria *mulher*, ou seja, do próprio sujeito do feminismo branco.

A partir do levantamento de dados sobre os cercamentos e a pobreza deles decorrente, Federici traça o estado de coisas no qual as mulheres deixam um lugar de pertencimento a uma comunidade onde trabalhavam coletivamente com os homens, em todos os ramos de produção necessários à manutenção do feudo (na terra, no lar e nas demais atividades econômicas), para um lugar de completa dependência ao que ela chamará de “patriarcado do salário”: a monetização da economia; a substituição do acesso à terra por um salário; a expulsão das mulheres do mercado de trabalho tornado paulatinamente sexista e disputado com os homens; a bruxificação de mulheres, geralmente velhas e pobres, detentoras do controle sobre a reprodução e muitas vezes organizadas em levantes contra a instauração da nova

ordem; a constante perda de direitos – perdem o direito de realizar atividades econômicas como *femmes soles* (Federici, 2017, p. 199), de firmar contratos, representar-se e vários outros processos de infantilização legal –; a dependência econômica por meio do salário dos homens, mormente maridos; a criminalização do trabalho sexual; e sua caracterização como rebeldes e insubordinadas com a consequente necessidade de serem disciplinadas com vistas à reprodução social demandada pelo Estado e pelo capital. Tudo isso deixa à mulher apenas duas opções: o casamento ou a morte.

A redefinição das tarefas produtivas e reprodutivas, e a consequente separação na transição para o capitalismo, ensejaram o surgimento da função-trabalho do corpo proletário por meio de uma nova divisão sexual do trabalho: aos homens, o trabalho assalariado e a prerrogativa do controle sobre o trabalho não assalariado; às mulheres, a função-trabalho de reprodutoras e a responsabilidade pelas tarefas domésticas, agora desvalorizadas por não serem contabilizadas como parte do trabalho produtivo, uma vez que não são remuneradas.

Então, a nova ordem patriarcal é construída na modernidade ocidental a partir da feminilização e da desvalorização da reprodução social. Para Federici, a categoria *mulher* não tem lastro no essencialismo, mas na feminilidade como função-trabalho, “oculta sob o disfarce de um destino biológico”, como se ela tivesse vocação natural para o trabalho reprodutivo. A divisão sexual do trabalho é, portanto, a chave para a compreensão do domínio masculino, do controle da sexualidade feminina e da maternidade compulsória e disciplinada, “degradada à condição de trabalho forçado”.

Assim, a redução do trabalho feminino ao trabalho doméstico ensejou o próprio surgimento da “mulher”, na medida em que o lar se tornou o seu “lugar”, onde se constituíram as relações sociais cercadas. A mulher (mãe, esposa, filha, viúva) substitui a terra comunal, perdida sob a posse de um homem que detinha direitos sobre ela, e é um recurso natural que lhe dá diversos frutos, todos relacionados à reprodução da vida, função *sine qua non* da existência do capitalismo.

É preciso nos referirmos ao trabalho doméstico (Federici, 2013, p. 38) no seio insurgente da família nuclear como trabalho feminino. Este inclui não apenas lavar, passar e cozinhar, mas também cuidados afetivos e físicos para com os membros da família (homens e crianças); inclui também a gestão do lar, o serviço sexual, a docilidade e a subserviência a um chefe da família, o exercício de um determinado papel da mulher “esposa ideal, passiva, obediente, parcimoniosa, casta, de poucas

palavras e sempre ocupada com suas tarefas” – estas são caracterizações surgidas por meio de uma redefinição ideológica das relações de gênero. As mulheres pós-çaça às bruxas deixam de ser paulatinamente retratadas como “seres selvagens, débeis, rebeldes, insubordinadas”, para, já no século XVIII, tornarem-se “seres passivos, assexuados, mais obedientes e morais que os homens, capazes de exercer uma influência positiva sobre eles” (Federici, 2017, p. 205). São suas características psicológicas (a psique e a personalidade femininas) e suas necessidades internas que a predispõem a isso. É uma característica natural, inevitável e que a realiza plenamente, pois é um ato de amor, por meio do qual “torna-se uma mulher de verdade” (Federici, 2013, p. 38).

5.1.3 Há um sistema colonial de gênero?

A historicização da categoria de gênero *mulher* efetivada pela filósofa e historiadora Silvia Federici, bem como as formulações teóricas de autoras que refletiram sobre a existência de padrões de gênero exógenos aos projetos históricos anteriores à colonização, auxiliam-nos a delinear o desenvolvimento da instauração de hierarquias sociais, de raça e de gênero por meio do *continuum* metrópole–colônia (Gonzalez, 2011).

No entanto, algumas das principais dissensões relativas a certas características de um *sistema colonial de gênero* foram formuladas pela antropóloga Rita Laura Segato. A autora se posiciona em um termo médio entre uma visão eurocêntrica relativa à existência irrefutável da categoria de gênero e a ideia de que o gênero não seria de modo algum um elemento importante da organização social. No entanto, em um de seus textos mais recentes, ela também se filia às que veem na suposta “estrutura de tempo longuíssimo” a “descontinuidade do patriarcado a partir da experiência de conquista e colonização” (Segato, 2016, p. 165)⁸⁷.

As reflexões teóricas de Segato, advindas do trabalho de campo na Antropologia e da literatura etnográfica são apontamentos sobre a existência de relações de gênero nas sociedades pré-coloniais, cujas hierarquias não se constituíam em letalidade às mulheres na proporção a que assistimos na modernidade. Ainda assim, os apontamentos referentes a um estressamento das

⁸⁷ No original: “*estructura de tiempo larguíssimo*” [...] “*discontinuidad del patriarcado a partir de la experiencia de la conquista y la colonización*”.

hierarquias pré-existentes – ou instaladas – se coadunam com o que Lugones (2008) e Oyěwùmí (1997) nos dizem em seus escritos: a categoria *mulher* não é universal – embora o patriarcado o seja, para Segato –, e as relações de gênero na modernidade são uma inflexão na história das relações sociais: “Como argumentei, se é possível dizer que sempre houve hierarquia e relações de poder e prestígio desiguais, com a intervenção colonial estatal e a imposição da ordem da colonial/modernidade, essa distância opressiva se agrava e amplifica” (Segato, 2012, p. 128).

A despeito da existência de dissensões, é notável, entre as autoras, a afluência das implicações sobre os efeitos da “colonialidade de gênero”: a divisão sexual do trabalho; a privatização das relações de gênero por meio da nuclearização familiar; “o controle sobre o sexo, seus recursos e produtos”; a “minorização” das questões femininas; o rebaixamento do espaço privado e a exaltação do espaço público; a universalização e o surgimento do *outro* feminino, racializado e marginalizado; a instalação de uma hierarquia “femi-geno-cida” (Segato, 2016); o empobrecimento e a subjugação de metade da humanidade; o fim dos laços com a terra e com a comunidade; a bruxificação (Federici); e a “guerra às mulheres” (Segato).

Oyèrónkẹ Oyěwùmí é a autora que melhor exemplifica o desconforto com a categoria de gênero como é utilizada nos estudos feministas e aplicada por etnografias brancas ao povo iorubá do nordeste da Nigéria. O que surpreende, no entanto, é a caracterização que ela faz do gênero, pois, inadvertidamente, o modo como ela o percebe nos estudos feministas não é mais do que a categoria que Federici vê construída na modernidade:

1) As categorias de gênero são universais e atemporais e estão presentes em todas as sociedades, em todos os tempos. Muitas vezes, a ideia é expressa em um tom bíblico, como se sugerisse que “no princípio era o gênero”. 2) O gênero é um princípio organizador fundamental em todas as sociedades e, portanto, é sempre proeminente. Em cada sociedade, o gênero está em todo lugar; 3) Há uma categoria essencial e universal “mulher”, que é caracterizada pela uniformidade social de seus membros. 4) A subordinação das mulheres é universal e 5) A categoria “mulher” é pré-cultural, fixada no tempo histórico e no espaço cultural, em antítese a uma outra categoria fixada: “homem” (Oyěwùmí, 1997, p. 7).

Para Oyěwùmí, parece óbvia a fixação dos estudos feministas brancos em relação à categoria de gênero, visto que, nessas sociedades, o foco de análise é a família nuclear, “generificada por excelência”, na qual a categoria *mulher* se subsume à de *esposa* e, obviamente, à de *mãe*, estando submetida junto com a prole à figura

de autoridade masculina da tríade: o marido como o representante do “privilégio do gênero masculino como uma parte essencial do *ethos* europeu” (Oyěwùmí, 2004, p. 1). Assim, uma vez que classe e raça não são características que se interpenetram na família nuclear, o feminismo branco seria consequentemente cego a tais interseccionalidades. De forma contrária,

A família lorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero (Oyěwùmí, 2004, p. 6).

Ter a família nuclear como uma das categorias mais básicas de análise não é um problema por si só. Como pontua Federici (2017, p. 31): “As atividades associadas à reprodução seguem sendo um terreno de luta fundamental para as mulheres [...] e um nexos com a história das bruxas”. A problemática que se levanta quanto a Oyěwùmí e que orienta a argumentação dos discursos aqui analisados se refere ao uso e abuso de uma categoria que se apresenta como atemporal e universal.

A partir de uma ampla consulta a etnografias sobre a América pré-colombiana – e também inspirada em Oyěwùmí –, María Lugones (2008) afirma a existência de outros modos de organização social que não se reproduziam por meio de uma hierarquia de gênero: “O gênero não era entendido primariamente em termos biológicos. A maioria dos indivíduos se encaixa nos papéis tribais de gênero com base na propensão, inclinação e temperamento” (Lugones, 2008, p. 90)⁸⁸.

Assim, o lado *visível/claro do sistema colonial de gênero* (Lugones, 2008) diz-se por meio de todos os subterfúgios necessários para a consolidação do gênero resumido em “dimorfismo sexual hiperbiologizado”, “organização patriarcal das relações sociais” e “heterossexualidade compulsória”, sem os quais a categoria *mulher* não poderia ter sido importada, ainda que não se tenha herdado o *status* das mulheres brancas. O *lado escuro/invisível da organização colonial/moderna do gênero* (Lugones, 2008) é, então, o subproduto dos processos de generificação, racialização, redução do gênero ao privado e controle do “sexo, seus recursos e produtos”,

⁸⁸ No original: “*El género no fue entendido ante todo en términos biológicos. La mayoría de los individuos encajaban dentro de los roles de género tribales ‘en base a propensión, inclinación y temperamento’.*”

causados por mudanças na estrutura social impostas pelo sistema capitalista/colonial, pela “desintegração das relações comunitárias e igualitárias, do pensamento ritual, da autoridade e do processo de decisão coletiva e das economias” (Lugones, 2008, p. 93)⁸⁹. E apenas se desvelam em contraste com a compreensão da organização social do sexo pré-colonial “em todas as esferas da existência, incluindo conhecimento e práticas rituais, economia, cosmologia, decisões governamentais internas e externas da comunidade” (Lugones, 2008, p. 93)⁹⁰.

Rita Segato (2016) tem uma posição diferente da de Oyěwùmí e Lugones relativamente à inexistência do gênero, tanto nas sociedades africanas quanto nas ameríndias. Para ela, o patriarcado e a consequente hierarquia de gênero, prestígio masculino e violências variadas são uma realidade irrefutável – e, aqui, temos uma disputa de narrativas sobre diferentes relatos históricos e etnográficos –; mas, em acordo com um modo de desenhar o patriarcado moderno, há que se falar em um novo estado de coisas advindo do processo incessantemente colonizador do gênero. Assim, para Segato, opõem-se um *patriarcado de baixa intensidade* a um *patriarcado de alta intensidade*: “Uma captura colonial do homem não branco e uma queda abrupta do espaço doméstico em valor e em politicidade” (Segato, 2016, p. 167)⁹¹.

O homem não branco é capturado pela masculinidade branca, uma vez que ela é a masculinidade vencedora:

Dividido por um conflito de lealdades entre seu mandato de masculinidade e sua ligação com sua comunidade e rede de parentesco, ele acaba emulando a agressividade viril do vencedor em casa e é ele quem vai transferir a violência apropriante do mundo que chega para o interior das relações de seu próprio mundo (Segato, 2016, p. 93)⁹².

Relativamente às comunidades indígenas, Federici (2017) aponta relatos sobre a instauração de uma “hierarquia sexual” que

⁸⁹ No original: “*desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de las decisiones y las economías*”.

⁹⁰ No original: “*en todos los ámbitos de la existencia incluyendo el saber y las prácticas rituales, la economía, la cosmología, las decisiones del gobierno interno y externo de la comunidad*”.

⁹¹ No original: “*A captura colonial del hombre no blanco y una caída abrupta del espacio doméstico en valor y en politicidad*”.

⁹² No original: “*Dividido por un conflicto de lealtades entre su mandato de masculinidad y su conexión con su comunidad y red de parentesco, acaba emulando dentro de casa la agresividad viril del vencedor y es él quien va a transferir la violencia apropiadora del mundo que llega hacia el interior de las relaciones de su propio mundo*”.

privou as mulheres indígenas de sua autonomia e deu a seus familiares homens mais poder sobre elas. Sob as novas leis, as mulheres casadas tornaram-se propriedades dos homens e foram forçadas (contra o costume tradicional) a seguir seus maridos às casas deles (Federici, 2017, p. 220).

Federici também descreve a existência de solidariedades mútuas entre a população branca de classe baixa vinda da Europa para colonizar a América e a população indígena e africana, bem como as inúmeras ações e atos legais necessários para a construção de uma sociedade racista: a proibição de casamentos; a escravização dos filhos advindos de relacionamento inter-raciais; e solidariedades econômicas e epistêmicas sistematicamente proibidas e criminalizadas, com mais ou menos sucesso, na América inglesa e na América ibero-espanhola – e, portanto, “provas da criação de cima para baixo de uma sociedade segregada e racista”.

Mais ainda:

Com a institucionalização da escravatura (no Caribe), que veio acompanhada por uma diminuição da carga laboral para os trabalhadores brancos e por uma queda no número de mulheres vindas da Europa como esposas para os fazendeiros, a situação mudou drasticamente. Fosse qual fosse sua origem social, as mulheres brancas ascenderam de categoria, esposadas dentro das classes mais altas do poder branco. E, quando se tornou possível, também se tornaram donas de escravos, geralmente de mulheres, empregadas para realizar o trabalho doméstico (Federici, 2017, p. 216).

Assim, o entendimento de um sistema colonial de gênero advém da ideia de que é difícil não compreender uma história europeia que dita e é ditada pelos rumos da colonização, mas também do fato de que grande parte do trabalho de reprodução em países de passado colonialista é realizada primordialmente pelas mulheres negras e das classes mais baixas. A colonialidade de gênero é, então, perpassada pela produção colonial/moderna das hierarquias raciais e, como dirá María Lugones, o trabalho se torna ao mesmo tempo generificado e racializado.

Segato (2016) também aponta um processo similar que ocorre nas comunidades indígenas do novo continente. Ela reforça que o processo de nuclearização da família e constituição de um espaço íntimo e privado na modernidade ensejará uma nova hierarquia de gênero e, portanto, para ela, a existência de dois espaços (público e privado) dispostos binariamente. No mundo-aldeia, o espaço público não existia como referência para o espaço privado, não havia a ideia de uma *universalidade*, senão instâncias com validades ontológicas plenas e

intercomunicáveis; portanto, duais e dotadas de importância para a comunidade, cada uma à sua maneira. Assim:

Nesta atmosfera coletiva e comunitária não há nenhum englobamento, não há nenhum sujeito universal, nenhum homem com capital H catapultado pelo humanismo colonial-moderno para a posição de Sujeito Universal, nem declarações de valores gerais capazes de representar todos. Também não existe uma *referência universal* do que é definido como humano, ou um *equivalente universal* de valor que permita que o habitat seja mercantilizado ou que o nicho territorial e a sua paisagem se tornem negociáveis. Cada natureza é irreduzível a outra. (Segato, 2016, p. 93; (grifo original)⁹³.

Alçar o espaço público ao lugar de referência da comunidade, dirá Segato, instaura no mundo-aldeia uma nova hierarquia binária, porque o institui como local da universalidade e, portanto, onde a política e os assuntos mais importantes são tratados “em pé de igualdade” por todos aqueles que pertencem à arena pública. Esta passa a ser a referência quanto ao *outro* espaço, o doméstico, onde restam os assuntos menores, os concernentes às mulheres, às crianças e, obviamente, às populações racializadas, os marginalizados da divisão internacional do trabalho, bem como àqueles que não atendem à norma:

O sujeito natural desta *esfera pública*, herdeiro do *espaço político* dos homens na comunidade, será, por marca de origem e genealogia: 1) *masculino*; 2) filho da captura colonial e, portanto, a) *branco ou branqueado*; b) *proprietário*; c) *alfabetizado*; e d) *pater-famílias* (descrevê-lo como “heterossexual” não é adequado, pois sabemos muito pouco sobre a sexualidade real do *patriarca*) (Segato, 2016, p. 94; grifo original)⁹⁴.

O rebaixamento do espaço privado e dos assuntos relacionados às mulheres, a “feminilização” de um espaço antes dotado de politicidade, mas que precisará ser “secularizado”, transfigurado, escondido ou destruído a fim de constituir a universalidade – e esconder os seus outros: a isso Segato dá o nome de “minorização”. A colonialidade de gênero se instala a partir do momento em que as

⁹³ No original: “*En esa atmósfera colectiva y comunitaria no hay englobamiento, no hay sujeto universal, hombre con H mayúscula catapultado por el humanismo colonial-moderno a la posición de Sujeto Universal, ni enunciados de valor general capaces de representar a todos. No hay tampoco un referente universal de lo que se define como humano, ni equivalente universal del valor que permita mercantilizar el hábitat o volver negociable el nicho territorial y su paisaje. Cada naturaleza es irreductible a la otra*”.

⁹⁴ No original: “*El sujeto natural de esa esfera pública, heredera del espacio político de los hombres en la comunidad, será, por marca de origen y genealogía: 1) masculino; 2) hijo de la captura colonial y, por lo tanto, a) blanco o blanqueado; b) propietario; c) letrado; y d) pater-familias (describirlo como ‘heterossexual’ no es adecuado, ya que de la sexualidad propiamente dicha del patriarca sabemos muy poco)*”.

hierarquias duais são esquecidas, e quando o binarismo passa a ser compreendido como o único modo pelo qual é possível conceber a existência das relações sociais.

