

---

# a dívida impagável

denise ferreira da silva

---

# **A DÍVIDA IMPAGÁVEL**

Denise Ferreira da Silva

# ÍNDICE

Agradecimentos	09
Carta à leitora preta do fim dos tempos <i>Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi</i>	15
Introdução: (Di)Ante(s) do Texto	33
I. A Ser Anunciado ou Conhecendo (n)os Limites da Justiça	51
II. Para uma Poética Negra Feminista: A Busca /Questão da Negridade Para o (Fim do) Mundo	85
III. $1 \text{ (vida)} \div \emptyset \text{ (negridade)} = \infty - \infty$ ou $\infty / \infty$ : sobre a matéria além da equação de valor	121
IV. Dívida Impagável: Lendo Cenas de Valor Contra a Flecha do Tempo	149
O abrir-mão para o futuro <i>Pedro Daher</i>	189



# AGRADECIMENTOS

Não posso deixar de agradecer aos que colaboram com a produção deste livro, seja criando as condições materiais, emocionais, intelectuais, financeiras, e contextos de reflexão onde a imaginação se sente à vontade. Esta publicação não teria sido possível sem os recursos providos pelo Peter Wall Institute for Advanced Studies, através do Wall Scholars Program, que me permitiu tirar uma licença remunerada do meu cargo de Diretora do Social Justice Institute (Institute for Gender, Race, Sexuality, and Social Justice-GRSJ), na Universidade de British Columbia. A Critical + Creative Social Justice Studies Research Excellence Cluster - Universidade de British Columbia, e Casa do Povo, contribuíram com fundos. Sem o apoio da Oficina de Imaginação Política este livro não teria sido publicado. A Amilcar Packer pelo empenho a esta publicação, pela tradução e revisão dos ensaios aqui coletados. A Pedro Daher pela tradução e revisão de textos aqui coletados. Às revistas e outras entidades que deram permissão para traduzir e publicar estes textos: *The Black Scholar*, *e-flux Journal*, Fundação Bienal de São Paulo, *documenta 14*, e *Social Text*. Meus colegas na Universidade de British Columbia, em particular a Vanessa Andreotti, Phaniel Antwi, Manuel Pina, e parceiras em Vancouver, Bopha Chhay and Denise Ryner.

Nos últimos dez anos, eu tenho tido a sorte de compartilhar minhas preocupações, ideias, experimentos com os membros de dois grupos: O *Center for Ethics and Politics* (Stefano Harney, Camille Barbagallo, Gerry Hanlon, Emma Dowling, Matteo Mandarinini, Amit Rai, Marina Vishmidt, Liam Campling), a *Anti-Colonial Machine* (David Lloyd, Fred Moten, Sora Han, Colin Dayan, Atef Said, e Nasser Hussain), e o *Practicing Refusal Collective* (Saidiya Hartman, Tina Campt, Hazel Carby, Arthur Jaffa, Mabel Wilson, Christina Sharpe, Tavia Nyong'o, Kaiama Glover, Deborah Thomas, Alex Weheliye, Darieck Scott), e um grupo especial de artistas e curadores (Raimundas Malasauskas, Natasa Petresin Bachelez, Natasha Ginwala, Emily Pethick, Evelina Dagnani Ose, Christian NYampeta, Yasmine El Sabagg, Otobong

Nkanga, The Otolith Group, Ana Dupas, Zavitzanos, Barry Esson, Bryony McIntyre). Hortense Spillers por levantar a questão, pela inspiração e amizade.

Meus estudantes tem sido uma constante lembrança do porque deste trabalho. Em relação a esta publicação em particular, eu agradeço especialmente a Ann-Marie Hamilton, Marika Yeo, Amilcar Packer, e Pedro Daher. Também agradeço a esta nova geração de artistas e pensadoras negras brasileiras que afirmam aquilo que poderia ter se perdido com o passar do tempo, mesmo que eventualmente se transformem em derrotas, as vitórias da luta social do passado não desaparecem por decreto, por manipulação de eleitores, ou por golpe. Queridas Thiago de Paula Souza, Jota Mombaça e Michelle Mattiuzzi, é um prazer em tê-las como interlocutoras. Meus colaboradores, Valentina Desideri e Arjuna Neuman, não há palavras para expressar o quanto aprendi com vocês; muito obrigada pelos “sins e porque não” que tornaram o nosso trabalho possível.

Nada disso seria possível se eu não dividisse a vida com Mark. Meu pai, Zezinho e meu irmão Denis, e meus sobrinhos Daniel e Lucas por tudo e sempre. Este livro é dedicado a minha mãe, Amélia; minhas avós, Laureana e Erinea; às minhas tias, Sonia e Marlene, a minha sobrinha Ilka Maria.



# CARTA À LEITORA PRETA DO FIM DOS TEMPOS

Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi

000. Uma escavação não é um movimento rumo à interioridade.

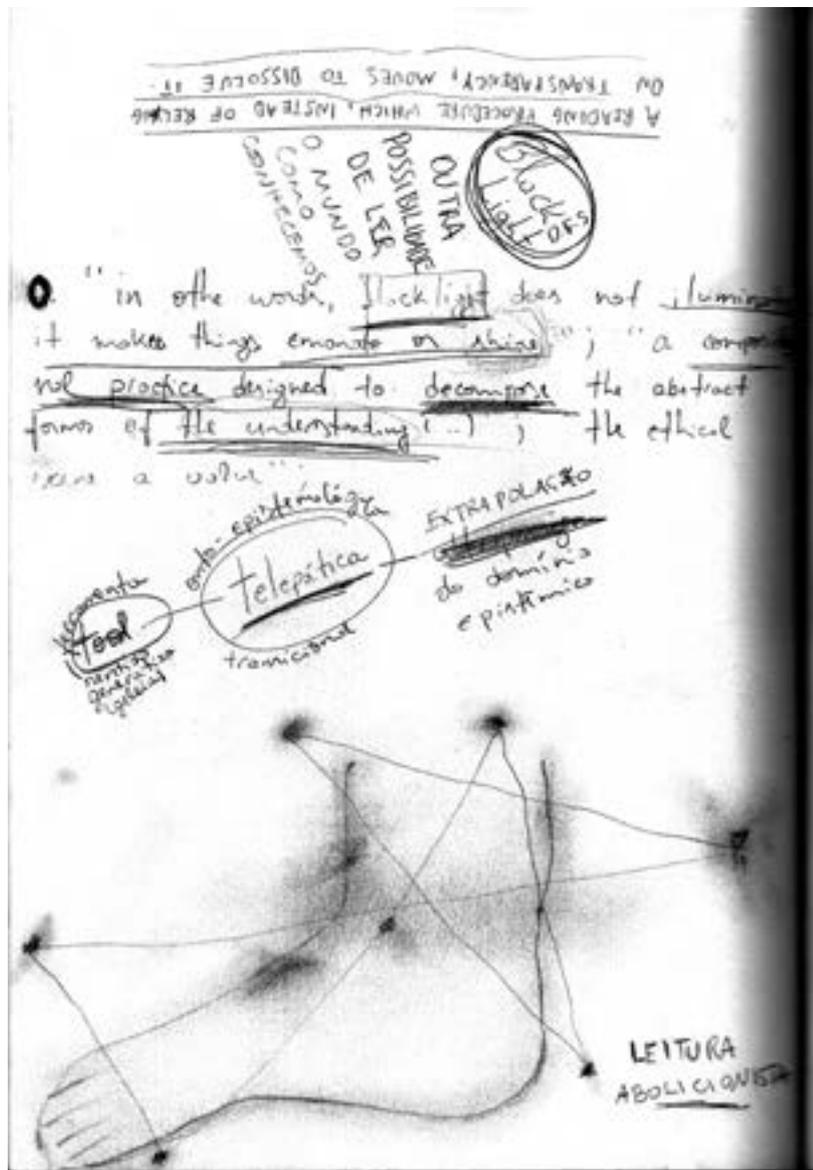
741. A luz negra como outra possibilidade de ler o mundo como conhecemos. A luz negra postulada na forma generativa, um conhecimento que demanda outras ferramentas para ser apreendido. A luminosidade da luz negra revela o que está oculto, transparente em conformidade com a norma. Trazer esse pensamento nos tempos de hoje é um exercício de experimentação sobre o fazer futuro e o mundo; uma experimentação implicada nos rastros para a ancestralidade.

173. Um campo de força pode ser uma cordilheira de fumaças ou um buraco escavado no barro, um arranjo de ervas especificamente posicionado em relação à nossa presença, uma emanção de força negra gerada em performance... Um campo de força não tem de ser forte, no sentido moral. Quase sempre, o campo de força é uma nave precária, um portal em vias de desaparecimento, mas que instaura a condição de nossa movência entre dimensões.

654. Para pensar a experiência dissidente no mundo a partir da luminosidade da luz negra é necessário medir a vida impossível numa hiper realidade complexa e, em justaposição, realizar leituras multidimensionais daquilo que é lido como o excesso. Para isso é preciso tirar a máscara da realidade cartesiana. Há nessa frase a complexidade de um fractal.

222. O que acontece quando pensamos a modernidade, com suas fronteiras e infra-estruturas onto-epistemológicas, como um projeto de constrição telepática?

655. Um texto, uma performance, um quadro, um filme... Operações linguísticas que movem o sentido e a percepção, produzem sensações e afetos...



111. Quebrar o vidro... Vasculhar os cacos... Encontrar os cacos que cortam... Escolher os galhos... Amarrar com barbante vermelho um caco num galho... Mostrar a faca... Cortar. Repetir o procedimento...

847. As ferramentas que esse processo produz são experimentos desenvolvidos a partir de uma torção da perspectiva

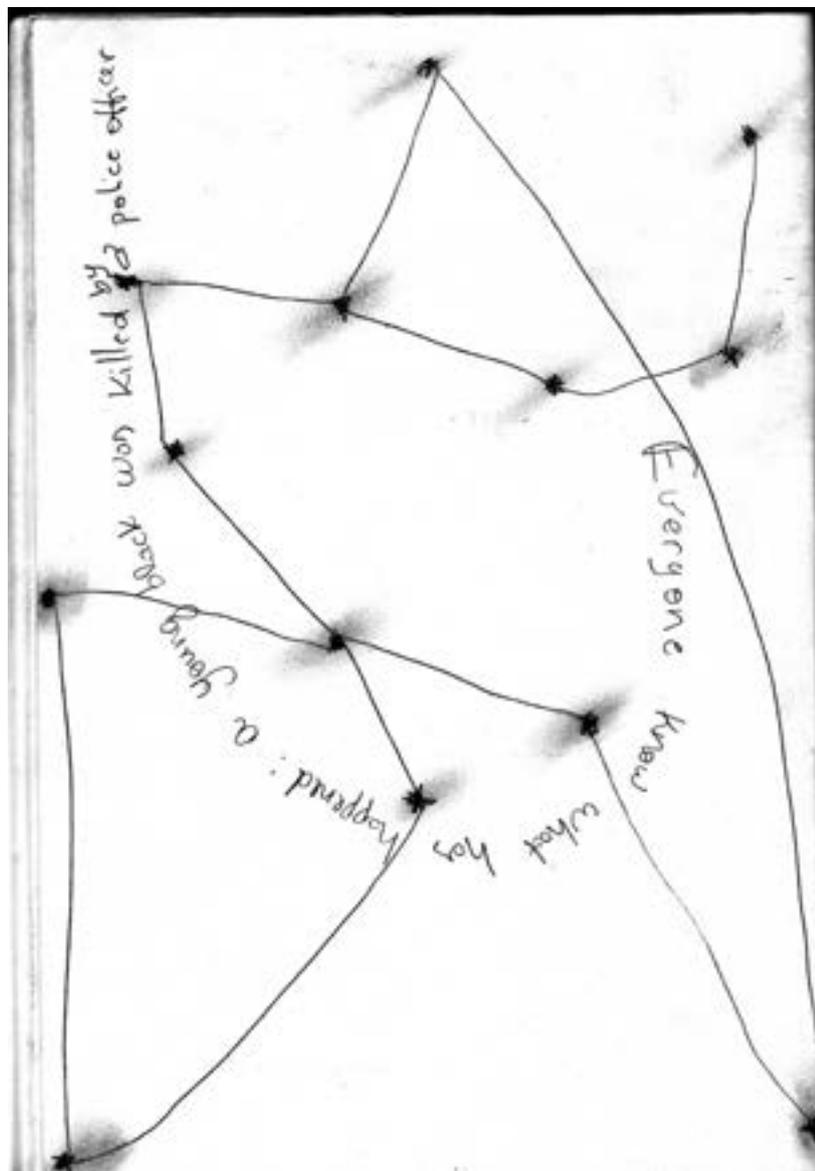
050. Como descolonizar a matéria?

002. A destruição como experimento de um processo anticolonial; a destruição do mundo que conhecemos como possibilidade de imaginação política.

531. O *Plenum* se precipita pelas brechas do mundo como conhecemos. A pretitude é uma brecha. Uma brecha é um portal e todo portal depende de um campo de força. Se a modernidade é um regime de constrição telepática, a performance preta (criadora de portais e campos de força) é uma rebelião contra esse limite.

303. Destruição como performance generativa de uma leitura abolicionista para o mundo.

001. Gostaríamos de iniciar pondo um intervalo no domínio da visibilidade. Gostaríamos de iniciar traçando uma cartografia que não depende da ideia de localização. Gostaríamos de iniciar propondo uma prática composicional indisciplinar e fugitiva. Gostaríamos de iniciar pensando a destruição do mundo como conhecemos como uma forma de cuidado. Gostaríamos de iniciar pela descolonização da matéria colonizada. Gostaríamos de iniciar com uma espada a cortar o mundo-ferida. Gostaríamos de iniciar com uma convulsão na gramática. Gostaríamos de iniciar com um acidente na percepção.



805. Deformar experimentos para a decomposição da performance.

100. Apresentar o pensamento da Denise no contexto de uma publicação brasileira não é uma tarefa simples. E isso não tem a ver com a complexidade de suas palavras, mas com o modo como elas colapsam certos princípios onto-epistemológicos que fundamentam não apenas os sistemas de opressão que dão forma à vida social brasileira, mas também os projetos de liberação historicamente acionados como resposta a eles.

504. LOVE TO LOVE YOU BABY

999. A caixa de ferramentas que é este livro ensaja os limites do mundo como conhecemos e se move como uma força abolitiva que é também um pressentimento, ou um ensaio para jeitos de existir, saber e viver fora dos domínios governados pela Razão Universal. Estas páginas, contudo, não contêm promessas e garantias quanto ao que vem, pois o conjunto destes textos não é uma cartografia de outros mundos possíveis, mas uma decomposição do mundo-como-conhecemos a partir da força do que lhe cerca. São facas para cortar as articulações de aço da Racionalidade Moderna, raios para atordoar a Consciência Autodeterminada do Sujeito, ventos para desviar a flecha do Tempo, explosivos para implodir os edifícios do Realismo Científico e sussurros para desorientar as leituras rumo ao limite do que conhecemos e, daí, ao domínio imprevisível daquilo que simultaneamente já está e está por vir.

371. Quem é o que no jogo da razão?

007. sensível

003. Para prosseguir com esta leitura será necessário mover-se por duas vias simultâneas, uma situada aquém e a outra além da representação. Porque não se trata simplesmente de afirmar que





A luz negra como outra possibilidade de ler o mundo ao qual conhecemos. Outra possibilidade de imaginação. Partimos de outros pressupostos e postulados como exemplo, trago a luz da luminosidade, a destruição como forma generativa, ou seja, sem forma. Uma leitura abolicionista para o sentido da destruição.

A destruição como ferramenta de um processo anti-colonial. ~~que se situa no âmbito da destruição e da criação~~  
~~uma ferramenta de~~ LOVE TO LOVE YOU BABY



### Poética Feminista Negra

(Amar através e não para a destruição) → Caminho  
 • NÃO TRANSPARENTE / OPACA  
 • Uma prática de leitura e de escrita e de uma construção

é a condição do salto. Investigar os limites da justiça, do texto moderno, das equações econômica e ética do valor, da razão e da imaginação colonizadas, do tempo, da fronteira, da separabilidade racial e da diferença buscando não pela verdade dessas categorias, mas por um estudo que extrapole seus domínios e escape suas operações.

123. Querer se perder na negritude, no excesso onde a existência põe pra correr as fantasias dominantes de um tipo de conhecimento que pode apenas determinar a si própria com as articulações de ferro das razões universais.

000. Escavar pois o que está embaixo está também acerca.

101. A terra vibra no *Plenum* e também agoniza todas as correntes que a grande consciência universal racial moderna arma sobre ela. Mas o *Plenum* é a continuação da terra por outros meios.

325. Durante muito tempo fiquei presa na repetição

202. HORIZONTE DE EXTERIORIDADE RADICAL: excesso

254. Caminhando em direção à sobrevivência, passando pelos portões do fim do mundo, vivendo de uma impossibilidade produzida pelas ferramentas da razão universal.

1111. expropriação

005. A profecia se fez como o previsto

687. Um lugar outro absoluto: PLENUM

109. Recriar à partir da colonialidade e fugir do caminho que nos empurra para a morte





# **A DÍVIDA IMPAGÁVEL**

Denise Ferreira da Silva

# INTRODUÇÃO

## (Di)Ante(s) do Texto

Por onde começar? Desde onde começar a tarefa de expor, capturar e dissolver, de apresentar o que excede e desafia o pensamento? A preocupação que tece o fio que liga os ensaios aqui coletados, de uma certa forma, sinaliza a im/possibilidade indicada por estas perguntas. Na verdade, é possível dizer que esta compartilha da mesma incompreensibilidade e improbabilidade que tento capturar na imagem poética negra feminista que dá nome a esta coletânea. Pois, como uma imagem anti-dialética, *A Dívida Impagável* não faz mais do que registrar, ao tentar interromper, o desdobrar da lógica perversa que oclui a maneira como, desde o fim do século XIX, a racialidade, opera como um arsenal ético em conjunto – por dentro, ao lado, e sempre-já – a/diante das arquiteturas jurídico-econômicas que constituem o par Estado-Capital.

Esta lógica perversa, a qual chamo de dialética racial, tem me ocupado por mais de trinta anos. Desde o início, quando era estudante no programa de Mestrado em Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - IFCS da Universidade Federal do Rio de Janeiro e trabalhava como pesquisadora no Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), sob a direção de Carlos Hasenbalg, a minha atenção se voltou à representação moderna como momento significativo da subjugação racial. Já o título da dissertação de mestrado que defendi em 1991, desenvolvida sob a orientação de Yvonne Maggie, *O Negro na Modernidade: Cor e Exclusão Simbólica na Novela das Oito*, indica uma apreensão transversal dos conteúdos de um treinamento acadêmico, no IFCS e no CEAA, que combinava Estudos Afro-Brasileiros (Yvonne Maggie) e Sociologia das Relações Raciais (Carlos Hasenbalg). Em vez de desenvolver um estudo de audiência ou de texto que explicaria as ideias sobre a negridade que justificariam o fato de as novelas da época empregarem um número insignificante de atores negros e a maioria nos papéis típicos de empregada doméstica ou bandido. Eu reverti o movimento analítico e

decidi examinar a imagem da sociedade brasileira expressa pela forma como as poucas tramas envolvendo personagens negros foram resolvidas. O principal argumento da dissertação de que a representação de negros nas novelas das oito da TV Globo, que foram ao ar entre 1979 e 1988, expressava um projeto nacional de modernidade vista como contingente no desaparecimento do negro, apesar da (então ainda) celebrada democracia racial. Entre outros argumentos, o *Negro na Modernidade* já apresentava uma versão da ideia que foi desenvolvida na minha tese de doutorado (publicada com o título de *Toward a Global Idea of Race*, em 2007), a de que, além da lógica da exclusão – a explicação sociológica da subjugação racial –, há uma lógica da obliteração que permeia as ferramentas do conhecimento racial. Isto, precisamente porque sem ela, a construção do sujeito moderno como uma coisa autodeterminada não se sustentaria, principalmente após a articulação hegeliana da razão transcendental como Espírito. Não há lugar para sumarizar os argumentos desenvolvidos nestes dois textos aqui. Só os menciono porque a mim surpreende o fato de que a mesma preocupação anima textos tão diferentes, e que respondem a circunstâncias aparentemente diferentes, como a minha dissertação de mestrado (Rio de Janeiro nos anos 80), a tese de doutorado (Estados Unidos, nos anos 90), e os experimentos poéticos (escritos nos últimos 5 anos) que compõem este volume.

Infelizmente, os processos nacionais e globais por traz desta preocupação não são surpreendentes. Ao contrário. Já nos meados dos anos 80, a violência policial encabeçava a minha lista de evidências de subjugação racial. Para mim, pelo menos, fazia sentido, pois eu pertencço à geração de adolescentes negras, que viu aumentar, no final dos anos 70, a incidência de mortes de jovens negros devido à entrada de armas automáticas e cocaína e à violência policial, nas comunidades economicamente defasadas dos morros e periferias da cidade do Rio de Janeiro. Em 1992, quando tinha acabado de chegar aos Estados Unidos, para onde fui

para fazer o doutorado, eu acompanhei as revoltas em Los Angeles em resposta à absolvição dos policiais que bateram em Rodney King. No ano seguinte, 1993, acompanhei de longe a revolta dos residentes de Vigário Geral, em resposta ao assassinato de 21 pessoas por policiais militares. Outros casos de violência policial no Brasil e nos Estados Unidos, os quais receberam mais ou menos atenção. Entre eles, a tortura de Abner Loima por policiais de New York, em 1997, e o caso de Amadou Diallo, o qual foi morto com 41 tiros dados a queima roupa por quatro membros da Street Crime Unit do Departamento de Polícia de New York, em fevereiro de 1999. A lista continua. Nos vinte anos que separam aquele evento racial e este momento, em que escrevo esta introdução, muitos outros homens e mulheres, jovens, idosos, e crianças negras foram mortas ou deixadas morrer pela polícia e outras instituições de aplicação da lei. Na maioria desses casos, as cortes de administração de justiça não registraram essas mortes como crime em decisões que insistentemente mobilizaram a negridade (das vítimas ou dos lugares onde foram mortas) como evidência de que a violência total foi uma resposta lógica a uma situação de perigo mortal, ou seja, o fato de que os que dispararam os tiros se encontravam diante de uma corpo negro ou num território negro.

Quando se contempla as operações da racialidade num contexto mais amplo, global, seria quase impossível não concluir que a mesma tem um papel crucial para o capital se a sua ferramenta mais consistentemente empregada no século XX, a diferença racial, não fosse tão eficaz ao transsubstancializar os efeitos de mecanismos coloniais de expropriação em defeitos naturais (intelectuais e morais) que são sinalizados por diferenças físicas, práticas, instituições, etc. Se tomarmos, por exemplo, os últimos vinte anos, é possível compor uma lista longa de eventos globais, quase todos relacionados com as guerras locais e regionais que, embora causem o deslocamento de populações, não parecem ter qualquer efeito sobre a

expropriação e exploração de terras e corpos. Nesta lista, eu incluo, por exemplo, a invasão do Afeganistão e do Iraque, no início deste século, os conflitos incessantes na República Democrática do Congo, e depois, no Sudão, Nigéria, Etiópia, Eritreia, e agora, a guerra na Síria, Yemen, e outros conflitos de baixa intensidade midiática, que se observam no Haiti, Jamaica, Colômbia, Venezuela, México, e nas comunidades economicamente despossuídas no Brasil e Estados Unidos. Em combinação com os desastres causadas pelo aquecimento global e pelas políticas neoliberais implementadas pelos governos, estas guerras estão por traz da última crise a atingir a Europa, a ‘crise dos refugiados’, a qual, entre outras coisas, facilitou tanto um endurecimento do aparato de policiamento das fronteiras, como o crescimento de discursos e práticas que mobilizam uma forma letal (branca) de política de identidade.

De uma certa forma, *A Dívida Impagável* oferece uma recomposição possível desta preocupação. Em vez de fornecer uma análise de casos específicos ou uma crítica das instituições de aplicação da lei, o que faço em outros textos, minha manobra aqui é começar com e, de uma certa forma, aceitar o fato de que a justiça falha diante de corpos e territórios negros, os quais ela só pode conceber como excessivamente violentos, e desde aí prosseguir com uma exploração das possibilidades abrigadas por esta construção. Nesta recomposição, este livro também ativa um modo de intervenção, a poética negra feminista, o qual não somente expõe a perversidade da lógica que transubstancia os resultados da violência total característica da arquitetura colonial em atributos naturais significados por corpos negros, mas identifica e mobiliza o excesso que sustenta a lógica como um índice de uma outra imagem do mundo e das possibilidades que esta abriga. Este modo de intervenção, porque pre-ocupado com/pelos limites da justiça, não precisa levar em consideração as limitações do pensar impostas pelos pilares ontoepistemológicos do pensamento moderno. Porque

começa com o reconhecimento de que o conceito do racial refigura ao nível do simbólico a violência total (colonial) que sustenta a expropriação (monetária e simbólica) da capacidade produtiva de terras e corpos não-europeus, e porque ele carrega em si este efeito do racial, este modo de intervenção, a poética negra feminista, pode se dar ao luxo de violar a regras do pensamento moderno. Na verdade, qualquer análise séria do modo corrente de operação do duo Estado-Capital exige uma atenção à gramática racial, porque esta organiza o espaço global, orientado pela realização da necessidade de dirimir e dissipar os efeitos da racialidade. A poética negra feminista vislumbra a im/possibilidade da justiça, a qual, desde a perspectiva do sujeito racial subalterno, requer nada mais nada menos do que o fim do mundo no qual a violência racial faz sentido, isto é, do Mundo Ordenado diante do qual decolonização, ou a restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos, é tão improvável quanto incompreensível.

## Os Três Pilares Ontoepistemológicos

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. Os primeiros pensadores da filosofia natural (Galileu, 1564-1642 e Descartes, 1596-1650) e da física clássica (Newton, 1643-1727) herdaram a visão da Antiguidade sobre a matéria – a noção que compreende o corpo a partir de conceitos abstratos que estariam presentes no pensamento, como solidez, extensão, peso, gravidade e movimento no espaço e no tempo. De qualquer maneira, a afirmação de que a mente humana é capaz de conhecer as propriedades dos corpos *com* certeza, isto é, sem a mediação do divino regente e autor do Livro da Natureza, baseou-se em

duas rupturas com a filosofia escolástica. Em primeiro lugar, os filósofos do século XVII, que se autodenominavam “modernos”, criaram um programa do conhecimento preocupado como o que chamaram de “causas secundárias (eficientes)” do movimento – que geram transformações na aparência das coisas na natureza – e não com as “causas primordiais (finais)” das coisas ou com o propósito (finalidade) de sua existência. Em segundo, em vez de se basearem na necessidade lógica de Aristóteles (384-322 a.C.) para garantirem a exatidão de suas descobertas, filósofos como Galileu se apoiaram na necessidade característica da matemática, ou, mais precisamente, nas demonstrações geométricas como base para a certeza. Indiscutivelmente, esses filósofos herdaram textos anteriores sobre a excepcionalidade do Homem – sua alma, seu livre arbítrio, sua capacidade de raciocínio, etc. No século XVII, contudo, Descartes introduziu uma separação entre a mente e o corpo em que a mente humana, por causa de sua natureza formal, adquire a capacidade de determinar a verdade tanto sobre o corpo do homem quanto sobre qualquer coisa que compartilhe seus atributos formais, como solidez, extensão e peso.

Essa separação é justamente o que o sistema filosófico de Kant, desenvolvido a partir do programa de Newton, consolida, especialmente a ideia de que o conhecimento é responsável por identificar as forças ou leis limitantes que determinam o que ocorre nas coisas e eventos (fenômenos) observados.<sup>1</sup> A arquitetura de um sistema que era sustentado primordialmente pelos poderes da razão e não pelo divino criador, justamente o objetivo alcançado por Kant, incomodou seus contemporâneos. Os últimos viam a possibilidade da determinação formal se

<sup>1</sup> Ver KANT, Immanuel – *Critique of Pure Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Em português: KANT, Immanuel – *Crítica da razão pura*, 7a. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).

tornar também um descritor das condições humanas, assim constituindo uma ameaça letal ao ideal da liberdade humana. Porém, dois elementos entrelaçados do programa kantiano continuam a influenciar projetos epistemológicos e éticos contemporâneos: (a) *separabilidade*, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo deve ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) –, todas as demais categorias a respeito das coisas do mundo permanecem inacessíveis e, portanto, irrelevantes para o conhecimento; e, conseqüentemente, (b) *determinabilidade*, a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição.

Algumas décadas depois da publicação das principais obras de Kant, Hegel (1777-1831) tratou da ameaça à liberdade com um sistema filosófico responsável por inverter o programa kantiano através de um método dialético que atingiu dois objetivos: (a) a noção de *atualização* [*actualization*] em que corpo e mente, espaço e tempo, Natureza e Razão, são duas manifestações da mesma entidade, a saber, o Espírito, ou a Razão *enquanto* Liberdade, e (b) a noção de *sequencialidade*, que descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito. Com essas manobras, ele introduz uma versão temporal da diferença cultural representada pela atualização dos diferentes momentos do desenvolvimento do Espírito e postula que as configurações sociais da Europa pós-Iluminista são o ápice do desenvolvimento do Espírito.