Ao modo como o projeto epistêmico ocidental é absorvido pelas comunidades Segato (2016) dá o nome de “crioulização” ou “caciquismo fundamentalista”, a colonização do imaginário cultural e identitário como essencialistas e imutáveis, algo como a contraface de uma identidade europeia, tão forjada quanto a outra. No entanto, o projeto epistêmico europeu – pretensamente universal – não demanda legitimidade para a sua existência, enquanto nós, as outras, precisaremos forjar continuamente uma identidade que lhe faça oposição ainda quando nos prejudica, como a crença de que as nossas relações de gênero sempre foram como as conhecemos na colonial-modernidade.

Reforçar a importância de se discutir a colonialidade de gênero, ou seja, destituir os assuntos “menores” da esfera do privado e compreender mais uma vez que “o pessoal é político”, significa apresentar os efeitos perversos da aliança entre o patriarcado e o capitalismo, a fim de não compartimentarmos a história das mulheres como um problema guetificado, mas, sim, como uma das facetas que ensejam a piora das condições de vida da população no âmbito global.

Ao proceder a uma análise das diferentes narrativas sobre a existência de um insurgente patriarcado na colonial-modernidade, este texto se pautou pela premente necessidade política de historicizar categorias caras à luta feminista radical, como a categoria de gênero. Para além de provas cabais ou de disputas de narrativas, as autoras citadas promovem o descentramento do sujeito epistêmico e político, a partir da desconfiança do humanismo universalista, assim como do sujeito do feminismo branco.

As narrativas ora apresentadas não deixam dúvidas quanto à existência de um *sistema colonial de gênero* deflagrado pelo patriarcado capitalista, instituidor de hierarquias raciais e do estressamento das hierarquias de gênero, que irão se imbricar nos atravessamentos aos quais as mulheres não brancas passam a se vincular. No entanto, ainda quando podem ter um olhar para o passado mais condescendente com a suposta inexistência de violências e hierarquias de gênero, as teorizações sobre a mutabilidade das relações de gênero nas colônias – e mesmo na metrópole – apontam o fato de que é impossível imaginarmos categorias, relações e hierarquias que sejam sempre do mesmo modo, em todos os lugares e desde sempre.

O que afinal está em jogo talvez seja exatamente isto: a necessidade de imaginarmos relações sociais outras, que ocorrem em outros tempos-espacos, que nos inspirem a almejar um presente e um futuro muito melhores para as mulheres e para as relações sociais como um todo; isso somente será possível com o aniquilamento do sistema colonial-capitalista e das relações que o instituíram, sem as quais não teriam existido a racialização das populações marginalizadas, a invisibilização de sujeitas políticas outras e o roubo de imaginações emancipatórias diversas.

5.2 ESCREVIVÊNCIAS: “DO EXÍLIO À ERRÂNCIA”

Do exílio à errância, a medida comum é a raiz, que neste caso, falta. É por aí que devemos começar.

Glissant (2021, p. 34)

O presente ensaio recupera e “subjetiva” questões tratadas há algum tempo em trabalhos acadêmicos iniciados no mestrado, quando aprofundei meus estudos sobre a temática das colonialidades ontoepistêmicas e procurei fazê-lo a partir do insurgente *feminismo islâmico* (FI). Àquela época, trazer para os meus interesses acadêmicos questões com as quais pensava nunca trabalharia de modo “científico”, apresentou-se quase como uma autopesquisa sobre em que termos estavam inscritos o mundo de onde viera e eu mesma. Mulher e muçulmana, cada uma dessas categorias eram enormes para quem procurava escamotear a importância dessas realidades na própria vida, obedecendo à prerrogativa de forjar o sujeito do pensamento universal. Ademais, havia sempre eminente o perigo de ser julgada por algum tipo de proselitismo religioso, algo a ser evitado quando produzimos conhecimento sobre a religião na qual nascemos.

Eu costumo dizer que o mestrado me salvou e me reconciliou com a tradição de onde vim, pois o encontro com uma produção militante e acadêmica como a do FI, e cuja denominação “decolonial” estendi àquela que possuía similaridades na busca pela compreensão dos efeitos de um *sistema colonial de gênero* (Lugones, 2008), lançaram-me para um lugar outro, além do racismo estrutural, com o qual aprendemos a nos conhecer e a nos odiar, como dirá bell hooks (2019). Da mesma forma, me mostraram novas possibilidades a partir da própria tradição epistêmica islâmica, que não a dos fundamentalismos coloniais-modernos, no qual se resumiu, senão todo o mundo islâmico, ao menos aquele mundo que quer ditar onde vige a essência do islã.

O que se apresentou na dissertação de mestrado com um breve aporte biográfico, por ora se apresenta como a própria matéria de reflexão e teorização. A partir da apreensão do conceito de *escrevivência* de Conceição Evaristo (2007), os achados da memória, as experiências, os interesses afetivos por um ou outro tema de pesquisa constituíram o lugar da produção teórica e criativa. Ignorados e

escamoteados em sua relevância como objetos que deveriam permanecer ocultos, constituíram o primeiro “material” com o qual podemos ler e interpretar o (nosso) mundo.

Ainda, disputa-se na academia o apagamento do sujeito da escrita em prol de estruturas responsáveis pela teia imbricada da tessitura escritural, sempre aberta a múltiplas leituras, em atendimento à justiça infinita, como dirá Jacques Derrida (2008). Mas, como dirá Carla Rodrigues em livro sobre o luto em Judith Butler, e para quem tanto Butler quanto Derrida concordariam,

exigir uma noção de sujeito que não esteja pressuposta não é dispensar a noção de sujeito, mas interrogar qual é o processo de sua construção e, mais, quais são as consequências políticas de aceitar o sujeito como pressuposto, sem complexificar suas configurações, seus contornos e seus limites (Rodrigues, 2021, p. 184).

A fim de não perdermos a possibilidade de ver no texto uma metafísica especulativa sempre pronta a ser desconstruída, relegamos a produção cultural ao campo do universal, como dirá Evaristo (2009), mas com ela também se vão as histórias locais e situadas, lidas apenas como um particular participante do todo.

O conceito de *escrevivência*, algo como uma proposta ontoepistêmica de produção de pensamento e práxis política, podemos ver se delinear nos artigos de Conceição Evaristo (2007, 2009, 2020), assim como na já vasta produção literária da autora. O conceito se expandiu amplamente, mormente entre acadêmicas que estão discutindo questões de raça, colonialidade e feminismo, e que buscam produzir estudos e produção de conhecimento situados, ainda que, e principalmente, o acadêmico. Em artigo recente, que compõe um livro dedicado ao conceito de *escrevivência*, Evaristo (2020) oferece alguns contornos para além daquele proposto pela própria grafia do termo (“escrever a vivência”). Ela se dirige, principalmente, ao

ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças (Evaristo, 2020, p. 30).

A partir do acesso ao signo gráfico, a mulher negra pode ensaiar a autoinscrição por meio da escrita, transcendendo o uso da voz e da oralidade a que estava relegada pelos membros da casa-grande. Evaristo ainda reafirma que isso não significaria dispensar a tradição oral advinda de seus ancestrais, mas imbuir a escritura de uma

nova abertura ao mundo àquelas para quem era proibida a alfabetização e o manejo da língua escrita: “Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também” (Evaristo, 2020, p.30). Ela segue dizendo que:

Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me auto inscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha [...] A Escrevivência pode ser como se o sujeito da escrita estivesse escrevendo a si próprio, sendo ele a realidade ficcional, a própria inventiva de sua escrita, e muitas vezes o é. Mas, ao escrever a si próprio, seu gesto se amplia e, sem sair de si, colhe vidas, histórias do entorno. E por isso é uma escrita que não se esgota em si, mas aprofunda, amplia, abarca a história de uma coletividade. Não se restringe, pois, a uma escrita de si, a uma pintura de si (Evaristo, 2020, p. 35).

Tomando a lição de Evaristo, no contexto deste ensaio, a escrevivência procura aglutinar questões que perpassam a sujeita a partir dos seus contextos espaço-temporais e da compreensão de que a história da emergência de uma subjetividade – sempre forjada pelo poder, mas esperamos também crítica a sua constituição – perpassa a compreensão sobre os coletivos nos quais nos inserimos, e se reporta, portanto, a uma coletividade da qual ela é devedora. Não é, portanto, apenas uma escrita de si, mas a partir de uma escrita de si constituir um espaço mais amplo do que apenas aquele que uma determinada bibliografia poderia nos oferecer.

Evaristo faz parte de uma tradição corrente e bastante profícua de autoras como Audre Lorde (2019), bell hooks (2019) e Gloria Anzaldúa (2000), cuja militância e produção teórica e literária advêm tanto da matéria da própria vida quanto da busca por um exercício de construção de conhecimento sucedido também da “experiência”, compreendida não como verdade, mas representações mediadas pelos diversos contextos nos quais as mulheres se encontram (Bach, 2010). A experiência não é um valor absoluto por si só, mas um lugar a partir do qual podemos criticamente aferir algo da nossa própria realidade e do coletivo que nos constitui, assim como – e muitas vezes – aportar considerações novas sobre os conflitos políticos e morais que elas nos apresentam. Sobre Anzaldúa, Bach (2010, p. 52) nos diz: “por sua vez, Anzaldúa também as chama de auto-histórias; um tipo de autobiografia ou memória que usa

elementos de ficção e chama auto-história-teoria um ensaio pessoal que teoriza”⁹⁵. Também Anzaldúa nos relembra o que a escrita significa para nós mulheres não brancas:

O ato de escrever é um ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como “outro” – o escuro, o feminino. Não começamos a escrever para reconciliar este outro dentro de nós? Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado “normal”, o branco-correto (Anzaldúa, 2000, p. 232).

Evaristo sem dúvida se insere entre as feministas negras e latinas que reivindicaram algo que poderíamos chamar, com Donna Haraway (1995), de uma produção teórica “objetiva, parcial e situada”. A produção de conhecimentos situados como uma objetividade encarnada, que faz frente tanto ao ponto de vista “universal” – porque supostamente neutro, racional e transparente – quanto ao “relativista” – porque é a contraparte da totalização –, pois ambos prescindem da crítica e da responsabilidade por estarem referidos a um ponto de vista de algum lugar (Bach, 2010). É como nos diz a filósofa argentina Ana María Bach, em seu livro *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*, especificamente sobre Haraway, para quem o conceito de “experiência” deveria ser lido como “consciência”, uma vez que “a ‘experiência das mulheres’ é construída como objeto de conhecimento e ação” (Bach, 2010, p. 94)⁹⁶. E ainda:

Haraway sublinha que o que dizemos ser uma experiência não é anterior às ocasiões sociais particulares, discursos e outras práticas através das quais a experiência se articula enquanto se torna algo capaz de ser articulado com outros eventos, o que por sua vez permite a construção de uma experiência coletiva. Por conseguinte, a experiência das mulheres não existe previamente, mas faz parte de diferentes agendas nem sempre harmonizadas (Bach, 2010, p. 95)⁹⁷.

⁹⁵ No original: “por su parte, Anzaldúa las llama también autohistorias; una suerte de autobiografía o memoria que utiliza elementos de ficción y denomina autohistoria-teoría a un ensayo personal que teoriza”.

⁹⁶ No original: “la ‘experiencia de la mujer’ se construye como objeto de conocimiento y de acción”.

⁹⁷ No original: “Haraway resalta que lo que decimos que es una experiencia no es anterior a las ocasiones sociales particulares, a los discursos y a otras prácticas a través de las cuales la experiencia se articula en si misma a la vez que se convierte en algo capaz de ser articulado con otros acontecimientos, que a la vez posibilita la construcción de la experiencia colectiva. Por lo tanto, la experiencia de las mujeres no preexiste, sino que forma parte de distintas agendas que no siempre se hallan armonizadas”.

Dito isso, o ensaio procura se inserir na mesma tradição de Evaristo e Anzaldúa, ao transpor para a escrita algo da matéria da vivência e da experiência – compreendidas de modo crítico, porém parcial –, a fim de refletir sobre como uma determinada literatura, a do feminismo islâmico, foi recepcionada por mim e como transpus esses conhecimentos para a minha própria experiência de vida e para a escritural.

5.2.1 Quando começa, quando termina

Início o artigo em 22 de abril de 2021. Dia da invasão de Cabral à *Terra Brasilis*. Hoje também são 10 do mês de Ramadã de 1442 do calendário islâmico. *Ramadã* dá nome ao nono mês lunar em que a *Ummah* (comunidade muçulmana) pratica o jejum de comida, água e atividades sexuais, realizado do nascer do sol ao pôr do sol, em um mês específico dentre os 10 meses lunares que compõem o calendário islâmico. O mês do Ramadã é também o mês em que o Corão desceu à Terra por meio de uma revelação divina do arcanjo Gabriel ao Profeta Mohammad. Reportagens midiáticas apontam, nesta época do ano, um crescente número de muçulmanas e muçulmanos que começam a deixar de praticar o jejum no mês do Ramadã. A ritualística, religiosa ou não, há muito tempo tem se tornado uma questão incontornável para o tempo do relógio do capital. Eu entendi isso melhor quando era adolescente e passei o mês do Ramadã no Egito, no ano de 1997.

Uma vez que quase todo o país pratica o jejum ou é solidário a quem o pratica, as horas de trabalho são reduzidas e flexibilizadas para aqueles que precisam acordar antes da alvorada para se alimentar (*Suhur*). Grandes mesas de comida são dispostas pelas mesquitas de bairro para acolherem tanto a população de rua quanto os passantes, que precisam cortar o jejum ao crepúsculo, mas se encontram em trânsito. Isso pelo menos era o que ocorria antes da pandemia da Covid-19. Rádios e televisões escolhem suas melhores produções religiosas, a fim de embalarem os dias e as noites do mês mais sagrado para a *Ummah*. Apesar de ser um mês que exige bastante do corpo físico, as famílias e os amigos se convidam mutuamente para “cortarem o jejum” com grandes jantares. Neste mês, a noite é literalmente uma criança. Homens saem para encontrar outros homens nas mesquitas, onde celebram orações e se irmanam em torno de uma xícara de café; mulheres e crianças permanecem em casa – embora também pratiquem as orações nas mesquitas –, às

voltas com a preparação de alimentos e doces e conversações sem fim. Esta é a experiência de alguém proveniente de uma família egípcia, muçulmana sunita e de classe média. Uma experiência vivenciada há mais de 20 anos, embora não se reproduza de modo tão diferente no Brasil, onde os imigrantes muçulmanos procuram emular as práticas e os ritos de seus ancestrais. Ainda quando os parentes vivos na “Terra”, como chamam o lugar de onde partiram as comunidades em êxodo da Palestina, não a praticam mais.

A experiência de “adormecer” o corpo para “elevar” o espírito é uma de suspensão do tempo, na qual tudo o que é mundano aguarda um expurgo e dá lugar a um interstício entre o antes e o depois. Ao invés da aceleração do capital, tem-se a redução de todas as velocidades: do corpo físico, da alma, do ritmo de trabalho. É um tempo de doação de bens e doação pelas causas. Tempo de imersão e conexão com os que pairam à margem do sistema, sem escolha contrária. No capital, a ritualística do jejum e a função-trabalho do corpo são práticas disciplinares que não se coadunam, pois uma será invariavelmente prejudicada em benefício da outra. Passar as horas da noite adentro em orações e festejos e estar prontamente desperta para o trabalho às 5h, 6h ou 7h da manhã é bastante implausível. Demandar reduções de jornada e extensão de prazos, a fim de vivenciá-lo como um mês que suspende o tempo, é também lidar com a angústia da (im)produção.

No Brasil, as pessoas comumente me perguntam se eu pratico o jejum do mês do Ramadã. Imaginar a disciplina do corpo para além daquela já em prática desde os bancos escolares, causa grande repulsa, tanto pela suposta rejeição ao mundo como o conhecemos, quanto por aquilo que se apresenta como da ordem do religioso – especificamente do racismo religioso –, uma vez que as práticas marcadas por uma religiosidade específica é que são recusadas. Recebo essa pergunta quase como aquelas que me fazem as pessoas quando querem saber da minha prática religiosa. Pergunto se elas inquiririam uma pessoa que tivesse nascido em uma família ou em um país cristão sobre se realmente são ou não praticantes. A religião cristã foi identificada com a universalidade e com o secularismo, logo, com o padrão da normalidade religiosa no mundo “de cá”; assim, não precisa por si só ser perscrutada como “o lugar da identidade”, pois se forjou como um referencial neutro, porque imperial.

Se a essas pessoas não é necessário segurar uma identidade no colo, guardá-la para que não a roubem, porque a mim pareceria ser necessário realizar uma

escolha? Uma escolha entre a total recusa a uma religião e, com ela, a ancestralidade constituinte da minha subjetividade, ou seguir com a filiação aos muçulmanos-terroristas, nossos contemporâneos? Se pareço uma pessoa “progressista”, mas respondo que sim, sou religiosa e pratico o jejum do mês do Ramadã, incorro contra alguma norma (oculta) relativa ao humanismo universalista. Se respondo que não, logo me percebo inscrita na economia metafísica ocidental onde não há espaço para “o outro que o Ser”, como nos dirá Emmanuel Levinas (2011), fundo sem fundo de qualquer possibilidade de existência. Mas eu também me ressinto quando percebo haver na comunidade muçulmana aqueles que julgam ter a competência de decidir pelo pertencimento de um ou outro indivíduo, de uma ou outra coletividade, a depender das práticas que realizam ou deixam de realizar – pois o limiar da identificação está no quanto seguem a ortodoxia colonial-moderna, ou se filiam àquelas comunidades cujo sincretismo religioso fora desde sempre a prática islâmica da região, como ocorre na África, por exemplo. Daí também sempre nos referirmos à multiplicidade de práticas islâmicas, a um islã africano ou árabe e, mais recentemente, a um islã moderno e ao feminismo islâmico, como veremos mais adiante.

Começar este ensaio narrando incursões biográficas e acadêmicas no FI, por meio de um lampejo de relato da experiência e da memória com o Ramadã, é também traçar a linha de chegada da minha vida como muçulmana no Brasil. As reflexões que venho realizando há bastante tempo me conduziram a este lugar singular, porque situado, no como posso ler e produzir um mundo ao procurar forjar as próximas vivências, alternativas aos essencialismos, em rota de fuga individual, mas sempre comum.