## O Pensar da Diferença Cultural

Desde a consolidação do programa kantiano no contexto pós-Illuminista, a física forneceu modelos para estudos científicos sobre as condições humanas – uma tarefa facilitada pela narrativa de Hegel sobre o tempo enquanto a força produtiva e o teatro do conhecimento e da moralidade. Infelizmente, esses modelos foram bem-sucedidos justamente devido ao fato desses textos sobre o humano *como* uma coisa social terem como base as mesmas rupturas em relação à filosofia medieval, precisamente o que sustentou a reivindicação dos filósofos modernos por um conhecimento *com* certeza, isto é, a partir de causas eficientes e demonstrações matemáticas, que são a base do texto moderno.

A dialética racial ativada pelas reações ao fluxo de refugiados em direção à Europa é apenas uma repetição do texto moderno. Além de persistir na reivindicação da certeza, seus enunciados sobre a verdade firmam-se sobre os mesmos pilares – *separabilidade, determinabilidade e sequencialidade* – montados por filósofos modernos para sustentar seu programa de conhecimento. Deixe-me rever brevemente dois momentos de confecção das ferramentas da dialética racial. Primeiro, a ciência da vida, tal como definida inicialmente por George Cuvier (1769-1832), embora modelada a partir da filosofia natural de Newton, ainda se baseava tanto no modelo descritivo articulado no princípio da história natural, quanto introduzia a Vida como causa eficiente e final das coisas vivas. Posteriormente, no século XIX, depois que Darwin (1809-1882) divulgou suas descrições da Natureza viva – em que a diferenciação irrompe como resultado do princípio racional, uma causa eficiente, que opera no tempo através da força, ou seja, o princípio da seleção natural, ou como resultado da luta pela sobrevivência –, a ciência da vida passaria a conduzir um programa do conhecimento da existência humana, isto é, a antropologia do século XIX, ou a ciência

do homem. Além dos traços externos usados no mapeamento da natureza conduzido pela História Natural, os autoproclamados cientistas do homem desenvolveram suas próprias ferramentas formais, isto é, ferramentas matemáticas como o índice facial para medir corpos humanos, esta que se tornaria a base da descrição e da classificação dos atributos mentais dos homens, tanto morais quanto intelectuais, em uma escala que supostamente registraria o grau de desenvolvimento cultural.

Segundo, no século XX, o físico convertido em antropólogo Franz Boas (1858-1942), previsivelmente executa uma mudança importante no conhecimento da condição humana ao argumentar que os aspectos sociais, em vez dos biológicos, explicam a variação dos conteúdos mentais (morais e intelectuais). Dessa maneira, ele articula um conceito da diferença cultural que abriga aspectos temporais e espaciais. Segundo Boas, o estudo dos conteúdos mentais deveria abordar as “formas culturais”, ou “padrões de pensamento”, que surgiram nos primeiros momentos da existência de uma coletividade e foram manifestados pelas crenças e práticas de seus integrantes. Ao irromper e consolidar-se no tempo, ele argumenta, as “formas culturais”, não físicas, explicam as diferenças mentais perceptíveis (morais e intelectuais). A escola antropológica inaugurada por ele, ou seja, a antropologia cultural, marcou uma mudança metodológica, isto é, uma ruptura com as visões etnocêntricas da diferença humana, que ecoa com uma mudança importante na física, a saber, o princípio da relatividade de Einstein.<sup>2</sup>

Na segunda metade do século XX, em meados da década de 1970, encontramos a física de partículas no trabalho do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984), abrindo novas perspectivas para o pensamento crítico. Foucault estabelece,

<sup>2</sup> KROEBER, Alfred – *Anthropology*, (Nova York: Harcourt and Brace, 1948), p.1.

por exemplo, uma distinção entre o modo de operação do poder jurídico-político que se assemelha aos acontecimentos envolvendo corpos maiores – tal como expresso nas leis do movimento de Newton – e o que ele chama de microfísica do poder, que atua primordialmente através da linguagem, do discurso e das instituições.<sup>3</sup> A segunda perspectiva descreve o poder/conhecimento como o produtor dos seus próprios sujeitos e objetos e, ao atuar no nível do desejo – assim como os experimentos da mecânica quântica, que inspiraram o princípio da incerteza de Heisenberg –, mostra como o aparato determina os atributos das partículas em observação.

Durante séculos, como esses exemplos indicam, avanços na física pós-clássica – isto é, a relatividade e a mecânica quântica – foram cruciais para o desenvolvimento de abordagens teóricas e metodológicas no estudo das questões econômicas, jurídicas, éticas e políticas que tanto produziram quanto reafirmaram as diferenças humanas.<sup>4</sup> Infelizmente, no entanto, tais avanços ainda não inspiraram imagens da diferença sem *separabilidade*, seja a diferença espaço-temporal, como nas coletividades culturais (Boas), ou a diferença formal, como no sujeito discursivamente produzido (Foucault). Previsivelmente, eles aprofundaram ainda mais a ideia de cultura e os conteúdos mentais referidos pela mesma *como* expressões de uma separação fundamental entre grupos humanos em relação à nacionalidade, etnicidade e identidade (de gênero, sexual e racial) social.

3 Ver, por exemplo, FOUCAULT, Michel – *Discipline and Punish*, (Nova York: Vintage Books, 1977); em português: FOUCAULT, Michel – *Vigiar e punir – Nascimento da prisão*, 40a. ed. Trad. Raquel Ramallete, (Petrópolis: Vozes, 2012).

4 Os Novos Materialistas também baseiam-se nas descobertas da física de partículas. Ver COOLE, Diana e FROST, Samantha – *New Materialisms: Ontology, Agency, Politics*, (Durham: Duke University Press, 2010).

## O Mundo Implicado

Ao acompanhar as mais recentes reações da Europa em relação à “crise dos refugiados”, vemos como a diferença cultural descreve o mundo contemporâneo atolado no medo e na incerteza: a identidade Étnica cria esta situação através dos enunciados que nomeiam o “Outro” ameaçador, isto é, os que buscam refúgio na Europa por causa das guerras no Oriente Médio, da instabilidade política no Leste e no Norte da África e dos conflitos estimulados pela exploração dos recursos naturais no Oeste da África. No Brasil, enquanto isso, este cenário é manifestado pelos que derrubaram o governo da presidenta Dilma Rousseff e pelo governo atual que está destruindo todos os ganhos sociais dos últimos cem anos e, em particular, daqueles que só recentemente tiveram seus direitos reconhecidos com base em sua identidade (de gênero, sexual, racial e religiosa) social. Em ambos os casos, a diferença cultural sustenta um discurso moral cujo pilar é o princípio da *separabilidade*. Esse princípio considera o social um *todo* composto de partes formalmente independentes. Cada uma dessas partes, por sua vez, constitui tanto uma forma social quanto unidades geográfica e historicamente separadas que, como tal, ocupam posições diferentes perante a noção ética da humanidade – identificada com as particularidades das coletividades branco-europeias.

Por isso, a intenção poética negra feminista segue a trilha aberta por perguntas como: E se, em vez de o Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) *como* expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do *tudo* implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças? E se, em vez de procurar por modelos na física de partículas capazes de produzir análises *mais* científicas e críticas do social, nos concentrássemos em suas descobertas mais perturbadoras – por exemplo, 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 sempre reproduzem a *separabilidade* e seus pilares, a saber, a *determinabilidade* e a *sequencialidade*?

## Sobre Diferença Sem Separabilidade

Os capítulos que compõem *A Dívida Impagável* vislumbram o que torna-se acessível à imaginação, o tipo de abertura ética que pode ser vislumbrada com a dissolução do jugo do Entendimento e a entrega do Mundo à imaginação. Quando em vez da ordem do Sujeito, o pensamento atende à infinidade que A Coisa tanto abriga e oferece. Aqui, as falhas da física de partículas (quântica) oferecem a possibilidade de pensar fora dos limites da física de corpos (clássica). Por exemplo, o princípio da não-localidade sustenta um modo de pensamento que não reproduz as bases metodológicas e ontológicas do sujeito moderno, isto é, a temporalidade linear e a separação espacial. Justamente porque rompe essas articulações do tempo e do espaço, a não-localidade nos permite imaginar a socialidade de tal maneira que contemplar a diferença não pressupõe *separabilidade*, *determinabilidade* e *sequencialidade*, os três pilares ontológicos que sustentam o pensamento moderno. No universo não-local, o deslocamento (movimento no espaço) e a relação (conexão entre coisas espacialmente separadas) não descrevem o que acontece porque as partículas implicadas [*entangled*] (isto é, todas as partículas existentes) existem umas com as outras, sem espaço-tempo. Embora os comentários de Kant sobre o que *na* Coisa é irrelevante para o conhecimento dispensem considerações metafísicas, também sugerem que a realidade descrita na física de Newton (e mais tarde na de Einstein, 1879-1955) é um retrato limitado d'o Mundo porque se refere apenas aos fenômenos, em outras

palavras, às coisas tal como são acessíveis aos sentidos no espaço-tempo. A não-localidade expõe uma realidade mais complexa na qual tudo possui uma existência atual [*actual*] (espaço-tempo) e virtual (não-local). Sendo assim, por que então não pensar a existência humana da mesma maneira? Por que não presumir 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 considerar a diferença humana – justamente o que antropólogos e sociólogos dos séculos XIX e XX selecionaram como descritor humano fundamental – *enquanto* efeito, tanto das condições do espaço-tempo quanto de um programa do conhecimento modelado a partir da física newtoniana (a antropologia do século XIX) e einsteiniana (o conhecimento social científico do século XX), no qual a *separabilidade* é um princípio ontológico privilegiado? Sem a *separabilidade*, a diferença entre grupos humanos e entre entidades humanas e não humanas possui poder explicativo e significado ético muito limitados. Afinal, como a não-localidade presume, além das superfícies em que a noção dominante da diferença é inscrita, tudo no universo coexiste tal como Leibniz (1646-1716) descreve, isto é, *enquanto* expressão singular de todas as coisas no universo. Sem a *separabilidade*, é impossível reduzir o conhecer e o pensar à *determinação*, tanto na distinção cartesiana entre mente/corpo (na qual o segundo tem o poder de determinar) quanto na redução formal kantiana do conhecimento a um tipo de causalidade eficiente. Sem a *separabilidade*, a *sequencialidade* (o pilar ontoepistemológico de Hegel) não é capaz de explicar os diversos modos de existência humana no mundo, já que a autodeterminação possui uma área muito limitada (o espaço-tempo) de operação. Quando a não-localidade orienta nosso imagear do universo, a diferença não é uma manifestação de um *estranhamento* irresolúvel, mas a

expressão de uma implicação elementar. Isto é, quando o social reflete o Mundo Implicado, a socialidade não é mais nem causa nem efeito das relações envolvendo existentes separados, mas a condição incerta sob a qual *tudo* que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes atuais-virtuais do universo, ou seja, como *Corpus Infinitum*.

## Pela Frente

Os ensaios que compõem *A Dívida Impagável* não fazem mais do que aproximar a esta imagem do Mundo sem *separabilidade* e os outros pilares ontoepistemológicos que esta necessita, e através dos quais opera. Por isso, este volume não oferece nem uma teoria nem um método. Em vez desses elementos comuns no pensamento moderno, o modelo de intervenção que o organiza simplesmente manifesta uma postura de pensamento que não move para aprender, decidir, e dominar o que contempla. Ao contrário, porque já começa com a premissa de uma implicabilidade fundamental a todos os níveis, o olhar analítico manifestado nestes textos é mobilizado pelo o que atende, e por isso sua intencionalidade já esta também mediada, ou seja, cada movimento do texto, cada elemento articulado para formar um argumento está profundamente afetado.

Desde esta posição, já comprometido com o que ainda está para oferecer e com aquilo do qual parte, cada capítulo endereça e enfoca de uma maneira específica num aspecto da ordem do pensamento moderno. O primeiro capítulo, **A Ser Anunciado: Uma Práxis Radical ou Conhecer (n)os Limites da Justiça**, começa por situar a questão da justiça no momento do conhecer, mas o faz num movimento contrário ao do conhecimento moderno. Quero dizer, em vez de seguir o procedimento usual e tentar reconstituir o que examina, a saber, a violência contra o outro racial como expressão

do excesso, nos moldes da gramática do Sujeito, o argumento move-se em direção a A Coisa, diante da qual a indiferença ética que justifica o excesso que é violência racial, revela-se como uma resposta à possibilidade de existir e pensar outramente. Aqui, o corpo sexual da nativa/escrava figura a posição desde a qual o pensamento atende a A Coisa. Não como um significante, mas por ser sistematicamente rejeitado como significante de qualquer expressão ou atualização do Sujeito. O capítulo seguinte, **Para Uma Poética Negra Feminista: A Questão da Negridade Para o (Fim do) Mundo**, prossegue com a exploração desta possibilidade indicada pelo corpo sexual da nativa/escrava através da delimitação da postura de intervenção que atende ao Mundo Ordenado, mas em vez de tentar recompô-lo como tal, a poética negra feminista retraça enunciados que exibem como este emerge desde uma premissa de profunda separação do Sujeito do Mundo. Lendo a negridade contra a corrente de sua função como categoria, torna possível atender à *separabilidade* que inaugura o Sujeito, mas em vez de uma manobra que tentaria recuperar suas promessas universalistas ou transcendentais, a poética negra feminista retorna ao Mundo e experimenta com a descrição da existência sob a imagem do Mundo Implicado, ou *Corpus Infinitum*.

Os capítulos seguintes prosseguem com a ativação da capacidade dual da negridade, como categoria e referente, através de experimentos de pensamento que atendem às duas cenas do Sujeito – a cena ética e a cena econômica –, onde a dialética racial opera como um mecanismo dos pilares do pensamento moderno. O terceiro capítulo, **1 (VIDA) ÷ 0 (NEGRIDADE) = ∞ – ∞ OU ∞ / ∞: (Sobre a) Matéria para Além da Equação de Valor**, confronta a violência racial diretamente. Em vez de registrar e tentar deslocar a indiferença à mobilização de violência total contra corpos e territórios negros, aqui eu ativo a capacidade interruptiva da negridade, e torno sua falta de valor (ético) em uma ferramenta analítica – a qual mobiliza a determinabilidade – capaz de

desfazer o texto ético moderno. Aqui também, esta capacidade interruptiva não leva à delimitação de um outro terreno onde a aplicação das formalizações que constituem o Mundo Ordenado poderia finalmente tornar a justiça universal. Porque a coerência do texto moderno depende da oclusão da negridade como índice ético e econômico, quando esta última é ativada na decomposição da formulação ética (a equação do valor), não faz mais do que sinalizar a possibilidade de figurar o Mundo sem determinação ou  $\infty - \infty$ . O último capítulo, **A Dívida Impagável: Lendo Cenas de Valor Contra a Flecha do Tempo**, dá prosseguimento ao engajamento com as cenas ética e econômica do Sujeito. O experimento de pensamento aqui também enfoca as formalizações do pensamento moderno mas, em vez da matemática, o foco aqui é no processo analítico e, em particular, na construção dos conceitos e na delimitação do escopo da teoria do capital, à qual estes pertencem. Numa confrontação direta com o materialismo histórico, volto minha atenção a como a *sequencialidade* opera na delimitação do conceito que compreende a totalidade do modo capitalista de produção, a saber, o trabalho assalariado. O foco central aqui é como a temporalidade linear opera na construção dos conceitos do materialismo histórico de forma a ocluir a colonialidade e a escravidão – quero dizer, a rejeitar seu poder explanatório do funcionamento do capital propriamente dito –, mesmo quando aparentemente os inclui.

Como tudo no Mundo Implicado, os ensaios que compõem *A Dívida Impagável* são nada mais do que um momento, o qual registra uma certa configuração de um processo sem fim. Eu paro aqui, diante deste momento, desta versão de um texto que comecei a escrever há mais de trinta anos atrás; um texto que continua a ser escrito cada vez que eu compartilho ou outras pessoas compartilham as propostas, exercícios, e formulações que o compõe.

# I.

## A SER ANUNCIADO

### Uma *Práxis* Radical ou Conhecer (n) os Limites da Justiça\*

Abro com Hegel e Fanon:

“Os europeus escravizam os negros e os vendem nas Américas. Embora isso seja ruim, sua situação em suas próprias terras é ainda pior, porque lá uma escravidão tão absoluta existe; o princípio essencial da escravidão, o fato do homem ainda não ter obtido consciência de sua liberdade e, conseqüentemente, afunda-se até tornar-se uma mera Coisa – um objeto sem valor...”

- HEGEL, G.W.F. – *Lectures on the Philosophy of History*

“Foi necessário mais de um nativo dizer “Basta”; mais do que uma revolta campesina ser esmagada, mais do que um protesto ser dizimado antes que pudéssemos, hoje, nos manter firme na certeza da nossa vitória. Nós, que decidimos por quebrar a espinha do colonialismo, nossa missão histórica é sancionar todas as revoltas, todos os atos desesperados, todas as tentativas abortadas afogadas em rios de sangue.”

- FANON, Frantz – *Os Condenados da Terra*

Labaredas espalharam-se pelas zonas norte, leste e sul de Londres assim como em outras cidades inglesas, de Leicester até Birmingham. Fogaréis alastraram-se em Watts, em 1965, e em Los Angeles, em 1992, apenas para lembrar duas outras ocasiões que também testemunharam o alastrar de incêndios. Todos sabem o que aconteceu: um jovem negro foi assassinado pela polícia<sup>5</sup>.

5 As revoltas ocorreram entre 6 e 10 de agosto de 2011 e começaram após um protesto em Tottenham em relação ao assassinato de Mark Duggan, morto pela polícia em 4 de agosto. As revoltas espalharam-se por diversas regiões de Londres (especialmente nas regiões Leste, Norte e Sul) e

\* Texto primeiramente publicado em Social Text 114 • Vol. 31, No. 1 • Spring 2013 DOI 10.1215/01642472-1958890, © 2013 Duke University Press.

Em cada uma dessas vezes os fogaréus seguiram um momento de justiça, de sua realização com/o fracasso<sup>6</sup>. Sempre em resposta a uma resolução, essas revoltas urbanas exigem justiça. Ainda assim, elas não podem ser compreendidas nos programas ético-políticos informados pelas descrições da subjugação social providas pelo materialismo histórico, a sociologia, ou pelo pós-modernismo.

Cada uma dessas descrições presume a operação da *causalidade* e, conseqüentemente, compreende (aprisiona) esses eventos em explicações que sempre-já resolvem seu potencial transformador em referentes de objetividade, em fatos. Conhecer nos limites da justiça, isto é, recusando a resolução das revoltas de Londres – assim como as que antecederam-na e as que a sucederão – na objetividade (como matéria-prima ou resultado de uma análise), exige abandonar familiares confortos intelectuais como, por exemplo, os métodos (cálculo/medida, classificação e interpretação) que caracterizam o conhecimento moderno desde os primeiros enunciados sobre o *como* (o instrumentalismo de Bacon) e o *por quê* (o formalismo Cartesiano) do conhecimento com *certeza*. Portanto, conhecer nos limites da justiça precisa ter como ponto de partida o momento anterior à, enquanto simultaneamente contempla o além da, representação. Pois nesta, A Coisa [*Das Ding*] não faz mais do que possibilitar o sujeito, o “Eu”, a figura que media as formulações do objeto, do outro e da mercadoria<sup>7</sup>.

\_\_\_\_\_

muitas outras cidades, como Birmingham, Bristol, Liverpool e Leicester.

6 Cada protesto foi acompanhado por brutalidade policial. Caso haja interesse num argumento sobre como a violência policial tanto realiza quanto revela o fracasso da justiça, referir-se à FERREIRA da SILVA, Denise – “Ninguém: direito, racialidade e violência”, *Meritum*, revista de Direito da Universidade FUMEC 9, n° 1 (2014), (originalmente “No-Bodies: Law, Raciality, Violence”, publicado em *Griffith Law Review*, 18, n° 2 (2009): 212-36).

7 Breve comentário em relação ao uso do conceito: existe uma diferença

Por isso, conhecer os limites da justiça requer a crítica e algo mais, ou seja, uma consideração daquilo que é assumido nas explicações possíveis, ou melhor, na confusão que resulta quando as explicações de revoltas urbanas se apoiam nas confortáveis categorias sociais: Foi a Londres negra? O racismo explica os protestos. Não, não, é uma questão de classe: luta de classes sem consciência de classe! Raça e Classe, as duas categorias explicam a revolta! Nenhuma é suficiente! Pensar os limites da justiça exige, portanto, um plano, um procedimento, mas um que não esteja comprometido com a resolução das condições que expõe numa medida mais efetiva, numa tabela, ou numa narrativa capaz de informar ações preemptivas ou mecanismos preventivos. Conhecer nos limites da justiça é simultaneamente um conhecer e um fazer; é uma *práxis* que desestabiliza o que veio a ser, mas que não fornece um guia para o que ainda virá-a-ser. Conhecer os limites da justiça, ainda assim, é uma *práxis* ético-política, a qual reconhece todos os efeitos e implicações assim como as presunções que informam nossas narrativas sobre existir com/ em outros. Conhecer nos limites da justiça, por ser uma *práxis*

\_\_\_\_\_

entre *A Coisa* (enquanto um referente ontológico) e *uma coisa* (o termo genérico mobilizado em relação a algo que ainda não tem nome, mas que já é abordado como um *objeto*). Neste sentido, minha manobra em direção à Coisa ecoa com a análise de David Lloyd sobre os trabalhos visuais de Samuel Beckett, mais especificamente em relação às reflexões sobre os enunciados de Beckett sobre a “decomposição do objeto” ou “a decomposição do sujeito”, momento em que ele encontra “o problema da coisa que excede tanto o objeto e o sujeito, expressão e representação” (LLOYD, David – “Beckett’s Thing: Bram Van Velde and the Gaze”, *Modernist Cultures* 6, n° 2 (2011): 270). Na leitura de Lloyd, encontro a manobra de Beckett de distanciar-se do modernismo através de sua recusa à “anterioridade” do sujeito no campo das artes, um momento da crítica geral da representação moderna, precisamente a manobra que, este artigo argumenta, deveria ser estendida aos textos históricos e sociais científicos.

ético-política, requer análises ontoepistemológicas que partam *da* e retornem à relacionalidade (afetabilidade)<sup>8</sup> – que façam não mais do que antecipar o que ainda está para ser anunciado, talvez, um horizonte da exterioridade radical em que conhecer exige afetability, intencionalidade, e atentividade.

Já que iniciei com Hegel e Fanon, prossigo uma discussão sobre a justiça. Essa discussão não reivindica sua realização. Na verdade, esta só considera a (im)possibilidade da justiça. Quanto às revoltas, não interessa o que aconteceu, isto é, seus “fatos” ou as suas representações (científica ou de outra ordem). Não estou interessada no(s) significado(s) – ou seja, nos *por quês* e *porquês* – do evento. Ao contrário, o que me interessa é a dissolução daquilo que sustenta toda e qualquer explicação de qualquer evento. Fecho este texto com algumas notas sobre uma *práxis* radical. Sem oferecer um programa ou projeto, extraindo o que sustenta os programas de conhecer e fazer predominantes, eu contemplo o horizonte consistentemente articulado e rejeitado pelo pensamento moderno – aquele prometido pela Coisa ao apontar para além da representação moderna, o qual é também o referente de considerações sobre a afetabilidade

## “A justiça em-si, se tal coisa existe, fora ou além da lei, não é desconstruível”

Tendo sido animada pelas revoltas urbanas de 2011 na Grã-Bretanha, esta consideração sobre a justiça está (de)limitada por esse modo específico de intervenção (as revoltas) e por como eu escolhi

8 Para uma discussão sobre o papel da afetabilidade/relacionalidade na representação moderna e, mais especificamente, como as ferramentas do conhecimento racial as reproduzem, referir-se a FERREIRA da SILVA, Denise – *Toward a Global Idea of Race*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

responder e reagir a esses eventos. Na verdade, este exercício não é tão diferente da abordagem de Derrida sobre a justiça como *droit*.<sup>9</sup> O que distingue o tipo de intervenção que almejo, o ponto desde o qual eu trato a justiça, é o fato de que eu considero justiça como um referente de força (que se assemelha à leitura de Derrida sobre a lei) e como um significante informado pelos textos sócio-científicos e históricos. Seja em relação à legalidade ou aos direitos, como Weber e Foucault respectivamente nos ensinam, a justiça une a lei e a moralidade enquanto referentes do significante transcendental presumido em todas as versões do sujeito moderno. Usando como atalho a formulação hegeliana da sociedade civil, resituo, dentro da discussão sobre o social, a minha tese de que a racialidade, precisamente por significar uma relação im/possível, faz com que a justiça (como lei e direitos) colapse expondo-a/como violência.<sup>10</sup>

Em “A Vida Ética”, a terceira seção da *Filosofia do Direito*, Hegel descreve o social, como um domínio econômico e jurídico, o momento da sociedade civil onde “particularidade” e “universalidade” coexistem independentemente: “essa unidade não está presente como liberdade, mas como necessidade”.<sup>11</sup> Inteiramente dentro do momento da imanência, isto é, no momento

9 O subtítulo é uma passagem escrita por Jacques Derrida, “Force and Law: ‘The Mystical Foundation of Authority’” em *Deconstruction and the Possibility of Justice*, editado por David Gray Carlson, Drucilla Cornell and Michale Rosenfeld (New York: Routledge, 1992), 14. A discussão da lei enquanto *droit* ocorre no mesmo texto; em português, DERRIDA, Jacques – *Força de Lei*, (São Paulo: Ed. Wmf Martins Fontes, 1992).

10 Para uma discussão sobre a formulação de legalidade de Max Weber e da crítica dos direitos articulada por Foucault em relação à uma crítica da subjugação racial que tem o estado como questão central, ver: FERREIRA da SILVA, Denise – “Ninguém”.

11 HEGEL, G. W. F. – *Philosophy of Right*, (London: Oxford University Press, 1967), 124.

da negação, a sociedade civil é a dimensão na qual, segundo a conhecida dialética hegeliana, a individualidade (a universalidade pura em relação aos direitos abstratos) encontra-se no domínio da particularidade, ou seja, imediatamente antes de retornar a uma (então) verdadeira universalidade na *vida ética* (isto é, o Estado). Depois da desintegração da família “em uma pluralidade de famílias”, postula Hegel, emerge o “palco da diferença”: o social, ou seja, a dimensão em que os indivíduos atuam em cenas jurídicas e econômicas onde “o universal simplesmente revela-se *no particular como a forma do mesmo*”. Esse é “o mundo da aparência ética – a sociedade civil”.<sup>12</sup>

Quando Hegel escreve o social (a Sociedade Civil) como o “palco da diferença”, uma dimensão regida pela Necessidade e não pela Liberdade – e lá situa tanto a administração da justiça (os tribunais) e a polícia –, ele permite a pergunta que aborda a justiça (os tribunais) sem uma referência imediata a uma lei transcendental. (Tal possibilidade não existe na *Ciência do Direito* de Kant – pelo menos em relação à discussão da lei, que tem o direito à propriedade como ponto de partida, e é situada no domínio da investigação formal [pura]).<sup>13</sup> Na formulação hegeliana, a Sociedade Civil consiste “[n]uma associação cujos membros, por serem indivíduos autossuficientes

12 Ibid., 122. Em português: HEGEL, G. W. F. – *Filosofia do Direito*, (Coleção Ideias, Ed. Loyola, Ed. Unisinos, Universidade Católica de Pernambuco; 1967/2010).

13 Em vez de situar a propriedade na teia das relações sociais, Kant começa sua descrição do direito através do enunciado sobre o caráter abstrato das relações de propriedade. Apesar de reconhecer que a obrigação está no centro do conceito de direito, Kant afirma que a própria já é mediada pela lei universal. Por isso, a “lei universal do direito” artiu: “Age externamente de tal maneira em que o livre exercício da sua vontade consiga coexistir com a liberdade de todos os outros, seguindo a lei universal.” Ver: KANT, Immanuel – *The Science of Right*, (Radford, VA: A and D Publishing, 2009), 5.

em uma universalidade que é apenas abstrata. Tal associação é criada por causa de suas necessidades (econômicas), do sistema legal – ou seja, os meios que garantem a seguridade da pessoa e da propriedade – e por uma organização externa que lhes permite realizar interesses particulares e compartilhados”.<sup>14</sup> Totalmente circunscrita pela dimensão mediada pela Necessidade (não pela Liberdade), situada entre (a relação natural/moral da) família e (e o vínculo “transcendental”, formal e ético, do) estado, na narrativa hegeliana, embora inteiramente universal, a justiça não é capaz de escapar da esfera contingente que marca as relações entre pessoas e o palco da diferença, isto é, a exterioridade. Quando Hegel inscreve a lei e a moral, a administração da justiça e a aplicação da lei na dimensão da Necessidade, nos domínios jurídico, econômico e simbólico, que constituem o social, ele permite a questão sobre os limites da justiça. Limites não no sentido do que esta não pode, mas enquanto a linha na qual a justiça *é/vem a ser*: a justiça, quando abordada nos registros do econômico e do jurídico (na sociedade civil), é imanente (permanece dentro), e enquanto tal, ela é inerentemente limitada e limitadora d/n/ os *relacionamentos entre pessoas* as quais compreende.

Talvez seja difícil contemplar a possibilidade de abordar a justiça a partir de seus limites – ou seja, os elos econômicos e jurídicos presumidos pela própria – porque nem aos teóricos do social, nem aos teóricos da lei ou da moralidade tenha interessado situar o sujeito econômico, legal ou moral. Essas figurações do sujeito moderno ao nível do simbólico retêm, como Foucault descreve, uma ‘qualidade’ transcendental, mesmo quando atualizadas através dos aparatos biopolítico e disciplinar. Em cada configuração simbólica (científica ou histórica), o sujeito (econômico, jurídico, ético) social retém os atributos ontológicos (interioridade/historicidade) que garantem sua escrita como uma coisa da razão (como Entendimento formal ou como Espírito

14 Ibid., 110.

autorealizante) autodeterminada, ou seja, no regime simbólico moderno, o sujeito social reside no palco da liberdade.<sup>15</sup>

## A Anunciar

Como abalar esta montagem simbólica tão bem ajeitada do teatro da diferença, com seu palco da Liberdade e da Necessidade? Eu creio que isso requer um retorno a A Coisa [*the Thing/Das Ding*] – ao “o objeto sem valor” de Hegel, para ser precisa. Lembre-se que, para Hegel, A Coisa, considerada no registro do objeto do conhecimento, possui três momentos: “É (a) uma universalidade passiva e indiferente, o *Também* das várias propriedades ou, na verdade, ‘matérias’; (b) o processo igualmente simples de negação do *Um*, responsável por excluir propriedades opostas e (c) as muitas propriedades em-si, a relação entre os dois momentos, ou seja, a negação conforme a mesma se relaciona com o elemento indiferente e a partir de onde expande-se em um amálgama de diferenças”.<sup>16</sup> Por ser as *Muitas* sem/antes da/após a resolução em *Um* ou em um *Todo*, A Coisa hospeda *todas* as possibilidades, inclusive as não contempladas (anunciadas ou diferidas) quando uma vez nomeada, ela se torna *objeto*, por exemplo. Não é possível tentar descrever os tesouros escondidos pela Coisa. Esta hospeda a possibilidade de violência, aquilo que ameaça dissolver toda e qualquer resolução (simbólica ou jurídica); como mediadora, ela necessariamente abala os limites da própria justiça.

15 A distinção que guia este argumento entre sujeitos autodeterminados e externamente determinados (afetáveis), um efeito das ferramentas da analítica da racialidade, aparece em FERREIRA da SILVA, Denise – *Toward a Global Idea of Race*.

16 HEGEL, G. W. F. – *Phenomenology of Spirit*, (Oxford University Press, 1997), 69; em português: G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito*, (Brasil: Ed. Vozes, 2011).

Como assim? O conhecimento sócio-científico povoou o palco da diferença desenhado por Hegel com objetos de *necessitas*, isto é, com as ferramentas políticas/simbólicas que inscrevem em corpos e territórios com abstrações formais, as quais resistem até mesmo à resolução hegeliana da diferença como um momento temporário na trajetória do Espírito. Desde então, a *necessitas* habita as categorias usadas no conhecimento sobre o humano mas sem dissolver a tese de que a autodeterminação é o atributo ontoepistemológico de alguns seres humanos – isto é, àqueles que a branquidade situa suas origens nas regiões do espaço europeu onde Hegel encontrou as marcas do Espírito realizado. No entanto, por sua própria natureza, ou seja, enquanto resultados da comparação, mensuração e classificação, as categorias sociais necessariamente atrelam sujeitos *autodeterminados* e *afetáveis* (determinados na exterioridade). Mas, ao fazê-lo, elas não esvaziam as promessas da Coisa. Porque as categorias sociais atribuem a violência inerente a aparatos biopolíticos e disciplinares aos sujeitos afetáveis que estes produzem: o outro-negro, a outro-mulher, o outro-sexual, nos quais outras possibilidades também se escondem.<sup>17</sup>

Vou tentar expor esse efeito das categorias sociais por meio de uma conversa fictícia sobre a escravidão, a negridade e a violência entre Saidiya Hartman, Lindon Barrett e Fred Moten. Esse diálogo inventado me permite seguir a violência racial até localizar as promessas da Coisa – no “objeto sem valor” para Hegel, ou seja, na negridade (dos africanos nativos e dos escravos) onde elas se escondem. Para evitar que essa seja reduzida pelas possibilidades circunscritas pela negridade vista como categoria sócio-científica, relembro que ao considerar

17 Para uma extensa discussão sobre como o conhecimento social científico povoou a dimensão da necessidade com sujeitos de verdade racial, ver: FERREIRA da SILVA, Denise – “Ninguém” e *Toward a Global Idea of Race*.

a violência, como Derrida vigorosamente (assim como outros antes e depois dele) destacou, entra necessariamente em toda e qualquer descrição do momento jurídico-político.

## O Corpo Racial = Valor + Excesso

“A tarefa da crítica da violência pode ser resumida como a exposição de sua relação com a lei e a justiça. Uma causa, por mais efetiva que seja, torna-se violenta, no exato significado da palavra, somente quando intervém sobre problemas morais. A esfera desses problemas é definida pelos conceitos de lei e de justiça.”

- BENJAMIN, Walter - “Crítica da Violência”

“A vida erótica De fato não pode ser regulada [*réglée*]. Deram-lhe regras, mas tais regras somente foram capazes de lhe atribuir um domínio fora das regras. Uma vez que o erotismo foi afastado do casamento, o último passou a assumir principalmente um aspecto material, cuja importância Lévi-Strauss corretamente destacou: as regras que garantem o compartilhamento de mulheres como objetos de cobiça, também asseguraram a compartilhamento de mulheres como força de trabalho.”

- BATAILLE, Georges - *A Parte Maldita*

Em “Crítica da Violência”, Walter Benjamin perturba a inércia dialética do corpo quando, numa manobra que desnaturaliza a violência, ele circunscreve a lei entre dois momentos: a “violência preservadora da lei” e a “violência fundadora da lei”.<sup>18</sup> Ele

18 A citação de abertura é de BENJAMIN, Walter - *Reflections* (New York:

não oferece uma resolução. A violência que preserva a lei e a violência que funda a lei são modalidades que fazem não mais (e ainda assim vão mais além) do que descrever as figurações da moralidade e da lei apresentadas nos escritos filosóficos clássicos do poder político-jurídico. Como? Se a explicação que Benjamin dá à violência “preservadora da lei” refere-se ao aparato que aplica a lei, isto é, às obrigações do estado em preservar a vida, o corpo e a propriedade, e se a violência “fundadora da lei” refere-se ao momento fundamental do poder político-jurídico? No final do ensaio, ambas são desarmadas pela violência divina, a qual, para Benjamin, seria o significante soberano de um Outro (possivelmente justo) modo de existência coletiva, um que está simultaneamente na origem e além da compreensão dos textos modernos da lei e da moralidade. Portanto, é possível afirmar que – justamente por ser soberana – a violência divina excede a lei e a moralidade assim como a leitura do erótico de Bataille excede os funcionamentos positivos da lei em relação à produção econômica e ao patriarcado.<sup>19</sup> No pensamento moderno (e este é apenas um dos muitos momentos de distinção) a exterioridade (figurada pelo corpo e pelo território) é presumida nas duas figurações do excesso: o violento e o erótico. No ensaio de Benjamin, o corpo masculino (preso ou violado) é o referente pressuposto – enquanto o *corpo da mulher* permanece ignorado. No texto de Bataille, o desperdício que caracteriza o erótico (precisamente a crítica ao pensamento utilitarista conduzida pelo autor) não teria qualquer importância caso a irrelevância do objeto do abraço erótico, isto é, o *corpo sexual da mulher*, não tivesse sido articulado. Nessas duas versões da soberania contra as formas políticas (jurídicas, econômicas e éticas) modernas, o corpo do

Schocken, 1978), 277.

19 A citação da abertura é de BATAILLE, Georges - *The Accursed Share, Volumes II and III*, (New York: Zone Books, 1999), 49; em português: BATAILLE, Georges - *A Parte Maldita*, (Ed. Autêntica, 2013).

homen repetidamente significa o (soberano) que não participa da cena da regulação ou da cena da representação e tampouco entra nos palcos ontoepistemológicos, isto é, a interioridade (liberdade) e exterioridade (necessidade), em que tais dimensões são atualizadas. Justamente por compreenderem “a soberania” no corpo masculino – o sujeito ou objeto da violência reguladora ou divina articulado por Benjamin e o único sujeito do desejo sexual, regulado e desregulado, articulado por Bataille –, os dois críticos inauguram a possibilidade de explorar o corpo feminino enquanto referente de desejos não-regulados e não-representáveis.

Mais precisamente, eu pergunto: o que seria possível encontrar se o corpo sexual feminino guiasse a leitura do tripé – Colonialismo, Capitalismo e Patriarcado – no qual operam as estruturas globais ético-jurídicas e seus instrumentos, como, por exemplo o programa de direitos humanos? Note bem que escolhi não abordar o sexual como categoria social (a forma pela qual este funciona como o referente em textos sobre os corpos negros e femininos) porque ocasionaria uma abordagem limitada de uma matriz muito mais complexa: isto é, o aparato de poder em que o corpo sexual é consistentemente articulado apenas para ser rejeitado como um lugar [*site*] possível para se produzirem análises sobre a existência política. No entanto, mobilizarei o rejeitado corpo sexual feminino repetidamente neste artigo porque dentro do conhecimento moderno o mesmo ainda é o significante mais prolífico do excesso. Quer dizer, este é o determinante de valor – ou, na versão do materialismo histórico, o *sine qua non* de um determinante de valor mais lucrativo, a saber, negros e outros trabalhadores escravizados – que não tem lugar nas autonarrativas ético-políticas das arquiteturas jurídico-econômicas coloniais e nacionais (pós-coloniais). Nas próximas páginas, eu rastreio o não-representável corpo sexual feminino enquanto uma figuração do excesso porque este, tanto no momento nacional quanto no

momento global, expõe, sem resolução ou apologia, a violência da subjugação racial/colonial.

Nenhum outro momento mostra como o corpo sexual feminino expõe a violência inerente à equação o “outro” – isto é, Corpo Racial = Valor + Excesso – do que a conversa indireta, sobre escravidão, negridade, e violência, entre Saidiya Hartman, Lindon Barrett e Fred Moten.<sup>20</sup> Não importa se é uma coincidência

---

20 Eu não acompanho o movimento que leva a negridade *em direção à e para dentro de* uma investigação sobre os fundamentos da questão “original” sobre o ser. Iniciando e permanecendo com a historicidade/temporalidade, Nahum Chandler expõe um campo de reflexões que a negridade (Africana e do Negro) reconfigura precisamente porque apresenta questões sobre a existência em si enquanto problema. Ver CHANDLER, Nahum – “Of Exorbitance: The Problem of the Negro as a Problem for Thought”, *Criticism* 50, nº 3 (2008): 345 – 410. Além disso, o esforço deste texto também ecoa e, esperançosamente, contribui com a investigação de Hortense Spillers sobre a psicanálise e seu objeto. Ver SPILLERS, Hortense – “All the Things You Could Be By Now, If Sigmund Freud’s Wife Was Your Mother”: Psychoanalysis and Race”, *boundary 2* 23, nº 3 (1996). Entretanto, talvez meu argumento ecoe com sua análise sobre a violência racial através da distinção entre o corpo e a pele, na qual a última torna-se o ponto de partida ético. “Esse corpo”, ela escreve, “pelo menos do ponto de vista da comunidade aprisionada [*captive community*], destaca um espaço privado e particular em cujo ponto de convergência juntam-se destinos biológicos, sexuais, sociais, culturais, linguísticos, ritualísticos e psicológicos. Essa profunda intimidade de detalhes interligados é, no entanto, perturbada por significados e usos externamente impostos: (1) o corpo aprisionado torna-se fonte de uma irresistível e destrutiva sensualidade; (2) ao mesmo tempo – numa contradição espantosa –, o corpo aprisionado é reduzido a uma coisa, tornando-se *ser* [*being*] para quem o capturou; (3) na ausência de uma posição de sujeito, as sexualidades aprisionadas fornecem uma expressão biológica e física da “alteridade” [*“otherness”*]; (4) enquanto categoria da “alteridade”

que tal conversa envolva três pensadores críticos da negridade – afinal, esta habita o centro da matriz moderna, ao lado dos outros significantes raciais responsáveis por escrever o “outro da Europa” na afetabilidade. Nessa conversa, montada por mim, eu identifico como as três intervenções, ao abordarem a violência racial, reinscrevem a negridade no político (bem de acordo com o texto nacional dos Estados Unidos) *com e sem* o corpo sexual feminino. Ao fazê-lo, os três nos obrigam a prestar atenção ao colonial, contrariando as considerações críticas contemporâneas sobre o capitalismo de mercado global que, como argumentei em outro texto, parecem confortavelmente enlaçadas na sua rejeição à exterioridade – a produção em outro lugar (o território colonial) e/ou pelo corpo trabalhador (do escravo e da mulher) – que facilitou a sua montagem.<sup>21</sup> O corpo sexual da mulher nativa/escrava – um referente usualmente repudiado nos textos que sustentam as atuais teorias críticas raciais, de gênero e de sexualidade – permanece inacessível justamente porque ela não pode ser recuperada como o sujeito do desejo em descrições ético-políticas que pressupõem o corpo político [*polity*] como este foi descrito por Locke e Hobbes.

[“*otherness*”], o corpo aprisionado traduz um potencial para a pornotropia e incorpora uma impotência física absoluta que desliza em direção à uma “impotência” mais geral, ressoando em vários centros de significação social e humana”. Ver: SPILLERS, Hortense – “Mama’s Baby, Papa’s maybe: An American Grammar Book”, *Diacritics* 17, nº 2 (1987): 67. Ao apropriar o sexual no corpo feminino *enquanto* referente que A Coisa disponibiliza, eu sigo a recuperação de Spillers da “pele” como o registro da violência, mas também como percurso em direção a um novo horizonte ontológico. Eu apresento um engajamento mais elaborado com os textos de Spillers e de outras feministas negras sobre o feminino enquanto interrupção do aparentemente ininterrupto texto moderno em “A Critique of Racial Violence”, um manuscrito brevemente resumido por este artigo.

21 Esse argumento é elaborado em FERREIRA da SILVA – *A critique of Racial Violence*, (inédito).

Embora ela possa ser avistada em textos sobre a pós-colônia, ela os adentra sempre-já enquanto mulher, sempre-já resolvida pela economia patriarcal onde ela só pode existir como *objeto* de um desejo dominante ou rebelde, isto é, enquanto a que deve ser protegida ou a causa de uma punição.

Minha tese: o corpo negro expressa a equação “outro racial – valor + excedente”, somente por causa da ausência, na representação, desta *outra* figura sexual, simbolizada pelo corpo da mulher. Visto que o corpo dela entra narrativas sobre violência racial sempre-já nos registros jurídicos, econômicos, e éticos da conquista-escravidão-patriarcado, isto é, as narrativas de dominação – quer dizer, de servidão, casamento e estupro. Tenho a intuição de que a sexualidade do corpo feminino refere-se a um poder que não corresponde ao poder soberano – como este último aparece na narrativa de Fanon sobre o colonial *como* a cena da violência, e a narrativa de Bataille sobre o desperdício do erótico o fazem –, quer dizer, um poder para além [*beyond*] e diante [*before*] das capacidades (re)produtivas dos corpos feminino e masculino nativo/escravo. O sexual do corpo feminino é sempre-já definido num dado regime produtivo – econômico e simbólico – *como* objeto, outro, e mercadoria.

Re-apresento a minha tese com a seguinte descrição – violência racial: corpo negro = valor + excedente. Em *Scenes of Subjection*, Saidiya Hartman se recusa a narrar cenas de violência total – mais especificamente, o espancamento da tia de Frederick Douglas, Aunt Hester – que marcam as vidas dos escravos nos Estados Unidos e em outras regiões das Américas. Recusa é a resposta de Hartman ao sinal de igual (“=”): “decidi não reproduzir a narrativa de Douglass sobre o espancamento de Aunt Hester”, diz Hartman, “para chamar atenção para o fato de tais cenas serem tão facilmente repetidas, indiferentemente circuladas e sobre as consequências desta rotineira exibição

do corpo devastado do escravo”<sup>22</sup>. A recusa de repetir o que chamou de “espetáculo do sofrimento negro” é um gesto político-intelectual de Hartman que, em vez de rejeitar, exige uma consideração sobre como as narrativas sobre sofrimento fazem o trabalho de subjugação racial. Aqui, estou interessada em outros aspectos em torno e sobre a decisão de não “re-contar”. Estou interessada na violência racial *como* uma figuração do excesso – precisamente o que justifica atos, do contrário, inaceitáveis, como policiais atirando em pessoas desarmadas.

Em suporte desta intuição, retorno às intervenções de dois intelectuais negros radicais que não se esquivaram de considerar a negridade como figura de valor e excesso. Nos textos de Fred Moten e Lindon Barrett, encontro a (in)articulação do potencial radical jurídico-econômico que a figura da mulher (nativa/escravizada) – isto é, seu corpo e a insistência do mesmo em significar Outra-mente – dispõe a A Coisa [*the Thing, Das Ding*], o mediador, aquele terceiro elemento (partícula virtual/radical livre) que desestabiliza a representação [*representation*]. Como destaquei anteriormente, este potencial radical existe no fato deste excesso apontar para o desejo feminino, isto é, justamente o que ameaça a realização dos objetivos jurídico-econômicos coloniais e nacionais e o que não tem lugar na gramática ontoepistemológica que governa as narrativas pós-Iluministas sobre a existência.

Imageando a violência racial na equação Corpo do Trabalhador Negro = Valor + Excesso, eu reconheço a relação – isto é, entre o “Eu” e o(s) “outro(s)” – que está no centro das narrativas do poder jurídico-político, articulada pelos filósofos europeus a partir do século XVIII, sobre ambas a colônia [*colony*] e a entidade política [*polity*]. Embora nas primeiras narrativas, como a de

22 HARTMAN, Saidiya – *Scenes of Subjection*, (New York: Oxford University Press, 1997), 3.

Locke e de Hobbes, por exemplo, a escrita do humano enquanto indivíduo o considera uma entidade política, como uma coisa com razão, nas posteriores – após a reescrita da razão conduzida por Hegel, a qual a traz de volta à cena da representação, isto é, ao domínio simbólico –, o humano, como sujeito, também será compreendido como sendo um produto da razão. De fato, o texto hegeliano é um efeito da versão da razão articulada por Kant na qual a mesma é a mediadora transcendental da experiência, tanto no conhecimento quanto na moralidade. Todavia, a escrita da diferença racial como categoria que apreende o funcionamento da razão universal no (corpo e mente) humano é facilitada por outra manobra. Nesta, aquilo que (segundo Hegel) distingue um modo específico de ser humano encontrado na Europa pós-Iluminista – a autodeterminação –, torna-se o sinal da realização do projeto da razão (autoprodutiva) soberana no mundo. Tal manobra é precisamente o que impõe a equação “corpo negro = valor + excesso” nos textos sobre a violência racial como os de Hartman, Barrett, Moten e Fanon.

Lendo *Lady Sings the Blues* de Billie Holiday, Lindon Barrett encontra a relação entre o “Eu” racial (branca) e o “outro” racial (negra) nos degraus brancos de uma das casas que Holiday limpava. Orientado por Marx e Baudrillard, mas estimulado pelo preço excessivo que Holiday conferia ao seu trabalho não-valorizado (aquí A Coisa atua ao verificar o valor de troca), Barrett decompõe a dimensão diferencial que o conceito de valor pressupõe e comunica. Como Fanon, ele despreza a dialética, possivelmente buscando as fissuras que enfraquecem uma configuração de poder aparentemente estável, Barrett divide valor em “forma” e “força” com o intuito de sustentar seu conceito de “ver em dobro”. Dessa maneira, apesar de reconhecer que a hierarquia governa a relação, ele se recusa a desaparecer negridade numa leitura da falta-de-valor como negação. Negociar – Holiday exigindo seu excesso – é possível, porque, de acordo

com Barrett, a fronteira significada pelos degraus brancos, que somente Holiday é capaz de limpar apropriadamente, mantém o “interior” (a dona de casa branca) e o “exterior” (a empregada negra) inteiramente visíveis umas às outras, quer dizer, totalmente expostas.<sup>23</sup> Entretanto, essa mesma manobra dissolve o excesso dentro do próprio sistema: a violência sugerida em sua articulação do valor “como força” é suspensa na mesma aproximação que a manobra refigura: “Não importa o quanto o valor imponha-se como um projeto normativo”, conclui Barrett, “uma forma não-contingente, uma veracidade singularmente objetiva, o mesmo reserva para si um Outro – um recurso negativo – e, a partir da perspectiva deste Outro, a força e a promiscuidade do valor, igualmente invariáveis, são des-cobertas. Invariavelmente e paradoxicamente o valor reserva para si mesmo uma Outra perspectiva desde a qual o ‘valor como forma’ irrompe como ‘valor como violência’”.<sup>24</sup>

Lendo ao revés, se os degraus brancos como referentes de trabalho compreendem a negritude/branquidade, logo “excesso - valor + violência”. As operações do valor em relação à subjugação racial “enquanto forma” e “enquanto força”, em ambos momentos – colonial [*colony*] e nacional [*symbolic polity*], nos Estados Unidos – estão re-presentados justamente nas cenas de subjugação que Hartman se recusa a repetir. Para Barrett, contudo, tais figurações da violência fazem mais do que espetacularizar o sofrimento negro, porque as fronteiras que buscam proteger, ao ex-pô-las, também referem-se à proximidade que o valor (im)põe. Não continuarei seguindo sua exposição da dualidade do valor porque estou mais interessada em como, ao dissecar a distinção entre “valor enquanto forma” e “valor enquanto força”, Barrett dissolve

23 BARRETT, Lindon – *Blackness and Value: Seeing Double*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

24 *Ibid.*, 27-28.

o Excesso *na* forma do valor (que identificou) – isto é, força ou violência, que são simultaneamente mais ou menos que valor –, numa diferença que é do valor em si mesmo.

Estou interessada em como, quando o valor se torna ambas “força” e “forma”, a própria força que desestabiliza a forma se torna Excesso – como o desejo sexual, que não é representado pelo corpo da escrava ou pelo corpo da empregada doméstica. Este excesso preposto – isto é, a violência *que é* o próprio desejo e o desejo *que é* violência, fora do alcance das regras da (re)produção colonial e patriarcal – parece não ter espaço nos textos sobre subjugação colonial e racial de Fanon ou de seus seguidores. Até mesmo nos trabalhos teóricos que recusam a versão liberal da dominação racial (a lógica da exclusão) e descrevem a cena da violência, o corpo negro é *dado* à representação como já sendo o corpo da violência, o corpo escravo, o corpo empregado, o corpo linchado da criança negra, o corpo feminino, e o corpo masculino. Sempre-já como da pessoa negra violada/violenta pelo sempre-já valorizado/protegido outro(a) branco(a) – isto é, um corpo somente capaz de significar as arquiteturas jurídico-econômicas da Escravidão, do Patriarcado e do Capitalismo. Este é o meu ponto: o excesso que é a violência nunca-exposta, a violência resolvida pela lei, pelo estado, contida pela sociedade civil hegeliana, entra na própria constituição das categorias políticas, como negritude e branquidade, empregada doméstica e dona de casa, nativo e colonizador, senhor e escravo. Em relação ao corpo do trabalhador negro, como discuto no Capítulo 4, a violência racial permite um excesso que refigura expropriação (acima da extração da mais-valia), ou seja, Excesso = Valor (forma e violência) + Violência.

E se, indo na contramão, dispensando o *valor* e considerando *excesso* – aquilo que na Coisa, não tem valor, porque não tem medida ou significado –, ou seja, e se na leitura permanece-se com a violência? Se Excesso = Valor (forma e violência) +

Violência – Valor, aqui abrigando todas as suas figurações, a saber, juízo (ética), medida (científica), cálculo (econômica) e apreciação (estética) –, qual narrativa sobre a subjugação racial e sobre a reação da população negra poderia emergir nesta leitura? Relembre que meu argumento aqui pressupõe a descrição de Fanon sobre o espaço colonial enquanto o produto de um tipo específico de violência jurídico-econômica. Lá, a distinção entre os lugares do nativo e do colonizador é articulada a partir de uma avaliação, a qual é sempre-já o excesso. Fanon a captura quando nota que a distinção entre os dois sujeitos políticos coloniais se dá através de significantes morais extremos (o bem e o mal); a qual, a propósito, permite somente uma maneira de reconfigurar o espaço colonial, ou seja, através de uma violência parecida com a violência divina (talvez a única figuração apropriada da soberania?) de Benjamin. Então, se esse for o caso, proponho que, quando recusam-se a, respectivamente, escrever a violência na dimensão racial em que a negra(o) significa sofrimento e o branco(a) liberdade ou (negra[o]) significa sem-valor e branco(a) significa valor, contraintuitivamente, Hartman e Barrett tomaram uma via na qual uma *práxis* radical, um plano pós-Fanoniano, torna-se possível. Avançando nessa trilha aberta por eles, é possível tomar um atalho com Fanon e antepor a exposição da violência que constitui o espaço colonial a outros elementos e, assim, preparar a implosão do sujeito da violência colonial, a qual facilita a obliteração do Colono e sua cidade e do Nativo (que então se tornaria “um novo homem”) e “seus” acampamentos. Este caminho não nos levaria longe porque, assim como na crítica à violência de Benjamin e no texto sobre o erótico de Bataille, o sujeito do vir-a-ser [*becoming*] que ocupa o excesso revolucionário/emancipatório continua a refigurar o que é representado pelo corpo masculino e a narrativa do desejo que o mesmo significa: apenas a nação por vir, o Nativo *como* Homem, um coletivo autodeterminado – estes e apenas estes podem ser libertados.

Indo além, para além da autodeterminação e seus limites, em busca de uma figuração do sexual (*como* poder) escondida

na articulação da mulher como Outro – o que, por enquanto, apreendo a partir da frase “o sexual no corpo feminino” –, um outro caminho se abre quando o corpo *como* excesso é evocado. Aqui, o corpo figura um desejo não-representável/não-regulado que, diferentemente do momento da violência divina de Benjamin e da cena erótica de Bataille, não refigura o soberano (a versão ideal da autodeterminação), mas continua fora da ordem legal-moral e fora da produção econômica e simbólica *como* uma figuração da Coisa. Antecipo questionamentos sobre minha leitura do corpo dentro do espaço da autodeterminação, o domínio monopolizado pela mente na representação moderna. Este não é meu objetivo. Estou interessada num modelo de intervenção capaz de contemplar o corpo *como* um referente da Coisa *afora* da significação moderna, isto é, um modelo que exponha precisamente o referente que a versão da razão soberana de Hegel protegeu *na/como* interioridade, quer dizer, o desejo. De fato, ao invocar o corpo no registro do excesso (Valor [forma e força] + Violência), simplesmente rastreio o seu repúdio, para indicar como, quando desejo ameaça a tornar-se um descritor do Outro como Sujeito, isto é, do sujeito racial subalterno (o Eu-afetável), este é imediatamente reconduzido ao seu lugar, ou seja, ao lado branco do valor [*the white side of value*], de onde a violência autorizada é cometida em nome de um desejo regulado.

Não é de surpreender que o sujeito negro da violência, que aparece nas narrativas oficiais sobre os protestos na Grã-Bretanha de 2011, incomoda o pensamento radical negro: as ferramentas do conhecimento racial, isto é, a analítica da racialidade<sup>25</sup>, imediatamente resolve a violência masculina negra

25 O conceito é desenvolvido em *Toward a Global Idea of Race*. Lá, o leitor encontrará um glossário com a definição do conceito como: “o aparato do conhecimento fabricado pelas ciências do homem e da

não-autorizada como uma patologia, uma expressão do conceito de afeto articulado por Kant, a atualização do desejo não-auto-regulado do Outro negro. O pensamento radical negro, eu penso, será capaz de dissolver esse repetido efeito da racialidade se, posicionando-se nos limites da justiça, comece e fique com o excesso e abrace a violência enquanto um referente de outros desejos, outras figurações da existência, ou todos e outros possíveis modos de ser humano no mundo.

Em *In the Break*, Fred Moten não evoca Fanon como ponto de partida para o seu pensamento, mas ele fica com a violência e contempla as dádivas emancipatórias escondidas no inacessível excesso, naquilo que este impõe à representação, mas sem significar, fora do valor: o som que é uma expressão de afetabilidade incompreensível. Recusando-se a repetir o gesto de Hartman, Moten reproduz a descrição de Frederick Douglass sobre o espancamento de Aunt Hester. Mas, ele não procede com comentários sobre o corpo negro violado de Aunt Hester – o que re-tornaria a violência ao senhor branco e o sofrimento à escrava negra, uma versão adequada à cena (jurídica, econômica e ética) política pós-Iluminista. Em vez disso, ele realça sua elocução, seu grito, a expressão que não é uma resposta. “Deixemos”, Moten nos convida: “a chamada da chamada e resposta [*call and response*], a elocução e a resposta exuberante – articuladas na cena que Douglass identifica como ‘o portão manchado de sangue’ através da qual ele adentrou a subjugação e a subjetividade... Deixemos a articulação do encontro aposicional ser o nosso encontrar: um convite não-determinante a novos e continuamente inéditos arranjos performativos, históricos, filosóficos, democráticos e comunistas, que são os únicos autênticos”.<sup>26</sup> Esta invocação

sociedade (ver: FERREIRA da SILVA, 2001)”.  
 26 MOTEN, Fred – *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical*

da auralidade, do que paira perante à letra e ao fonema, constitui um reconhecimento do excesso que evita ambas as articulações da violência racial: a versão que segue a narrativa na qual a violência é apenas negra (que Hartman observa nas representações do sofrimento negro) e a versão que escreve a violência como sempre-já entre um negro e um branco, sendo o último sempre aquele que comete o ato violento (algo que Barrett salienta em sua análise do valor).