5.2.2 Quando começa

A década de 1980 assistiu à insurgência do revivalismo islâmico por meio de revoluções de caráter político-religioso, como a Revolução Iraniana de 1979, o fortalecimento do que se convencionou chamar de “islã político” ou “islamismo”, e mesmo o nascimento e a renovação de movimentos sociais de caráter religioso, como o feminismo islâmico. Saba Mahmood (2019, p. 137) subdivide o revivalismo islâmico em três vertentes: a de “grupos e partidos institucionais”, a dos “militantes islamistas” e a da “rede de organizações socioreligiosas sem fins lucrativos”. Esta foi a década em que nasci, e também foi nesta década que meu pai e minha mãe imigraram para

o Brasil, constituindo a primeira geração de egípcios de nossa família a virem ao novo continente. Esses dados não são irrelevantes, pois meus pais também estarão investidos desses acontecimentos em sua vivência e práticas religiosas. Ainda jovem, minha mãe começou a usar o véu islâmico quando ninguém de sua família ou de sua cidade o fazia. Como uma pessoa religiosa que ainda é, ela diz ter retirado o preceito islâmico da modéstia no vestir-se a partir de suas leituras dos versículos corânicos. Minha mãe foi uma precursora e, como tal, foi desestimulada por sua família a não se dobrar a “arcaísmos”. Ao olhar fotos de álbuns de família de quando ela era jovem e compará-los com o Egito de hoje, é nítida a impressão de que o mundo da região mudara bastante nas últimas décadas.

O Egito havia passado, no último século, por um amplo “processo de modernização” ocorrido no bojo das lutas anticoloniais, por meio dos projetos intelectuais dos “homens modernistas” e mesmo da movimentação feminista de mulheres que buscavam igualdade de gênero a partir da instância estatal, mas também daquelas que o faziam com base na releitura do patriarcado islâmico (Badran, 2009). Isso é algo a ser explorado mais adiante. A Revolução Iraniana e o revivalismo islâmico, também alimentado por ela, devolverá ao mundo islâmico uma nova filiação religiosa. Correntes conservadoras, que antes se restringiam a determinados locais, ganharam proeminência mundial com os petrodólares, assim como um novo discurso sobre o “islã originário” e um “islã político ativista”, que terá impacto fundamental na vida das pessoas que procuraram viver conforme os “mandamentos divinos”.

Meu pai viera de uma linhagem de *sheikhs* (lideranças religiosas da comunidade), tendo ele próprio sido um. Apenas tarde na vida vim saber que sua família era fundadora e proveniente de uma casa mística Sufi.⁹⁸ Talvez isso devesse ser eventualmente segredado, visto que, como representante do islã no Brasil, ele somente poderia falar pela ortodoxia, embora muitas casas Sufis também podem representar essa mesma ortodoxia. Entendo este velamento como mais uma faceta de um período peculiar na história islâmica, que, igualmente a todas as outras tradições religiosas, tem momentos de maior ou menor filiação à ortodoxia alinhada

⁹⁸ O termo *sufismo* (*tasawwuf*) designa as correntes místicas do islã que foram organizadas em torno de um conjunto de doutrinas, rituais e formas de afiliação coletiva que caracterizam uma determinada tradição esotérica ou “via” mística (em árabe, *tariqa*, pl. *turuq*). A palavra *tariqa*, que geralmente é traduzida como “ordem Sufi”, refere-se a duas realidades distintas, porém complementares: o conjunto de doutrinas, rituais e práticas iniciáticas que constituem uma determinada tradição mística e a organização social dessa tradição em padrões de autoridade religiosa, formas de transmissão do saber esotérico e construções da experiência religiosa (Pinto, 2010, p. 101).

ao que as feministas islâmicas chamam de uma “teologia do poder”. Esse apanhado geral não resume os projetos históricos das diferentes nações islâmicas, com suas especificidades geográficas, culturais e religiosas. Mas nos apresenta uma ideia sobre como uma determinada possibilidade existencial vem se constituindo em alguns lugares do mundo e ao que o feminismo islâmico tem procurado se contrapor.

Meus pais, na condição de líderes religiosos, compreendiam que seu núcleo familiar deveria atender a todos os códigos morais da comunidade onde atuavam. As famílias em diáspora, as que eu me lembro da minha infância em Paranaguá, no Paraná, não eram necessariamente religiosas. Eram pessoas que haviam vindo ao Brasil em refúgio das guerras civis no Líbano. Possuíam seus comércios, formavam famílias em diáspora, buscavam noivas de origem libanesa para seus filhos e performavam algo das tradições e costumes que haviam trazido consigo – não necessariamente em atendimento estrito às normas religiosas, embora eventualmente jejuassem e realizassem as orações diárias. Lembro-me de cenas em que meu pai compreendia algumas condutas restritas à ortodoxia como irrelevantes e procurava elevar a prática espiritual a um lugar posterior ao da mera aderência aos códigos de conduta. No entanto, a religiosidade dos meus pais tinha de atuar de modo que fôssemos as representantes dos corpos femininos da comunidade. A precedência cultural de um patriarcado da região como um atributo cultural indiscutido, o assujeitamento das subjetividades femininas em relação às normas e à hierarquia ao gênero masculino, as negociações sobre a educação das mulheres, as pequenas liberdades de ir e vir – inclusive vir a contrair matrimônio com um não muçulmano ou um revertido – constituíram o *locus* da reprodução de uma religiosidade patriarcal a que famílias não religiosas também estavam sujeitas como portadoras e reprodutoras de uma norma social observada na diáspora.

Partiu de nós mesmas, as quatro filhas, a busca de um aprendizado sistematizado das normas religiosas. Estando localizada no quintal de nossa casa, a mesquita nos deu acesso a livros, encontros de estudos religiosos, idas a seminários da juventude islâmica ou seminários mistos nos quais os *sheikhs* representantes de uma “teologia de poder” eram as grandes estrelas. Ao longo dos anos, aprendemos os códigos de modéstia que deveríamos seguir nos espaços religiosos, enquanto continuávamos a frequentar com alguma liberdade espaços laicos como escolas e clubes.

O advento da “questão muçulmana” nos noticiários ao longo da década de 1990 remetia aos conflitos nos quais aparecíamos lutando por justiça e liberdade. Devo dizer que isso me causava um grande orgulho, pois via essas lutas como legítimas em reação ao imperialismo. A história islâmica, ou sua cosmologia – pouco conhecida dos livros didáticos ou da então pouco acessível internet –, é-nos contada, aos muçulmanos e muçulmanas, a partir da luta por justiça social advinda da expansão da categoria dos “iguais”. As solidariedades tribais minguaram na Arábia do século VII e será necessária uma revolução social – a insurgência do islã – para que sejam estendidas a toda a comunidade (*Ummah*). Os preceitos islâmicos da *tawhid*, a unicidade divina, e de uma cosmogonia que congregava animais e plantas, os “povos do livro”, ricos e pobres, brancos e negros, eram tão sedutoramente integrados em uma narrativa escatológica que esta só poderia ser verdadeira. Era bom ser muçulmana nessa época, pois embora a minha outridade estivesse desde cedo pontuada nas minhas relações sociais, ela não colocava radicalmente em questão a minha legitimidade como pessoa. Obedecendo ao preceito islâmico de busca pelo conhecimento, nos educamos com o intuito de educarmos os demais sobre a nossa religião. Eu me imbuía de argumentos para explicar o que acontecia na região, mas também para justificar a existência da poligamia, a obrigatoriedade ou não do véu, e se uma mulher já era comprometida para o casamento. Eram temas com os quais tive de lidar ao longo dos anos, pois constituíam os temas-chave das conversas brasílicas até o fatídico 11 de Setembro de 2001, quando as curiosidades cederam às hostilidades, quase sempre veladas.

Já próxima de concluir o 3º ano do ensino médio, aventou-se a possibilidade de que eu partisse em intercâmbio educacional por um ano. Meu pai queria que eu fosse para um país árabe, o que me pareceu uma boa oportunidade para finalmente aprender a língua, que apenas arranhava, bem como para estar entre “os meus”. Minha mãe se posicionou contrariamente, até que, após algumas negociações, optou-se pela Inglaterra como destino. Parti em 1999, com 17 anos. Passados alguns meses, firmei amizade com uma menina de origem árabe – já não me recordo de qual país, nem o seu nome –, que trabalhava na biblioteca que eu frequentava quase todos os domingos, e cujos pais também eram imigrantes em diáspora. Ela usava o véu religioso islâmico, e eu havia me identificado com ela porque havia vivido em cidades do interior do Brasil onde minha mãe era praticamente a única a usar o *hijab*. Sendo assim, pensei em também começar a usá-lo, ao que fui desestimulada. Nas duas

ocasiões, minha mãe demonstrou certo receio de que minha filiação religiosa me impedisse de ter mais liberdade, um meio de subsistência ou até de me desidentificar com uma origem religiosa mais fluida, que ainda transitava entre dois mundos não opostos, mas em crescente oposição.

Menciono esses dois últimos apartes biográficos para apontar algumas das ocasiões em que as mulheres precisaram “negociar com o seu próprio patriarcado” (Bouteldja, s.d., s.p.) na tentativa de estarem autorizadas a vivenciar sua prática espiritual, sem, no entanto, serem obrigadas a resumir seus corpos à função-trabalho relegada às mulheres pelo *patriarcado do salário*, herança colonial-capitalista, como nos contam Silvia Federici (2017) e María Lugones (2008). Como também nos lembra Leila Ahmed (1992), historiada egípcia do islã e de questões de gênero, a luta contra o nosso próprio patriarcado não implica que as mulheres muçulmanas precisem se abster das produções culturais, das manifestações artísticas e das tradições religiosas nas quais estão inseridas, embora, sem dúvida, precisarão negociá-las, subvertê-las e descolonizá-las permanentemente caso pretendam, sempre que necessário, resistir a elas.

5.2.3 Quando termina

Tendo vindo de uma família na qual as mulheres eram incentivadas a estudar e a buscar um lugar de prestígio social, foi razoavelmente bem aceita a minha mudança de Barretos, São Paulo, para Brasília, para que eu pudesse me preparar para o vestibular da Universidade de Brasília. O novo universo intelectual recém-aberto com as graduações em Ciência Política e Filosofia, assim como o constante deslocamento experimentado pelo desenraizamento familiar e comunitário, colocavam-me em contato com questões que a religião, como *locus* de afinidades e afetos, parecia não ter mais tanto a informar. Ser muçulmana é uma categoria ontológica por si só. A cosmologia religiosa vivenciada e apreendida por mim era uma na qual todos os espaços, privados e públicos, da vida de uma pessoa eram preenchidos em seus pormenores por *um* modo de ser muçulmano. Não era uma identidade entre outras: era a clara definição de quem se é e de quem se pode ser no mundo. A redução de uma suposta identidade à religião na qual nasci se mostrara asfixiante e produtora de inúmeras experiências, nem sempre agradáveis. Ao longo dos anos, foi nas bibliotecas, em religiões outra se em novas experiências e afetos

que eu buscava resoluções para os impasses morais vivenciados no auge da juventude.

Adrienne Rich (1986) escreveu um texto sobre sua origem como uma mulher de pai judeu e mãe protestante, e que optará, ela própria, por se casar com um homem de origem judaica e criar seus três filhos a partir dessa identidade religiosa, ainda que secularizada. Ao longo do ensaio intitulado “Partida de raíz: un ensayo sobre la identidad judía”, Rich (1986) finaliza seu desencanto com a experiência religiosa vivida em uma comunidade judaica nova-iorquina dizendo que:

Com a nova política, o ativismo, a literatura de um tumultuado movimento feminista à minha volta - um movimento que defendia a universalidade, mas que ainda não tinha reconhecido as suas próprias perspectivas raciais, étnicas e de classe, ou as diferenças entre mulheres – afastei-me mais uma vez de pensar em mim como uma mulher judia. Vi o judaísmo como simplesmente mais um fio do patriarcado. Se me tivessem pedido para escolher, eu poderia ter dito (como o meu pai tinha dito por outras palavras): sou uma mulher, não uma judia (mas sempre acrescentando mentalmente que se os judeus tivessem de usar novamente a estrela amarela, eu também usaria uma – quer eu tivesse ou não a escolha de fazê-lo). (Rich, 1986, p. 125; grifo original)⁹⁹.

Digamos que, na década de 2000, eu me encontrava mais ou menos nesse mesmo lugar de Rich: bastante descrente de movimentos identitários essencialistas, embora compreendesse que a existência e as demandas de alguns movimentos políticos implicam que sua própria legitimidade passe por projetos identitários. E, principalmente, descrente de que a instituição da religião como a conhecia poderia sanar injustiças históricas referentes a tantas minorias que são forjadas por um *sistema colonial de gênero*, produtor de padrões universais, normativas, racializações e experiências excludentes da maioria da população (Lugones, 2008). Porém, ainda assim eu me sabia subjetivada a partir de um lugar específico e, como Rich, também carregaria – e carrego – a lua crescente como uma marca de identificação moderna dos novos outros, os muçulmanos.

⁹⁹ No original: “*Con la nueva política, el activismo, la literatura de un tumultuoso movimiento feminista a mi alrededor – un movimiento que defendía la universalidad pero que no había reconocido todavía sus propias perspectivas raciales, étnicas y de clase, o su miedo a las diferencias entre las mujeres – alejé de mí una vez más el pensar acerca de sí misma como mujer judía. Veía el judaísmo simplemente como otra hebra del patriarcado. Si se me hubiera pedido elegir podría haber dicho (como mi padre había dicho con otras palabras): Soy una mujer, no una judía. (Pero siempre añadiendo mentalmente que, si los judíos tuvieran que llevar la estrella amarilla otra vez, yo también llevaría una – tanto si tuviera la opción de llevarla como si no)*”.

Embora eventualmente viajássemos ao Egito, quando meus pais eram ainda casados, passei toda a vida adulta sem ter muito contato com a “Terra”, os parentes ou os temas que circundavam a intelectualidade muçulmana do outro lado do mundo. Lembro de ter lido algo em um jornal nacional sobre uma muçulmana revertida nos Estados Unidos que estava guiando orações na mesquita. Aquilo me pareceu inusitado, mas eu não conseguia entender porque a luta pela igualdade de gênero deveria passar pela disputa de um espaço tão patriarcal e tão pouco questionado pelas religiões monoteístas. Hoje sei que não conhecia nada sobre a luta das mulheres crentes de outras denominações religiosas, como as feministas judaicas e católicas, por exemplo. Mais tarde, soube ser Amina Wadud – teóloga afro-americana e uma das feministas muçulmanas mais importantes deste recente movimento religioso e social – quem estava cometendo pequenas, cotidianas e indispensáveis subversões, como preparar o sermão da oração do meio-dia da sexta-feira ou guiar homens e mulheres em orações diárias na mesquita.

Por essa época, tentei formar um grupo de estudos de mulheres sobre o islã, na mesquita de Brasília. Tentava criar uma coletividade preocupada em estudar a religião a fim de possibilitar a historicização das normas, racionalizá-las e questioná-las quando necessário, mas também aquilo que nos tornava partícipes de uma coletividade, fosse por uma identificação étnico-religiosa, fosse pela necessidade de constituir um solo comum de experiências diaspóricas. Por diversos motivos, o grupo durou pouco tempo e deixou certa dúvida sobre a possibilidade de se forjar uma comunidade nos moldes como eu desejava. Por essa época, entrei em contato com um dos poucos textos traduzidos para o português da antropóloga paquistanesa radicada nos Estados Unidos, Saba Mahmood (2019). O texto “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório” trata da agência pietista de mulheres nas mesquitas, advinda no bojo do revivalismo islâmico do Egito atual. Embora eu tivesse me proposto a algo bastante diferente naqueles encontros, o artigo me remeteu à minha própria experiência e a um *Zeitgeist* sobre a experiência das mulheres no âmbito do revivalismo islâmico. Também me colocou em um lugar novo e desconfortável, que foi o de me ver constituída a partir do racismo epistêmico, pois o texto apresentava exatamente a agência de mulheres religiosas à procura de viverem a vida mais pia possível, não necessariamente de resistirem a ela. Hoje, duas de minhas irmãs se empenham fortemente na *daaw’a* – o ensino experienciado coletivamente entre

mulheres, relativo ao conhecimento islâmico entendido tanto como “forma de conduta” quanto “conjunto de princípios”, conforme Mahmood (2019, p. 140).

Cheguei ao feminismo islâmico por acaso, e quase não consigo mais repetir esta história de tanto que a contei. Um importante professor na minha formação filosófica, Wanderson Flor do Nascimento, sugeriu que eu pesquisasse algo sobre bioética islâmica, e já sabendo o que encontraria ou com medo disso, pensei em fazer uma aproximação do campo com algo que parecesse mais “progressista” do que com a ortodoxia vigente. Lição aprendida, a pesquisa acadêmica avançou por intuições e acasos, quase sempre deflagrados por alguma inquietação de fundo e, posteriormente, pelo movimento escritural, como bem prova este texto.

Ao começar a ler o discurso de mulheres investidas na tarefa de “desler o patriarcado no texto corânico”, como dirá Asma Barlas (2002), escritora e acadêmica paquistanesa-americana e uma das principais estudiosas da relação entre Alcorão e gênero; proceder a análises filosóficas e sociológicas das fontes religiosas, como o faz Amina Wadud (2006); ou apontar a constituição histórica patriarcal da jurisprudência clássica (*fiqh*), como o faz Kecia Ali (2003), estudiosa norte-americana da jurisprudência islâmica concernente às questões de gênero. Ou ainda realizar traduções de termos do árabe clássico que promovessem a igualdade de gênero, como Ziba Mir-Hosseini (2015a), antropóloga iraniana especialista em islã e feminismo islâmico, e Laleh Bakhtiar, irano-americana, estudiosa Sufi e a primeira mulher a traduzir o Alcorão. Também questionar a procedência, a legitimidade e os preconceitos de gênero dos *hadith*¹⁰⁰ (ditos e feitos do Profeta), como realizado por Fatima Mernissi (1991), socióloga marroquina e ativista dos direitos das mulheres muçulmanas; e, inclusive, alçar o gênero feminino como um importante elemento da tradição mística islâmica, como faz Sa’diyya Shaikh (2003), teórica sul-africana do sufismo e do feminismo islâmico, sempre por meio do instituto do *ijtihad* (esforço individual de interpretação para se compreender a mensagem divina) e do *tafsir* (comentários ao texto corânico). Tal tarefa pareceu não ser apenas um recurso retórico a fim de não perdermos os dedos junto com os anéis.

¹⁰⁰*Hadith*, ou *hadiths*, para designar o plural em português, são ditos que compõem a tradição profética e que são considerados legítimos ou não, a depender do reconhecimento da teologia jurídica islâmica sobre a cadeia de narradores que deveria remeter ao Profeta e às pessoas que conviveram com ele.

Na verdade, as acadêmicas partem do pressuposto de que o islã se constituiu ao longo dos séculos a partir da composição de textos, discursos e jurisprudências religiosas definidoras tanto da arena pública quanto da arena privada de suas comunidades; e, por estar sempre em expansão e em contato com outras tradições culturais, absorveu e rechaçou práticas nem sempre benéficas para suas comunidades. Em sua maioria, e na condição de crentes e religiosas, o trabalho dessas mulheres não pretende salvar o islã das acusações misóginas, visto que ele se formou em um terreno patriarcal tanto quanto os demais “povos do livro” (cristãos e judeus). Elas nem ao menos pretendem forjar um discurso sobre o islã dos novos tempos, algo como um processo de assimilação que teria como *slogan* “pode existir igualdade de gênero no islã”. Aquilo que interessa como prática liberatória se referenda nas múltiplas possibilidades de releituras históricas de nossa própria tradição religiosa, antes que a reafirmação de que existe uma essência islâmica inscrita nas ações ou nas subjetividades de seus praticantes. Que a historiografia aponte para um ou outro direcionamento importa menos do que a necessidade premente de recuperar a tradição nos termos que ela nos implica, perscrutando o que ela é como potência, desde sua episteme e *locus* de anúncio, a fim de garantir justiça de gênero e justiça social a partir das fundamentais condições materiais, políticas e econômicas.

Esses discursos não me pareceram exógenos. Reconheci-os talvez porque algumas das importantes vozes do feminismo islâmico e do feminismo secular do início do século passado são provenientes do Egito. Tendo minha mãe vindo de uma família que a princípio era religiosa, mas que também tinha acesso a outros processos educacionais, formais ou não, devo a esse “lugar cultural” a percepção de uma visão islâmica mais igualitária em relação ao gênero. O que o FI acrescenta à minha formação e reflexão pessoais e acadêmicas se refere à percepção dos racismos vários, nos quais crescemos, e quanto à necessidade de descolonizarmos nossas subjetividades a fim tanto de reconhecermos práticas liberatórias possíveis a partir da nossa própria situacionalidade, quanto para que sejamos capazes de compreender a importância dos processos coloniais na reificação dessas “identidades”. Tenho certa desconfiança em relação aos conceitos forjados para se pensar as identidades contemporâneas, fluidas porque provenientes da colonização e da diáspora africana, por exemplo. “Identidades híbridas”, “identidades estratégicas” e “identidades nômades” parecem nomear aquilo que somente as identidades podem ser: fluidas,

nômades e híbridas. Quando a antropóloga Rita Segato (2016) cunhou a expressão “projetos históricos”, ela o designa para fora de duas armadilhas em que se veem enredados aqueles constituídos como “outros”: a ideia de que nós possuiríamos identidade e cultura, e que estas são estanques, monolíticas, presas a um passado tradicional, quase sempre bárbaro e à espera da salvação da civilização branca.

No monumental romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2017), a autora tem como mote a tentativa de reconstituição histórica e biográfica de uma importante personagem brasileira, Luísa Mahin. Lélia Gonzalez (2020) já havia dito que, por falta de provas históricas, a suposta mãe do advogado, abolicionista e ex-escravo liberto – nascido livre, mas vendido por seu progenitor – Luiz da Gama, não teria existido. A partir do romance de Gonçalves, Luísa (ou Kehinde, seu nome africano) passa irremediavelmente à existência. Por ter a pretensão de ser um registro histórico da vida da população africana escravizada no Brasil e na África (Uidá e Lagos), a autora passou alguns anos realizando uma extensa pesquisa bibliográfica e, por isso, cito-a brevemente aqui, pois a literatura tem sido uma importante ferramenta de compreensão de questões levantadas neste texto, como a da constituição de subjetividades racializadas. O romance é pródigo em demonstrar como as diferentes religiões, tradições, tribos e etnias possuíam trânsito culturais entre si, ainda quando pudesse existir uma grande desconfiança entre elas. O sincretismo é, sim, uma realidade primeva no Brasil, e um documentário como *Santo forte*, de Eduardo Coutinho (1999), prova continuar a existir no país.

Observar, por meio do romance, a população africana ainda performando seus ritos e cultos em situação de escravidão, e na África ver escravos libertos, os “brasileiros”, procurarem se diferenciar dos “selvagens” ao adotar práticas cristãs da colônia, não nos fala nem sobre identidades fixas nem sobre identidades fluidas, mas sobre processos vários permeados por questões políticas, econômicas e sociais que informam nossa agência e (r)existência sobre o mundo. Para além de uma constatação óbvia, embora denegada por essencialistas de ambos os lados, o que se aponta não é apenas a criação de algo novo advindo do contato entre povos diferentes, mas a rememoração ancestral de que a vida nunca foi de outro modo e que está condicionada pela contingência do momento. No romance, Gonçalves (2017) trata de representar os muçulmanos com base em uma imagética bastante positiva. Os “muçurumins” (muçulmanos) são retratados como povo letrado, bem-educado e de moralidade pietista, escravizados também por sua capacidade de servir aos

senhores em trabalhos intelectuais como o de professor e contador. São escravos inconformados, que falam pelos cantos sobre a igualdade dos homens perante Deus e sobre a necessidade de todos se empenharem para se livrar do jugo da escravidão. A chamada Revolta dos Malês é largamente retratada e, claro, não deixo de ficar decepcionada por saber que, segundo alguns registros históricos, ela serviria para libertar uns e escravizar outros (mulatos e colaboradores do regime dos brancos), visto ser a escravidão algo não alheio à própria história islâmica.

Daí também ter estranhado a forma como os muçulmanos foram caracterizados no romance, com uma performatividade que os assemelha muito aos muçulmanos ortodoxos de hoje. Será que a autora tinha como referência apenas o “islã moderno”, ou a constituição da subjetividade islâmica tem a característica de ser instituidora de padrões de moralidade e relações sociais e de poder inalterados pelos séculos? Essa hipótese por si só já seria descabida: imaginar que as performatividades não instituem diferenças, como dirá Judith Butler (cf. Mahmood, 2019) sobre as pequenas e constantes resistências à norma, ou mesmo seria ignorar a *différance*, conceito de Jacques Derrida (2008), que nos chama atenção para o fato de que não há metafísica da presença senão a “diferença da diferença”. É nesse contexto que o FI parece promissor em sua necessidade de forjar um islã para os tempos atuais, independentemente do que os muçulmanos “foram” ou do que “são”. Como dirá Asma Barlas (2002), se o islã desejar ser uma mensagem de justiça para os novos tempos, ele somente poderá ser útil enquanto for contemporizado. O personagem muçulmano de maior relevância na obra de Gonçalves, Fatumbi, é aquele que procurará sempre apontar mais as semelhanças entre as religiões do que aquilo que parece separá-las.

E uma vez que este ensaio não apresenta apartes biográficos, pois é a própria memória escritural em construção, quando eu ainda era bebê em São Paulo, com pouco mais de 2 anos, minha mãe me levava até Mãe Jovem, uma mãe de santo que me benzia com arruda, e ensinava a ela unguentos para as nossas doenças, principalmente simpatias para “espinhela-caída”. E até hoje eu tenho a memória dessa senhora, que tinha algo próximo a 100 anos – segundo minha mãe –, de sua casa paupérrima em algum bairro de São Miguel Paulista e de suas benzeções. Minha mãe também havia aprendido a benzer com versículos do Corão e fazia simpatias para mau-olhado com cobre derretido, derramado em uma bacia d’água nos ombros das acometidas, algo que aprendeu com a comunidade libanesa no Brasil. Assim, a certa altura do romance de Gonçalves, Kehinde nos diz não saber por que se estranhavam

se suas práticas e crenças eram quase as mesmas, as dos muçulmanos e as das demais religiões africanas.

Recentemente, deparei-me com um interessante discurso sobre sujeitos, assujeitamento e subjetividades, produzido pelo filósofo e ensaísta Peter Pál Pelbart (2019). Reproduzo-o a seguir:

Poderíamos diferenciar dois tipos de dessubjetivação, *grosso modo*: capitalística e nomádica. Por dessubjetivação capitalística, entenda-se aquela que desfaz identidades, contornos, territórios – é a desterritorialização imposta pelo capital ou pelo Estado (o colapso da União Soviética desmanchando hierarquias e pertinências). Por dessubjetivação nomádica, em contrapartida, entendemos aquela que, através de processos imanentes, nos permite escapar das identidades ou dos modelos que nos eram impostos (o devir-índio de movimentos coletivos, o devir-esquizo de autores como Artaud). Se, em princípio, a primeira parece destruidora e a segunda, liberadora, tudo pode se inverter conforme a configuração. [...] Em paralelo, podemos distinguir dois tipos de subjetivação: a subjetivação assujeitada, que responde a uma formatação produzida pelo capitalismo, pela medicina ou pelo farmacopornobiopoder, como o diz Preciado (sou “soropositivo”), e aquela outra, subjetivação herética, como sugere Guillaume Leblanc, advinda justamente de uma criação, individual e coletiva, singular e plural, anônima e movente (derivas de gênero, por exemplo) (Pelbart, 2019, p. 158-159).

Ao que parece, a colonial-modernidade forjou uma “dessubjetivação necropolítica”, que é a “dessubjetivação negativa, capitalística” e, segundo Pelbart (2019), não deve sempre ser vista como ruim. O que o argumento parece apontar é que a “dessubjetivação nomádica”, a “subjetivação herética, positiva”, pode advir como a face amigável da revolução das forças produtivas, as consequências positivas da desterritorialização capitalista, que se diz em termos de genocídios, dizimação, colonização e escravidão, mas que liberta “dos modelos impostos”, também segundo o Pelbart. Ainda que este não seja o seu argumento, eu me remeto a um discurso da emancipação iluminista de caráter liberal, cujas prerrogativas liberatórias são gestadas por meio da civilização que detém o capital econômico e o capital simbólico de determinação sobre o que é a liberdade, a moral e o justiça.

Acolho a categorização das diferentes subjetivações e dessubjetivações, visto que nos ajudam a compreender os processos materiais nos quais as subjetividades se constituem e podem romper com as relações de poder por meio das quais são instadas a se reproduzir. No entanto, permaneço no lugar de desconfiança das subjetividades colonizadas quanto a uma suposta “liberação” advinda dos processos de emancipação gestados na hierarquização do Ser e no extermínio do Outro. Mas então, seria ainda escopo dos feminismos negros, latinos, islâmicos e decoloniais

produzirem subjetividades nomádicas, ao invés das assujeitadas? Subjetividades agentes, mas também resistentes? Subjetividades que escapam às demandas liberais sem, no entanto, serem capturadas pelas territorializações dos sistemas de segurança social da “tradição, religião e família”? A luta coletiva contra os imperialismos, os racismos e um sistema econômico que apenas produz acúmulo e morte se construirá em processo, ainda que a urgência em sobreviver esteja nos encaminhando para um lugar no qual não haverá mais sincretismos ou desavenças, porque não haverá mais nada o que disputar. No entanto, sucumbir é ajudá-lo a nos assimilar e nos eliminar. E se não é justamente aí, onde é possível ainda resistir? Então, fico com bell hooks (2019), imbuída da minha e da nossa autorrecuperação, porque não quero ser determinada “somente pela condição de dominação”:

A construção social do eu “em relação” significava, então, que conheceríamos as vozes do passado que falam em e para nós, que estaríamos em contato com o que Paule Marshall chama de “nossas propriedades ancestrais” – nossa história. Porém, são precisamente essas vozes que são silenciadas, reprimidas, quando somos dominados. É essa voz coletiva que lutamos para recuperar. Dominação e colonização tentam destruir nossa capacidade de conhecer o eu, de saber quem somos. Nós nos opomos a essa violação, essa desumanização, quando buscamos autorrecuperação, quando trabalhamos para reunir os fragmentos do ser, para recuperar nossa história. Esse processo de autorrecuperação permite que nos vejamos como se fosse a primeira vez, pois nosso campo de visão não é mais configurado ou determinado somente pela condição de dominação (hooks, 2019, p. 78).

5.3 NARRAR A OPACIDADE DA MÃE

Tampouco se trata de se apropriar dos instrumentos deles, dos seus conceitos, dos seus lugares, nem de querer ocupar sua posição de domínio. Saber que há um risco de identificação não implica sucumbirmos a ele. Deixemos aos inquietos, à angústia masculina e à sua relação obsessiva com o domínio do funcionamento das coisas, o saber “como funciona” a fim de que “funcione”. Não se apoderar para interiorizar, ou para manipular, mas para atravessar de um salto, e “voar”.

Cixous (2022, p. 67)

5.3.1 Mater-nar a opacidade é maternar nossa escrita?

Sempre que leio esse excerto de Cixous, escolhido para abrir o presente tópico, rio de suas palavras. Rio do riso da medusa, da ironia com que a autora alinha a episteme moderna a uma necessidade própria do corpo masculino. Rio e me pergunto porque isso nunca deixa de ter graça – deve ser porque o riso deflagra outro modo de compreender a realidade. Não sei se foi isso que sobrou às tramas da escrita feminina, rir com o corpo, rir sendo irônica e, por vezes, mobilizando também o cinismo como um modo de não ser capturada pela seriedade das “ciências”. É necessário então rirmos da ontoepisteme moderna, não apenas imaginar outros modos de existência no mundo, mas, sabendo do ridículo das teses da razão colonial, despachar o que já vai tarde.

E, no entanto, nem tudo tem graça. Ocorreu-me que, quando ainda existiam livrarias¹⁰¹ em Brasília, por entre as prateleiras de filosofia, encontrei o livro de Carla Rodrigues (2013) sobre o feminino em Jacques Derrida. Impressiona-me uma mulher filósofa às voltas com o feminino na obra do filósofo francês. Disse-lhe em pensamento que não deveria ter se dado ao trabalho – o que Derrida teria aportado que outras

¹⁰¹ Quando comecei a escrever intuitivamente o que seria este capítulo, ainda em 2021, não havia mais livrarias em Brasília, mesmo antes da pandemia de Covid-19. Hoje, no ano de 2022, novas livrarias foram abertas: a Livraria da Travessa acaba de ser inaugurada onde era a Livraria Cultura, e na Asa Norte temos hoje a Livraria Circulares.

feministas não poderiam tê-lo feito? Ainda mais me impressiona uma mulher filósofa com um livro publicado. Isso foi em 2018 e ainda me assombravam mulheres filósofas pensando e publicando.

Sim, o cenário da filosofia feminista e produzida pelo gênero feminino no Brasil tem se alterado rapidamente; colóquios, seminários, concursos, uma profusão de eventos e publicações – estamos todas às voltas com o tempo perdido. Por que não fizemos nada em nossas outras tantas primaveras, ou será tão somente que eu cheguei tarde a essa primavera, e a primavera feminista na filosofia brasileira tardou junto comigo?

Na contracapa do livro de Rodrigues (2013), encontro a seguinte citação de Jacques Derrida:

É impossível para mim ter um filósofo como mãe. Minha mãe não poderia ser uma filósofa. Um filósofo não poderia ser minha mãe, e isso é muito importante e quer dizer muitas coisas. Quer dizer que a figura de um filósofo, para mim, e foi por isso que desconstruí a filosofia, é sempre uma figura masculina. Toda a desconstrução do falocentrismo é a desconstrução de toda a ligação da filosofia, desde sempre, a uma figura masculina e paternal. O filósofo é um pai, não uma mãe. Um filósofo que fosse minha mãe seria um filósofo pós-desconstrutivo. Minha mãe, como filósofa, deveria ser minha neta, por exemplo. Uma mulher filósofa que reafirmaria a desconstrução, uma mulher que pense. *Uma mãe pensante*¹⁰² (grifo meu).

Na impossibilidade de maior assombro, estatelo-me frente a essa citação. Imagino minha ascendência – eu não imaginaria minha mãe uma filósofa? Penso no meu filho e sei exatamente o que seria não imaginar ter uma mãe filósofa. Imagino-me como uma autoridade falha, tenho precedência, estou há mais tempo no mundo, sei que tenho algo a dizer à minha descendência, mas talvez isso não venha a ter relevância alguma. Não estou imbuída do nome do pai, nem da força de lei de que fala Derrida.

Lembro-me que é disso que se trata *pensar-com* – o *dar com* glissantiano – mulheres filósofas, as medievais e as contemporâneas: estamos em busca de uma ascendência que não dependa apenas da desconstrução, que – dito de outro modo – não dependa de que a metafísica seja quebrada a partir de dentro, e que uma teoria da representação dê conta da voz da subalterna e de seu direito à opacidade: que não

¹⁰² Uma vez, uma amiga do mestrado me contou o que um querido professor nosso lhe disse sobre sua maternidade: que agora, ao invés de trocar ideias, ela trocava fraldas.

dependa da legitimidade de um filósofo pós-desconstrutivo à espera de que sua neta possa ser filósofa e, quiçá, também mãe.

“É impossível para mim ter um filósofo como mãe”. Eu não precisaria ter lido o resto do excerto. Eu já o adivinho todo. Um texto filosófico que deveria me apresentar algo racional e imparcial sobre alguma realidade do mundo, no entanto, me conduz àquela sensação de dissociação cognitiva que vez ou outra experimentamos. Sensorialmente, cosmopercebo o que Derrida está me dizendo, mas a mente teima em tentar fechar a *Gestalt* de forma lógica. Um filósofo-mãe é impossível – ótimo! É aí que inscreveremos a palavra “fim” (Cixous, 2022).

Será que Sarah Ahmed (2015), quando discorre sobre os afetos, tem algo a dizer sobre a dor? “Dororidade”, como dirá Vilma Piedade (2017) – estamos irmanadas pela dor. Isso me causa dor. Tento compreendê-la e sei que se trata menos de um orgulho por ser entre tão poucas filósofas, e mais por ter, de repente, desaparecido. De novo e diferentemente. Eu já me sabia ausente para o mundo, mas agora também o sei para meu filho – enquanto reconheço a minha ausência para minha mãe e a dela para comigo. Pois uma mãe que pensa, uma filha que pensa, uma neta que pensa não seriam a inscrição na categoria maior do humanismo? Não é a partir de onde a existência possui um fundamento?