Alternativamente, Moten não reproduz nenhuma das duas versões porque, em vez de focar o corpo negro violentado no regime de significação da violência da branca, isto é, a tabela (de classificação) racial, ele atende a e escuta as reverberações passadas, correntes, e futuras, dos gritos de Aunt Hester. Na figura materna de Douglass, ele traça o momento de emergência do sujeito da negritude *em resistência* [*in resistance*], numa resposta à tortura que não se reduz em/à(s) palavra(s) – talvez, porque fazê-lo legitimaria a relação de poder, torná-la num apelo, numa súplica, re-instituiria o lugar de poder do senhor –, precisamente o que Hartman sugere, que as repetições das narrativas sobre o sofrimento negro sempre fazem e o que Barrett indica, que neste fazer reside, se não a emancipação negra, pelo menos a possibilidade de negociação. Agora, se o *sujeito negro* emerge numa resposta que é uma recusa à representação – sem a letra e sua significação, antes da escrita mas também fora da fala [*speech*] –, abre-se a possibilidade da violência ser contemplada sem ser imediatamente resolvida nas já-dadas negritude e branquidade.

Expor a violência racial poderia então abrir caminho para considerações sobre o Outra-mente do Excesso [*the Other-wise of Excess*], isto é, sobre a violência como duas vezes um referente de

*Tradition*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 22–23.

todas as possibilidades fornecidas pelo não-valor – o “Também”, o “Um” e o “Muitos” não-resolvidos (o que Hegel simplesmente nomeia de diferenças) – da Coisa [*the Thing*].<sup>27</sup> Vir-a-ser negra(o) na *exposição* do excesso, na recusa em significar *na* letra e *no* fonema é, segundo Moten, a “resistência do objeto”. Porque o corpo do excesso não precisa do Outro (racial, de gênero/sexual, etc.) para significar; o corpo da violência é o corpo, ou seja, um referente daquilo que excede a significação moderna daquilo que é constitutivo de um tipo específico de espaço colonial – como Fanon descreve –, daquilo que pode ser um nome melhor (porque não é uma outra narrativa do que importa como/para) para justiça. Mais importante ainda, o grito, a *expressão/exposição* sem significado, *fora da* significação governada pela razão pura e suas ferramentas (as intuições puras e as categorias do conhecimento de Kant), dá o que pensar. Há sempre a possibilidade de não ser possível afirmar se, quando em reação a um toque, até mesmo quando aplicado com força, o grito refigura prazer ou dor. Nesta indecidibilidade reside a in/distinção entre violência/desejo à qual o corpo sempre significa e, justamente por isso, os filósofos modernos se esforçaram tanto para mantê-lo afastado, isto é, para negar ao corpo papel ontológico ou epistemológico determinante. Domado, apreendido como um significante da *exterioridade* dentro do pensamento moderno ocidental, o corpo foi repetidamente usado como referente de outros modos de existir como seres humanos, daquilo que excede e, portanto, ameaça as narrativas da lei e da moral autorizadas pela razão soberana. Aqui, eu estou atendendo ao

27 Essa articulação da Coisa “sem-valor” conduzida por Hegel aparece na seção “Perception: Or the Thing and Deception” da *Fenomenologia do Espírito*. Ele começa com o objeto *enquanto* o universal (o outro sendo o Eu), mediado por natureza, que é imediatamente apreendido pelo movimento da percepção (ato de perceber) e pelo movimento (o evento) de ser percebido. Então, essa universalidade mediada é manifestada pelo objeto como “a coisa com muitas propriedades” – como o referente de multiplicidades capturadas por termos como “Também”, o “Um” e o “Muitos”. Ver *Hegel Phenomenology of Spirit*, 67.

convite de Moten de resgatar [*to retrieve*] o corpo da *espacialidade-exterioridade*, o momento de significação no qual a filosofia moderna o aprisionou; mas, o faço atendendo à figura da mulher (nativa/escrava) colonizada, através da qual ele situa a emergência do sujeito/objeto negro em resistência [*resisting black su(o)bject*]. Um referente da Coisa, sem/fora do valor (de conhecimento, de moralidade ou de troca), ela resiste/existe *como/em* excesso.

## “Amante-Mulher”

“Ela não é uma figura em hipótese alguma” – imagino Irigaray respondendo a esta manobra.<sup>28</sup> Talvez ela seja apenas a catalisadora da relação ética – entre o homem e Deus, entre pai e filho. Ela não aparece na relação responsável por significar o poder, como, por exemplo, na narrativa de Benjamin sobre a violência. No texto de Bataille sobre o erótico, ela existe: nesta articulação, ela é a mediadora entre humanidade e animalidade (como Irigaray possivelmente diria), caindo *do outro lado do* Humano enquanto o amante-homem retorna para sua posição ética *sem* abrir mão do excesso que, neste momento, ocupa *o declínio* do Humano que ela significa. Aproximar o corpo sexual feminino *sem* as figuras da mãe e da filha, que seriam o seu fim, é uma tarefa necessária e perigosa pois refigura o excesso como abismo. “Sintonizada diferentemente ao ritmo da terra e das estrelas. Intimamente vinculada à circulação e à vibração universal, além da prisão imposta pela reprodutividade. Girando num ciclo que nunca se resolve *no mesmo* [*sameness*]”, a “amante-mulher”, escreve Irigaray, hospeda em sua carne [*flesh*] a (im)possibilidade de um

28 Ver IRIGARAY, Luce – “The Fecundity of Caress: A Reading of Levinas”, Totality and Infinity, ‘Phenomenology of Eros’” em *Feminist Interpretations of Levinas*, ed. Tina Chanter (University Park: Pennsylvania State University Press, 2001), 119 – 44.

Outra-mente.<sup>29</sup> Eu ressalto a (im)possibilidade de um Outra-mente porque encontro a “amante-mulher” de Irigaray ainda demasiadamente envolvida na economia patriarcal do desejo, cuja categoria sócio-histórica do gênero, embora crucial para a tarefa crítica, é apenas um dos produtos. No entanto, a “amante-mulher” de Irigaray é uma ferramenta crítica produtiva porque ela também existe na sua carne, em seu desejo incompreensível, no sexual que é o poder não-resolvível (indeterminável, imprevisível, imensurável) da mulher. O que ela nos permite dizer que não tenha sido dito antes? Não tenho certeza. De qualquer forma, eu não a considero um signifiante. No grito de Aunt Hester e no corpo incinerado da viúva, eu encontro o vazio [*void*], o Abismo (o que Irigaray talvez chame de cósmico) – povoado por todas as possibilidades contidas pelos referentes o “Também”, o “Um” e o “Muitos” da Coisa. Lá onde onde nossos textos jurídicos, econômicos e éticos recuam precisamente porque *lá* não é lugar para a reprodução das entidades políticas, mercadorias ou comunidades modernas.

Por isso, é preciso parar antes de tentar apropriar o corpo sexual feminino como referente de resolução [*closure*] de uma relação da qual este nunca foi designado como produtor. Em outras palavras: o corpo sexual feminino, o descritor de um excesso (em relação à produtividade jurídica, econômica e simbólica) cósmico, quero dizer, infinito (por ser imensurável), abre a possibilidade para uma crítica radical do presente-global capaz de escapar das armadilhas da diferença cultural. Por um lado, *como* o traço irresolúvel de um Outro desejo, este corpo desestabiliza apropriações imediatas da figura da Mulher, justamente nas quais a própria encontra-se contida pela imposição patriarcal da maternidade. Além disso, assim como no esquema triplamente produtivo – (a) *como* a trabalho (morto) escravo da acumulação

29 Ibid., 27.

primitiva; (b) *como* a empregada doméstica, a trabalhadora do setor de serviços, funcionária da fábrica, a diarista; e (c) *como* a reprodutora de trabalhadores –, o corpo da mulher negra conserva a possibilidade de um Outro desejo. Um desejo que não pode alimentar a maquinaria do capitalismo global ou as críticas ao mesmo tempo porque o texto político fundamental aos dois campos não a contempla. Fora do Patriarcado e fora da História (as narrativas do sujeito transparente [a coisa da interioridade e da liberdade]), o desejo prometido pelo corpo sexual feminino continua como um guia ainda por ser delineado para uma *práxis* radical, a qual também é uma crítica racial e uma intervenção feminista capazes de confrontar os efeitos de subjugação produzidos pela apropriação da mulher subalterna global em nome da liberdade – como na “guerra ao terror” (desde o começo do século) e na cobertura da mídia europeia sobre as revoltas no Norte da África e no Oriente Médio (quase dez anos atrás) –, para coibir as ontologias possíveis anunciadas por essas e outras revoltas pós-coloniais contemporâneas.

Por certo, ainda estou trabalhando dentro na cena da representação. Mais especificamente, aproprio o corpo sexual da nativa/escrava para descrever um corte (para além) dos limites da razão universal que, apesar ou talvez por causa da versão de Hegel sobre a razão universal como o sujeito do desejo, sinaliza um outra-mente, uma outra ontoepistemologia que também poderia ser uma outra narrativa da existência e das possibilidades barradas. Ou, mais precisamente, espero que ao atender ao sexual no corpo feminino – isto é, fora da amante-mulher de Irigaray e do desperdício erótico de Bataille – instigue uma outra leitura do programa kantiano, uma leitura que não encontre conforto no investimento de Kant na razão (pura) transcendental – o lugar da autodeterminação. Não, este não é o domínio do louco; ainda estou atuando no terreno da poeta. Se, como argumentei anteriormente, os textos de Benjamin, Fanon e Bataille sobre a violência re-

invocam a soberania, isto é, o atributo que o corpo masculino *sempre* significa, o não-representável corpo sexual feminino *como* figuração do desejo oferece outras possibilidades; um outro texto, isto é, uma gramática que excede as articulações existentes do humano *como* uma coisa da autodeterminação, precisamente aquilo que alimenta a violência.

Não posso nem pretender ser capaz de mapear as inúmeras possibilidades que tal figuração inaugura. Por isso, permaneço *com e dentro da* representação. Quero dizer, aceito o celebrado domínio da versão kantiana da razão universal porque esta me permite descrever o sexual no corpo feminino como um referente do território não-mapeado, simultaneamente articulado e negado na versão kantiana do conhecimento e da moralidade. Mais precisamente, o sexual indica o que – no grito recuperado por Moten e, por que não, na aproximação que Barrett identifica nos degraus, e nas narrativas da negritude que Hartman gostaria de resguardar do sofrimento – é um momento necessário para o conhecimento e a moralidade, mas que nunca pode tornar-se um determinante justamente por *preceder* a intervenção da razão pura – isto é, a *apreensão* (momento em que o conhecimento requer atenção e intenção) e a *sensação* (momento em que a vontade [*will*] é mediada somente pelo objeto/outro). O excesso figura nas noções kantianas de *apreensão* (no momento da cognição) e *afetabilidade* (no momento do desejo). Cada um corresponde a um momento no qual, de acordo com Kant, o ser humano responde ou reage ao que está fora, à exterioridade:<sup>30</sup> o momento das ideias confusas e obscuras [*unclear*] e das inclinações e paixões não-verificadas (pela razão pura), isto é, o momento anterior à reflexão, ao pensamento, que não possui a lei moral e o Entendimento.

30 KANT, Immanuel – *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Se a leitura de Foucault é válida, se a episteme moderna e as categorias do conhecimento que a possibilitaram somente existem graças ao transcendental (formal) kantiano e à versão “animada” do mesmo articulada por Hegel, o corpo (não na sua mente, por que a diferença racial e a diferença cultural registram a sua resolução pelo Entendimento) sexual feminino aponta para uma outra ontoepistemologia. Não porque este seria incapaz de significar a autodeterminação, como vários textos sobre a diferença feminina argumentam, mas porque a não-representabilidade do desejo sexual da mulher expõe aquilo que o pensamento moderno rechaçou cuidadosamente, que é aquilo que os textos de Benjamin, Fanon e Bataille sobre a libertação também prometem mas não articulam, porque eles também reproduzem a gramática ontoepistemológica kantiana.

O que estou sugerindo não é novo, já foi assinalado pela leitura de Sylvia Wynter sobre a episteme moderna<sup>31</sup>, pela análise de Gayatri Spivak sobre a representação moderna<sup>32</sup> e nos textos de Irigaray sobre a mulher: isto é, a possibilidade de que o outra-mente seja mais do que algo que possa ser significado por um modo de ser humano, que tenha sido escrito como o ‘Outro’ nas versões da razão produtiva articuladas por Kant (como forma) e Hegel (como vida). Cinquenta anos depois, a nova humanidade de Fanon talvez assinala uma outra ontoepistemologia, uma localizada no abismo, no sempre-já dado início da existência: Imerso, confuso e difuso nas possibilidades resolvidas (espaçotemporais) e virtuais (quânticas-cósmicas) de vir-a-ser humano oferecidas na existência, no mundo, isto é, fora das amarras do Entendimento.

31 WYNTER, Sylvia – “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, after Man, Its Overrepresentation – An Argument”, CR: The New Centennial Review 3, n°3 (2003): 257 – 337.

32 SPIVAK, Gayatri – *A Critique of Postcolonial Reason*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

Cinquenta anos depois, não há nenhuma razão para imaginar o “novo homem” de Fanon existindo de nenhum outro modo que de Outros-modos.

## “O Fracasso Final da Causalidade”

Seja lá o que uma *práxis* radical, seguindo os passos do pensamento negro radical, propicia, lá, A Coisa deve ser contemplada, isto é, longe do universal, em direção ao cósmico (o abismo). De fato, é possível ficar com Fanon e esperar que uma *práxis* radical traga um “novo homem”, um novo humano. Mas, como ressaltai, não estou interessada num desfecho, em fundamentos, uma base ou medida. Fora da significação (econômica, jurídica, ética) moderna, se Corpo Sexual Feminino  $\approx$  Força (Excesso - Valor) + Violência, figura um modelo de intervenção, uma *práxis* radical,<sup>33</sup> operando simultaneamente como radical livre e partícula virtual. Ambos referentes de força operam no espaço ontoepistemológico que o pensamento moderno reservou para a exterioridade – radicais livres (liberados por forças externas) e partículas virtuais (portadoras de força que transferem *impulsos* entre partículas adjacentes). A *práxis* radical, como modelo de intervenção (como ferramenta descritiva), permite uma leitura dos protestos de 2011 na Grã-Bretanha como revoltas urbanas que não temem nem tampouco desejam reciprocidade, que significam *exatamente* o que expressam, isto é, o obívio frente a mais-um assassinato *já* resolvido na violência racial, quando o estado (seus agentes responsáveis pela aplicação da lei) imediatamente julga/executa uma pessoa negra desarmada sem justificativa moral/legal. Os radicais livres e as partículas virtuais, como *o* referentes do excesso que sempre-já justifica (torna justo) a violência racial, expõem um horizonte de possibilidades que A Coisa – entre o Eu e seus objetos, outros e mercadoria – sustenta e hospeda. Como recuperar o excesso?

33 Atentar para a diferença entre “=” (igual) e “ $\approx$ ” (aproximadamente igual).

Focalizando na relação que fica exposta quando A Coisa é abordada como mediadora e não uma medida, ou seja, em como esta abriga as possibilidades radicais situadas na “não-coisa” (nada ou ninguém) de Hegel. Não tem valor. Fora das *separações* do espaço/tempo e das categorias do conhecimento sócio-científico que sustenta, A Coisa imediatamente e instantaneamente registra (media *sem* transformar, reduzir ou suprasumir) as *relações* (violentas ou não) que constituem nossas condições de existência.

\*\*\*

Faz muitos anos que a física de partículas tem nos desafiado a tratar seriamente a relacionalidade e afetabilidade. Mais além e mais radicalmente do que a relatividade de Einstein, o princípio da incerteza, o enunciado principal da física quântica, exige outro posicionamento de físicos e filósofos.<sup>34</sup> Ambas a teoria do colapso da função-onda de Schrödinger (o enunciado em que todos os resultados são possíveis até o instante da medição) e a de Heisenberg de que, no nível quântico, as coisas *não* se comportam como objetos do conhecimento clássico e, insistindo em comportar-se de maneira errática, levaram a mensuração (e outros produtores de valor, como cálculo e classificação) a uma crise.<sup>35</sup> Minando a previsibilidade, esses enunciados abdicam da

34 HEISENBERG, Werner – “The Physical Content of Quantum Kinematics and Mechanics”, em *Quantum Theory and Measurement*, ed. John Wheeler e Wojciech H. Zurek (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983).

35 Existem inúmeros livros e artigos populares e especializados sobre física de partículas. Desde a década de 1920, essa mudança na física anima enunciados ainda mais complexos e contraintuitivos do que o princípio da incerteza de Heisenberg. Nesse artigo, me baseio no que é conhecido como a interpretação de Copenhagen da mecânica quântica, identificada com Niels Bohr, Werner Heisenberg, Wolfgang Pauli e Max Born. É importante ressaltar que essa referência à física não significa uma busca pela autoridade da ciência, mas sim a física de partículas como um domínio do conhecimento no qual especialistas são forçados a abdicar de suas supostas autoridades. Em outras palavras: estou mais interessada nas possibilidades filosóficas que a

possibilidade celebrada na visão instrumentalista do conhecimento e da certeza articulada por Bacon, exatamente naquilo que o sujeito cartesiano do conhecimento pode fiar-se quando a natureza passou a depender de sua capacidade de conhecê-la objetivamente. Uma *práxis* radical fica do lado da Coisa, expondo a violência constitutiva; ela solta radicais livres e partículas virtuais que, ao abalar – através da afetabilidade, atentabilidade, e intencionalidade –, expõe a relação que é o conhecimento em si mesmo e seus efeitos. De novo, não pretendo poder antecipar as muitas implicações dessa modalidade de intervenção. O que posso fazer é sugerir dois pontos de partida possíveis. Primeiro, tal *práxis* radical poderia começar, assim como eu já comecei, assumindo que nossos modelos de intervenção, qualquer aparato mobilizado no conhecimento de assuntos humanos, produz os próprios resultados que adquirem. Isto é, quando as ferramentas do conhecimento racial são usadas com o intuito de explicar eventos como as revoltas de Londres de 2011, elas produzem e reproduzem a construção de habitantes desses territórios urbanos como sujeitos da violência. O que estou sugerindo? Um ponto crucial: o que o conhecimento produz, o valor que atribui, quando compreende A Coisa e a transforma em *objeto*, *outro*, ou em *mercadoria* (como significante de relações sociais), já é mais e menos do que *tudo* [*everything*], do que cada uma e qualquer possibilidade que essas figurações – elas mesmas efeitos da Coisa – hospedam dado o sempre-já que é o excesso, o abismo que sempre ameaça (por fim a) o significado, a ordem, a lei. Segundo, atendendo a A Coisa e ficando na/com a violência, a *práxis* radical deve prestar atenção. Navegando o distúrbio

---

impossibilidade da certeza articulada por este campo fornece, em particular em relação à possibilidade de desmantelar a articulação de Kant sobre o conhecimento, já que esta permanece fundamental para a maior parte das perspectivas social científicas, legais e “senso comum” [*common sense*] sobre o movimento do conhecimento. Ver, por exemplo: HEISENBERG, Werner – *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*, (New York: Harper and Row, 1972); BOHR, Niels – *Atomic Physics and Human Knowledge*, (New York: Dover, 2010) e BORN, Max – *Natural Philosophy of Cause and Chance*, (New York: Dover, 1964).

excessivo que é o campo de forças, ela não pode ignorar nada; nem o que já é conhecido (no conhecimento) nem o que nunca poderá ser (as partículas virtuais que são a possibilidade do que vem a existir). Intendendo, afeta-da/ndo, atenta e atendendo tanto aos efeitos do conhecimento quanto às possibilidades que este propõe, a promessa ética que carrega esse conhecer *enquanto* *práxis* radical, refere-se àquele momento depois da apreensão, mas anterior à abstração, no qual Kant situa as impressões confusas e obscuras, as quais a abstração vai eventualmente resolver *em* conceitos (ou categorias) e, a reflexão vai retornar ao sujeito do conhecimento e ao mundo. Aqui termino, neste limiar, diante de um possível começo do conhecer (n)os limites da justiça.\*

## II. PARA UMA POÉTICA NEGRA FEMINISTA

A questão da Negridade para  
o (fim do) mundo\*

“O que é uma crítica literária, uma mulher negra crítica, uma negra feminista crítica literária, uma negra feminista crítica literária social? Os adjetivos acumulam-se, definindo, qualificando a atividade... O quê essas categorias dizem sobre o meu método? É possível teorizar efetivamente sobre um processo em movimento?... Quais são as pressuposições filosóficas que sustentam minha *práxis*? Reflito sobre como a articulação de uma teoria é um ponto de encontro, por vezes um espaço para descansar conforme o processo acelera e urge para que você o siga.”<sup>36</sup>

Em 1981, Barbara Christian perguntou: “Quais são as pressuposições filosóficas que sustentam minha *práxis*?”. Tomando emprestado seus comentários, feitos no contexto de montagem de uma crítica negra feminista no início dos anos 1980, aqui considero como a *práxis* radical inspirada pelo corpo sexual da nativa/escrava, o qual nomeio uma Poética Negra Feminista, pode abordar esta tarefa. Em outras palavras, neste capítulo eu considero como a ativação do potencial registrado pelo corpo sexual feminino e a maneira singular que este recorda A Coisa, pode contribuir para aquela tarefa. Poderia a intenção da poeta emancipar a Categoria da Negridade<sup>37</sup> dos modos de conhecer científicos e históricos que a criaram, a qual é também a oficina da Crítica Negra Feminista? Uma vez emancipada da ciência e da

36 CHRISTIAN, Barbara – *Black Feminist Criticism: Perspective on Black Women Writers*, (New York: Teachers College Press, 1985), pp. 9-10.

37 Alguns conceitos e frases foram escritos com maiúsculas com o intuito de questionar seus significados comumente aceitos. Além disso, uso conceitos que talvez não sejam familiares ao leitor, como razão universal, Espírito e Subjectum. Entretanto, tais termos são parte do léxico da filosofia moderna e/ou das críticas à representação moderna (incluindo a que faço em FERREIRA da SILVA [2007]) inspiradas pela filosofia contemporânea continental.

\* Texto primeiramente publicado em “The Black Scholar”, vol. 44, n° 2, Summer 2014. Eu gostaria de agradecer a Alex Weheliye pelos seus comentários e sugestões às versões anteriores desse ensaio.

história, a Negridade vaguearia pelo Mundo considerando outra *práxis*, com o mandato ético de abrir outros modos de conhecer e fazer? No capítulo anterior, a análise da equação negridade e violência localiza a radicalidade do sexual no corpo feminino negro exatamente no seu exílio da representação moderna. Como referente do excesso, aquela refigura a tarefa radical mais premente, ou seja, a entrega do humano ao mundo. Dando início ao delineamento da tarefa já imaginada, este capítulo fornece uma resposta provisória às perguntas acima: Sim. Desde *fora* do Mundo que conhecemos, no qual a Categoria da Negridade existe no/ como pensamento sempre-já um referente da mercadoria, objeto, outro, como um fato mais para além da evidência –, uma Poética [*Poethics*] da Negridade, ou seja, está figurada pelo sexual no corpo feminino, seria capaz de anunciar uma variedade de possibilidades para o conhecer, o fazer e o existir. Desde fora de sua inscrição como objeto, outro, ou mercadoria, a Negridade suspenderia o julgamento do assassino de Trayvon Martin antes que o mesmo fosse somado à gigantesca biblioteca de fatos e precedentes raciais que autorizam a violência racial. A absolvição de George Zimmerman nos força a radicalizar a missão e alvejar o modo de representação (e suas pressuposições filosóficas) que produzem estes significados – e significantes, como o capuz [*hoodie*] – da Negridade, que justificam o assassinato de Trayvon Martin e de tantas outras Pessoas Negras, antes e depois.

Como descrever a tarefa? Qual é a intenção da Poética Negra? Seria este um programa ético que, em vez de visar a melhoria do Mundo como o conhecemos, tenha como meta o seu fim? Que tipo de programa radical abordaria simultaneamente as três dimensões do político – isto é, o jurídico, o econômico e o simbólico? Não ofereço uma descrição de tal programa neste capítulo, pois minha intenção, como a da poeta, não é delimitar o âmbito da decolonização. Não faço mais do que prover um esboço geral – e por esta razão, inexoravelmente

vago – das questões e questionamentos requeridos, enfocando o pilar ontoepistemológico da separabilidade – as quais são sinalizadas pelas citações que servem de título para cada seção deste texto. Cada seção, dando prosseguimento ao apontado na anterior, contribui para a produção de uma leitura das bases ontoepistemológicas da Categoria de Negridade. Esta limpeza de terreno – a exposição e a exumação da separabilidade – é animada pela urgência de confrontar a violência (autorizada e justificada) total da polícia e das cortes de justiça, a qual ainda é facilitada pelas arquiteturas coloniais operando no presente global. Seu intuito é reclamar, demandar a restauração do valor total expropriado das terras do nativo e do corpo do escravo.

Minha primeira manobra é revisitar a figuração da mercadoria, numa consideração da expropriação colonial, através de uma abordagem diferente da leitura que o materialismo histórico faz da escravidão. Contra a visão teórica tradicional que situa a escravidão na pré-história do capital, eu proponho a necessidade de reconhecer que o valor total produzido pela mão-de-obra escrava continua a sustentar o capital global. Depois disso, eu proponho uma leitura do terreno ontoepistemológico do Mundo que conhecemos, a qual está dividida em duas seções. Na primeira, volto a abordar a figura no centro dos textos jurídicos e econômicos, o *Subjectum*, concentrando-me especificamente em como o Tempo foi mobilizado para sustentá-la como suporte de descritores ontológicos que o separam do Mundo. Na segunda, volto ao Mundo *como* o conhecemos através de uma leitura que busca expor como a Categoria da Negridade já detém as ferramentas necessárias para desmontar as estratégias existentes do conhecimento e de abrir caminho para uma figuração da existência fora das garras das ferramentas da razão científica, quer dizer, sem a presunção da separabilidade. Finalmente, a última seção é principalmente uma especulação sobre a Poética Negra Feminista, a qual inclui um esboço de uma descrição da existência

sem a separabilidade, as ferramentas da razão universal e fora das narrativas da ciência e da história, ou seja, sem tudo que sustenta a trajetória transparente do sujeito da razão universal e seu controle sobre nossa imaginação política.

“O sol assa a terra tropical implacavelmente. Foi necessário cavar enormes buracos ao redor de todo “lote” de terra separada para o cultivo de cana com o intuito de garantir a circulação de ar. As canas mais jovens exigiam cuidado durante os primeiros três ou quatro meses e chegavam à maturidade aos 14 dos 18 meses. A cana era plantada e crescia durante qualquer época do ano. A colheita marcava o momento em que novos buracos eram imediatamente cavados e mais sementes eram plantadas. Depois de colhidas, elas eram levadas para o engenho o mais rápido possível para evitar que o suco ficasse ácido por conta da fermentação. A extração do suco e a produção do açúcar bruto levava de três semanas a um mês, por 16 ou 18 horas por dia, durante sete ou oito meses no ano.”<sup>38</sup>

No primeiro capítulo de *The Black Jacobins (Os Jacobinos Negros)*, C. L. R. James colapsa a distinção entre a propriedade e o trabalho ao descrever as condições de aquisição, os usos e o tratamento dado à mão-de-obra Africana escravizada nos latifúndios das Américas e das Índias Ocidentais. O “regime de brutalidade e terrorismo calculados”<sup>39</sup> que ele descreve – isto é, a escravidão, uma dimensão da arquitetura jurídico-econômica colonial – necessitou da violência total para a extração do valor total, ou seja,

38 JAMES, C. L. R. – *The Black Jacobins*, (New York: Vintage Books, 1963), p. 10; em português: JAMES, C. L. R. – *Os jacobinos negros*, (São Paulo: Boitempo Editorial, 2000).

39 *Ibid.*, p. 12.

a expropriação da capacidade produtiva das terras conquistadas e corpos escravizados.