Em uma nova oficina, outra ainda sobre “mulheres que escrevem”, chega-me uma pequena joia. Raros textos te olham reluzindo o grande segredo ao cindirem qualquer coisa de egoico, ricocheteando-o de volta para o universo. Chama-se “Bordado e costura do texto”, de Tamara Kamenszain (2000). Nesse texto, a autora apresenta a escritura das mulheres no corpo de seus filhos por meio da tradição oral – seja por meio das conversas ao pé do fogão, seja por toda ordem de conhecimento denegado (a prática não discursiva, a experimentação, o artesanato), e ainda assim herdado, pelas vias que não a do texto escrito.

Ela começa seu curto texto com o seguinte parágrafo:

Se a escrita e o silêncio reconhecem um ao outro nesse caminho que os separa da fala, a mulher, silenciosa por tradição, está próxima da escrita. Silenciosa porque seu acesso à fala nasceu no cochicho e no sussurro, para desandar o microfônico mundo das verdades altissonantes. Tão calada e lateral foi sempre sua relação com a marcialidade dos discursos estabelecidos, que os homens, paradoxalmente, qualificaram a mulher como “muito conversadeira”. E conversa não seria outra coisa que essa emaranhada mescla de níveis discursivos cujo dizer, como objeto, é o nada. Sussurrante conversa de mulheres foi criando uma cadeia inquebrantável de

sabedoria por transmissão oral que nunca foi reunida em livros (Kamenszain, 2000, p.2).

Reabilitar a importância das mães na vida dos grandes escritores é menos o intento do texto do que bordar o tecido da escritura falocêntrica, sabê-lo pelo avesso, por meio dos “discursos menores”, cotidianos e plasmadores. O sintoma, diz a autora, foi “habitar seus filhos” (Kamenszain, 2000, p. 3). Habitamo-los, pois, existindo de diversas outras formas: pensando, contando, confabulando, maquinando, experimentando, tecendo e “desandando o microfônico mundo das verdades altissonantes” (Kamenszain, 2000, p.1).

“Sinto, logo posso ser livre”, dirá Audre Lorde (2019). E, com isso, a poetisa pensa a destilação da experiência: “nomeamos o que não temos, para sermos capazes de pensar”. E seguiremos nomeando e renomeando, como dirá Carla Rodrigues (2013), uma vez que a busca de sentido não finda e pode ser cada vez mais alargada. Pode inclusive ser substituída pelo irrompimento do real. Portadoras de uma “dupla consciência”, na acepção de W.E. Dubois, sabendo-nos outrificadas, ou ainda a partir de um “privilegio subalterno”, como dirá Patricia Hill Collins – é disso que se trata, neste texto, um *fazer filosófico feminista*.

Olhemos um pouco para o “Riso da medusa”, esse ensaio traduzido quase imediatamente para o inglês e outras línguas assim que foi lançado, essa obra que lançou o nome de Hélène Cixous ao cânone do feminismo da diferença, mas também a uma das mais altas posições da literatura francesa do último século. Sobre a escrita inscrita no corpo feminino, Cixous nos diz:

Impossível *definir* uma prática feminina da escrita, e esta é uma impossibilidade que permanecerá, pois nunca se poderá teorizar essa prática, aprisioná-la, codificá-la, o que não significa que ela não exista. Mas ela ultrapassará sempre o discurso que rege o sistema falocêntrico; ela acontece e acontecerá para além dos territórios subordinados à dominação filosófico-teórica. Ela só se deixará imaginar pelos sujeitos que rompem com os automatismos, pelos que correm às margens e que nenhuma autoridade poderá jamais subjugar (Cixous, 2022, p. 57).

Será então que o “nada”, como objeto do discurso das mulheres, como nos diz Tania, seria esse ultrapassamento do discurso falocêntrico, o margeamento da dominação filosófico-teórica, como dirá Cixous? Aquilo que aqui podemos definir, também com Deniseda Silva, como uma (po)ética feminista negra? Uma interpretação da obra de arte “que utiliza a luz negra para dissolver a determinabilidade”, que

“desloca o foco para o elusivo, o vago, o incerto, a fragrância”, que “destitui a sequencialidade” e expõe as correspondências virtuais mais profundas, açambarcadas – mas não extintas – pelas formas abstratas do pensamento moderno”(da Silva, 2018, p. 52). E cuja metodologia gostaria de estender não apenas para a obra de arte, mas também para a obra do pensamento e da narração da opacidade da mãe.

É Hélène Cixous, entre outras, quem procurará imbuir a escrita feminina da corporalidade que falta à mulher – melhor dizendo, da corporalidade que a ela sobra (da mulher branca?) como possibilidades reivindicatórias do gozo com o corpo por meio da escrita: “Escreva! A escrita é para você, você é para você, seu corpo lhe pertence, tome posse dele” (Cixous, 2022, p. 44). A tese da filósofa, e leitora e amiga de Lacan, é a de que as mulheres foram afastadas tanto da escrita quanto de seus corpos. Essa tese me interessa porque quero pensar o mater-nar a opacidade como uma escrita feminina que deveria ser performada (narrada); uma escrita que não o foi devido tanto ao “Édipo negro” quanto ao “Édipo branco”. Isso porque a metáfora materna também é de suma relevância para a autora, para quem haveria, sim, uma relação diferencial entre as mulheres, uma relação doadora, de identificação, plasmadora das diferenças, pois inscreve aquilo que para a mulher foi silêncio e hoje pode ser corpo-escrita: “Ainda que a mistificação fálica tenha contaminado em geral as boas relações, a mulher nunca está tão longe da ‘mãe’ como um não nome, e como fonte de bens” (Cixous, 2022, p. 54).

O corpo que escreve não deve ser tomado como aquele único apto a fazê-lo como sujeito do conhecimento kantiano: o corpo que escreve pode gestar e sangrar, pode ainda se desfamiliarizar – deve, talvez para sempre, ter de lidar com a perda da mãe –, sem que para isso deva se reorientar a uma hierarquia de gênero na qual o gênero masculino sempre tenha a precedência:

É você que deve romper os velhos circuitos. Será dever da mulher e do homem fazer perecer a antiga relação e todas as suas consequências; conceber o *lançamento* de um novo sujeito, com vida, com des-familiarização. Des-mater-pater-nalisemos em vez de, para disfarçar a cooptação da procriação, privar a mulher de uma apaixonante era do corpo. Desfetichizemos. [...] Nós não avançaremos mais à marcha a ré; nós não iremos recalcar algo tão simples como a vontade de vida. Pulsão oral, pulsão anal, pulsão vocal, todas essas pulsões são a nossa força, e, entre elas, a pulsão da gestação – assim como a vontade de escrever: uma vontade de se viver por dentro, uma vontade do ventre, da língua, do sangue (Cixous, 2022, p. 74-75).

Será então que é esta uma saída possível, do nome do pai para o corpo da mãe, à perda irremediável da mãe, à volta ao corpo, não apenas como inscrição do simbólico, mas também das inscrições-letras, as letras-ausentes, e a própria escrita sendo maternada como opacidade; sendo performada por meio do corpo-escrita, de um corpo que revela a disjunção entre corpo e sujeito e, por isso, se ins(es)creve. Restemos junto ao impossível, então. Contentemo-nos com a impossibilidade de dizer o que a coisa é. Restemos com o enigma da subjetivação e com sua concorrente opacidade – é aí, dirá Cixous (2022), que nos veremos prontas a gozar dos “agentes do sentido” (p. 58) e a voar (*voler*) (p. 68).

A discussão sobre a letra – a letra como inscrição psíquica – será desenvolvida na obra de Lacan de modo a ter seu sentido modificado para dar conta de pensá-la também por meio da escrita e da *lalíngua*, aquilo que escapa à linguagem como dito. Jerusalinky nos diz:

A letra vai adquirindo sucessivas formalizações ao longo de sua obra, nas quais inicialmente é próxima, quase indiferenciada do significante, e mais ao final, vai se aproximando do real e do gozo, dizendo respeito ao que não cessa de não se inscrever na repetição pulsional (Jerusalinky, 2009, p. 48).

E que, segundo outro lacaniano (Marcos Oliveira de Jesus), instaura a clínica do real – em suplementação à clínica do simbólico – e também como uma estética de si, como veremos a seguir.

Haveria, na obra de Lacan, segundo Oliveira (“Lacan, esteta?”) um *continuum*, quase um despregamento – embora não uma negação – da clínica do simbólico e do desejo para a clínica do real e do gozo. A clínica do simbólico representa a cadeia significante, a linguagem e a vontade de poder presentes nas “interpretações”. Refere-se, portanto, a um deslize metonímico do sentido, traz à tona o recalçado: o sujeito deve lidar com o seu “não querer saber” (de Jesus, 2021, p. 234). A clínica do simbólico lida com aquilo que falta, faz o sujeito “reconhecer-se como faltante” (de Jesus, 2021, p. 232), e com a “verdade decifrável do *sinthoma*” (de Jesus, 2021, p. 234).

A clínica do real toma “o lugar do nome-do-pai como fundador do sujeito” (de Jesus, 2021, p. 232), substituindo-a pela letra e pela escrita, ou seja, por aquilo que na língua escapa à linguagem – a *lalíngua* (*la langue*; Lacan, 2007), o indizível inscrito

na linguagem – e pode, por meio da repetição significativa, instaurar o gozo criativo, a suplência/pluralização do nome-do-pai. O sujeito deve lidar aí com o seu não querer fazer e, portanto, com aquilo que o singulariza em sua existência. Ele apenas o realiza na medida em que toma o *sinthoma* como “uma certa maneira de gozar” (de Jesus, 2021, p. 234). Embora o gozo não seja exclusivamente do âmbito do real, nele há a resistência à sua completa simbolização, “é no jogo do significante que a pulsão pode encontrar sua transformação diferencial, na repetição” (de Jesus, 2021, p. 231).

Não se nega a importância do significante nome-do-pai na formação da subjetividade; no entanto, não está pressuposta a possibilidade de apenas a ela estar referida, uma vez que é apenas por meio de uma clínica analítica da *poésis*, apenas por meio de um vislumbre de autocriação remetido à repetição infinita do gozo que a subjetividade pode – sem negar a ideia de produção desejanter – “afirmar-se contra as formas hegemônicas”.

Da “vontade de poder” à “vontade de criação” podemos ler a tentativa de não sucumbirmos ao desejo Outro e nos imbuirmos em um processo de autocriação, que é o *falasser (parl’être)*. Sabendo da disjunção entre corpo e fala, reconhecemos que o gozo infinito inscreve sucessivamente novas possibilidades autopoieticas: “A instância da letra expressa a necessidade de o sujeito reconhecer que seu gozo é uma tentativa de responder à disjunção entre corpo e fala” (de Jesus, 2021, p. 232). E, assim:

Afirma-se a potência de o sujeito existir em suas infinitas possibilidades, não como um gozo narcísico de si, mas como criação de formas de gozar, dada a própria impossibilidade de um gozo total ou absoluto. Parece já não se tratar de um desejo como falta, mas de um desejo a que falta a injunção da repetição do gozo (de Jesus, 2021, p. 232).

Se pensarmos as injunções sobre a letra e o corpo na escrita feminina, tendo como ponto de partida a perda da mãe e sua inscrição como categoria colonial, pode-se agregar algumas das reflexões de Butler sobre o que seria uma escrita feminina como um mater-nar a opacidade. De modo interrogativo: ao que realmente temos acesso ao apostar na escrita, em uma autoinscrição, quando a letra é antes um rastro da ausência e quando já houvermos entendido que não teremos pleno acesso às nossas inscrições psíquicas?

Judith Butler, em *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2017), utiliza-se largamente da palavra *opacidade* de modo a dilatar alguns entendimentos já

anunciados ao longo deste trabalho. Não surpreende, que ao trabalhar com autores como Levinas, Foucault, Lacan, Laplanche e Adriana Cavarero, a autora procure, junto a uma extensa e profícua tradição, rever um construto dito impossível, “o sujeito ético transparente e racional”.

A empreitada de Butler consiste em repensar o quanto pode, na verdade, uma narrativa de si esgotar todas as marcas, inscrições e rastros que conformaram e reconformam determinado sujeito. Isso a interessa porque nós nos tornamos seres autonarrativos ao sermos colocados em uma cena de interpelação, e se estamos nessa cena é porque fomos convidados a prestar ou a oferecer algum tipo de satisfação sobre nossos atos. E se é assim, que ato ético está em conformação com aquilo que podemos reconhecer relativamente aos nossos desejos, qual ato ético se conforma a uma narrativa de nós mesmos?

Com Butler, podemos dizer que, em alguma medida, a perda da mãe é uma perda irreparável: perde-se a mãe mais de uma vez e de forma contínua não apenas devido ao desterro e ao racismo, mas devido ao fato de que é “a perda daquilo que nunca se teve”, pois nunca poderemos “reaver de todo as condições de seu (do sujeito) próprio surgimento” (Butler, 2017, p. 88). Então, novamente, não podemos requerer uma ausência que se presentifique a fim de conjurarmos nossos fantasmas. As condições do surgimento estarão para sempre perdidas e, ainda assim, é nessa perda e nessa ausência, nas irrupções do real e do reconhecimento do mundo sem separabilidade, que a opacidade pode ser maternada:

Se o sujeito é opaco para si mesmo, não totalmente translúcido e conhecível para si mesmo, ele não está autorizado a fazer o que quer ou a ignorar suas obrigações para com os outros. Decerto o contrário também é verdade. A opacidade do sujeito pode ser uma consequência do fato de se conceber como ser relacional, cujas relações primeiras e primárias nem sempre podem ser apreendidas pelo conhecimento consciente. [...] Se somos formados no contexto de relações que para nós se tornam parcialmente irrecuperáveis, então essa opacidade parece estar embutida na nossa formação e é consequência da nossa condição de seres formados em relações de dependência (Butler, 2017, p. 32).

Com o que Glissant concordaria:

Os comportamentos humanos são de natureza fractal; tomar consciência deles, recusar trazê-los à evidência da transparência talvez seja contribuir para atenuar o peso que eles têm sobre todo indivíduo, quando este começa

a não “com-preender” suas próprias motivações, desmanchando-se dessa forma (Glissant, 2021, p. 223).¹⁰³

Portanto, mater-nar a opacidade é maternar a *perda da mãe*, acolhê-la como inscrições que deixaram rastros com os quais eu me torno sujeito ao implicar-me em novas produções. Maternar essa ausência-presença, como descreve Jerusalinky, compreendendo que, ainda que faltante nela, podemos contar com a letra para a irrupção do real.

Maternar não uma identidade feminina, mas a própria opacidade, não pensar que com isso seremos capazes de abandonar o gênero ou a diferença sexual. Queremos abrir mão do gênero ou das generificações racializadas ou, ainda, deixar de ver o gênero onde elas não existem? Forjar-nos mulheres em contextos coloniais – de modo a sair da universalidade – é abrir mão das hierarquias do Ser e das hierarquias de gênero em nome da opacidade?

E porque a letra deveria ser vista como pertencente ao âmbito do feminino? Ela não o é em absoluto, mas o é na medida em que o engaste ou a função materna enleva a formação dos traços psíquicos, porque o feminino é ainda o abscôndito, aquilo que se oculta, que margeia e que surge como o retorno do recaiado; e assim o é também porque somos sociedades coloniais.

Independentemente da nossa dupla inscrição na maternidade, ambas são e estão forcluídas. Ambas deveriam ser maternadas. É necessário mater-nar o rastro de uma inscrição ausente, a fim de que possa de maneira recorrente nos devolver a algum lugar – ao *não local*. Maternar é, então, estar às voltas com o passado como direito a uma memória. Maternar a letra, o feminino, a inscrição psíquica advinda dos primórdios; sabendo já que a mãe nunca será recuperada, mas que a maternagem ativa – não mais a da nossa precedência, mas a nossa própria –, como reivindicação do desejo de escrita do corpo, nos retira de um lugar no qual somos ditos para o lugar onde podemos nos dizer.

“Materná-las na escrita” não é nada mais do que todas as ensaístas mulheres nos contaram de diversas formas. Mas ainda... Quantas de nós sabemos da perda de nossa mãe, e quantas de nós sabemos que maternar essa perda como opacidade nos retira da hierarquia de gênero e da escala do Ser, e nos devolve o corpo e a vida que faltam já há 500 anos? “É ela!”, disse Adania, “É ela!” Então, porque não podemos

¹⁰³ Citação retirada do “Ensaio para a opacidade”.

voltar a acreditar que mesmo um indivíduo atomizado ainda retenha a memória de que precisa para se pensar novamente em comunidade e se acreditar apto a ser aquilo que é, um enigma?

Maternar a opacidade é viver com a certeza de que somos enigmas, de que qualquer narrativa de si e do outro será sempre fantasmática e espectral – para nós mesmos e para a nossa escrita –, e que cada uma de nós comporta algo de uma opaca *différance*, que se ins(es)creve e escreve o mundo.

5.3.2 Narrar a opacidade da mãe (somos nós a mãe?)

Trata-se de como existimos no mundo, não como autônomos, entidades isoladas, mas como parte dele, atentos a como estamos sempre já emaranhados com tudo. Existência, neste ponto de vista, não diz tanto respeito a experimentar o mundo de um modo particular, mas a expressá-lo, tudo que está nele, do modo único que um existente, cada um existente, o faz.

da Silva; Desideri (2015, p. 69)

Ins(es)crevo a *narração* e a *maternagem* como categorias da opacidade. Mais ainda, como *produtoras* da opacidade. Ambas possuem como precedência inscrições-ausentes – a *perda da memória* e a *perda da mãe*– e ambas precisam produzir opacidade, porque apenas de modo espectral é possível maternar/narrar o que foi perdido. A materialidade que se materna é, assim, a própria opacidade. A Lei do Pai instaura uma presença-ausente; a função materna, uma ausência-presente – parodiando Glissant, é por aí que devemos começar...

Se somos seres opacos formados em uma relação de dependência, como nos diz Butler, e se é essa mesma relação que nunca poderá ser recuperada, qual outra metáfora, senão a da maternagem, melhor condiz com a produção do opaco?

Toda e qualquer maternagem é maternagem da opacidade: maternar o desconhecido e o que é do âmbito do impossível, maternar o que não temos acesso por meio da transmissão intergeracional, maternar o que chega na forma de enigma. Maternar a opacidade para sairmos da bruma do esquecimento, produzindo com o outro a opacidade de si mesmo.

Mater-namos a opacidade quando a narramos. Quando a autonarrativa– ou autodeterminação – advém não das certezas inscritas no nome-do-pai, daquilo que se conforma às normas da Lei; quando a relação paterna com a consciência, “o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber” (Gonzalez, 2020, p. 78) se subsume à narrativa que rememora “o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 2020, p. 78-79). Narramos para fugir da *transparência*, que, como nos exorta da Silva, se refere à ideia de autodeterminação, consciência de si, guiada pela historicidade do espírito – a razão universal.

Maria Cristina Poli, em seu artigo “A medusa e o gozo: uma leitura da diferença sexual em psicanálise” (2007), indica o fato de que Lacan chama a busca pelo sentido de “gozo fálico”. Somos enigmas porque não nos damos a ver – daí podermos mater-nar nossa opacidade! Assim, o opaco não é um dado, nem um dado a ver, nem um dado a ouvir, nem um dado a ler. O opaco é o que escapa do simbólico e resta na condição de espectro; perdem-se as raízes, ganham-se os céus.

A isso estou dando o nome de “(po)ética da opacidade”, que entendo como, como nos diz da Silva, pensar a socialização por fora do texto moderno ou, em outros termos: forjar a memória como ficção, ficcionalizar nossas inscrições, narrar a opacidade da mãe – sua perda e sua reinscrição– no corpo de suas filhas e no corpo do texto de suas filhas. Não apenas ensaiar a escritura feminina como estratégia revolucionária, não apenas ensaiar a saída do falocentrismo para a expressão do mundo, de “tudo que está nele, do modo único que um existente, cada um existente, o faz” (da Silva). Não apenas propor um método criativo para outras formas de pensar, escrever e existir, mas produzir a opacidade por meio da narrativa – quer dizer: seguir a lição de Cixous, Gonzalez e da Silva, empenhar-se na produção de texto, vida e existência que cada uma de nós realiza ao liberar “o pensamento das amarras da certeza” e abraçar “o poder da imaginação para criar a partir de impressões vagas e confusas” (da Silva), a partir daquilo que nos constitui – e que, se deixado às brumas do esquecimento, nos retira a precedência sobre as possibilidades de dizer o mundo. Trata-se de substituir o conhecimento com certeza, aquele advindo do privilégio ontológico pressuposto pela tese da transparência, para forjarmos a opacidade como o próprio do conhecimento.

A narrativa é, claro está, o *modus* como podemos fazê-lo. É ela que nos imbuí na lida com o que não há, com o que se perdeu. A narrativa não é presença plena, descortinada, devassada, pois a exigência da narrativa não se baseia no traço e na evidência, não é dada pela metafísica das coisas que existem e seu lastro com a “correção”, como nos lembra Heidegger – mas se constitui pelo que vem de fora e de forma espectral– como também o são os rastros –, por aquilo cuja materialidade é o próprio da opacidade.

Denise da Silva e Valentina Desideri (2015, p. 63) nos dizem que a “(po)ética é uma práxis ético-política criativa” e também que é possível “pensar sobre política sem ter que negar as camadas emocionais e espirituais da existência”(da Silva; Desideri, 2015, p. 62), ao passo que afirma o fato de que o mundo dos fenômenos, “as coisas tal como são acessíveis aos sentidos”, é limitado para o intento de “des-pensar” (da Silva, 2018) o mundo como o conhecemos. Trata-se não apenas de agregar camadas às possibilidades do pensamento, não apenas afetar-se por aquilo que nos vem para além das categorias do entendimento kantianas, mas compreender que o que a autora chama de “emaranhado” talvez possamos também compreendê-lo como o “caos mundo” glissantiano, ou seja, “tudo aquilo que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes efetivos ou virtuais” (da Silva; Desideri, 2015). Logo, um retrato espaço-temporal do mundo é limitador daquilo que poderíamos conquistar com o “não local”: não nos limitarmos pelos jogos da diferença, pela crença de que há um mundo *com* separabilidade, mas o contrário: a criatividade é o nome dessa emancipação – forjar-se sujeitos e coletivos para fora do arsenal racial –, e ela se pode dizer por meio da narrativa. Ao não nos dispormos pelo jogo da diferença, repomos a diferença como opacidade. Por isso Mombaça diz, o opaco é uma das formas de dizer quilombo.

A esse adensamento dos novos modos da narrativa, Denise da Silva chama de “cura”:

Esse processo, as composições, recomposições, decomposições, que se desdobram conforme cada ferramenta e prática refiguram a questão, é a cura. Cura aqui se torna o processo de reinterpretação da existência, recompondo as narrativas e experiências da doença, dor ou sofrimento. Neste sentido, a cura não é o marcador entre saúde e doença – é antes um processo de criação na linguagem e como linguagem, um processo de expressão. É a criação de sentido, quando orientada para questões éticas e coletivas, que tem o potencial para recriar o mundo de uma nova maneira(da Silva; Desideri, 2015, p. 69).

Também em seu artigo intitulado “Bahia pêlo negro”(2005), em que discute as letras das músicas do grupo cultural baiano Olodum, Denise da Silva sugere que a categoria de “não local” permite e atualiza memórias não contingenciadas a fatos históricos, ou localizadas em um tempo-espaço delimitado, a partir do qual a sujeição do subalterno se condiciona em busca da transparência do eu transparente, aquela afeita ao sujeito da emancipação ocidental. Nesse sentido, a autora aponta como referências sobre as diferentes localidades e situacionalidades da África podem convergir para a construção de uma memória coletiva não pautada nem pela busca por uma identidade originária, nem pela recusa da edificação do compartilhamento de sentido do ser colonial – aquilo que Glissant (2021, p. 44) bem lembra sobre a identidade do colonizado, que, construída como um “oposto a”, “nada mais [é] do que a busca por uma liberdade em um entorno”.

Ela nos diz ainda:

No entanto, esta ligação é possível não porque estas condições de existência expressam ou atualizam um espírito negro ou africano, mas porque resultam de uma relação política, uma disputa, vivida tanto pelos negros no Pelourinho-Maciél como pelos povos africanos que as músicas nomeiam. Ou seja, o signifiante que eles articulam institui necessariamente o sujeito que emerge no momento da consciência em si mesmo, ao tornar-se, perante outro sujeito que não precisa de ser nomeado para ser reconhecido, como um “ser” racial/cultural.¹⁰⁴[...]

Ao fazê-lo, produz uma memória determinada pela racialidade, uma memória que não ensaia o tema transparente da historicidade, mas liga o Pelourinho à Etiópia, mostrando como estes lugares geográficos distantes habitam a mesma região subalterna (da Silva, 2005, p. 336).¹⁰⁵

Fred Moten, no artigo “Ser prete e ser nada (misticismo na carne)” (2021), nos lembra de que “pretitude e ontologia estão indisponíveis uma à outra; de outro, a pretitude deve se libertar da expectativa ontológica, deve recusar a sujeição à sanção da ontologia contra a própria ideia de subjetividade preta” (Moten, 2021, p. 149). Claro, podemos inclusive assumir a perspectiva identitária estratégica – quase sempre

¹⁰⁴ No original: “Nevertheless, this link is possible not because these conditions of existence express or actualize a black or African spirit but because they result from a political relationship, a contention, experienced by both blacks in Pelourinho-Maciél and the African peoples the lyrics name. That is, the signifier they articulate necessarily institutes the subject that emerges in the moment of consciousness in-itself, in becoming, before another subject which does not need to be named to be recognized, as also a racial/cultural ‘being’”.

¹⁰⁵ No original: “When doing so, it produces a memory determined by raciality, one which does not rehearse the transparent subject of historicity but connects Pelourinho and Ethiopia by showing how these distant geographic places inhabit the same subaltern region”.

precisaremos partir de algum lugar e podemos assim forjar esse lugar da subjetividade, sabendo que ele deverá ceder, em algum momento, ao direito à opacidade, que é também o direito ao “não local” – a não se ver reduzido a uma diferença.

[...]é precisamente esta especificidade de não ter nem mundo nem lugar e esta generalidade de não ter sem ter lugar para pertencer, no não lugar radicalmente despossessivo do porão [...]. Além disso, no porão, no *basho* (o lugar do ser nada, esse recesso subterrâneo e subcomum), está a vida social das coisas pretas, que ultrapassa (o) entendimento. No porão, pretitude e imaginação, no e como consentimento em não ser um singular, são (mais e menos que) um (Moten, 2021 p. 151).

Glissant nos diz que “o direito à opacidade funda uma obrigação política”, o que entendo como um modo de não ter de se ver disposto pela escala do Ser – quer dizer: não interessa que ontologias outras ganhem espaço a partir das categorias de outridade, a fim de serem colocadas em *Bestand* por um projeto de transparência, aquele advindo da historicidade como modo de legitimar ontologias outras. Elas mesmas apenas inscrevem o nada, como nos diz Moten. Ao invés disso, o direito à opacidade potencializa todo e qualquer projeto ontoepistêmico no qual queiramos nos embrenhar. Novamente, não como mais uma diferença a ser extraída pela escala de valor: a opacidade é também um método, salvar a ideia de outro, alteridade, outridade e diferença da substantivação.

E, ainda assim, sempre teremos narrativas a serem feitas, sempre será preciso narrar e seguir narrando, seguir reinventando a nossa própria opacidade. Esse adensamento e intensificação das narrativas como maneira de viver é o que produz o direito à opacidade.

Quando expomos a ideia de um *sistema colonial de gênero*, a despeito de podermos ou não prová-lo por meio de “evidências científicas”, quando Conceição Evaristo propõe a metodologia de vida e escrita denominada *escrevivência*, quando proponho pensarmos os feminismos islâmicos como projetos históricos não necessariamente empenhados em dialogar com o ideal de emancipação feminista liberal, o que estamos apresentando são narrativas de perda, de recomeço, de (re)invenção de memórias, reescrita de jurisprudências e estratégias que retiraram dos textos sagrados – ou das normativas de uma determinada comunidade – uma metafísica da não hierarquia sexual; pois, quando narram contextos, fatos e vocábulos que façam sentido para a alteração do *status quo* e recolocam no mundo novas

possibilidades de existência, é disso que se trata, no âmbito metafísico, um direito à opacidade.

Entendo o direito à opacidade como a tentativa de acomodar em termos metafísicos duas questões que não deveriam ser vistas como excludentes: é necessário apagar a diferença colonial instaurada pela diferença social sem, no entanto, deixarmos de compreender a singularidade do outro como um “fora” instaurador de uma responsabilidade infinita – que é também seu direito à opacidade. Quero conciliar ambos, nem abrir mão da diferença sem separabilidade, nem da ideia do direito à opacidade: a narrativa do outro (a narração espectral) ou mesmo o dizer sobre o outro como instaurador de uma opaca *différance*.

5.4 PELO DIREITO À OPACIDADE OU POR UMA OPACA *DIFFÉRENCE*

Porque assim como não podemos salvar uma só língua e deixar morrer as demais, não podemos salvar uma nação ou uma etnia deixando as demais definharem. E é isso que chamo de Relação.

Glissant (2005, p. 100)

You are losing your historical friends.

You are still in the ghetto.

Why don't we get out of there together?

Bouteldja (2016c, p. 72)

Termino esta tese deslindando, mais uma vez, uma das hipóteses de trabalho com a qual procurei embrenhar no pensamento e nas demais camadas de afetos: no mundo que deveria terminar com o fim dos três pilares ontoepistemológicos do texto moderno ainda faz sentido a reivindicação da diferença como reduto daquilo que nos situa no mundo, acolhendo o fato de que essa situacionalidade seja inspirada na “não localidade” de da Silva e na ideia glissantiana de *Relação*? Mais ainda: que a partir da aposta indexicalista, a situacionalidade não seja vista como pré-existente, mas em consonância com a recusa de uma metafísica da substância e tendo em conta as assimetrias próprias de posições apenas vislumbradas por meio dos dêicticos, rejeite a determinabilidade, a separabilidade e a sequencialidade, embora não prescindida do fora como modo de preservação da opacidade.

Quer dizer: em que medida pode a diferença ser um modo de resistência ao ontologismo do mesmo, senão apenas em atenção a uma situacionalidade não localizada, e ainda mais, nunca presentificada e sempre espectral? Se a ideia radical de “não localidade” pode nos direcionar a um lugar do pensamento e da práxis (po)ética que dispensaria a *Relação*, porque ainda faz sentido pensar a separabilidade – uma separabilidade estratégica? – nas diferentes relações entre povos, culturais, maternas, espectrais? Porque, finalmente, vejo na diferença uma saída do niilismo moderno – não a diferença *com* separabilidade, a diferença colonial, gestada pelo texto moderno, mas exatamente aquela que, por não se presentificar, por não se dar à extração e por recusar a *Bestand* não estará disponível à extração de valor – e por isso mesmo pode se debater com a ausência, acolhendo o fim deste mundo e

(re)inventando novos em um processo contínuo e nunca repetitivo. A essa diferença – espectral – chamamos de *opaca différence*.

Assim o é porque o espectro não é determinado, nem individuado – ele se apresenta de múltiplas formas e o receberemos de acordo com nossas próprias condições de hospitalidade. Por definição, a espectrologia é fantasmática; embora possa se manifestar, ela não está à nossa disposição. Do mesmo modo, os espectros não respondem às prerrogativas da sequencialidade temporal, pois se há algo que não respeitam é a ideia de que o passado, o presente e o futuro respondem à ideia linear de tempo. E é nesse sentido que o espectro, como uma imagem que não posso presentificar, que não posso obrigar a se dar a ler – embora a instigue a me dizer algo –, diz apenas o que é possível que eu represente a ele, de forma pessoal. Não está, assim, no âmbito da correção heideggeriana e, portanto, será sempre do âmbito do opaco. O opaco como a possibilidade do fora, do indecidível, do espectro, do rastro, da desconstrução. A memória, a imagem e o espectro resistem à disponibilidade, e é novamente aí que a saída da filosofia da consciência faz sentido: uma filosofia da memória, da espectrologia, que recusa os três pilares ontoepistemológicos ao mesmo tempo em que acolhe a opacidade.

E o que é o direito à opacidade, senão a recusa ao texto moderno, à transparência, ao eu transparente e à extração de valor da diferença? O que é a (po)ética senão uma ética – da diferença? – despojada de valor? Uma (po)ética da opacidade materna, a opacidade – que não a extrai, não a constrange, não a estoca, não se propõe a presentificá-la – talvez ainda não se preocupe em convocar a *physis*. Uma poética da opacidade se faz por meio de uma maternagem que acolhe, ausculta e nutre, como se fora uma metafísica do útero (Gabriel, 2022): que modifica o seu ambiente para atender às necessidades específicas daquele indivíduo que o contém, e que, embora em relação, ainda conserva um fora instaurador de uma demanda. Uma (po)ética da opacidade procura romper com o texto moderno com o uso de recursos imaginativos, como, por exemplo, dar a ler o contexto político por meio das cartas de tarô e dos afetos circundantes ao ambiente e às pessoas que o contém; propõe-se à formulação de vocábulos e conceitos – e, se não foi sempre esta a demanda de uma escrita filosófica feminina e feminista – inventar a língua para dizer aquilo que não poderia ter sido dito antes, não porque agora é preciso dizer mais e melhor, mas o contrário: porque agora é preciso dizer de modo diferente.

A (po)ética da opacidade se dá também ao modo do *dar com* glissantiano – como já abordado em outros lugares da tese. Estamos em conversação com autores e autoras, pensamentos, filosofias, ontoepistemes e modos outros de estar no mundo. Não fazemos a exegese pela exegese, o friccionar de textos a fim de que sejam obrigados a nos dar tudo, tudo aquilo que nem mesmo eles sabiam possuir – não presentificar os textos –, mas estando com eles, poder transcendê-los em direção àquilo que realmente interessa na produção de uma nova narrativa. Em nenhum momento pudemos realizar a pura exegese dos textos, porque se assim o fizéssemos, não haveria tempo de dizer o que precisa ser dito – a isso denomino “mater-nar a opacidade”, narrar a opacidade, empenhar-se em uma (po)ética política espectral.

É nesse sentido que muito da literatura aqui mobilizada pode ser lida como fazendo apostas contraditórias. E, no entanto, como diria Donna Haraway (2016), quero ficar com o problema, quero restar com aquilo que parece, a princípio, uma contradição – não para resolvê-la, mas para que, na fricção, possamos acolhê-la como um outro modo do filosofar; nem tomar partido das ideias, nem recusá-las, nem conciliá-las, mas meditar com elas a respeito do que nos interessa produzir: são realmente contraditórias as categorias de transparência em Glissant e em Denise – está realmente a poética de um impossibilitada de estar em conversação com a metafísica do outro, será que a aposta no “fora” nos impede de almejar um mundo sem separabilidade?

Sendo assim, em outra hipótese de trabalho na qual fiz questão de me embrenhar, um tipo de maternagem teve como prerrogativa recusar a totalidade, a universalidade e a imanência, porque esse era um modo de manter o fora e a opacidade, claro – menos devido a uma recusa absoluta ao correlacionismo – e mais para dar espaço, abertura, recepção e hospitalidade aos espectros. Aquilo que foi repetido ao longo da tese como uma escolha (uma decisão) pela filosofia da memória, ao invés de uma filosofia da consciência – que quer dizer, entre outras coisas, a recusa ao eu transparente, à presentificação na metafísica, à extração da inteligibilidade – demandava que a saída do ontologismo se desse como *hantologie*, e que assim fosse possível habitar naquilo que não foi recepcionado pelo texto moderno.

Esse foi um modo espinhoso de estar com o problema: enquanto se fazia necessário recusar a diferença cultural e racial e nos havermos com o arsenal racial que retroalimenta o texto moderno, ainda era preciso recolocarmos a questão da outridade em termos outros; não mais reificá-la como o irreduzível da diferença, mas

reafirmar o direito à opacidade como um modo de não estar ainda circunscrito pelo jogo da diferença – nem ser englobada pela conta completa do ontologismo –, mas também não ser reconhecido apenas a partir da outridade. E como não fazê-lo, senão imaginando uma separabilidade entre um interior e um exterior – como dirá Levinas –, entre aquilo que pode chegar de modo espectral me imbuindo de justiça, e a quem devo responder independentemente se o reconhecemos ou não, se o compreendemos ou não, se temos ou não uma relação com essa outridade? Se estamos juntos, englobados em uma conta completa, ou se estamos separados – assimetricamente posicionados –, a fim de resguardarmos a opacidade do outro como um modo de não estar na escala do ser e não nos tornamos novamente mercadoria no mercado do valor?