É crucial começar com a escravidão exatamente porque um dos efeitos mais produtivos das ferramentas da razão científica, responsáveis por produzir a Categoria da Negridade, é precisamente – algo possível graças à presunção de separabilidade – a oclusão da relação entre trabalhadores escravizados e seus proprietários como um tipo de arranjo jurídico, capturada através do conceito da propriedade, que não faz parte das relações capitalistas, porque estas seriam mediadas somente por contratos.<sup>40</sup> Pois, no mesmo enunciado no qual articula como a escravidão permite a expropriação do valor total produzido pelo trabalho escravo, Karl Marx repudia qualquer consideração sobre como o escravo, enquanto produtor de mais-valia, que é o sangue que sustenta o capital, participa da acumulação do capital. “O preço pago por um escravo”, ele afirma, “não é mais do que a antecipada mais-valia ou lucro a ser extraído dele. Mas o capital pago na compra de um escravo não pertence ao capital, pelo qual o lucro, trabalho excedente, é extraído dele. Pelo contrário. É capital do qual o proprietário de escravos se despoja, é uma dedução do capital que ele tem disponível para a produção. Este capital deixa de existir para ele, assim como o capital

40 Ao longo dos três volumes do *Capital* de Marx, mas em particular no primeiro, há infindáveis usos do “trabalho escravo” como metáfora para capturar o grau de exploração do trabalho assalariado. Esse gesto tem diversos efeitos, incluído a desautorização de qualquer consideração sobre o trabalho escravo como outra dimensão capitalista. Além de minimizar a dualidade óbvia que captura a relação de produção fundamental – capital vs. trabalho assalariado –, analisar o escravo enquanto trabalhador também exige o abandono dos enunciados da ciência do homem, contemporâneos aos enunciados de Marx. Boa parte do esforço deste artigo e de outros textos consiste em articular uma crítica Marxista à apropriação da escravidão como um significante (uma metáfora) da falta de liberdade conduzida por Marx.

investido na compra da terra deixou de existir para a agricultura.”<sup>41</sup> Entre outras coisas, as descrições da escravidão produzidas pelo materialismo histórico e pela teoria crítica racial abordam a mesma no registro ético, onde a escravidão é o principal significante de tudo que se opõe a liberdade<sup>42</sup>. Enfocando ou reduzindo a produção colonial à propriedade (de terras e escravos) se oclui o caráter econômico (produtivo) da expropriação da capacidade produtiva do trabalho escravo, criando assim modelos analíticos que localizam a escravidão fora do modo capitalista de produção propriamente dito. Exatamente esse gesto analítico violento, isto é, a oclusão da relação econômica – ou seja, o apagamento articulado pelas análises da acumulação do capital sobre a expropriação do valor total produzido pelo trabalho escravo – é exposto no capítulo intitulado “A Propriedade”, no qual C.L.R. James descreve as relações de produção da escravidão como sendo mediadas pela violência total calculada.

O materialismo histórico é apenas um (porém, o mais flagrante devido ao seu controle sobre a imaginação radical) contexto teóricos onde a expropriação colonial é ocluída. De fato, o conhecimento racial – inicialmente manufaturado no período em que Marx e Friedrich Engels estavam escrevendo – desempenhou impecavelmente o papel que lhe foi conferido. Pois, a narrativa sobre a subjugação racial produzida pelas ferramentas da racialidade consistentemente reproduz a oclusão (de qualquer consideração ao nível conceitual) das arquiteturas

41 MARX, Karl – *Capital*, vol. 3, (Moscow: Program Publishers, 1977), p. 809; em português: MARX, Karl – *O Capital*, vol. 3, (São Paulo: Boitempo Editorial, 2017).

42 Para articulações sobre a escravidão e a propriedade no campo da teoria racial crítica, ver HARRIS, Cheryl – “Whiteness as Property”, em CRENSHAW, Kimberle, GOTANDA, Neil e THOMAS, Keith, editores, *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, (New York: New Press, 1995), pp. 276-291.

(jurídicas, econômicas e simbólicas) coloniais responsáveis pela expropriação da capacidade produtiva (o potencial produtivo) das terras ocupadas e corpos escravos. Em outras palavras, porque o conhecimento racial transubstancializa (desloca do registro existencial para o formal) – um efeito da dialética racial que discutirei mais tarde neste capítulo – o que emerge nas relações políticas *em* efeitos da causalidade eficiente (da razão científica), como discuto no próximo capítulo, suas ferramentas críticas falham ao não registrar como o valor (passado, presente e futuro) total expropriado constitui a própria estrutura (o sangue e a carne) do capital global. Retorno a este argumento no último capítulo. Aqui, eu estou interessada em salientar como tais construções teóricas indicam a capacidade da Negridade de interromper a ordem do pensamento moderno. Pois a compreensão do valor total, aqui sugerida, exige a suspensão da perspectiva de que *tudo* o que existe *existe* no Tempo e no Espaço e, assim sendo, como partes *separadas* que seriam regidas e ordenadas por uma força exterior ou expressões diferenciadas de um mesmo (essência ou significado), a forma pela qual o *tudo* é apropriado pelas ferramentas da razão (científica) universal. Por isso, a força radical da Negridade reside na virada do pensamento; o conhecer e o estudar conduzidos pela Negridade anunciam o Fim do Mundo *como* o conhecemos.<sup>43</sup> Diretamente ao ponto: o Mundo conhecido

43 Não estou argumentando que a expropriação colonial exauriu a capacidade criativa das terras corpos explorados. Na verdade, meu ponto é que este processo esgotou sua capacidade presente e futura de produzir e reproduzir mais-valia (enquanto mão-de-obra morta [dead labor]), justamente a alma e o sangue do capital. Afinal, a capacidade criativa da existência Negra resiste: enquanto Estudo Negro, ela é rebelde, sem fins, planos, pausas ou políticas [policy] (HARNEY, Stefano & MOTEN, Fred [2013], *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. Brooklyn, NY: Autonomedia), p. 67. A manobra importante neste contexto é distinguir entre as duas modalidades através das quais o capital garante sua própria

e conhecível e nossas ferramentas intelectuais críticas modeladas pela Categoria da Negridade reproduzem consistentemente os efeitos da causalidade eficiente. Emperrados no sempre-já do Pensamento – como este é reproduzido por conceitos e categorias – onde a Categoria da Negridade (assim como outras categorias sociais), porque re-(con)figura formalizações (como as leis, os cálculos ou as mensurações), detém o potencial criativo da Negridade (precisamente o que a escravidão não foi capaz de destruir), assim boicotando o impacto da exposição da violência (simbólica e total) – o que é, como Barbara Christian destacou brilhantemente, a recorrente tarefa da Crítica Negra Feminista.

Para trazer o fim do mundo produzido pelas ferramentas da razão, a Poeta Negra Feminista espreita além do horizonte do pensamento, onde a historicidade (temporalidade/interioridade), mapeada pelas ferramentas da razão universal, sempre produz violência. Ao lembrar como a força de significação da Negridade impede nossas tentativas de revelar a imoralidade da violência total responsável por garantir a expropriação da capacidade produtiva do corpo negro e escravo – justamente o que aconteceu nas cenas aterrorizantes que ela não descreve e nas cenas diárias que ela relata – como argumento no capítulo anterior, Saidiya Hartman lança um desafio à Crítica Negra Feminista que enfrenta a tarefa de pensar com a Negridade, quer dizer, desde os limites da justiça.<sup>44</sup> Porque o Espaço e o Tempo, ou seja, os descritores fundamentais do Mundo, não podem ser imediatamente recuperados das entranhas da imagem de

sobrevivência: (a) a exploração – apropriação da mais-valia produzida pelo trabalhador (contratado) assalariado, descrita por Marx e (b) a expropriação – a apropriação do valor total produzido pela mão-de-obra dominada (através da violência total, isto é, ocupação de território e escravização da pessoa).

44 HARTMAN, Saidiya – *Scenes of Subjection*, (New York: Oxford University Press, 1997).

separabilidade fundamental que a razão universal impõe sobre o Mundo, a capacidade da Negridade de significar outra-mente – além da universalidade e seu arranjo específico do Espaço e do Tempo e afastando-se da transcendentalidade (autodeterminação) – convida a considerações sobre a possibilidade de conhecer sem as categorias modernas. Precisamente nessa possibilidade Nahum Chandler, Fred Moten e Lindon Barrett encontram um caminho para uma narrativa de um *ser* sempre-já mediado, o qual, em vez de ofuscar as bases vítreas e transparentes do Sujeito (da Branquidade), denuncia a falácia que sustenta sua autoridade.<sup>45</sup>

Como a Categoria da Negridade protege a reivindicação da universalidade e da transparência articulada pelo Sujeito torna-se evidente na narrativa sociológica da subjugação racial que, ao ocluir as relações de produção (econômica) da escravidão, doma o potencial radical abrigado pela Negridade.<sup>46</sup> Duas

---

45 Cada texto recupera *na* Negridade a possibilidade de pensar o Sujeito (Branco) sem os postulados de Hegel (Chandler), Kant (Moten), ambos (Weheliye) de que o próprio é o único determinante (universal) e referente (particular) *na* significação. Para o modo específico pelo qual cada autor mobiliza a Negridade *como* um descritor de um sujeito-a-devir [subject-in becoming] partindo *da* e contrariando o modo pelo qual a Categoria da Negridade é usada para apreender o “conteúdo” da Existência Negra, ver, respectivamente, CHANDLER, Nahum D. – *Toward and African Future – Of the Limit of the World*, (Living Commons, 2013); MOTEN, Frederick – *In the Break*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003) e BARRETT, Lindon – *Blackness and Value: Seeing Double*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

46 Ver FERREIRA da SILVA, Denise – *Toward a Global Idea of Race*, especificamente a Parte II, para definições das estratégias de particularização, intervenção e engolfamento. Para uma discussão sobre esse potencial radical, que é justamente o fato de ser um referente da “Coisa”, ver: FERREIRA da SILVA (2013).

ferramentas teóricas da sociologia das relações raciais – a teoria do contato racial e cultural e o ciclo das relações raciais – ocluem a escravidão quando abordam a subjugação racial. Estas duas ferramentas o fazem ao descrever os efeitos das arquiteturas (jurídicas, econômicas e simbólicas) coloniais responsáveis por expropriar a capacidade produtiva das terras indígenas e dos corpos escravos *como* efeitos de um encontro naturalmente – aqui a separabilidade opera na delimitação da região do empírico que pertence ao conhecimento racial – violento (segundo o conceito da sobrevivência do mais forte) entre coletividades racialmente (fisicamente e mentalmente) diferentes.

Quando descrevem as causas da subjugação racial, as ferramentas do conhecimento racial – graças à premissa de separabilidade que carregam como parte do arsenal da universalidade científica – criam uma dialética letal a qual chamo de *dialética racial*, quando transmutam (a) a situação de defasagem econômica do subalterno racial causada pelos mecanismos coloniais de expropriação, isto é, o resultado de uma relação jurídico-econômica como (b) um efeito da falha moral dos brancos (preconceito racial ou crenças que alimentam a exclusão [discriminação] e obliteração racial) que é uma reação natural (explicada pela teoria do contato racial e cultural e pelo ciclo das relações raciais) à (c) diferença (física e mental) do outro racial, isto é, seu defeito natural (ou seja, argumentam que seus traços físicos e mentais “estranhos,” os quais interpreta como inferiores, dão origem ao preconceito de raça, crenças raciais ou ideologias raciais entres os brancos).<sup>47</sup> Esta explicação sobre a subjugação racial, ao fazer o primeiro termo (da expropriação colonial) desaparecer na relação causal estabelecida entre os outros dois (a falha moral e o defeito

<sup>47</sup> Para uma leitura detalhada da sociologia das relações raciais, ver FERREIRA da SILVA (2007), especialmente a Parte 2.

natural), oclui a relação (de expropriação colonial) política (jurídico-econômica), justamente a condição fundamental do encontro entre estes “estranhos” nas colônias das Américas. Como elaborarei mais adiante, uma consequência do predomínio desta narrativa sobre a subjugação racial é a falta de ferramentas do materialismo histórico ou raciais críticas capazes de abordar o papel da escravidão na acumulação do capital, ou seja, como a dominação colonial-imperial é constitutiva das arquiteturas jurídico-econômicas próprias do – e não, como argumento no último capítulo deste livro, temporalmente (*separadas* do) anteriores ao capital. Não é de surpreender, então, que o que predomina é a tese de que o colonialismo somente importa como momento de acumulação primitiva, isto é, os mecanismos coloniais de expropriação total não participam da acumulação (reprodução) do capital propriamente dita.

Enquanto a Categoria da Negridade, como índice de uma situação social consistente e repetidamente nunca deixa de significar a escravidão, eu proponho que ela também expõe como a capacidade produtiva expropriada dos africanos escravizados continua a produzir excedente (*surplus*) no presente global. Mais significativamente, apesar de sua expropriação ininterrupta, o trabalho (simbólico e econômico) negro não desapareceu (como os cientistas do homem previram e esperavam).<sup>48</sup> Para além do capital – e suas arquiteturas coloniais, nacionais e imperiais –, Negridade sinaliza a

<sup>48</sup> Para uma discussão introdutória sobre como o valor é expropriado do valor simbólico da Categoria de Negridade, ver CHAKRAVATY & FERREIRA da SILVA (2013) “Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism – An Introduction”, em CHAKRAVATY, Paula & FERREIRA da SILVA, Denise (eds.) – *Race, Empire and the Crisis of the Subprime*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013).

capacidade criativa, uma qualidade somente perceptível quando se contempla o Mundo como *Plenum* e não como Universo (*totalidade ordenada*).<sup>49</sup>

Como reconciliar essas duas faces da Negridade sem retornar ao tema da essência (histórica ou biológica)? A Poética Negra Feminista, uma modalidade da *práxis* radical, reconhece a capacidade criativa que a Negridade indexa, sua capacidade de expor e dissolver a separabilidade, reivindica o valor total expropriado e exige nada menos do que a decolonização – isto é, uma reconstrução do mundo através da restauração do valor total sem o qual o capital não teria prosperado e do qual ainda se sustenta. Entretanto, ao mencionar o termo reconstrução não me refiro à reparação ou à restituição de uma determinada

---

49 A parte central desta distinção é o fato da produtividade ser um significante da Quantidade. A importância deste ponto reside no fato de que a descrição do *Plenum* é qualitativa, enquanto o Mundo Ordenado resulta da descrição de Newton que apreendeu o universo como constituído por coisas (Corpos) sólidos e em movimento sujeitos à leis abstratas (do movimento), as quais podem ser quantificadas. Veja a descrição de Leibniz, do universo como *Plenum*:

“No *Plenum*, todo movimento tem algum efeito sobre corpos distantes em proporção às distâncias entre eles. Afinal, cada corpo é afetado, não somente por aqueles em contato com este e de alguma maneira sente o efeito de tudo que acontece com eles, mas também, através deles, sente os efeitos daqueles em contato com os corpos com os quais estão em contato imediato. A partir disso, essa comunicação estende-se além de qualquer distância. Consequentemente, todo corpo é afetado por tudo que acontece no universo e, assim sendo, quem consegue enxergar tudo consegue ler em cada coisa o que acontece em todos os lugares e até mesmo o que já aconteceu e o que acontecerá ao observar, no presente, o que é remoto no Espaço e no Tempo.” (Tradução Amílcar Packer). LEIBNIZ, G. W. – *Philosophical Essays*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989), p. 221.

quantia que corresponda ao que o capital mercantilista e o capital industrial adquiriram através da expropriação colonial desde o século XVI. A decolonização exige a implantação de outras arquiteturas jurídico-econômicas de retificação através das quais o capital global restaura o valor total que continua a derivar da expropriação do valor total rendido pela capacidade produtiva do corpo do escravo e da terra do nativo. Antes de podermos desenhar tais arquiteturas, precisamos de uma outra descrição da subjugação racial pois a que possuímos hoje não é capaz de compreender a demanda pela decolonização, isto é, necessitamos um des-conhecer e des-fazer [*unknowing and undoing*] d/o Mundo que atinja seu âmago. Antes de começarmos a desenhar coletivamente um modelo da reconstrução, precisamos seguir a Negridade enquanto esta sinaliza que conhecer e fazer podem ser desatados de um tipo específico de pensamento, o que é necessário para abrir a possibilidade para um afastamento radical de um certo tipo de Mundo.

Como levar ao Fim a representação do Mundo Ordenado, no qual a separação de *Subjectum* e *Mundus* justifica o reino da violência, aquela desde a/na qual a dialética racial faz sentido? Nas próximas páginas elaboro o convite que esta pergunta abriga em duas etapas – a primeira revisita o Sujeito e a segunda fornece um comentário sobre o Mundo. Emancipar a Negridade do Mundo Ordenado exige que o conhecer e o fazer sejam emancipados do Pensamento, desarticulados das maneiras pelas quais o Pensamento – o suposto trono do universal – é limitado, circunscrito e encarcerado pela Verdade.

“Depois do Egípcio e do Indiano, do Grego e do Romano, do Teuto e do Mongol, o Negro é um tipo de sétimo filho, nascido com um véu e dotado de uma segunda visão no mundo Americano – um mundo que não lhe fornece uma autoconsciência verdadeira mas

apenas o permite ver a si mesmo através da revelação do outro mundo.”<sup>50</sup>

Quando W. E. B. Du Bois imagina a dupla consciência em sua descrição das lutas espirituais do Povo Negro, ele sugere a possibilidade – que Nahum Chandler explora em relação à sua importância global<sup>51</sup> e que Alex Weheliye examina com o intuito de encontrar uma narrativa sobre o sujeito sem a diferenciação entre universal/particular<sup>52</sup> – de que a existência negra na modernidade suplanta as possibilidades que Paul Gilroy mapeia, através do argumento de que o duplo na dupla consciência é refigurado como uma demanda para a realização ou um anseio pela transfiguração dos ideais da modernidade.<sup>53</sup> Levar o confronto com o Iluminismo para além do que Gilroy efetua pode precipitar o deslocamento da atenção para o duplo, em vez da consciência – o que seria um primeiro passo em direção à emancipação radical, isto é, a Negridade desarticulada da autoconsciência. Desprendida das entranhas do Pensamento – sempre em excesso em relação aos sujeitos e objetos, sem as *separações* que (como Categoria) re-cria –, a negridade figurada pelo corpo sexual feminino fica disponível para uma Poética Negra Feminista, enquanto esta mapeia um terreno ao pedir a Crítica Negra Feminista que esta reveja suas Categorias, rearranje seu projeto e interrogue as premissas do ofício – sem garantia de que o ofício sobreviverá ao exercício.

Deixe-me sinalizar algumas interrogações – três, mais especificamente – as quais podem, talvez, aterrissar no Fim

50 DU BOIS, W. E. B. – *Souls of Black Folk*, (New York: Penguin, 1989).

51 CHANDLER, Nahum D. – *Toward an African Future Of the Limit of the World*, (London: Living Commons, 2013).

52 WEHELIYE, Alex – *Phonographies*, p. 66.

53 GILROY, Paul – *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993); em português: GILROY, Paul – *O Atlântico Negro*, (São Paulo: Editora 34, 2012).

do Mundo. A primeira, que discuto nessa seção, é a própria autoconsciência, o Sujeito – a coisa que pensa, a coisa que pensa a si mesma e o Mundo – com o qual não se identifica – somente *como* efeitos do Pensamento, isto é, a ferramenta produtiva da razão universal. Depois do Sujeito, parto em direção ao Mundo, a *res-extensa* de Descartes, lá onde a Negridade como Categoria segue o destino de todas as outras ferramentas da razão científica ao compreender a existência humana numa interpretação congelada de um pedaço do Espaço e do Tempo. Depois deste mapeamento inicial do momento de operação do pilar ontoepistemológico da *separabilidade* segue-se um convite ao colapso do *Subjectum* e o seu *Mundus*, isto é, a des-organizar, de-formar, des-pensar o mundo, em direção ao *Plenum*, lá, desde onde – como sempre o fez – este afugenta as fantasias dominantes pertencentes de um tipo de conhecer que somente pode determinar a si mesmo por meio das dobradiças de ferro da razão universal.

Quantas maneiras existem de levantar a questão do sujeito? No capítulo anterior, segui como o percurso de Fred Moten começa com a resistência mas, ficando com o Objeto, detém a questão do Sujeito para a Negridade.<sup>54</sup> Embora no fim das contas eu também ainda esteja movendo no terreno mapeado pela distinção Sujeito-Objeto, isto é, a representação moderna, espero pairar sobre qualquer resolução que impeça a questão do Sujeito. Ainda assim, tento deter ambas as questões – quero dizer, a do Objeto e a do Sujeito – porque o Objeto carrega as marcas de uma certa complicação, como o faz a Mercadoria. Lindon Barret, como discutido no capítulo anterior, explorou a Mercadoria através de uma investigação do conceito do valor (do trabalhador e da trabalhadora).<sup>55</sup> Fanon tratou do aspecto ontológico das complicações do Objeto, o qual, embora uma figura do

54 MOTEN, Frederick – *In the Break*.

55 BARRETT, Lindon – *Blackness and Value: Seeing Double*.

conhecimento, estendeu-se e colonizou todas as coisas existentes, independente de estarem sob o escrutínio das ferramentas da razão universal, as quais, a propósito, pertencem somente ao Sujeito. Por isso, antes de abordar este efeito, o âmago da dialética racial, retorno àquela Verdade, que as ferramentas da racialidade foram mobilizadas para proteger, a saber, a continuação do Tempo como dimensão privilegiada do conhecimento e do ser.

De onde o Mundo? Quando levanta a questão que a Categoria da Negritude coloca ao Mundo, não importa se da perspectiva do Sujeito ou do Objeto, a Poeta Negra Feminista aprende que o Mundo ele mesmo não pode ser tomado como dado. Ela é Negra e Mulher, quer dizer, como a Crítica Negra Feminista se identifica usando Categorias que anunciam que a tarefa sugerida por Barbara Christian já tinha se transformado em vida em si. O mundo da separabilidade – assim como as categorias usadas para descrevê-lo – emerge no Tempo; ou seja, já e antes mesmo das questões sobre o Ser e a Existência serem levantadas, estas são imediatamente capturadas (mapeadas e nomeadas) pelo *Subjectum* e seu Território, quer dizer, o Mundo Ordenado.

“Eu vim ao mundo com a vontade de encontrar significado nas coisas, meu espírito ocupado pelo desejo de alcançar a fonte do mundo e, então, me dei conta de que eu era um objeto no meio de outros objetos.”<sup>56</sup>

Ao optar por iniciar meu engajamento com o Mundo com o enunciado de Fanon sobre a Ontologia Negra, no qual ele situa o Homem Negro entre Objetos, *como* um-outro Objeto, quero deixar evidente que o engajamento da Poética Negra Feminista com a

56 FANON, Frantz – *Black Skin White Masks*, (London: Pluto Press 1986), p. 82; em português: FANON, Frantz – *Pele negra, máscaras brancas*, (Salvador: EDUFBA, 2008).

questão/busca (*quest[ion]*) da Categoria da Negritude, a questão que desenreda a dialética racial, não repudia a coisidade [*thingness*]. De fato, negritude abriga a esperança de que o Fim do Mundo emancipe A Coisa das Categorias (das estratégias de particularização do pensamento moderno) e também de qualquer tentativa de lhe conferir uma Essência (seja como significante da teleologia do Espírito ou do fluxo que é a Duração), modelada pelo Tempo ou não.

Quero destacar com isso o fato de a categorização funcionar em um contexto ontológico onde o pilar da separabilidade também obedece aos ditames do Tempo. Isto é, se por um lado eu concordo com Sylvia Wynter sobre a necessidade de “des-escrever as nossas definições normativas do modo secular de Sujeito”,<sup>57</sup> não acredito que o seu efeito, ou seja, “a des-estruturação do princípio da Identidade e Diferença”, seja suficiente. O “Princípio da Identidade e Diferença” (como afirmou Foucault e com o qual Sylvia Wynter concorda), que predomina na episteme moderna (isto é, no pensamento pós-Iluminista), é, de fato – o enunciado lógico potencializador que a separabilidade re-produz – consistentemente reproduzido pelas nossas Categorias. Contudo, Foucault para no ponto em que seus investimentos (seu interesse nas regras e foco na interioridade) coincide com os da modalidade (porque haviam outras) do pensamento Ocidental que os modernos reivindicaram. O Mundo das Categorias, o Mundo Ordenado, o território da separabilidade, está/é sempre-já *no/do* Tempo. E o Tempo, como se pode verificar lendo Henri Bergson e Martin Heidegger, conseguiu sobreviver às críticas que desautorizam as tentativas da razão científica de responder à questão do Ser do Homem, do Sujeito, da Humanidade, do Humano. Portanto, me parece que o princípio da Identidade e Diferença, tanto em sua formulação

57 WYNTER, Sylvia – “The Ceremony Must be Found: After Humanism”, *boundary 2*, Vol. 12/13, Vol. 12, n° 3 – Vol. 13, n° 1, *On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism* (Spring–Autumn, 1984): 19–70, p. 22.

religiosa quanto na biológica, é um ponto de partida insuficiente para a questão da negritude. Estou convencida da necessidade de um rompimento radical, um que não fique no momento da crítica à tabela formal da identidade e diferença.

Quando delinheio o terreno de uma Poética Negra Feminista, eu tiro o foco da Formalização (Categorização) do Tempo – onde começam as abordagens Literárias e das Humanidades –, e o coloco na Temporalização das Formas (como Categorias). Pois, sem uma consideração do Mundo que busque expor como o Tempo opera através de nossas Categorias – através da separabilidade que esta impõe –, a dialética racial vai continuar protegida. Deixe-me relembra-la: a Categoria da Negritude transubstancia um efeito jurídico-econômico em um defeito moral, isto é, como destaquei anteriormente, na descrição da dialética da morte, a sociologia das relações raciais atribui a subjugação racial (como efeito) a ideias e práticas impróprias que pessoas brancas desenvolvem quando em presença dos “outros da Europa”. A pergunta, portanto, permanece: como um efeito econômico pode ser explicado como *a causa* de um defeito moral?

A Tabela do Homem organizada pela História Natural mobilizou identidade e diferença, mas não necessariamente as produziu como ‘eternas’. Pois o projeto do conhecimento, que construiu as categorias raciais usadas até hoje, ainda não estava preocupado com os efeitos do Tempo. As características observadas por Georges-Louis Leclerc de Buffon e Johann Blumenbach, entre outros, as quais serviram de base para a classificação racial por eles criada, não foram interpretadas como originais ou eternas mas efeitos superficiais do clima. Agora, o enunciado da ciência do homem (que dá base a sua versão de classificação racial) de que as Identidades e Diferenças observadas eram quase-eternas, presumiu a versão científica da Temporalização das Formas de Charles Darwin, a qual descreve as últimas como resultado do

projeto de aperfeiçoamento da razão universal, que se desenrola *no* Tempo [*in Time*]. Não podemos esquecer, no entanto, que a Temporalização precede a Darwin. Duas versões filosóficas da Temporalização das Formas, a de J. G. Herder e a de G. F. W. Hegel, se apropriaram deste produto da história natural, isto é, a noção das “raças dos homens”, uma tabela classificatória que mobiliza diferenças corporais e territoriais para demarcar diferenças/identidades entre as populações ao redor do planeta. Quando descreve a História como o atelier do Tempo, isto é, o palco do auto-desenvolvimento humano, Herder rejeita as formalizações da História Natural que fundamentaram o pensamento de Immanuel Kant e outros filósofos iluministas. Em sua narrativa, a História Humana consiste no “progresso que marca a inclinação da espécie humana”, que começa no “Oriente” parado-emperrado no Tempo.<sup>58</sup> Embora em cada um dos momentos “históricos” que nomeia, Herder nota os efeitos das circunstâncias geográficas, ele privilegia a noção de desenvolvimento e assim acentua como as qualidades interiores de cada população permite que cada uma supere – através do tempo – os feitos anteriores da humanidade. A versão de Hegel difere ao nível do conteúdo, especialmente quanto à força produtiva que ele encontra por detrás da História Humana. Quando substitui a Mãe Natureza, invocada por Herder, pelo (Pai) Espírito, Hegel acentua ainda mais o processo de apreensão do Mundo *como* um salão de exposição de algo que pertence ao tempo, quer dizer, uma coisa interior. Lá, ele descobre que o Espírito não tinha afetado e não iria realizar seu trabalho nas mentes e territórios Africanos, pois o Negro não possuía as ideias que registram sua presença. Portanto, a versão de desenvolvimento articulada por Hegel é um pouco diferente, isto é, esta afirma o Espírito *como* a causa final para a atualização (no mundo) das capacidades interiores (mentais, quer dizer, morais e intelectuais)

58 HERDER, J. G. – *Philosophical Writings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

de um povo. Ainda assim, a noção de desenvolvimento permite que Herder e Hegel transformem o Mundo *na* Oficina do Tempo. Até hoje, esta noção de desenvolvimento é um dos principais descritores de condições econômicas e consistentemente a vincula a um certo modelo de avaliação da efetividade de decisões, ações e programas. Este modelo opera atualmente, por exemplo: o capitalismo global continua a expropriar terras (recursos como metais raros, como a platina) e trabalhadores (mineradores) dos países Africanos enquanto simultaneamente (o modelo) atribui a causa da situação de defasagem econômica na qual sem encontram suas populações exclusivamente a práticas morais impróprias (corrupção) dos governos do continente.

Enquanto uma descritora do mundo, de pessoas e dos lugares onde vivem, a Categoria da Negridade, não é o significante preferencial para *desenvolvimento*; na verdade, ela frequentemente representa a antítese do progresso, o que o faz como categoria do arsenal da racialidade cuja tarefa é capturar/expressar uma *separação* fundamental (porque efeitos da capacidade produtiva da razão universal) entre os coletivos humanos que compreende e mapeia. De fato, quando mobilizada, ela denomina um desenvolvimento interrompido, um efeito da sua articulação como uma categoria da analítica da racialidade, a qual Frantz Fanon aborda criticamente ao descrever a experiência fenomenológica fracassada. A articulação de Du Bois dessa temporalidade racial, como Chandler lembra, o levou a “produzir uma descrição sobre um sentido original do *ser* no mundo, mas com o intuito de elaborar um sentido do *ser* que em si mesmo não poderia ser reduzido a uma simples essência, seja passada ou futura”.<sup>59</sup> Essa exorbitância, para usar o termo de Chandler, conferiu às Pessoas Negras [*Black Folks*] uma “segunda visão”, a qual expõe o quanto

59 Ver CHANDLER, Nahum D. – “Of Exorbitance: The Problem of the Negro as a Problem for Thought”, *Criticism* 50, n° 3 (2008): 345-410, p. 369.

o Sujeito depende do Tempo e do seu efeito interiorizante sobre o Mundo. Quando a Negridade retorna a Necessidade do Tempo ao Sujeito, ela relembra que o Mundo e suas Categorias prosperam na contingência da Existência compartilhada entre o Sujeito da Branquidade e seus Outros Raciais.