Se a tese se iniciou com o incômodo sobre como dizer o outro, sem tematizá-lo mas ainda garantindo-lhe opacidade, se precisei em algum momento ocupar um lugar estratégico da identidade-outridade, perscrutar os processos de subjetivação para compreender porque não faria sentido alargar as políticas culturais da diferença – visto que o reconhecimento aí apostado é apenas o referente ao domínio do mesmo –, reconheço os limites referentes a certa maneira de nos havermos com essa questão na colonial-modernidade, compreendendo, ao final do percurso, ter sido isso um falso problema. Uma (po)ética tem, sim, inúmeros recursos para performar no texto uma diferença sem separabilidade, um modo do dizer outro, com o outro e ao outro porque – como nos diz Levinas, o outro é aquele a quem falamos e não aquele a quem compreendemos; nesse sentido, o outro somente pode ser narrado espectralmente. O que narro é essa chegada do fora na interioridade, o que posso representar ao outro, dizer ao outro, sobre o outro; é aquilo que, como “recorrência”, me marca e me constitui – e ainda assim não posso compreendê-lo –, não ao modo da ontoepisteme moderna, mas ainda assim reivindico a ele o direito à opacidade. É nesse sentido ainda que diferença não é outridade; se a outridade agora pode sair do terreno da diferença e ocupar o lugar estratégico da opacidade, a opaca *différance* – um quase-conceito – procura recolocar a diferença a partir da ideia de que apenas nos veremos a salvo da mesmidade e da totalidade com a possibilidade do fora. A diferença será sempre uma *différance* ou um espectro; uma opaca *différance* é outro modo de dizer “direito à opacidade” – direito a uma diferença que se diferencia infinitamente e, por isso mesmo, não pode ser capturada – e que, por isso mesmo, nos será sempre opaca.

É nesse sentido que eu gostaria de justificar ainda o recurso às discussões sobre gênero e sobre as relações hierárquicas a ele subjacentes, sobre feminismo e matricídio. Recusar a discussão talvez fosse um dos modos de recusarmos a conflagração do texto moderno. E, no entanto, como procurei demonstrar no texto sobre o sistema colonial de gênero e naquele em que trato do matricídio das mulheres negras, entendo essa questão como um aceno com o qual não estou disposta a coadunar. E mais: aquele que pretende encontrar na abolição dos diferentes tipos de constrangimento apostos no arsenal racial – e esse é ainda o mesmo argumento utilizado pelos projetos emancipatórios universalizantes: o fim de uma era, da era capitalista, da era de extração de valor, da era da linha de cor.

E, novamente, o que procurei demonstrar ao longo da tese é que, embora eu concorde que essa era deva findar, não compreendo que ela será derrubada com o fim da diferença, ou mesmo com as categorias do texto moderno que utilizamos para compreendê-la (raça, classe, gênero, religião etc.); mas talvez subvertendo as concepções de raça, classe e gênero, ao abarcá-las a partir de diferentes ontoepistemes, de modo que elas deixem de se constituir como universais e, ao serem descolonizadas, possam perder seu valor de leitura de mundo. Houria Boultedja (2016a) tem razão em chamar a tríade raça, classe e gênero de “a nova divindade de três cabeças” e se colocar em desconfiança quanto a categorias que, em tese, não apenas dividem o mundo como se constituem no principal arsenal de leitura desse mundo. E, novamente, encontro-me com elas e com o incômodo da outridade com o qual essas categorias nos obrigam a lidar. Mas quero construir a saída por dentro, por meio da compreensão do matricídio, da outridade de gênero e das hierarquias sexuais como um modo privilegiado de acabar com esse mundo.

E talvez seja isso que da Silva chame de “(po)ética feminista negra” – ou ao menos como eu a entendo: a produção de textos, narrativas, pensamento e – por que não – uma filosofia que prescindia do modo como se constituiu a crítica desde Kant, e que se utilize dos processos imaginativos, das diferentes camadas de afetos, daquilo que transcende o significante e o simbólico em direção ao real autoinscrito no corpo – sempre por meio de uma decisão, que é se autorizar a se inscrever no mundo, em um novo mundo, de novas formas. Se realizo essa discussão por meio do gênero e dos feminismos, é porque antevejo na produção de mulheres os mundos que lhes foram negados e que elas têm procurado reivindicar, como aquele dos feminismos islâmicos.

Não o mundo dos homens, mas o mundo que elas querem construir – antevendo a prerrogativa do fim deste mundo.

Talvez aqui ainda caiba outro aparte sobre essa reflexão. Inicialmente, o estudo e a abordagem de uma metafísica da raça por meio dos feminismos islâmicos me pareceram um modo de pensar a saída da metafísica da substância a partir da desconstrução do texto moderno – aquele que constituirá o “islã moderno” e que é objeto de revisão dessa literatura. Contudo, ainda no início da pesquisa, incomodava-me fazer essa conexão entre uma literatura que questiona a metafísica e o arsenal racial, e ainda tendo como objeto ou mote os feminismos islâmicos. Pareceu-me mais interessante discutir os modos como podemos ou não realizar tal discussão, quer dizer: em que termos nos apropriamos dos outros, qual vocabulário utilizamos para falar de diferença, de *outridade*, de civilização – e é claro, de transparência e de opacidade.

A isso se propôs este trabalho: como lidarmos com esse grande imbróglio criado pela colonial-modernidade (o problema do outro) sem exotizá-lo, sem entificá-lo, sem obrigá-lo a se enquadrar na escala do ser, ao perseguir a ideia de que é possível me civilizar por meio dos valores que, em tese, estariam circunscritos ao eu transparente. Entendi isso como uma possível resolução do problema: restar com o desejo da “diferença sem separabilidade” e o “direito à opacidade”.

Minha pequena contribuição aos feminismos islâmicos – que foram apresentados de modo bastante breve–seria esta: o direito à opacidade nos preserva da extração da inteligibilidade: podemos reformular nossos projetos históricos e de emancipação sabendo que eles foram contaminados pelo arsenal racial, mas talvez a nossa própria história contenha elementos tão libertários, igualitários e comunais quanto aqueles legados pelas populações indígenas da América ou pela literatura anarquista ou marxista. E, mais importante ainda, que não precisamos acessar os reacionarismos de tipo sectário que nos dividem a todos, que nos tornam estrangeiros aos outros e, às vezes, inclusive, até à nossa própria comunidade. O feminismo islâmico a que gostaria de somar é um que almeje se reconhecer como múltiplo e devedor da *Relação*. Estou com Bouteldja e com sua política do amor revolucionário – para judeus, mulheres, dissidentes, racializadas, precárias, negras e subalternizadas não há outra maneira de sair do gueto, senão recusar a separação e a tarefa da transparência. Por que não saímos juntas de lá?

Interlúdio 3:

Manifesto antifamilista: “Faça bandos, não famílias”

Vocês conseguiram direitos civis, saias curtas, e liberdade sexual. Vocês venceram a sua revolução. O que mais querem? Mas a “revolução” tinha sido ganha dentro de um sistema organizado em torno da família nuclear patriarcal.

Firestone (s.d.)

Quem lê essas frases de Firestone pode supor – enganosamente – que ela acredita que as mulheres deixaram de se constituir em uma subclasse (sexual) dentro do capitalismo, porque alguns direitos lhes foram resguardados. Porém, ela dirá que não há igualdade possível quando a unidade nuclear básica da sociedade é, de saída, a produtora da primeira e mais profunda hierarquia existente, quando as mulheres se constituem na classe mais baixa das hierarquias sociais: a classe sexual.

A família nuclear é esta instituição que passa a existir por volta do século XIV, na medida em que o capitalismo se instaura na Europa com a ajuda da Igreja e dos recém-formados Estados-nação. A “inocente” imagem caracterizada pelo homem provedor, pela mãe reprodutora e pelos filhos acessórios é produzida e reproduz maiores atrocidades cometidas em nome do capital: desmantelamento das terras comunais, empobrecimento em massa, pauperização das mulheres, cercamentos de terras e corpos, e esgarçamento do tecido comunitário.

É Silvia Federici que nos fala das origens do patriarcado moderno, aquele que redefiniu as tarefas produtivas e as que não valiam a pena ser contabilizadas no valor final da mercadoria, porque estavam fora do sistema de produção. O trabalho doméstico, no seio insurgente da família nuclear, constituiu-se como o trabalho feminino por excelência e inclui não apenas lavar, passar e cozinhar, mas também os cuidados afetivos e físicos com os membros da família (homens e crianças), a gestão do lar, o serviço sexual, a docilidade, a subserviência a um chefe da família – enfim, ao exercício do papel de “mulher”, “esposa ideal, passiva, obediente, parcimoniosa, casta, de poucas palavras e sempre ocupada com suas tarefas” (Firestone, s.d.). Que a tarefa de reprodução social fosse privatizada e desvalorizada frente àquelas

orquestradas pelos homens na arena política foi e é a condição *sine qua non* o capitalismo não existiria.

A família nuclear burguesa, não satisfeita em outrificar a mulher branca, chegou nas colônias estressando as hierarquias existentes pela racialização da população mundial e, principalmente, das mulheres dos outros, agora instauradas em uma hierarquia “femi-geno-cida” (Rita Segato). À pergunta que Sojourner Truth faz (“não sou eu uma mulher?”) responde María Lugones: *não!* Essa não é uma categoria estendida às sujeitas coloniais.

Herdamos a divisão sexual do trabalho com o colonizador e, com ela, a organização patriarcal das relações sociais e a heterossexualidade compulsória (María Lugones); a “minorização” das questões femininas (Rita Segato), por meio do rebaixamento do espaço privado e da exaltação do espaço público no “mundo-aldeia”; a universalização da categoria “homem”, na qual os brancos fazem morada e onde os *outros* almejam estar, ao mimetizarem a brutalidade do colonizador; e o surgimento da “outra”, não apenas a outra do homem branco, mas a “outra da outra” – a que não tem existência porque ocupa uma categoria vazia entre mulher branca e homem negro (María Lugones): “Aquele que precisa ser salva dos homens marrons pelos homens brancos” (Spivak, 2010).

O familismo branco deixa às mulheres a opção de “casamento ou morte”. À mulher, sua existência resta no reconhecimento de um homem pelo casamento. Este escolhe salvá-la de sua classe baixa, alçando-a a “única”, à mãe de seus filhos, a melhor entre as piores. Nesse novo núcleo familiar, ela está a salvo da fome, da prostituição e da violência dos demais homens, para além do seu próprio marido.

Às outras mulheres resta o trabalho sujo da reprodução social, tanto com base na escravidão e no colonialismo quanto a partir do momento em que a mulher branca se insere no mercado de trabalho. As latinas, as negras, as não brancas, as incivilizadas, as que ainda “aturam” as maledicências de seus homens são chamadas a ocupar o pior lugar do sistema capitalista, pois dia e noite limpam os excrementos produzidos por eles. E, ainda assim, nem a família nuclear quase lhes sobra.

Espremidas entre cuidar de sua própria reprodução social e daquela sociedade que ainda vale a pena se reproduzir, as mulheres não brancas precisam lutar para não ser esterilizadas ou morrer no parto, para que seus homens não sejam sistematicamente exterminados, para que seus filhos tenham alguma condição de sobrevivência e para que não lhes seja retirada a única coisa que o sistema continua

a reterritorializar e a garantir ser a única forma possível de obter segurança, afeto, existência e amor: a família nuclear.

Enquanto o *familismo* for um modo de levar o sujeito para dentro de uma unidade nuclear de solidariedade; enquanto for o lugar de excelência de reprodução do racismo e do classismo, porque é capaz apenas de produzir vínculos em direção ao seu “igual”; enquanto a solidariedade interétnica, inter-religiosa e social permanecer perdida em algum lugar “bárbaro” anterior ao capitalismo; enquanto continuarmos acreditando que “fora da família não há salvação”; enquanto estivermos mais preocupadas em cuidar dos nossos filhos porque não resta mais tempo para salvar o mundo; e enquanto acreditarmos que não há outros modos de afeição, de firmar alianças, comunidades e encontros multiespécies, não haverá revolução possível.

O fim da família nuclear não é a destruição da família, como grita a direita liberal preocupada com seus sistemas de segurança, o acúmulo de riqueza e a distribuição de heranças entre os seus. O fim da família nuclear não é o fim daquilo que resta do nosso “abandono inaugural” instaurado pelo capitalismo e pelo familismo, uma vez que nesse lugar a codependência é hierárquica e nos submete ao poder patriarcal. Mas, ao contrário: o fim da família nuclear é o alargamento da possibilidade de existências várias, comunitárias e estendidas, cujas solidariedades não têm permanência entre iguais porque, destituídas das neuroses e dos constrangimentos familiares, podem fazer bandos, (r)existindo ao banditismo familiar do 1% que ainda acredita estar a salvo do resto do mundo.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação? *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 451-470, maio-ago. 2012.
- ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: *Notas de Literatura I*. São Paulo: 34, 2003. p. 15-46.
- AHMED, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- ALCOFF, Linda. Epistemologia para a próxima revolução. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan.-abr. 2016.
- ALI, Kecia. Progressive Muslims and Islamic jurisprudence: the necessity for critical engagement with marriage and divorce law. In: SAFI O. (ed.). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- ALI, Zahra. Feminismos islâmicos. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 21, p. 123-137, jul.-dic. 2014.
- ALVES, Alcione Correa. Hipótese sobre a noção de prefácio em Édouard Glissant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v 45, ed. especial, p. 207-238, 2022.
- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica I: Oswald de Andrade*. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990. (Obras completas de Oswald de Andrade)
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*, ano 8, p. 229-236, 1º sem. 2000.
- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ASLAN, Reza. *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*. New York: Random House, 2005.
- BACH, Ana María. *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- BADRAN, Margot. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergence*. Oxford: Oneworld, 2009.

BALDI, César Augusto. Secularismo, islã e o “muçulmano”: reflexões sobre colonialidade e biopolítica. *Meritum*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 139-186, jul.-dez. 2011.

BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Trad. Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 8-34, 2017.

BARLAS, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.

BARLAS, Asma. O Corão, a shariah e os direitos das mulheres. *Revista Consultor Jurídico*, 9 nov. 2009. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>>. Acesso em: 20 out. 2021.

BARLAS, Asma. Towards a Theory of Gender Equality in Muslim Societies. *CSID Annual Conference*, Washington, DC, May 29, 2004. Disponível em: <http://www.asmabarlas.com/TALKS/20040529_CSID.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2015.

BARGHOUTI, Mourid. *Eu vi Ramallah (memórias)*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.

BENSUSAN, Hilan. *Being up for Grabs: On Speculative Anarcheology*. London: Open Humanities Press, 2016.

BENSUSAN, H. N. O capital transversal e a seus rebentos atrativos: ou a infância das máquinas. *Revista Direitos, Trabalho e Política Social*, [s.l.], v. 6, n. 10, p. 88-109, 2020a.

BENSUSAN, Hilan. *Excessos e exceções*. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

BENSUSAN, Hilan. Geist and Ge-Stell. Beyond Cybernetic Convergence of Intelligence and the Unity of Normativity. *Cosmos and History*, v. 16, n. 2, 2020b.

BENSUSAN, Hilan. *Indexicalism: Realism and the Methaphysics of Paradox*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

BENSUSAN, Hilan. *Linhas de animismo futuro*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.

BENSUSAN, Hilan. O realismo especulativo e a metafísica dos outros. Dossiê Realismo Especulativo. *Revista UFRJ*, v. 21, n. 2, 2018.

BENSUSAN, Hilan. “Zwischen Strom und Gestein”: Os humanos e a pan-política dos vírus. 2020c. disponível em: <https://www.academia.edu/42453748/_zwischen_Strom_und_Gestein_Os>

_humanos_e_a_pan_pol%C3%ADtica_dos_v%C3%ADrus_Hilan_Bensusan >. Acesso em: 11 set. 2022.

BERNASCONI, Robert. What is the question to which substitution is the answer. In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (ed.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BINETTI, María José. *Mater/realism: Aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

BONATE, Liazzate. O debate sobre o “encerramento do ijithad” e a sua crítica. In: SANTOS, B. S.; MENESES, P. (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 243-260.

BORSANI, María Eugenia. Cosmopolítica como afronta al narcisismo occidental. *Das Questões*, [s.l.], v. 8, n. 2, 2021a.

BORSANI, María Eugenia. Reconstruções metodológicas e/ou metodologias a posteriori. *Epistemologias do Sul*, v. 5, n. 1, p. 94-109, 2021b.

BOUTELDJA, Houria. *Raça, classe e gênero: a interseccionalidade, entre a realidade social e os limites políticos*, por Houria Bouteldja. s.d. Disponível em: <<https://www.decolonialtranslation.com/portugues/raca-classe-e-genero-a-interseccionalidade-entre-a-realidade-social-e-os-limites-politicos.html>>. Acesso em: 11 set. 2022

BOUTELDJA, Houria. Raça, classe e gênero: uma nova divindade de três cabeças. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 2, n. 2. 2016a. <https://doi.org/10.9771/cgd.v2i2.20686>

BOUTELDJA, Houria. Ustedes, los blancos. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 25, p. 253-263, jul.-dic., 2016b.

BOUTELDJA, Houria. Whites, Jews and Us. Toward a Politics of Revolutionary Love. *Semiotext(e) interventionseries*. Paris: La Fabrique Éditions, 2016c.

BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney; COSTA, Claudia de Lima; LIMA, Ana Cecília Acioli (org.). *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017.

BUTLER, Octavia E. *Despertar*. Xenogênese vol. 1. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Morro Branco, 2018.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CALIXTO, Pedro. Infinito, ética e alteridade: Levinas. *É: Revista Ética e Filosofia Política*, v. I, n. XIX, jun. 2016.

CARNEIRO, Nathália Silva. *A poética negra feminista de Denise Ferreira da Silva*. 2020. Disponível em:

<<https://marxismofeminista.com/2020/08/13/a-poetica-negra-feminista-de-denise-ferreira-da-silva-2/>>. Acesso em: 11 set. 2022.