“Quando o poeta viaja aos confins, onde não há país, ele inicia seu percurso com relações mais que merecidas, no espaço de um absoluto outro-lugar [absolute elsewhere] onde cada um pode tentar alcançá-lo... A relação não consente as trilhas das tradições, mas emerge impura de todo o caos lá experienciado e iluminada por todos. Nascer no mundo é estar ciente, sofrer, sentir a energia deste compartilhar, pesada para carregar, rídiga de proclamar.”<sup>60</sup>

Expor o Tempo como está inscrito nas ferramentas ontoepistemológicas que sustentam o Sujeito sublinha sua mundanidade sem invocar a primordialidade da temporalidade ou presumir uma separabilidade absoluta. Nascido no mundo, escreve Édouard Glissant, o *Subjectum* se vê imediatamente preso em relações constitutivas que apontam para um “absoluto outro-lugar”, um outro lugar que não lhe pertence – que não pertence ao Homem ou à versão ética do mesmo articulada no fim do século XVIII, a Humanidade (a qual torna-se hegemônica no final do século XX), ou a versão científica do final do século XIX, o Humano. Desde esta posição modesta, pré-posicionado pelo (antes do e em direção ao) Homem, o engajamento Poético com a humanidade começa com a afetabilidade (a relacionalidade, a contingencialidade, a imediaticidade) e apenas anuncia, contra a presumida separabilidade, a relação constitutiva. Entre o passado e o futuro, o velho e o novo, levantar a questão do Mundo,

60 GLISSANT, Édouard – *Poetic Intention*, (Callicoon, NY: Nightboat Books).

buscando o Fim da apreensão do mesmo pelo Sujeito, interrompe a reação desesperada – do interrogado – perante o Tempo aparentemente preso num nó letal. Num Mundo que não pode reivindicar como seu, o Sujeito participa num presente eterno; oscilando, vibrando, como se estivesse emperrado: no/do Mundo, o Tempo do Sujeito torna-se um *aquí*, uma posição, um contexto que faz tudo menos ignorar a estória da mudança, do progresso ou do desenvolvimento. O Tempo como um *aquí* [*here*] viola as verdades históricas e científicas mais básicas, como imaginadas pela tradição filosófica Ocidental exemplificada por Kant e Hegel. A Temporalidade como um *aquí*, no entanto, também ecoa a presunção mais básica do conhecimento moderno: a perspectiva introduzida na filosofia moderna por Kant de que o Tempo é simplesmente uma intuição pura, uma ferramenta dos sentidos, responsável por permitir ao Entendimento – a região da mente em que o conhecimento (como reflexão) ocorre – compreender *como* forma o que ocorre no mundo, na mente, na interioridade.

Se o Mundo mudou e não mudou, se é sempre o-tudo-de-uma-só-vez, e não mais o parque de diversões do Tempo, a interioridade é imediatamente *localizada*; ela também se torna um *aquí*, um lugar; no Espaço, uma posição a partir de onde o Mundo pode ser abordado. Em outras palavras: o Tempo não tem prioridade na busca pelo Ser [*Being*] daquilo que é/ *está* no Mundo. Também não a tem, o Sujeito privilegiado da História e do Saber, a entidade que, segundo Heidegger, é a única que levanta a questão do *ser*, é uma coisa do Tempo, da temporalidade. Em suma: o Sujeito, a entidade histórica, a coisa interior/temporal, torna-se um lugar, situado no espaço, simplesmente o nome para uma posição *do/no* Mundo do Espaço e do Tempo. Contudo, desde fora do Tempo [*from without Time*] como uma Categoria montada no Palco da Ciência (exterioridade/espacialidade), a Negritude lança o Sujeito *no* Mundo para por fim ao Mundo do Tempo no qual

a dialética racial faz sentido. Seja qual for o modo escolhido para completar a tarefa – soltar o Sujeito, o Homem *no* mundo e *do* Tempo –, o ponto de partida deve ser: fraturar as versões da dialética de Hegel e Marx e o (seu) sequestro do Espaço no desdobrar do Tempo.

No capítulo anterior, eu propus que o funcionamento da Categoria da Negritude revelado através da violência racial, a indexa como um referente da “Coisa”. Deixe-me elaborar um pouco mais: Quando Hegel nomeia os Negros como “objetos sem valor”, ele não apenas endossa filosoficamente a arquitetura jurídico-econômica da escravidão. Lembre-se de que seu enunciado pertence ao programa filosófico responsável por transformar a narrativa de Kant sobre o conhecimento no “Jogo do Desejo” [*Play of Desire*] – o texto no desenvolvimento (a autorealização do Espírito) é o efeito da violência produtiva –, uma versão da causalidade eficiente, e por descrever a Existência (a saber, a Fenomenologia) de modo a fazer com que o Mundo torne-se a oficina do Sujeito, simultaneamente local de trabalho, fábrica e salão de comércio. Portanto, o enunciado de Hegel funde violentamente três ordens do valor – simbólica, ética e econômica – no qual “Negro” torna-se um nome para: (a) um objeto do conhecimento filosófico hegeliano e, posteriormente, do conhecimento científico; (b) um outro do Sujeito (isto é, do que já “atingiu a consciência de sua liberdade”); e (c) uma mercadoria “escravizada pelos Europeus e vendida para as Américas”.<sup>61</sup> Por isso, a tarefa inclui o gesto de interromper o Jogo

61 Eis a citação completa: “Os europeus escravizam os negros e os vendem nas Américas. Apesar desta situação parecer terrível, a vida deles nas suas próprias terras é ainda pior pois ali uma escravidão absoluta impera; afinal, o principio essencial da escravidão consiste precisamente no fato do homem ainda não ter obtido consciência de sua liberdade e, conseqüentemente, afundar-se até tornar-se uma mera Coisa – um objeto sem nenhum valor...” HEGEL, G. W. F. – *The Philosophy of History*, (Kitchener, Ontario: Batoches

do Desejo, que a separabilidade institui, o qual é nada mais do que a versão ontológica da causalidade eficiente – a qual pressupõe uma separação entre o que age como causa e o que seria o seu efeito. Pois sem a separação que inaugura o Desejo, o objeto, o outro e a mercadoria se dissolvem; soltos das garras do *Subjectum*, com o Mundo emancipado da razão universal e suas separações, outras maneiras possíveis de conhecer e fazer podem ser contempladas sem as acusações de irracionalidade, misticismo ou vã fantasia.

Encerrar o controle do Tempo com a dissipação do Mundo Ordenado restaura o Mundo mais uma vez, desde a posição que a Negritude registra – isto é, a temporalidade suspensa que impede o reconhecimento e abre o Mundo como Plenum –, este torna-se uma *Canvas Infinita*,<sup>62</sup> onde o Sujeito figura sem o Tempo, emperrado, como o resto de nós, no infindável jogo da expressão. Sem a Reflexão (a característica que diferencia o sujeito do conhecimento de Kant) e o Reconhecimento (o momento final do sujeito moral de Hegel), ambas a narrativa da *poesis*<sup>63</sup>, responsável

Books, 2001), p. 113; em português: HEGEL, G. W. F. – *Filosofia da história*, (Brasília: Editora UnB, 2008).

62 Em 1962, Michelangelo Pistoletto articula esta descrição do mundo: “De um lado, a tela, do outro, o espelho, eu, no meio. Um olho na tela, o outro no espelho. Ao encarar os dois objetos intencionalmente, gradualmente ambos tornam-se sobrepostos. A minha imagem espelhada transfere a si mesma para a tela enquanto se mantém no espelho, e a tela transfere a si mesma para o espelho, tornando-se uma e a mesma coisa” (<https://www.macba.cat/en/architettura-dello-specchio-0659>), acesso em fevereiro de 2018.

63 Em *Toward a Global Idea of Race*, Ferreira da Silva desenvolve o conceito da *poesis* através de três noções distintas. Lá, o leitor encontra no glossário as seguintes definições para os três momentos da *poesis*: (a) *poesis interiorizada*: formulações filosóficas que descrevem a razão como a força produtiva que opera primeira e principalmente a partir dos limites da mente racional; (b) *poesis transcendental*: a razão re-escrita como força transcendental

por criar o Mundo *como* produto do Desejo do Sujeito (isto é, sua auto-atualização), e a narrativa da ética, responsável por exigir que o Mundo torne-se a realização deste Desejo (sua atualização), perdem seu apelo. No *Plenum*, a Refração infinita (*tudo* espelhando *todo o resto* o todo tempo), o “Jogo da Expressão” passa a *ser* o descritor da Existência pois, o que existe, torna-se, apenas e sempre, uma versão de possibilidades permanentemente expostas no horizonte do Vir-a-Ser. A Poética Negra Feminista vem-a-ser, existe *aqui*, num Mundo Implicado cuja imagem é a Poética sem fim: isto é, como *Corpus Infinitum*,<sup>64</sup> a existência para o além do Espaço-Tempo, onde A Coisa resiste dissolvendo qualquer tentativa de reduzir o que *existe e acontece* aos registros do objeto, do outro ou da mercadoria.

“Poderíamos perguntar se esse fenômeno de marcar e ferrar “transfere” de uma geração para outra, encontrando suas várias substituições simbólicas em uma eficácia de significados que repetem os momentos iniciais.”<sup>65</sup>

Não faz muito tempo, nos anos 1970 e 1980, Críticas Feministas embarcaram num projeto que tinha como objetivo o fim do Mundo do Homem, o *Subjectum* – o qual inclui perspectivas informadas pelas (mas concebidas como correções das) versões existentes de programas críticos como o materialismo histórico e o Pensamento

conduzida por Hegel; (c) *poesis universal*: a formulação da razão como a produtora interior soberana do universo.

64 Inspirada em na noção de *Plenum* de Leibniz e na figuração do Mundo como *Canvas Infinita* de Pistoletto, como explicado na Introdução, *Corpus Infinitum* é uma imagem do Mundo Implicado, a qual será referida, mas não definida neste livro.

65 SPILLER, Hortense – “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, p. 67.

Negro. As intervenções materialistas históricas feministas, por exemplo, revelaram como o capital somente foi capaz de sobreviver graças à divisão dos momentos jurídico e econômico responsáveis por proteger o sujeito jurídico-econômico da liberdade dentro do espaço doméstico/privado. Ao fazê-lo, elas reuniram o Corpo (Humano) e o Mundo, ambos lugares de extração de mais valia – através da reprodução do trabalho (Silvia Federici) e da natureza transformada em matéria prima (Carolyn Merchant).<sup>66</sup> Intervenções feministas, que como o Pensamento Radical Negro, atenderam ao chamado de C. L. R. James, quando este proclamou que a tarefa dos Estudos Negros [*Black Studies*] é o desmantelamento do Pensamento Ocidental, buscaram desenhar programas éticos e epistemológicos capazes de soltar o escravo e o corpo negro das garras da mercadoria, os quais, ao mesmo tempo, revelaram como a violência permite a expropriação da capacidade produtiva do corpo escravo e do corpo negro masculino e feminino enquanto a sua figuração como coisa (no registro da mercadoria) interrompe o potencial radical que a Negridade carrega.

Em busca de uma Poética Negra Feminista, com Hortense Spillers, precisamos encarar a escravidão “como crimes sórdidos contra a carne, porque a pessoa das Mulheres Africanas e Homens Africanos registrou o ferimento” e “pensar sobre a ‘carne’ como a narrativa primordial”.<sup>67</sup> A carne ferida, inscrições da violência calculada registram o que a Categoria da Negridade esconde: capital morto-vivo lucrando a partir da capacidade produtiva dos

66 Ver, por exemplo, FEDERICI, Silvia – *Caliban and the Witch*, (Brooklyn, NY: Autonomedia, 2004) e MERCHANT, Caroline – *The Death of Nature*, (New York: Haroer & Row, 1989). FEDERICI, Silvia – *Calibã: mulheres corpo e acumulação primitiva* (São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo e Editora Elefante, tradução Coletivo Sycorax, 2017).

67 SPILLER, Hortense – “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, p. 67.

corpos escravos e das terras indígenas. Sua questão desafiadora questiona tanto o Tempo quanto o Mundo – ancorado na separabilidade – que aquele governa. A Crítica Feminista (racial) Negra, pré-posicionada (antes do e em direção) ao Homem nascido no mundo, vem-a-ser na afetabilidade material (na relacionalidade, na contingencialidade, imediaticidade), que expressa a implicabilidade profunda oferecida pela Coisa. Com essa dádiva, a Poeta Negra Feminista segue seu percurso ignorando o passado e o futuro, o velho e o novo, levantando a questão do Mundo para o fim do mundo apreendido pelo Sujeito, o Mundo Ordenado, assim interrompendo a reação desesperada do questionado.

Pelo caminho, minha imaginação encontra inspiração precisamente naquilo que tem confundido físicos no século XX – a realidade que esses encontram através de um fracasso, quando suas ferramentas (de produção) de conhecimento, que presumem e produzem separabilidade, falham ao traduzi-la no que capturam. Talvez, a indistinção (absoluta) entre massa-energia seja o melhor enunciado positivo sobre a implicabilidade, da física contemporânea. Este enunciado não necessariamente postula que (apesar dessa leitura existir) a matéria tenha sido libertada da gravidade (Hegel dizia que a primeira era prisioneira da última) e pode mover-se nas altas esferas da Forma e do Espírito. O que o princípio da incerteza de Heisenberg, o colapso da função-onda de Schrodinger, e a não-localidade de Bell, nos dizem é que os elementos responsáveis por formarem *tudo o que existe* no universo, isto é, o ‘conteúdo’ de cada corpo, tudo que é sólido, pesado, estendido, exterior – para usar os descritores tradicionais – é constituído por algo que o léxico da física (uma gramática que é basicamente kantiana) não é capaz de descrever – precisamente por que estes figuram, em vez de separabilidade, uma implicabilidade profunda. Pois, a indeterminabilidade registrada por Heisenberg estipula que qualquer descrição do (qualquer coisa que possa ser dita sobre o) estado de um objeto

(da partícula) ao nível quântico – inclusive se este existe ou não – só pode se dar após a mesma mensuração. Esta, determina como o objeto pode ser descrito, o que sugere que este (o objeto) não existia antes da mensuração; e a não-localidade verificada por Bell estabelece que as propriedades (a serem medidas) da partícula estão imediatamente e instantaneamente vinculadas a (profundamente implicadas com) quaisquer outras partículas, esta que tenham tido contato em quaisquer momentos anterior à mensuração. Basicamente, isto significa que ao nível quântico *tudo* está (todas a partículas estão) profundamente implicado, porque os constituintes elementares de tudo existem (de uma forma ou de outra), tem existido desde os, e estiveram muito próximas uma das outras nos, primeiros momentos que seguiram o Big Bang. Muitas implicações seguem-se desta descrição de *tudo* [everything]. No que me toca, e como já disse outras vezes, eu leio como uma imagem da realidade (implicabilidade profunda) ao nível da “Coisa”, aquela dimensão (*em-si-mesma*) que Kant afirmou não interessar ao conhecimento e que Hegel transformou em conteúdo do Espírito.

Como aconteceu com muitos físicos teóricos contemporâneos, este percurso me leva a Leibniz, de quem eu tomo emprestado elementos para responder à pergunta retórica de Hortense Spillers sobre a possibilidade de as marcas de tortura no corpo escravo – aquelas que indicam a carne como descritor ético privilegiado –, e imagear o Mundo *sem* as *separações* de Espaço e Tempo como *Canvas Infinita* (Pistoletto), ou seja, como *Corpus Infinitum*, onde em vez do escravo [bondsman] de Hegel, o *Subjectum* confronta o *morto* (nativo e escravo) como sempre-já parte do passado, presente e do futuro do capital. Fora das/sem as limitações dos programas kantiano e hegeliano – que mantém a existência humana e o mundo refêns de um modo de conhecimento incapaz de justificar a si mesmo sem o Espaço-Tempo, refigurado como as condições através da razão universal que garante a especificidade

do sujeito –, *corpus infinitum* imageia<sup>68</sup> a ‘historia’ (o que aconteceu, o que acontece e o que ainda está para acontecer) sem a separabilidade e os outros pilares ontoepistemológicos que esta possibilita, a saber, a determininabilidade e a sequencialidade, as quais eu discuto em capítulos subsequentes.

## Depois do Fim? Virtualidade, Transubstancialidade, Transversalidade e Atravessabilidade

Sem as leis e as formas da razão universal e suas formulações de Espaço e Tempo, a figuração do Mundo Implicado como *Corpus Infinitum* – inspirada pela descrição do universo como *Plenum* de Leibniz – possibilita uma descrição da existência marcada pela capacidade destrutiva e criativa (radical livre e partícula virtual) sinalizada pelo corpo sexual da nativa/escrava. Nas páginas anteriores, eu ativo esta capacidade dupla na delineação do terreno de atividade da Poética Negra Feminista. Encerro

---

68 Imagem, neste texto, segue o significado proposto por Walter Benjamin: O que é passado não projeta suas luzes sobre o que está presente e o que está presente não projeta suas luzes sobre o que é passado; ao contrário, a imagem é o momento em que o que foi une-se ao que é num lampejo, assim formando uma constelação. Em outras palavras: *a imagem é a dialética em suspenso*. Afinal, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do que foi com o agora é dialética: não é temporal por natureza, mas figural [*bildlich*]. Somente imagens dialéticas são imagens genuínas – isto é, não são imagens arcaicas. *A imagem que é lida* – o que quer dizer, a imagem no agora da sua reconhecibilidade – *possui absolutamente a marca do momento perigoso em que a leitura como um todo é fundamentada*. BENJAMIN, Walter – *The Arcades Project*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999), p. 263, minha ênfase. BENJAMIN, Walter – *Passagens*, (Belo Horizonte: Editora Ufmig, 2007).

este capítulo com um exemplo de como a capacidade disruptiva da Negritude ativada pelo corpo sexual feminino, através da atenção à virtualidade, a qual torna possível contemplar a implicabilidade profunda que prevalece na existência, ou seja, matéria imageada *como* contingência e possibilidade em vez de necessidade e determinabilidade.<sup>69</sup> Esta imagem emerge numa leitura materialista (da matéria) guiada pela “Coisa”, a “universalidade indiferente e passiva” de Hegel, o “Também” de tantas propriedades ou “matérias”<sup>70</sup> – isto é, algo que em tudo que existe e ocorre apresenta-se como consciência e suas ferramentas, só porque deixa de ser quando apreendido no Espaço-Tempo.

Esta é a imagem sugerida pelas personagens da escritora negra norte-americana de ficção científica, Octavia E. Butler, cuja existência – as dores físicas, emocionais, intelectuais e espirituais – sinaliza o fato de seus corpos figurarem o *Corpus Infinitum*, ou seja, estão *profundamente implicados* com tudo o que existiu, existe, e ainda está por ou poderá ou não vir a existir. Esses corpos de mulheres negras, ao mesmo tempo, figuram a existência marcada pelas determinações do capital, da racialidade e do cis-heteropatriarcado. Um breve comentário sobre essas personagens – Dana de *Kindred*<sup>71</sup>, Anyanwu

69 Esta versão da virtualidade também inspira-se da descrição feita por Giles Deleuze sobre o “plano da imanência”, este por sua vez inspirado por Leibniz. Ver “The Actual and the Virtual”, *Dialogues II*, (New York: Columbia University Press, 2002), pp. 149-150; em português: DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire – “O atual e o virtual” in *Diálogos*, (Editora Escuta, 1998).

70 HEGEL, G. W. F. – *Phenomenology of Spirit*, (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 69; em português: HEGEL, G. W. F. – *Fenomenologia do espírito*, (Editora Vozes, 6ª edição, 2011).

71 BUTLER, Octavia E. – *Kindred*, (Boston: Beacon Press, 2004); em português: BUTLER, Octavia E. – *Kindred: laços de sangue*, (São Paulo: Editora Morro Branco, 2017).

de *Wild Seed*<sup>72</sup> e Olamina de *Parable of the Sower*<sup>73</sup> – me ajuda a exemplificar os tipos de descrição que se tornam possíveis quando “A Coisa” rege nossa imaginação. O que encontro nesses três livros, e em outros livros de Octavia Butler, são descritores que referem-se à virtualidade – isto é, à transubstancialidade, à transversalidade e à atravessabilidade –, ou seja, que apontam para a imagem do Mundo Implicado por onde, inspirada pelo poeta Glissant, a Poética Negra Feminista vagueia.

Cada personagem está dolorosamente ciente do que decorre quando se transita entre virtualidade e realidade (ou seja, o mundo descrito pelas ferramentas da razão científica), justamente porque as três vivem no mundo sem as proteções do Espaço-Tempo, mas experienciam todas as suas limitações. No caso de Dana, à qual retorno no Capítulo 4, a virtualidade lhe permite viajar à Maryland do período do *Antebellum*<sup>74</sup> para salvar seu antepassado que era branco e dono de escravos. Isso a permitiu viver como uma escrava (inclusive experienciando as chicotadas) e contemplar as contradições da sua própria vida na Califórnia dos anos 1970. O que ela faz é atravessar o tempo linear, o qual a causalidade eficiente impõe às nossas conexões do Tempo, o qual permanece nas categorias do materialismo histórico e nos impede de apreciar como o trabalho escravo e terras nativas vivem no capital. Porém, a travessia tem um preço. As inflexibilidades do Espaço-Tempo tomam formas diferentes como, por exemplo, a parede em que o

72 BUTLER, Octavia E. – *Wild Seed*, (New York: Warner Books, 2001).

73 BUTLER, Octavia E. – *Parable of the Sower*, (New York: Warner Books, 2000); em português: BUTLER, Octavia E. – *A Parábola do Semeador*, (São Paulo: Editora Morro Branco, 2018).

74 Resumidamente, o período do *Antebellum* marcou um momento de crescimento econômico (marcado principalmente pelo uso da mão-de-obra escrava) no Sul dos Estados Unidos entre o fim do século XVIII até o início da Guerra Civil em 1861.

braço de Dana fica preso durante seu último retorno do passado quando ela esfaqueia seu dono/antepassado, quando o mesmo tentou estuprá-la. Quando próxima a ou à vista de uma pessoa experienciando sensações emocionais ou físicas intensas, Lauren Olamina sente exatamente o que a pessoa em questão sente. Nela, a virtualidade é como uma empatia tão excessiva que até mesmo a distinção entre real e falso deixa de existir: se alguém *finge* sentir dor, ela a sente; e se alguém morrer por conta de um ferimento, ela também morrerá. Agora, para esse tipo de transversalidade – o atravessamento instantâneo das linhas de separação físicas e emocionais, reais ou imaginadas – ser imaginável, é preciso contemplar o nível no qual *tudo* pode vir-a-ser e em que tal vir-a-ser e não-*vir-a-ser* afeta qualquer existente (humano e mais-do-que humano, animado e inanimado).

Não menos dolorosa é a vida de Anywanu, apesar de sua habilidade de transformar-se em qualquer animal e capacidade de curar seus próprios ferimentos e os de outras sere vivos. Metamorfose, nos seu caso, vai além do que uma simples mudança de forma; trata-se de uma mudança ao nível da substância: ela muda tanto ao nível da forma quanto ao nível do conteúdo. Quando retorna à sua própria forma, ou depois de curar alguém, ela retém na sua carne/corpo o que/como a outra pessoa ou animal é/xiste.

Todos os três descritores, de fato, poderiam ser aplicados às três histórias justamente porque eles marcam os movimentos possíveis graças às conexões anteriores, à implicabilidade profunda, ao tempo e ao espaço, mas que operam no (e lidam com os efeitos das separações do) Espaço-Tempo. A *transversabilidade* presume a existência de linhas que existem paralelamente mas que podem ser *transversalizadas* por outra linha – que também pode ser uma indentação no tecido do Espaço-Tempo –, através da qual o “Jogo da Expressividade”

eflui. A *atravessabilidade*, isto é, o deslocamento imediato entre diferentes pontos no tempo presume a causalidade linear, ou seja, a existência de diferentes pontos no tempo, mas não obedece à limitação imposta pela mesma, justamente a causalidade eficiente, isto é, a ideia de que um efeito não pode preceder uma causa – Dana salva a vida de seu antepassado quando ele tinha três anos e ela vinte e sete; ao salvar sua vida, ela garante sua própria existência. A *transsubstancialidade* torna-se uma possibilidade justamente porque o corpo de Anywanu rompe as linhas formais (de separabilidade) inscritas pelas nossas categorias (Corpo, Espécie, Gênero). Além de ultrapassar essas formas, seu corpo torna-se naquilo em que tenha se *metamorfoseado* ou que tenha curado. Isto somente pode ser imaginado porque em seu corpo (órgãos, células, moléculas, partículas) já existe a possibilidade de que ela poderia ter existido como um golfinho, por exemplo.

\*\*\*

Note que esses descritores, como índices de implicabilidade profunda, não nomeiam ou determinam. Tal uso seria simplesmente uma repetição das manobras conduzidas pelos filósofos da razão universal, tanto no palco histórico quanto no palco científico. São apenas guias para a imaginação. Quando a *virtualidade* guia a imagem da existência no presente global, a única reivindicação ética-política significativa é a Decolonização (uma reconstrução após): o fim do Estado-Capital com a restauração do valor total expropriado através da apropriação violenta da capacidade produtiva das terras indígenas e da mão-de-obra escrava. Forjando Existência, sem a separabilidade imposta pelas categorias que nomeiam a tarefa que Barbara Christian descreve, uma Poética Negra Feminista – inspirada pelas personagens de Octavia E. Butler – lê a Negritude para expor o ardid da Reflexão e do Reconhecimento, isto é, a produção da imagem do Sujeito autocontido e coerente.

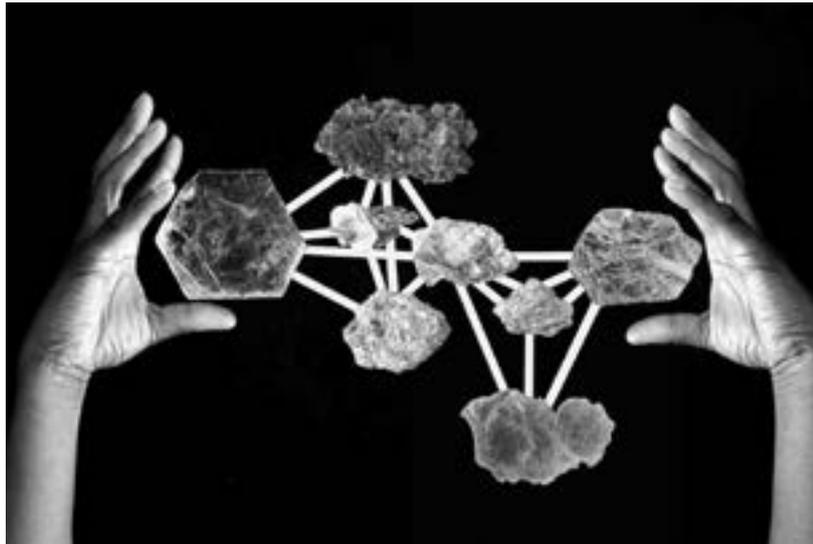
Este precisa e vive da *tradução* dos efeitos históricos das arquiteturas coloniais que permitiram a expropriação do valor total produzido pelas terras indígenas e pelo trabalho escravo (efeito jurídico-econômico) *em* deficiências (defeito natural) mentais (morais e intelectuais) significadas pela Categoria da Negridade toda vez que esta é articulada em justificações de deslocamentos de violência racial, os quais seriam, do contrário, insustentáveis.

### III.

## 1 (VIDA) ÷ 0 (NEGRIDADE)

$$= \infty - \infty \text{ OU } \infty / \infty:$$

(Sobre a) Matéria para Além da Equação de Valor\*



Otobong Nkanga, *In Pursuit of Bling – Coalition*, 2014.  
Impressão em lambda, 60 x 40 cm. Cortesia da artista.

\* Texto primeiramente publicado em inglês como: “1 (life) ÷ 0 (blackness) =  $\infty - \infty$  or  $\infty / \infty$ : On Matter Beyond the Equation of Value”, published in Journal #79” in e-flux journal no. 79, Fevereiro 2017.”

1. Uma coisa, assunto, inquietação
2. Aquilo que constitui ou forma a base do pensamento, discurso ou ação
3. Em aplicação puramente física
4. A substância ou, coletivamente, a(s) substância(s) que forma(m) algo; material constitutivo, especialmente de um tipo particular [raro].