CASAROSA, Enrico (direção). *Luca*. Pixar Animation Studio, 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (ed.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar, 2007.

CIXOUS, Hélène. *O riso da Medusa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

COLLINS, Patricia Hill. As mulheres negras e a maternidade. In: *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONRAD, Joseph. *Coração das trevas*. São Paulo: Ubu, 2019.

COUTINHO, Eduardo. *Santo forte*. 1999. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bf9-GiJfwog>>. Acesso em: 10 set. 2022.

CURIEL, Ochy. La descolonización desde una propuesta feminista crítica. In: CURIEL, Ochy; GALINDO, María. *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. Asociación per la Cooperació Amb el Sud: Las Segovias, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakaxutxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DAAS, Fátima. *A última filha*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

DA SILVA, Denise Ferreira. Bahia Pêlo Negro: Can the Subaltern (Subject of Raciality) speak? *Ethnicities*, v. 5, n. 3, p. 321-342, 2005.

DA SILVA, Denise Ferreira. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 61-83, jan.-abr. 2006.

DA SILVA, Denise Ferreira. *A dívida impagável*. Trad. Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Forma Certa, 2019a. Disponível em: <<https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>>. Acesso em: 11 set. 2022.

DA SILVA, Denise Ferreira. Em estado bruto. *Ars*, a. 17, n. 36. Pub. original: *Revista E-Flux*, n. 93, set. 2018.

Da SILVA, Denise. An End to “This” World (Um fim para “este” mundo). Denise Ferreira da Silva Interviewed by Susanne Leeb and Kerstin Stakemeier. Trad. Lori Regattieri e Tatiana Oliveira. *Text zur Kunst*. 12 abr. 2019b. Disponível em: <<https://www.textezurkunst.de/articles/interview-ferreira-da-silva/>>. Acesso em: 11 set. 2022.

DA SILVA, Denise Ferreira. Hackeando o sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.

DA SILVA, Denise Ferreira. Ler a arte como confronto (Reading Art as Confrontation). Trad. Michelle Sales, Fernando Gonçalves e Daniel Meirinho. Dossiê Decolonialidade e Política das Imagens. *Logos*, PPGCOM UERJ, ed. 55, v. 27, n. 3, 2020.

DA SILVA, Denise Ferreira. Sobre a diferença sem separabilidade. In: VOLZ, Jochen; REBOUÇAS, Júlia (ed.). *32ª Bienal de São Paulo: incerteza viva*. Catálogo da mostra. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

DA SILVA, Denise Ferreira. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

DA SILVA, Denise Ferreira; DESIDERI, Valentina. Leituras (po)éticas. *Cadernos de Subjetividade*. 2015. Disponível em: <<http://www.e-flux.com/program/64755/corruption-everybody-knows/>>. Acesso em: 11 set. 2022.

DAVIS, Angela. Classe e raça no início da campanha pelos direitos das mulheres. In: *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016a.

DAVIS, Angela. Freedom Is a Constant Struggle. In: *Freedom Is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine and the Foundations of a Movement*. Chicago: Haymarket Books, 2016b.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros; DANOWSKI, Déborah. The Past Is Yet to Come. *E-Flux*, n. 114, Dec. 2020. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/114/364412/the-past-is-yet-to-come/>>. Acesso em: 11 set. 2022.

DEIAB, Rafaela de Andrade. A memória afetiva da escravidão. *Revista da História da Biblioteca Nacional*, a. 1, n. 4, p. 36-40, out. 2005.

DE JESUS, Marcos Oliveira. Lacan, esteta? Anotações sobre a clínica do real. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 55, n. 4, p. 227-238, 2021.

DE JESUS, Marcos Oliveira. Sobre fazeres e saberes fronteiriços: as tensões entre corpo e corpus em Frantz Fanon e Gloria Anzaldúa. *Pólemos: Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 6, n. 11, p. 107-118, 2017.

Derrida, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

Derrida, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. *A mitologia branca*: a metáfora no texto filosófico. Campinas: Papirus, 1991. (Margens da Filosofia)

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

DIAS, Rebecca Reseck Wanderley. O pensamento de Gayatri Chakravorty Spivak: o lastro material da performatividade do tropo. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, v. 2, n. 1, p. 89-112, 20 jun. 2021.

DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. Oyèrónké Oyěwùmí: potências filosóficas de uma reflexão. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, n. 2, p. 8-28, 2019.

DRABINSKI, John E. *Levinas and the Postcolonial: Race, Nation, Other*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.

Elíbio Júnior, A. M.; LIMA, M. C.; ALMEIDA, C. S. D. M. Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 7, n. 13, p. 61-79, 2015.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *Scripta*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. *Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais*. São Paulo: Boitempo, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Re-enchanting the World: Feminisms and the Politics of the Commons*. San Francisco: California Institute of Integral Studies; Kairos Books, 2019.

FEDERICI, Silvia. Salarios contra el trabajo doméstico. In: *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficante de Sueños, 2013.

FERREIRA, Luciana. *O “outro” em Heidegger é o mesmo em Levinas? Uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*. Brasília: Editora Universa; UCB, 2010.

FERREIRA JR., Wanderley J. Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica ocidental. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 1, p. 101-116, jan.-abr., 2013.

FIRESTONE, Shulamith. *A dialética do sexo*. s. d. (Coleção Bolso). Original: *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* by Shulamith Firestone. New York: Bantam Book, 1970.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

GABRIEL, Alice de Barros. *Materialidade, maternidade e outras matrizes*. 2022. 197 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

GALDINO, Vitor. Aquilombamento imaginal/realismo esclarecido. In: MEDEIROS, Cláudio; GALDINO, Vitor (org.). *Experimentos de filosofia pós-colonial*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020.

GEVORKYAN, S.; SEGOVIA, C. From Worlds of Possibles to Possible Worlds: On Post-nihilism & Dwelling. *Das Questões*, [s.l.], v. 13, n. 1, 2021.

GILBERT, Sandra; GUBAR, Susan. Infecção na sentença. In: BRANDÃO, Izabel et al. (org.). *Traduções da cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Florianópolis: EDUFAL; Editora da UFSC, 2017.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. Pela opacidade. In: *Poétique de la relation*. Trad. Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa. Rev. Cláudia Consuelo Amigo Pino. *Revista Criação & Crítica*, n. 1, p. 53-55, 2008.

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

GOMES, Elisângela Oliveira. O pensamento do tremor. Resenha do livro: GLISSANT, Édouard. O pensamento de tremor (La cohée du lamentin). Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014. *Revista Crioula USP*, n. 16, dez. 2015.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. 2011. *Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino*, n. 1. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375002/mod_resource/content/0/caderno-de-forma%C3%A7%C3%A3o-do-CP_1.pdf>. Acesso em: 11 set. 2022.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAEBER, David. Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”: resposta a Viveiros de Castro. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 278-323, 2019.

GRAEBER, David; WENGROW, David. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GROSGOUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 19, p. 31-58, jul.-dez. 2013.

GUZMÁN, Patricio. *Nostalgia de la Luz*. Documentário. 2010.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Do existente ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

HAMID, Sônia Cristina. *(Des)integrando refugiados: os processos de reassentamento de palestinos no Brasil*. Recurso eletrônico. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2019.

HARAWAY, Donna J. Leyendo a Buchi Emecheta: pugnas por la “experiencia de la mujer” en los estudios de mujer. In: *Ciencia, cyborgs e mujeres: la reinvencción de la naturaleza*. València: Ediciones Cátedra Universitat de València, 1995.

HARAWAY, Donna J. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Trad. Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Keen in the Chthulucene*. London: Duke University, 2016.

HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021a.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021b.

HEIDEGGER, Martin. *Bremen and Freiburg Lectures: Insight into that which Is and Basic Principles of Thinking*. Bloomington: Indiana University, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A coisa*. In: *Conferencias e Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. Metaphysics as History of Being. In: *The End of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a.

HEIDEGGER, Martin. *Tempo e ser: conferências e escritos filosóficos*. Trad. e notas Ernildo Stein. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

HEIDEGGER, Martin. *Time and Being*. Chicago: University of Chicago Press, 2002b.

HESTER, Helen. Sapience + Care: Reason and Responsibility in Posthuman Politics. *Angelaki – Journal of the Theoretical Humanities*, v. 24, n. 1, p. 67-80, 2019. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2019.1568734>.

HESTER, Helen. *Xenofeminism*. Cambridge: Polity Press, 2018.

HIDAYATULLAH, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v. 26, n. 1, 2014.

HOOKS, bell. *Ain't I a woman? Black women and feminism*. London: Pluto Press, 1983.

HOOKS, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.

HUI, Yuk. *Da consciência infeliz dos neorreacionários*. São Paulo: N-1 Edições, 2019. (Série Pandemia)

INDEXICALISM: Realism and the Metaphysics of Paradox. Online Book Symposium. 29 set. – 1º out., 2021.

JERUSALINKY, Julieta. *A criação da criança: letra e gozo nos primórdios do psiquismo*. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

KAMENSZAIN, Tamara. *Bordado e costura do texto: Historias de amor (y otros ensayos sobre poesía)*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

KHOURY, Elias. *Porta do sol*. Trad. Safa A. C. Jubran. Rio de Janeiro: Record, 2008.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Albert; BRUCE, Davi. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUBISSA, Luisa Posada. De la diferencia como identidad: génesis y postulados contemporáneos del pensamiento de la diferencia sexual. *Araucaria – Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, n. 16, p. 108-133, dic. 2006.

KUGLE, Scott; HUNT, Stephen. Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam. *Religion and Gender*, v. 2, n. 2, p. 254-279, 2012.

LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Trad. S. Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LAURETIS, Teresa. Imaginario materno y sexualidad. Texto para el encuentro de Bolonia, Centro de Documentación de las Mujeres. *Cuadernos Desde el Diván*, 26-28 nov., 1992.

LAURETIS, Teresa. Technology of Gender. In: *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press, 1987. p. 1-30.

LAURETIS, Teresa. A tecnologia do gênero. s.d. *Tendências e Impasses*. Disponível em:

<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5673685/mod_resource/content/4/DE%20LAURETIS%2C%20Teresa.%20A%20Tecnologia%20do%20G%C3%AAnero%20%281987%29.pdf>. Acesso em: 10 set. 2022.

LE, Vincent. Spirit in the Crypt Negarestani vs. Land. *Cosmos and History – The Journal of Natural and Social Philosophy*, v. 15, n. 1, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

LIMA, Cila. *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. 2017. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul.-dic. 2008.

MAGALHÃES, José Antônio R. ¿Qué es lo decolonial? Cosmopolítica y descolonización del pensamiento. *Das Questões*, [s.l.], v. 8, n. 2, 2021.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica – Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 23, n. 1, 2019.

MALABOU, Catherine. *The Future of Plasticity (An Interview with Catherine Malabou)*. s.d. Disponível em: <https://www.academia.edu/28909019/The_Future_of_Plasticity_An_Interview_with_Catherine_Malabou_>. Acesso em: 7 set. 2022.

MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. In: *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008. p. 360-384.

- MARIM, Caroline Izidoro. Arquivos estéticos, políticos e relacionais de uma epistemologia afetiva feminista. In: MARIM, Caroline Izidoro; RIBAS, Cristina Thorstenberg (org.). *Narrativas situadas: costuras epistemológicas afetivas feministas*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.
- MARTÍNEZ, Juliana. *Haunting without Ghosts: Spectral Realism in Colombian Literature, Film and Art*. Austin: University of Texas Press, 2020.
- MBEMBE, Achille. *A universalidade de Frantz Fanon*. 2011. Disponível em: <<https://profedmarcb.files.wordpress.com/2018/06/mbembe-achille-a-universalidade-de-frantz-fanon.pdf>>. Acesso em: 27 ago. 2022.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MEILLASSOUX, Quentin. Iteração, reiteração, repetição: uma análise especulativa do signo desprovido de sentido. *Revista Eco-Pós*, v. 21, n. 2, p. 12-93, 2018.
- MERNISSI, Fatima. *The Veil and the Male Elite: a Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Reading: Addison-Wesley, 1991.
- MERUANE, Lina. *Tornar-se palestina*. Belo Horizonte: Relicário, 2019.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. Introducción. In: PAGET, Henry; CASTRO-GÓMEZ, Santiago; CHUKUDI, Eze. *El color de la razón*. Buenos Aires: Del Signo, 2008.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. Oxford: Oneworld, 2015a.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. In: *Critical Inquiry*, Chicago, v. 32, n. 4, p. 629-645, 2006.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. *Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah*. 2015b. Disponível em: <<http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-ZMH-EN.pdf>>.
- MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MOMBAÇA, Jota. *A plantaçãõ cognitiva*. MASP Afterall. São Paulo: MASP, 2020.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na Idade Moderna*. São Paulo: Ed. Unicamp, 1995.

MORRISON, Toni. *Amada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MORRISON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MOTEN, Fred. Ser prete e ser nada (misticismo na carne). In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.

NEGARESTANI, Reza. *Intelligence and Spirit*. New York: Urbanomic and Sequence Press, 2018.

NESBITT, Nick. *Caribbean Critique: Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant*. Liverpool: Liverpool University Press, 2013.

NEYRAT, Frédéric. Dismantling the World: The Capitalocene, Effective Constructivism, and the Inhuman. *Das Questões*, v. 13, n. 1, p. 2-11, dez. 2021.

OSMAN, Elzahrã Mohamed Radwan Omar. *Bioética islâmica: aportes epistemológicos desde o pensamento decolonial e os feminismos islâmicos*. 2015. 164 f. Dissertação (Mestrado em Bioética). Orientação: Rita Laura Segato – Programa de Pós-Graduação em Bioética. Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Trad. Juliana Araújo Lopes de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series*, Dakar, v. 1, p. 1-8, 2004.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Trad. prov. Wanderson Flor do Nascimento. Rev. Aline Matos da Rocha. Título original: *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAIVA, Márcio Antônio de; DIAS, Luís Fernando Pires. A metafísica da alteridade de Emmanuel Levinas. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 465-483, jul.-dez. 2015.

PELBART, Peter Pál. *Ensaio do assombro*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. Rio de Janeiro: Nós Editora, 2017.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização – uma abordagem antropológica*. São Paulo: Santuário, 2010.

PISANI, Marília. Quando a filosofia se torna semente: uma viagem através de mundos artefactuais e (im)prováveis encontros. *Revista Ideação*, n. 42, p. 197-232, jul.-dez. 2020.

PIZA, Suze. Des-pensar as subjetividades, enfrentar as armadilhas da identidade. *Das Questões*, [s.l.], v. 8, n. 2, 2021.

PIZA, Suze. O paradoxo de Hegel: liberdade e escravidão nas colônias. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, a. 16, n. 27, 2019.

PIZA, Suze. Sequestro e resgate do conceito de necropolítica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 45, edição especial, p. 129-148, 2022.

POLI, Maria Cristina. A medusa e o gozo: uma leitura da diferença sexual em psicanálise. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. X, n. 2, p. 279-294, jul.-dez. 2007.

PRECIADO, Paul. Regime heteropatriarcal vai colapsar com revolução em curso, diz Paul Preciado. *Folha de S.Paulo*. 16 jan. 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/01/regime-heteronormativo-e-patriarcal-vai-colapsar-com-revolucao-em-curso-diz-paul-preciado.shtml>>. Acesso em: 27 ago. 2022.

QUESADA, Juan Martos. O direito islâmico medieval (Fiqh). In: Pereira, R. H. S. (org.). *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 213-246.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992. p. 437-449.

RICH, Adrienne. Partida de raíz: un ensayo sobre la identidad judía. In: *Sangre, pan y poesía*. Prosa escogida: 1979-1985. Barcelona: Icaria Editorial, 1986.

RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade (sobre ética e política em Jacques Derrida)*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

RODRÍGUEZ, Santiago Arcila. Campos de individuación fantasmal: asesinato de líderes sociales em Colombia, marcadores espectrales del horror e intensificadores espectrales de resistencia. *La Deleuziana – Revista Online de Filosofía*, número especial, n. 1, p. 84-111, 2020. ISSN 2421-3098

- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Primórdios do conceito de gênero. *Cadernos Pagu*, n. 12, p. 157-163, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634812>>. Acesso em: 11 set. 2022.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. A modernidade: uma nova (era) cultural axial? *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 16, n. 36, maio-ago. 2017.
- SEGATO, Rita Laura. O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In: *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, n. 18, p. 106-131, 2012.
- SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.
- SHAIKH, Sa'diyya. Transforming Feminism: Islam, Women and Gender Justice. In: SAFI, O. (ed.). *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- SHIBLI, Adania. *Detalhe menor*. São Paulo: Todavia, 2021a.
- SHIBLI, Adania. Palestina narra assassinato de garota em livro que imita as fraturas de seu país. Entrevista a Diogo Bercito. *Orientalíssimo. Folha de S.Paulo*, 19 jul. 2021b. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2021/07/palestina-narra-assassinato-de-garota-em-livro-que-imita-as-fraturas-de-seu-pais.shtml>>. Acesso em: 4 set. 2022.
- SIRIN, Adlbi Sibai. *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Buenos Aires: Akal/Inter Pares, 2017.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *O fim do império cognitivo: as afirmações das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SPILLERS, Hortense, J. Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS,

André (org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, abr. 2019.

TABUCCHI, Antonio. *Afirma Pereira*. São Paulo: Estação Liberdade, 2020.

TIBLE, Jean. *Marx selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

UOL. TAB. *Mortes invisíveis*. 8 abr. 2022. Disponível em: <<https://tab.uol.com.br/edicao/mortes-invisiveis/>>. Acesso em: 4 set. 2022.

VALENTIM, Marco Antônio. Antropologia & xenologia. *Revista Eco-Pós*, v. 21, n. 2, p. 343-363, 2018a.

VALENTIM, Marco Antônio. Dossiê Realismo Especulativo. *Ecos*, v. 21, n. 2, p. 343-363, 2018b.

VALENTIM, Marco Antônio. *Extramundaneidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018c.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu, 2020.

WADUD, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.

WERLE, Marco Aurélio. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, ed. especial n. 2, p. 95-108, 2011.

XENOFEMINISMO. Uma política pela alienação. Disponível em: <<https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminismo-uma-politica-pela-alienacao/>>. Acesso em: 27 ago. 2022.

YOUTUBE. *Transe*. Experimentos de filosofia pós-colonial. 22 dez. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ViWTo7S0TEQ>>. Acesso em: 27 ago. 2022.