Em contraste com a forma:

#### 22. Filosofia

- a) Na filosofia aristotélica e escolástica: o componente que mal existe de uma coisa, mas que precisa de um determinante essencial (forma) para torná-lo uma coisa de determinado tipo.
- b) Na filosofia escolástica: o resultado do primeiro ato de criação, isto é, substância sem forma. Obsoleto.
- c) Na filosofia kantiana: o elemento do conhecimento fornecido pela ou derivado da sensação, que não é o elemento apreendido pela mente a priori (as formas da intuição e as categorias do entendimento).<sup>75</sup>

E se negridade se referisse a definições raras e obsoletas da *matéria*, no registro da Coisa: respectivamente “substância (...) que forma algo” e “substância sem forma”? Como tal referência afetaria a questão do valor? O que aconteceria com o valor econômico das *coisas* se elas fossem lidas como expressões da gramática moderna e sua lógica da obliteração? Será que isso exporia como o *objeto* (de troca, apreciação ou do conhecimento) – isto é, A Coisa já como significante econômico, artístico e científico – não pode ser imaginado sem pressupor a coisa (autodeterminante) ética, como sua condição de existência e

<sup>75</sup> “Thing”, em OED Online, disponível em <<http://www.oed.com/>>, acesso em março de 2017.

determinante de valor em geral?<sup>76</sup> *Black Lives Matter* – como ambos, movimento e chamada para responder aos eventos cotidianos de violência racial (o assassinato de pessoas negras desarmadas pela polícia), que reencenam a sintaxe ética que opera através do/como o estado democrático liberal<sup>77</sup> – sinaliza a emergência de um sujeito político *na* cena da obliteração através de uma sentença sem um sujeito (autodeterminado).

Depois de elaborar como uma Poética Negra Feminista mobiliza o potencial radical abrigado no corpo sexual da nativa/escrava, sigo com a ativação da força interruptiva da negridade, sua capacidade de romper o véu da transparência (mesmo que brevemente) e referir ao que existe nos limites da justiça. Através de um experimento de pensamento que chamo de Equação do Valor, desenhada para ajudar a imaginação a fugir dos cercos do pensamento moderno, neste capítulo, mobilizo

76 Um lembrete aos realistas especulativos: desejar que o sujeito não mais exista ao agarrar-se a um objeto independente sem atentar para como um informa o outro não é suficiente para anunciar uma nova era filosófica. Para uma elaboração mais extensa sobre o realismo especulativo, ver Denise Ferreira da Silva, *Notes Toward the End of Time*, Londres: Living Commons, 2017.

77 Tomemos como exemplo o aumento no número de homicídios em Chicago no ano passado que, entre outras coisas, foi atribuído à relutância dos policiais em trabalhar nos bairros negros e pardos [brown] (ver “How to stop guns, gangs and poverty? Chicago seeks solutions after violent 2016”, *Chicago Tribune*, disponível em <<http://www.chicagotribune.com/news/ct-chicago-violence-solutions-met-20161230-story.html>>, acesso em março de 2017). Previsivelmente, porém, os policiais da cidade culpam as manifestações contra a brutalidade policial imediatamente (ver “2016 ends with 762 homicides; 2017 opens with fatal Uptown gunfight”, *Chicago Tribune*, disponível em <<http://www.chicagotribune.com/news/local/breaking/ct-two-shot-to-death-in-uptown-marks-first-homicide-of-2017-20170101-story.html>>, acesso em março de 2017).

um exercício especulativo que aproxima A Coisa<sup>78</sup> – o referente da negridade ou, como discutido nos capítulos anteriores, o que nela é exposto como o excesso, que justifica a, do contrário insustentável, violência racial.<sup>79</sup>

Em páginas anteriores, especulei sobre como, quando não é abordada como categoria, mas *como* referente de um outro modo de existir no mundo, a negridade retorna (a) A Coisa, desde seu exílio nos limites do pensamento moderno. Aqui, eu mobilizo a negridade como guia, num procedimento poético feminista que tem como alvo o pilar central do mundo pensado. Quer dizer, para fraturar as paredes vítreas da *universalidade*, entendida como *determinação formal*, e expor a violência inerente à ilusão de que valor é efeito e realização [*actualization*] da autodeterminação (da autonomia ou da agência). Porque se trata de uma mobilização tática da formalização e não de uma elaboração discursiva, o meu itinerário neste capítulo é bem simples. Começo refletindo sobre o papel da *determinabilidade* – a determinação formal articulada como um tipo de causa eficiente – no pensamento moderno e termino com uma prova [*proof*] da Equação do Valor desenhada

78 Com essa manobra de reivindicar A Coisa – neste texto, ela refere-se à formulação de Hegel da própria, como ficará claro mais adiante –, proponho um ponto de partida “metafísico” radicalmente imanente inspirado pelos fracassos da física quântica, justamente o campo científico responsável por expor a *indeterminabilidade* fundamental da realidade além do espaço-tempo na dimensão quântica, isto é, o *plenum*. Para mais detalhes da elaboração desse argumento, ver Denise Ferreira da Silva, “Toward a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World”, *The Black Scholar*, vol. 44, nº 2 (2014), incluído nesta antologia.

79 Para uma análise sobre a brutalidade policial *como* o modo pelo qual o estado liberal moderno usa a violência racial, ver Denise Ferreira da Silva, “No-bodies: Law, Raciality and Violence”, *Griffith Law Review*, vol. 18, nº 2 (2009); pp. 212–36.

para soltar aquilo que na negridade tem a capacidade de revelar um outro horizonte (e correspondentes narrativas) de existência.



Vista da instalação de Otobong Nkanga, *In Pursuit of Bling*, 2014. Cortesia da artista e Berlin Biennale for Contemporary Art.

## “Sem propriedades”

Em 2014, na instalação *In Pursuit of Bling* (À procura de *bling*), Otobong Nkanga trabalhou com mica e outros minerais que fazem reluzir-imageiam a violência colonial, assim, tornando impossível não *ver* lugares “obscuros” como o buraco na Green Hill.<sup>80</sup> Esta intervenção estética teve um efeito quase imediato e do qual me dei conta quando notei que desde que vi a exibição, não tiro minha atenção dos minerais usados em tudo que está ao meu

<sup>80</sup> Literalmente Monte Verde, nome do local de uma operação alemã de mineração na Namíbia.

redor, os quais, independentemente de sua procedência, vêm de algum “lugar de obscuridade” [*“place of obscurity”*].<sup>81</sup> Ouvindo a artista comentar sobre esses minerais, eu me perguntei sobre a sua intenção, como esta ativa a capacidade criativa da negridade – e como esta também manifesta-se como força interruptiva. Por exemplo, a distinção que faz entre “espaço de brilho” e “lugares de obscuridade”, através de imagens, artefatos e movimentos – exposições e performances –, expõe vínculos óbvios, mas frequentemente ofuscados, entre lugares de abundância e lugares de escassez. Como a luz negra (a radiação ultravioleta), a intenção de Nkanga escoa em *In Pursuit of Bling*, fazendo reluzir o que deve permanecer ofuscado para manter intacta a fantasia da liberdade e igualdade.<sup>82</sup>

No entanto, *In Pursuit of Bling* ainda ocupa a cena que o crítico e teórico pós-colonial David Lloyd chama de “cultura estética ocidental”, a qual não somente produz a “disposição do sujeito”, como representado pelo “sujeito do julgamento” desinteressado de Kant, ou “o sujeito sem propriedades”, quanto fornece a condição de possibilidade que sustenta a noção de um espaço “comum ou público” alimentada pela versão da humanidade *como* entidade ética articulada por Kant.<sup>83</sup>

Quando descreve *In Pursuit of Bling*, Nkanga destaca que os capítulos da obra performam tarefas variadas, incluindo

<sup>81</sup> “Crumbling Through Powdery Air”, apresentação de Otobong Nkanga realizada no Städelshule em Frankfurt, Alemanha, em 14 de julho de 2015 (registro disponibilizado à autora por Clare Molloy).

<sup>82</sup> Ver Denise Ferreira da Silva – “Blacklight”, in Calre Molloy, Philippe Pirotte e Fabian Schöneich (eds.), *Otobong Nkanga: Luster and Lucre*, (Berlim: Sternberg Press, 2017).

<sup>83</sup> David Lloyd “Race Under Representation”, *Oxford Literary Review*, vol., 13, n° 1 (1991): pp. 62–94; 64.

“atentar para a noção de poder” (ela se refere tanto ao poder colonial e imperialista quanto ao capital) “através da noção de brilho”. Lendo o trabalho através da intenção da artista, percebo que a obra faz mais do que comentar sobre o poder. Afinal, *In Pursuit of Bling*, assim como outros trabalhos de Nkanga,<sup>84</sup> atua simultaneamente como um item para o arsenal anticolonial e como um espaço de confronto. Quero dizer, a obra de Nkanga também expõe como a violência colonial permanece ativa no mundo contemporâneo. Ao fazê-lo, o trabalho perfura a transparência presumida do sujeito da cultura estética cuja arquitetura ética baseia-se na formulação da universalidade figurada pela sintaxe formal moderna. Inspirada pela intervenção de Nkanga, eu produzi um artefato analítico formal – a prova da Equação de Valor –, o qual funciona como uma ferramenta poética negra feminista desenhada para minar as bases da gramática ética que só pode responder negativamente à pergunta-não-feita e para a qual *Black Lives Matter* exige uma outra resposta.

Por esta razão, este comentário não lida com o que Sylvia Wynter argumenta ser o núcleo da subjugação racial, isto é: a divisão hierárquica do humano entre racional/irracional ou “selecionado/não-selecionado”.<sup>85</sup> Minha manobra crítica – a qual ativa a capacidade destrutiva da poética negra feminista – não é um desvelamento ideológico (por exemplo, revelar como o Homem Europeu “sobre-representa” o humano, assim rejeitando todos os outros modos de ser humano); nem

84 Como, por exemplo, a exposição “Crumbling Through Powdering Air”, em Portikus, Frankfurt, setembro de 2015, e “Comot Your Eyes Make I Borrow You Mine”, Kadist, Paris, junho de 2015.

85 WYNTER, Sylvia – “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Toward the Human, after Man, Its Overrepresentation – An Argument”, CR: The New Centennial Review, vol. 3, nº 3 (2003): pp. 257–337.

o delineamento de um espaço exterior desde onde se possa expor o “outro” lado da “linha da cor” [“*color line*”] que separa o (humano) branco/europeu do (não-humano) não-branco/não-europeu. Não o faço porque não estou interessada em identificar um atributo humano transcultural (transcendental ou fisiológico, ou simbólico) – um outro referente da universalidade – que seria tanto a condição de possibilidade do que é ativado no ‘ser humano’ da Europa Ocidental e todos os outros ‘modos de ser humano’, quanto o que já foi mapeado pela antropologia, pelas ciências cognitivas ou pela neurologia.

Quando atendo à intenção de Nkanga, imediatamente me afasto do percurso analítico (crítico) usual. Porque a manobra analítica que ativa a poética negra feminista aprofunda/adentra/atravessa ao mesmo tempo que vai além das divisões observadas pela artista, para além do que a artista já oferece através dos minerais que, em sua obra, revelam os vínculos entre os “espaços de brilho”/“espaços obscuros”, depois e contra aquilo que dá sentido ao “/” (traço) que sinaliza estes vínculos. Mais especificamente, estou interessada na indiferença ética com que a violência racial é recebida – uma indiferença assinalada pela maneira como a pergunta óbvia nunca (deve ser) feita porque todos presumem que esta só tem a resposta negativa. Portanto, eu opto por demonstrar como a determinabilidade – que, junto com a separabilidade (considerada no capítulo anterior) e a sequencialidade (a ser considerada no próximo capítulo), constituem a triade (os pilares ontoepistemológicos) que sustentam o pensamento moderno – opera na sintaxe ética em que a indiferença, como posicionamento moral (comum e pública), faz sentido.<sup>86</sup>

86 Para uma descrição desses pilares, ver FERREIRA da SILVA, Denise – “Diferença sem separabilidade”, em Jochen Volz e Júlia Rebouças (eds.), *Incerteza Viva: 32a Bienal de Arte de São Paulo*, catálogo da exposição, São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016, pp. 57–65.

## Sobre a Efetividade

Ao considerar o “Sujeito sem propriedades” é sempre importante lembrar sua genealogia, particularmente como *ele* emergiu nos esforços para responder a uma outra pergunta que poucos filósofos modernos colocaram abertamente: como descrever o mundo de modo a estabelecer que a mente humana é capaz de *saber* a verdade das coisas sem precisar da revelação divina? Essa genealogia usualmente começa com Francis Bacon e René Descartes, justamente por terem sido fundamentais para o processo de criação de ferramentas e programas científicos cujo objetivo era garantir o que a pergunta acima buscava. Os esforços desses filósofos me interessam particularmente por causa da narrativa sobre a causalidade que os dois criam através de uma apropriação seletiva das famosas quatro causas – a saber: material, formal, final e eficiente – de Aristóteles.<sup>87</sup>

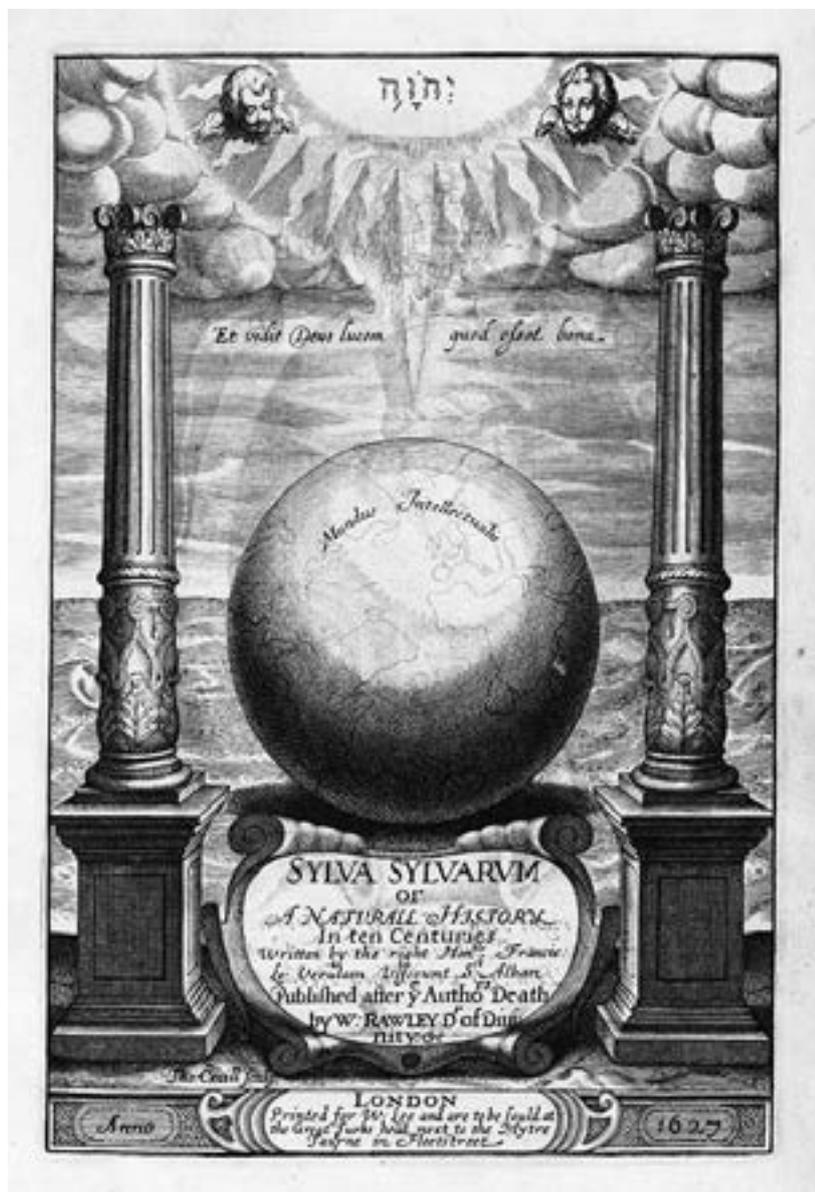
Dentre as quatro, Bacon e Descartes escolhem a *causalidade eficiente* – isto é, a ideia de causa e efeito – como o fator operativo nas “causas secundárias” que governam o Mundo Ordenado, quer dizer, da Natureza conforme esta é concebida pelo pensamento moderno. Apesar de cada filósofo usar a causa eficiente de maneira distinta – ou melhor, por que seus esforços lidam com problemas distintos –, ambos a mobilizam nos preâmbulos dos programas de conhecimento que arquitetaram com o intuito de romper com os moldes da Filosofia Escolástica sustentados pela autoridade, pelo silogismo e por uma imagem do Mundo Ordenado como teatro de operações das causas finais e formais de Aristóteles. Em *Novum Organum* (1620), Francis Bacon, ao propor um programa do conhecimento ambicioso cujo objetivo

<sup>87</sup> Para uma descrição das quatro causas, ver ARISTOTLE – *Metaphysics*, (Londres: Penguin, 1998); em português: ARISTÓTELES – *Metafísica*, vols. I, II e III, tradução de Giovanni Reale, (São Paulo: Ed. Loyola, 2014).

era substituir a ortodoxia aristotélica, argumenta que somente as causas materiais e eficientes são relevantes para se entender o livro do “Trabalho de Deus”, isto é, para se entender a Natureza. Como seus contemporâneos, Bacon postula que o conhecimento científico deveria tratar das “causas secundárias” através das quais o autor divino executa seu trabalho *na/como a* Natureza. Baseando-se em filósofos pré-socráticos como Demócrito, ele descreve os elementos constitutivos do mundo como “corpúsculos” (átomos) que abrigam em si a força – ou o que ele chama de “forma” –, que lhes deu o autor divino. No entanto, apesar de ser celebrado por ter introduzido os métodos indutivo e experimental na ciência ocidental, Bacon não ocupa a mesma posição que Descartes. Isso porque, além de proporcionar uma fundamentação aceitável para o argumento de que a mente humana é capaz de decifrar o ‘Livro da Natureza’ independentemente, Descartes demonstrou com sucesso que a mente em si é essa própria fundamentação ao estabelecer sua existência e essência como a coisa *formal* (pensante), ou *res cogito*.

Não é de surpreender que a *formalização* é a contribuição mais evidente de Descartes ao conhecimento moderno. Pois ele situa a causalidade eficiente no próprio movimento do pensamento que estabelece o *penso, logo existo* como a base de enunciados ontológicos e epistemológicos.<sup>88</sup> Não foi o primeiro, nem o único, a propor a substituição do silogismo pela necessidade (prova)

<sup>88</sup> Essa articulação acontece através da famosa experiência de pensamento de Descartes, isto é, sua dúvida sistemática. Ver: DESCARTES, René – *Meditation on the First Philosophy: Philosophical Essays and Correspondence*, Indianapolis: Hackett Publishing, 2000, pp. 97-141; em português: DESCARTES, René – *Meditações sobre Filosofia Primeira*, Edição bilingue, (Campinas: Ed. UNICAMP, 2004). A maneira pela qual concretiza tal operação fica evidente no relato que fornece sobre seu método em “Rules for the Direction of the Mind”, *ibid.*, pp. 2-28; em português, “Regras para a Direção do Espírito”.



Frontispício do livro de Francis Bacon *Sylva Sylvarum: or, A Natural History, in Ten Centuries* (1669). Reprodução.

Não é de surpreender então que a efetividade também governa a construção cartesiana da Natureza. Por exemplo, em “Tratado da Luz”, assim como Bacon e outros filósofos da época, Descartes privilegia a investigação da Natureza a partir do ponto de vista do “movimento local” e da separabilidade – um método também proposto por Galileu –, isto é, pelo deslocamento espacial dos corpos:

“Outros poderão, se quiserem, imaginar a “forma” do fogo, a “qualidade” do calor e a “ação” da queimada como coisas muito diferentes na madeira. No que me toca, receio me perder caso suponha que necessariamente haja na madeira algo mais do que o que vejo. Portanto, estou satisfeito em me limitar a conceber o movimento de suas partes. Pois pode se postular “fogo” e “calor” na madeira e fazê-la queimar tanto quanto queira, mas se você também não supor que algumas de suas partes se movem ou que estão separadas de suas partes vizinhas, então não consigo imaginar que ela possa sofrer qualquer alteração ou mudança.”<sup>89</sup>

Em suma, a emergência da ciência moderna pode ser descrita como uma mudança de uma preocupação com as Formas e o Fim da Natureza, que prevaleceu no pensamento escolástico, para a investigação das causas eficientes das mudanças observadas nas coisas da natureza. Para Descartes, assim como para Galileu e, posteriormente, para Newton, a mudança (como deslocamento ou alteração) é consequência de uma operação de causas eficientes cujos efeitos (nos corpos e partes envolvidas)

<sup>89</sup> DESCARTES, René - “The Treatise on Light”, em *The World and Other Writings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 6; DESCARTES, René - *O mundo ou tratado da luz*, (São Paulo: Ed. Hedra, 2008).

podem ser matematicamente mapeados. Desde então, o “sujeito sem propriedades” (i.e., o *cogito* cartesiano), sustentando-se nos componentes ontoepistemológicos – da efetividade e da necessidade –, iniciou a trajetória para além do conhecimento, que o tornou o significado governante das arquiteturas econômicas, jurídicas, éticas e estéticas modernas.

## A Cena Ética do Valor

“Os europeus escravizam os negros e os vendem nas Américas. Apesar desta situação parecer terrível, a vida deles nas suas próprias terras é ainda pior pois ali uma escravidão absoluta impera; afinal, o princípio essencial da escravidão consiste precisamente no fato do homem ainda não ter obtido consciência de sua liberdade e, conseqüentemente, afundar-se até tornar-se uma mera Coisa – um objeto sem nenhum valor...”<sup>90</sup>

A chamada para que as *Black Lives (to) Matter*<sup>91</sup> esconde a pergunta que responde: por que vidas negras não importam? Esta expõe como esta pergunta já contém o programa kantiano e sua equação do universal e do formal (transcendental) – através da articulação da determinabilidade (causa eficiente, ou efetividade) –, que guia as formações éticas, econômicas e jurídicas modernas. Pois, como uma ferramenta do conhecimento moderno, a Categoria da Negridade refigura a operação das causas eficientes e formais (isto é, formas anatômicas e processos orgânicos) na produção de um sujeito

90 HEGEL, G. F. W. – *Lectures on the Philosophy of History*, (Kitchener: Batoche Books), 2001, p. 113; em português: HEGEL, G. F. W. – *Filosofia da história*, (Brasília: Editora UnB, 2008).

91 Referir-se à nota no fim do artigo sobre a decisão de manter o original.

racial destinado à obliteração. As causas eficientes e formais são vinculadas na descrição Kant do conhecimento e figuração da realidade – que não é mais do que uma apresentação formal da filosofia natural de Newton. Nesta, o mundo se torna um efeito, ou seja, o resultado da determinação – de julgamentos ou decisões produzidas pelas intuições puras e das categorias do Entendimento, isto é, as ferramentas que a mente emprega para acessar a Verdade sobre as coisas do mundo. Isso ocorre porque, quando repete a rejeição às causas finais e formais, anteriormente articulada por Galileu e Bacon, – através do famoso enunciado sobre como a ciência não está interessada na Coisa-em-si (essência) –, Kant define os limites do conhecimento ao que *nas* coisas – como *objeto* – está disponível aos sentidos (movimentos e alterações). Além disso, repetindo a afirmação de Descartes de que a mente somente pode conhecer *com* certeza o que lhe é semelhante – ou seja, o abstrato ou o formal –, Kant consolida o pensamento moderno ao elevar o formal (como o puro ou o transcendental) ao momento anterior e além do que é acessível aos sentidos. Somente lá, como Descartes já havia afirmado um século antes, a mente sente-se confortável para lidar com os tipos de objetos – números e figuras geométricas – dos quais trata sem referir-se ao Espaço-Tempo. Afinal, somente os objetos com tais atributos são capazes de possibilitar os enunciados que Kant considera legítimos ao conhecimento, isto é, aqueles que adicionam ao que já é conhecido sem recurso à experiência.

Meu objetivo ao retornar a este argumento aqui é simplesmente destacar como, enquanto a formalização esteja nas bases do pensamento moderno, a efetividade torna-se o principal descritor do que acontece com as coisas, na medida que estas interessam ao conhecimento – o que possibilita a representation da Natureza como Mundo Ordenado, através da noção de sistema – quando o conhecimento toma interesse no que acontece (eventos,

movimentos e alterações). Mais importante ainda: a efetividade se refere a ambas a capacidade dos sentidos de acessar as coisas do mundo (sendo afetado ou movido por elas) e a capacidade da mente de resolver a diversidade acessada com o uso das ferramentas básicas (categorias) que estão disponíveis para o Entendimento produzir cognições “mais elevadas” – isto é, a abstração e a reflexão –, assim como para cumprir o que então se torna a principal tarefa do conhecimento, isto é, a determinação.



Detalhe da instalação de Otobong Nkanga, *In Pursuit of Bling*, 2014. Cortesia da artista e Berlin Biennale for Contemporary Art.

Entre outras coisas, na versão kantiana do conhecimento, a coisa formal de Descartes (o *cogito*) – além de conhecer a si mesma (determinar sua existência e essência) sem a ajuda de seu corpo, também compreende as causas materiais (que na verdade são formas internas) e eficientes de Bacon – protagoniza a tarefa de ordenar o Mundo, ou de classificação e mensuração da Natureza. Por exemplo, em *Lógica*, Kant emprega suas categorias do

entendimento na descrição do método empregado por Bacon na produção de suas tabelas. Ao fazê-lo, Kant submete o método de Bacon a sua própria versão do “eu formal” de Descartes *como* a condição transcendental (*a priori*, pura ou formal) do conhecimento.<sup>92</sup> De fato, a referência ao programa de Bacon é mais evidente na chamada fase “pré-crítica” de Kant. Contudo, a determinação – isto é, a atribuição de um e apenas um predicado a um sujeito – é central na sua versão do conhecimento *como* um problema do julgamento (isto é, da decisão), assim como na própria definição da tarefa crítica, na qual privilegia a exposição das bases fundamentais. Como destaquei anteriormente, a determinabilidade é crucial para o conceito de julgamentos sintéticos *a priori* articulado por Kant justamente por ser a noção que ele usa para tratar do que Descartes chamava do “nexo” das consequências, ou seja, precisamente aquilo que a mente racional persegue quando tenta estabelecer algo *com* certeza.<sup>93</sup> Enfim, sem dúvida, a determinação é a tarefa da mente.<sup>94</sup>

92 KANT, Immanuel – *Lectures on Logic*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 82–98; KANT, Immanuel – *Manual dos cursos de Lógica Geral*, Edição bilingue. (Campinas: Ed. UNICAMP, 2003).

93 Por exemplo, referir-se à analogia de Kant sobre como funcionam os julgamentos sintéticos: “x é, portanto, o (objeto) determinável que penso por meio do conceito a, e b é a sua determinação ou a maneira pela qual ele é determinado. Na matemática, x é a construção de a, na experiência é a *concretude* [*concretum*]e, em relação à uma representação inerente ou ao pensamento em geral, x é a função do pensamento em geral no sujeito.” KANT, Immanuel – *Critique of Pure Reason*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 51; em português: KANT, Immanuel – *Crítica da Razão Pura*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001).

94 “Há na alma um principio de disposição, bem como de afeto. As aparências não podem ter outra ordem e não pertencem de outra maneira à unidade do poder de representação, senão na medida em que são acessíveis ao principio comum de disposição. Pois toda aparência, com sua determinação

Em suma, a determinabilidade mobilizada no programa (científico) do conhecimento de Kant, constitui o âmago do pensamento moderno: ela é pressuposta pelas narrativas dos campos de enunciados jurídicos e éticos (como a diretriz dos direitos humanos) que (a) presumem um *universal* que funciona *como* uma força determinante (formal) *a priori* e que (b) produz *objetos* para os quais “Verdade” refere-se a como estes se *relacionam* com outra coisa – relações mediadas por determinantes abstratos (leis e regras), os quais só podem ser capturados (inclusive a mente/alma humanas) pelos “princípios de disposição” da coisa racional (o cogito).

Com a consolidação do programa do conhecimento kantiano no início do século XIX, conhecer e todas as outras atividades da mente são reduzidas à determinabilidade: a saber, a atribuição do *valor* que se refere a um universal (escala ou tabela) enquanto o objeto do conhecimento se torna uma unidade de qualidades formais (propriedades, variáveis, etc.), isto é, um efeito de julgamentos que o produzem por meio da mensuração (grau) e classificação (posição). Essa noção de efetividade ocupa o cerne do programa ético moderno sendo responsável por como a diferença opera dentro deste. Pois lá também a atribuição do valor não é consequência de uma comparação direta – a justaposição de duas

---

profunda, deve ainda ter unidade na mente, e, conseqüentemente, estar sujeita às condições pelas quais a unidade das representações é possível. Somente o que é necessário para a unidade das representações pertence às condições objetivas. A unidade da apreensão está necessariamente ligada à unidade da intuição do espaço e do tempo, pois sem isso a última não daria nenhuma representação real. Os princípios da exposição devem ser determinados de um lado pelas leis da apreensão e de outro lado pela unidade do poder de compreensão. Eles são o padrão para a observação e não derivam de percepções, mas são o fundamento daqueles em sua totalidade.” *Ibid.*, p. 53 (ref. da edição inglesa).

ou mais coisas –, mas da operação de um mediador universal (formal ou transcendental) – a unidade universal de mensuração ou a base universal para a classificação. Em outras palavras: a atribuição de valor resulta da operação de algo que compartilha os atributos que razão universal adquiriu no fim do século XVIII.

Vou elaborar este ponto ao situar a negridade no desenho kantiano da cena ética moderna do valor.<sup>95</sup> Aqui, como é sabido, a entidade ética que guia esta versão do valor é a noção de humanidade, a qual Kant descreve como sendo a única coisa existente que possui dignidade, isto é, valor intrínseco. Entre as coisas existentes, a humanidade é a mais elevada em relação à determinabilidade porque somente ela compartilha os poderes determinantes da razão universal, já que somente ela possui livre-arbítrio ou autodeterminação.<sup>96</sup> Embora humanidade, na formulação de Kant, já se referir apenas aos europeus, o fechamento das fronteiras éticas da humanidade ocorre no século XIX através de dois momentos, ambas a revisão do programa kantiano conduzida por Hegel e no uso das ferramentas da razão científica pelos cientistas do homem e da sociedade para explicar a diferença humana. Na versão de Hegel, como observado anteriormente, isto ocorre através da narrativa ética responsável por transformar a História do Mundo *em uma* cena do desenvolvimento (a auto-atualização [*self-actualization*] da razão universal) cujo desfecho são as configurações mentais e sociais (jurídicas, econômicas e simbólicas) encontradas na Europa pós-Iluminista.<sup>97</sup>

Ambas a versão científica e a versão ética da determinabilidade adentraram as explicações científicas sobre a diferença

---

95 Para uma discussão sobre da diferença racial em relação à articulação da estética conduzida por Kant, ver LLOYD, David – “Race Under Representation”.

96 KANT, Immanuel – *Crítica da Razão Pura*.

97 G. F. W. Hegel – *Science of Logic*, (Amherst: Humanity Books, 1969).

humana – que produziram as noções de diferença racial e cultural – montadas nos séculos XIX e XX. Como discutido anteriormente, ambas foram fabricadas através de procedimentos do conhecimento que produzem configurações físicas e sociais como *efeitos* e *causas* (explicações) de diferenças mentais (morais e intelectuais). Além disso, esses procedimentos mobilizam a mente branca/europeia *como* a *medida* universal, porque só ela compartilha uma das qualidades-chaves da razão universal (ou o “Espírito” de Hegel), a saber: a autodeterminação. Assim, esse momento inicial do conhecimento racial produziu índices da diferença humana – isto é, a nomear coletividades raciais como o Negro, o Caucasiano, o Oriental e o Australiano, que transformam diferenças econômicas, produzidas pela conquista [*conquest*], a colonização, a ocupação de território [*settlement*] e a escravidão, *em* apresentações da (auto-atualizante) razão universal. Desta maneira, identificou características espaciais e corporais que, por sua vez, produziram as formas mentais (intelectuais e morais) que causam (explicam) as diferenças observadas entre as configurações sociais encontradas no continente europeu e nas suas colônias<sup>98</sup>.

O meu ponto aqui é: o próprio arsenal desenhado para determinar (explicar e provar) a verdade (as causas) da diferença humana já presumia a branquitude/europeísmo *como* medida universal, isto é, os corpos, mentes e sociedades que atualizavam a *universalidade*, assim como os únicos compreendidos pela humanidade, como figura ética. Esse programa tem muitas consequências, sendo que a mais importante para o meu argumento, é a oclusão da universalidade como termo de comparação. Como

<sup>98</sup> O argumento desta parte e da próxima seção encontram-se em Denise Ferreira da Silva – *Toward a Global Idea of Race*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

argumentei anteriormente, e elaborarei no próximo capítulo, o conhecimento racial produziu ferramentas político-simbólicas, que constituem a dialética racial, as quais explicam diferenças econômicas resultantes de séculos de expropriação da terra do nativo e do trabalho do escravo primeiro em diferença racial e, depois diferença cultural. No conhecimento racial, elas são construídas como *efeito* de arranjos corporais específicos que são estabelecidas como as *causas* para traços (morais e intelectuais) mentais particulares manifestados pelas configurações sociais encontradas ao redor do globo. Em outras palavras, tanto a versão antropológica quanto a sociológica do conhecimento racial transformam as consequências de centenas de anos de expropriação colonial *em* efeitos de causas eficientes (as leis da natureza) conforme as próprias operam através das formas (corporais e sociais) humanas, como figura científica (biológica e antropológica). Em suma, como uma ferramenta (antropológica) da diferença racial, a negridade *oclui* a violência total absolutamente necessária para que tal expropriação ocorra, uma violência autorizada pelas formas jurídicas modernas – a saber, a dominação (conquista, deslocamento, e ocupação de território) e propriedade (escravidão) coloniais. Entretanto, justamente porque a negridade, *como* um objeto do conhecimento, *oclui* essas modalidades jurídicas, como a guia de uma poética feminista, tem a capacidade de desestabilizar o programa ético regido pela determinabilidade ao expor a violência que a mesma refigura.

## A Equação de Valor

Para explorar o potencial da negridade de desestabilizar a ética, tratarei da questão inquestionável reiterada pelo desprezo pelas vidas perdidas nas ruas dos Estados Unidos, do Brasil e no Mar Mediterrâneo: por que vidas negras não importam?

Para conduzir tal tarefa, vou usar justamente algo que sustenta o programa do conhecimento moderno – a formalização através do raciocínio matemático – num procedimento que solta e mobiliza a negritude numa confrontação com a *vida*. Com a Equação do Valor, o meu intuito é figurar a capacidade da negritude em perturbar o pensamento moderno *sem* reproduzir a violência abrigada pelo conhecimento e pela cena do valor. Minha prova dessa equação tem a intenção de traçar um caminho ao lado do hegemônico sujeito ético kantiano e tornar possível a manifestação da capacidade interruptiva/criativa que a negritude hospeda/detém.

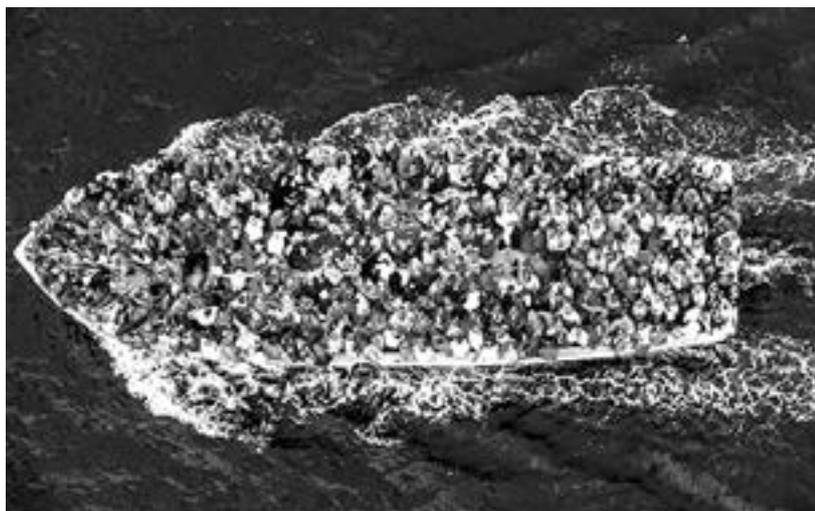


Imagem das Nações Unidas utilizada para ilustrar um artigo no site *World Maritime News* sobre a morte de migrantes em 2016. Foto: Massimo Sestini.

Na imaginação ocidental moderna, a negritude não tem valor; ela é *nada* [*nothing*]. Enquanto tal, a própria marca uma confrontação que aponta uma negatividade que não se refere à contradição. Porque a

negritude refere-se à matéria – *como* A Coisa, àquilo que não tem forma –, ela funciona como uma anulação da ordem da significação responsável por sustentar o valor na cena econômica e na cena ética.<sup>99</sup>

No exercício que se segue, tento produzir uma narrativa de *oposição* (confrontação) que figura *anulação* em vez de *contradição*. O faço porque, um dos meus objetivos aqui é exemplificar como a abordagem radical proposta pela poética negra feminista se distingue da abordagem crítica comum – justamente porque a última necessariamente presume as formas kantianas ao tentar expor suas condições de possibilidade.<sup>100</sup>

Primeiro, vejamos como a figuração da oposição *como* contradição funcionaria em relação à vida negra. A vida é a forma; a posição positiva *vis-à-vis* da vida é figurada como “1” e a posição negativa (como num julgamento kantiano infinito, quer dizer, não-vida) é figurada como “-1”:

i. vida positiva = 1

ii. vida negativa = -1

Se a negritude ocupa o lugar da vida negativa – isto é, a vida que = possui valor negativo, que *não importa* – então

<sup>99</sup> Para uma elaboração sobre essa perspectiva da negritude como “Coisa”, ver FERREIRA da SILVA, Denise – “Towards a Black Feminist Poethics”.

<sup>100</sup> Isto é precisamente o que ocorre nas descrições da dialética feitas por Hegel e Marx em que a negação (oposição) aparece como contradição. Os dois distinguem entre apresentações [*presentations*] opostas da mesma forma: por exemplo, na descrição de Marx sobre o capitalismo, a propriedade (ou os meios de produção) é a forma enquanto as entidades sociais fundamentalmente opostas são definidas de acordo com sua posição, negativa ou positiva, em relação à mesma: respectivamente, ter propriedade (capitalistas) ou não tê-la (o proletariado).

iii. negridade = -1

Agora, vejamos a relação entre vida (1) e negridade (-1) usando procedimentos matemáticos básicos: adição, subtração, multiplicação e divisão. A adição, nesse caso, torna-se subtração graças ao valor negativo da negridade:

$$a) 1 (\text{vida}) + -1 (\text{negridade}) = 0$$

Ao ser simplesmente combinada com a vida, a negridade provoca a anulação (0); quer dizer, ao ser adicionada à forma positiva da vida, a negridade a *oblitera*.

Como discuti anteriormente, o valor é descrito como um efeito da determinabilidade (na descrição kantiana do conhecimento) e como a indeterminabilidade (as cenas éticas kantiana e hegeliana) ela mesma, sendo então (a) *determinado*, resultando em relações marcadas pela efetividade (causa eficiente), isto é, relações caracterizadas por diferenças de poder na medida em que um elemento age efetivamente sobre outro; e (b) *determinante* na medida em que é o elemento *efetivo* – isto é, a forma aplicada à matéria (conteúdo).

Para expressar a relação entre negridade (0) e vida (1), em termos de efetividade, quer dizer, como negridade determina a vida, uso a multiplicação (x) e a divisão ( $\div$ ):

$$b) 1 (\text{vida}) \times -1 (\text{negridade}) = -1$$

$$c) 1 (\text{vida}) \div -1 (\text{negridade}) = -1$$

Em ambas as operações, multiplicação ou divisão, a negridade mantém sua expressão negativa (-1) – isto é, *como falta, como* símbolo de uma ausência (de vida).

Minha próxima manobra é tomar este poder da negridade de aniquilar a vida (a) e mobilizá-la para multiplicar (x) a vida. Se

$$iv. \text{vida} = 1$$

$$v. \text{negridade} = 0$$

portanto

$$d) 1 (\text{vida}) \times -1 (\text{negridade}) = -1$$

$$e) 1 (\text{vida}) \times 0 (\text{negridade}) = 0$$

Em ambos os casos, o movimento é indiscutivelmente violento; ele refigura a dialética. Em (d), a negatividade (negridade) engolfa o valor e em (e), ela o destrói. Em outras palavras, em (d), a vida sem valor – isto é, a negridade (-1) – faz a vida desaparecer e, em (e), a negridade *como* representação da ausência da forma (negridade = 0) faz a forma (vida = 1) desaparecer e libera a *matéria* em si (0) ou seja a cifra (the *cypher*), ou um referente de um julgamento (sobre qualidade) indeterminado.

Avançando mais um passo, talvez seja possível distanciar-se da dialética e seu uso da efetividade, o qual é incapaz de não reproduzir a violência, ao dividir a vida pela negridade:

$$f) 1 (\text{vida}) \div 0 (\text{negridade}) = \infty - \infty \text{ ou } \infty / \infty$$

Em vez de suprasumir (d) ou obliterar (e) a forma, esse procedimento não oferece resultado porque é impossível dividir algo por zero. Eu escolhi  $\infty - \infty$  (infinito menos infinito) ou  $\infty / \infty$  (infinito dividido pelo infinito) para retratar o resultado justamente por ser indeterminável, por não possuir forma: ou seja, o resultado é  $\infty$  menos ele mesmo ou  $\infty$  dividido por ele mesmo. Portanto, não se trata da vida ou da não-vida [*nonlife*]; na verdade, é conteúdo sem forma ou *matéria prima* – o que não tem valor

pois existe (como  $\infty$ ) fora da forma, quer dizer, da formalização (esquema de mensuração ou classificação) que caracteriza o pensamento moderno.

\*\*\*

Ao equacionar a negridade com o  $\infty$  e capturar os significantes raro (“que forma algo”) e obsoleto (“substância sem forma”) da matéria, argumento por uma *práxis* radical que distingue a poética feminista, que se recusa a conter a negridade na forma dialética. Apesar da recusa da dialética articulada por Frantz Fanon ser a mais celebrada, também a encontro no traçado da tradição negra radical identificada por Cedric Robinson e na qual incluo, como mencionei anteriormente: a figuração da carne em *como* “grau zero significação” (Hortense Spillers), na recusa de repetir a violência racial *como* o momento da subjetivação negra (Saidiya Hartman), e as descrições da negridade na cena de violência que rejeitam uma mera reconciliação com as categorias e premissas do pensamento moderno (Fred Moten).<sup>101</sup>

Quando o poder de oposição da negridade refere-se à matéria – ou, nas palavras de Fanon, na “noite do absoluto” –, é possível evitar o princípio da não-contradição e as narrativas da autodeterminação que este sustenta; isto é, é possível evitar um retorno a Hegel (ou Marx) tomando o atalho da escatologia racial. Espero que essa manobra contra a determinabilidade – a noção pressuposta no problema que o

101 FANON, Frantz - *Black Skin, White Masks*, (Londres: Pluto Press, 1986); FANON, Frantz - *Pele Negra, Máscaras Brancas*, (Salvador: EdUFBA, 2008); ROBINSON, Cedric - *Black Marxism*, (Londres: Zed Press, 1983); SPILLERS, Hortense - “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book” vol. 17, n° 2, 1987: pp. 65–81; HARTMAN, Saidiya - *Scenes of Subjection*, (Oxford: Oxford University Press, 1997); MOTEN, Fred - *In the Break*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).

*Black Lives Matter* desafia – torne possível uma apreciação da urgência de realizar sua dissolução. Pois, enquanto o trabalho da negridade *como* uma categoria da diferença (conforme discutido nos capítulos anteriores) encaixa-se no movimento hegeliano, esta não possui poder emancipatório justamente por funcionar *como* um significante da violência que, ao ser mobilizado com sucesso, justifica o que seria, do contrário, inaceitável, como o assassinato de pessoas negras por meio da violência (estatal) policial, como nos Estados Unidos, Europa e Brasil) e a expropriação capitalista (na África). Em outras palavras: a Categoria da Negridade serve ao Mundo Ordenado pela determinabilidade e a violência e violação autorizadas pelo próprio. Mas, como um guia para pensar, um método de estudo e socialidade ilimitada<sup>102</sup> – quer dizer, aquela oferecida pela imagem do Mundo Implicado – a negridade *como matéria* aponta para o  $\infty$ , a figuração mundo sem o Espaço e fora do Tempo, ou seja *Corpus Infinitum*.\*

102 Em relação aos estudos negros [black study], ver HARNEY, Stefano e MOTEN, Fred FANON, Frantz – *The Undercommons*, (Wivenhoe: Minor Compositions, 2013).

\* Nota de tradução:

– *Black Lives Matter* surgiu nos EUA em 2013 como uma hashtag (organizada por Alicia Garza, Parriske Cullors e Opal Tometi) que viralizou em protesto ao assassinato de Trayvon Benjamin Martin, morto a tiros aos 17 anos por um vigia de bairro voluntário. No ano seguinte, o enunciado ganhou as ruas em manifestações que se alastraram pelo país após o assassinato de Michael Brown, de 18 anos, morto a tiros por um policial branco em Ferguson, no Missouri, e de Eric Gardner, de 43 anos, morto asfixiado em Nova Iorque por um grupo de policiais brancos. O movimento tornou-se internacional e descentralizado, além de um marco recente na histórica luta por justiça social para pessoas e coletividades afrodescendentes, contra o assassinato sistemático de jovens

negras, violência policial, midiática, dos aparatos de estado e, notadamente, contra a letargia política e social face à brutalidade que perdura desde o escravismo dos impérios coloniais. Em português, a tradução usual para *Black Lives Matter* é *Vidas negras importam*. Vale notar o trabalho da autora ao utilizar, evidenciar e reverberar a palavra “matter” em sua polissemia de “matéria”, “questão”, “importância”: “Vidas negras importam”, “A questão das vidas negras”, “A matéria das vidas negras” ou “As vidas negras como matéria”. A potência dessa multiplicidade me parece fundamental nas elaborações feitas aqui por Denise Ferreira da Silva na medida em que desestabilizam os programáticos referenciais ontoepistemológicos modernos. A “questão das vidas negras” exige uma reconfiguração radical do conhecimento por meio da “matéria das vidas negras” que seja capaz de gerar outras sustentações para que “as vidas negras importem”. Em determinada passagem do texto, Ferreira da Silva acresce o enunciado com a palavra inglesa “to” –‘marcador do infinitivo’–, entre parêntesis, “*Black Lives (to) Matter*” fazendo um jogo que revela modalidades e exigências do enunciado, “vidas negras importam”, “para que as vidas negras importem”, “vidas negras têm que importar(!)”. Esses enunciados revelam algumas perguntas implícitas: por que as vidas negras não importam? O que é preciso, o que falta para que as vidas negras importem? Como repete a autora em outros momentos: “*what if?*”, “e se?”. E se a negridade for uma referência para outros modos de existência? (Amilcar Packer).

## IV. A DÍVIDA IMPAGÁVEL

### Lendo Cenas de Valor Contra a Flecha do Tempo

\*O conceito de dívida impagável foi introduzido em CHAKRAVARTTY, Paula e FERREIRA da SILVA em “Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism – An Introduction”, *American Quarterly* 63, n° 3 (setembro de 2012). Este texto foi inicialmente escrito para uma apresentação no evento “O tecido do Capitalismo”, realizado no dia 4 de novembro de 2016, na série “Apatride Society and the Political Others: Integrated World Capitalism and the *Ithageneia* Condition” Coordenada por Max Jorge Hinderer Cruz, Nelli Kambouri e Margarita Tsomou, como parte do programa público de documenta 14, em Atenas. Esta tradução está baseada na versão ampliada do texto que foi publicada em Quinn Latimer and Adam Szymczyk (Eds.). *The documenta 14 Reader*, (Munich and New York: Prestel Publishing, 2017). Gostaria de agradecer Quinn Latimer pelos comentários e sugestões na versão em inglês.

“Os problemas começaram bem antes de 9 de junho de 1976 – quando tomei consciência deles –, mas 9 de junho é o dia que me lembro. Era meu aniversário de 26 anos. Também foi o dia em que conheci Rufus – o dia em que ele me invocou pela primeira vez”.

- BUTLER, Octavia E.<sup>103</sup>

Quando se encontram pela primeira vez, Rufus é uma criança, um menino de no máximo 3 ou 4 anos de idade, que se afogava no rio enquanto sua mãe, desesperada, gritava por socorro. Quando Dana finalmente rompe o vínculo, Rufus é um homem que herdou a fazenda e os escravos de seu pai e que decidiu agir como dono de escravos e força-la a ser sua amante. Seis vezes, Dana teve que voltar no tempo para salvar a vida de Rufus na Maryland do período do *antebellum*<sup>104</sup>; algumas dessas viagens são breves, outras parecem durar uma vida. De certa maneira, elas duram *uma* vida: a duração da vida de Rufus. E também a duração da vida de Dana: sua vida não-temporal (fora do Tempo) estendida e expandida, prolongando-se da escravidão e para além de sua ordem, estendendo para sempre a obrigação de manter o dono-antepassado vivo. Notavelmente improvável, o fardo de Dana em *Kindred* de Octavia E. Butler é historicamente incompreensível. Toda vez que a escritora afro-americana de ficção científica situa Dana no passado para que ela salve a vida do senhor-proprietário da avó, sua heroína executa uma ação que preserva o seu presente, sua própria existência. Toda vez em que reverte a flecha do tempo – na iteração *o que veio-a-ser* possibilita *o que já-passou* –, ela viola os três pilares

103 BUTLER, Octavia E. – *Kindred* (Boston: Beacon Press, 2004), p.12; em português: BUTLER, Octavia E. – *Kindred: laços de sangue*, (Editora Morro Branco, 2017), tr. Carolina Caires Coelho.

104 Ver nota 73.

ontoepistemológicos (da teoria do conhecimento, da teoria do ser e da teoria da prática modernas) – a saber, separabilidade, determinabilidade e sequencialidade – responsáveis por sustentar o tempo linear e seu Mundo Ordenado.<sup>105</sup>

Nos capítulos anteriores, eu explorei a capacidade da negridade de desmontar o Mundo Ordenado, o que é fundamental para a contemplação do Mundo Implicado. O primeiro passo foi desmembrar a equação da negridade com a violência total para revelar a figura do sexual no corpo negro feminino como referente da Coisa, o nome dado por Kant e Hegel ao que escapa aos parâmetros epistemológicos e éticos do pensamento moderno. Enfocando a separabilidade, numa leitura que demanda o retorno do Homem/Humanidade/Humano ao Mundo, o passo seguinte explora a força criativa desta do sexual no corpo feminino. Figurada como uma ferramenta radical – ao mesmo tempo dissipadora –, como a poética negra feminista, esta me permite delinear descritores ontoepistemológicos (traversalidade, transsubstancialidade) do mundo implicado, os quais são inspirados em personagens de Octavia E. Butler. O terceiro passo nesta exploração, no capítulo anterior, foi a ativação da negridade contra a determinabilidade (o principal descritor ontoepistemológico moderno) num experimento de pensamento formal (a equação do valor ético), que mostra a sua capacidade de anular o significante ético moderno, a *vida*, enquanto ao mesmo tempo, demonstrando aquilo que esta oclui, ou seja, precisamente a imagem do mundo à qual A Coisa se refere, O Mundo Implicado ou *Corpus Infinitum*.

105 Para uma explicação mais aprofundada sobre esses pilares, referir-se a FERREIRA da SILVA, Denise – “Sobre Diferença sem Separabilidade”, 32ª Bienal de São Paulo: Incerteza Viva, ed. Jochen Volz e Júlia Rebouças, catálogo da mostra, Fundação Bienal de São Paulo (São Paulo, 2016) pp. 57-65.

Dando prosseguimento a este exercício, neste capítulo, eu ativo a força radical da poética negra feminista contra o terceiro pilar ontoepistemológico, a sequencialidade, numa elaboração de minha leitura da trajetória de Dana – como uma figuração da *atravessabilidade*, quer dizer, de sua capacidade de atravessar, criar uma brecha no tempo linear, um efeito da causalidade eficiente –, que intervêm em ambas a cena ética e a cena econômica do valor. Enfim, este é um experimento do pensamento que mostra o que se pode contemplar quando, em vez do Entendimento, aquele se deixa guiar pela Imaginação. Entre outras possibilidades, é possível re-representar a cena econômica do valor de uma forma que transforma as categorias do materialismo histórico em ferramentas intelectuais que finalmente sirvam à decolonização, ou seja, à restauração do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras nativas.

## Atravessabilidade

Sempre que Dana retorna à Maryland do período do *Antebellum*, ela rompe a separabilidade; vivendo como escrava, sua existência *atravessa* o tempo linear.<sup>106</sup> Uma violação que tem um preço. As fixações [*fixities*] do Espaço-Tempo formal, que constituem o Mundo Ordenado, assumem diferentes formatos, incluindo a parede na qual seu braço fica preso durante sua última viagem de retorno do passado, após ter esfaqueado seu dono-antepassado quando ele tentou estuprá-la. Contudo, parte dessa incompreensibilidade desaparece quando se nota como *Kindred* reencena determinabilidade e sequencialidade. Toda violação da

106 Para uma contextualização do uso de transversalidade ver FERREIRA da SILVA, Denise – “Toward a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness Toward the End of the World,” *The Black Scholar* 44, n° 2 (Summer 2014), pp. 92-94. (Incluído nesta antologia).

separação do Espaço-Tempo pelas viagens de Dana contra a flecha do tempo é determinada por uma ameaça à vida de Rufus; cada viagem segue a sequência linear de sua vida. Entretanto, apesar da vida de Rufus determinar a relação entre os dois – que se desdobra Espaço-Temporalmente na Maryland do pré-guerra Civil dos Estados Unidos –, a obrigação de Dana somente faz sentido se, ignorando a separabilidade, a intuição libertar a imaginação para que a mesma mova-se e apreenda a implicação profunda (o nível quântico do emalhamento [*entanglement*]) de tudo *o que aconteceu e ainda está por vir* na existência espaçotemporal – ou seja, o Mundo Implicado.

Aprofundando o que *Kindred* indica em relação a separabilidade, determinabilidade e sequencialidade, ou seja, que estas sustentam o conhecimento [*knowledge*] *do que acontece na atualidade* (conforme é acessado pelos sentidos e o entendimento), mas não na *virtualidade* (conforme é acessado pela intuição e a imaginação), é possível imagear as implicações profundas referidas pelo sexual no corpo feminino, isto é, conexões que excedem os limites do Espaço-Tempo, as quais são matéria prima e ferramentas da poética negra feminista. Desde este ponto de partida, a improbabilidade da obrigação de Dana (manter Rufus vivo) e sua resolução (matá-lo) desaparece, assim como sua intuição descobre que sua dívida com Rufus, isto é, sua própria vida, não recai somente sobre ela. Apesar de Dana não ter determinado a sua própria existência, manter-se viva é sua responsabilidade, seu fardo – isto é, algo que ela possui ou tem. Apesar de Rufus ser necessário para a sua existência – ou seja, ele não pode morrer –, o fato dele ser o seu dono é também uma ameaça direta à sua vida. Ao matar Rufus, Dana liberta-se de uma obrigação que não lhe cabia porque na *atualidade* (no espaço-tempo), devido ao tempo linear, não se é responsável pela existência do próprio antepassado. Contudo, ao continuar viva Dana não se livra da dívida com seus antepassados porque, novamente, na *atualidade*, devido ao tempo

linear, eles são responsáveis pela sua existência. Quando Rufus, seu pai/dono, a ameaça com violência total (estupro e morte), ela paga a dívida – livrando-se da obrigação de mantê-lo vivo e, paradoxalmente, rompe a relação por causa da necessidade de autopreservação. Eticamente, a dívida de Dana é uma *dívida impagável*: uma obrigação moral que carrega, mas que não deveria saldar, pois a relação refigurada pela mesma é mediada por uma forma jurídica, um título, que não se aplica às relações entre pessoas (parentesco ou amizade), isto é, entidades morais (iguais e livres) modernas. Economicamente, a dívida de Dana é impagável pois a forma jurídica do título que rege a relação econômica (propriedade) senhor-escravo autoriza o uso da violência total de modo a extrair o valor total criado pelo trabalho escravo, o que resulta em descendentes de escravos vivendo na escassez ou defasagem econômica. Portanto, sim, Dana possui a dívida (eticamente), mas não lhe cabe (economicamente) pagá-la.

Remodelando a violação à sequencialidade executada por *Kindred*, o procedimento mobilizado aqui ignora a separabilidade e recompõe a cena econômica do valor atentando para a violência que funda o capital global. Esta leitura é oferecida como uma contribuição a um programa ético-político de decolonização, isto é, à devolução do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras nativas. Tanto ao nível da experiência quanto no conceitual, a separabilidade torna essa articulação específica da demanda pela decolonização incompreensível, porque a temporalidade linear mediada pela determinabilidade (ou seja, a sequencialidade) organiza ambas. De um lado, existem as descrições *do que acontece* nas nossas experiências diárias *como* eventos separados, que se sucedem ou são simultâneos e podem ou não estar relacionados uns aos outros. Quando uma relação é assinalada, geralmente esta toma o formato da *identidade* ou *efetividade*: eventos estão relacionados porque são do mesmo tipo ou são vistos em relação a causa e efeito. De outro lado, conceitos

e categorias descrevem *o que acontece* de tal maneira que acabam por reencenar as operações da espacialidade nas descrições do que acontece no tempo. De fato, a espacialidade é refigurada quando (a) o que é simultâneo é compreendido através da variação ou da modalidade; ou (b) quando o que é sucessivo consiste em um estágio no progresso, retrocesso ou desaparecimento de um existente particular. Portanto, estou propondo que a decolonização requer descrições de eventos e de existentes capazes de violar a separabilidade em ambas as instâncias, sem reencenar o Mesmo (Espírito) hegeliano ou a figura de um autor divino.

Neste exercício, eu experimento com uma aplicação possível do pensar sem separabilidade, ou pensamento fractal. Em vez de considerar um evento ou existente, eu abordo a descrição clássica do materialismo histórico da produção de valor. Embora este exercício ainda seja kantiano, ou seja, é uma crítica, ele não acompanha o procedimento típico que consiste em analisar a teoria com o intuito de expor suas condições internas de possibilidade e fundamentos que a validam.<sup>107</sup> Em vez disso, apresento um método que simplesmente explicita os componentes e movimentos de uma figura que montei inspirada pelo conceito de imagem dialética de Walter Benjamin,<sup>108</sup> a qual chamo de *dívida impagável* – uma obrigação que se carrega mas que não deve ser paga.

Essa imagem (anti)dialética foi também inspirada pela “crise dos *subprime*” nos Estados Unidos, a qual precedeu o colapso do mercado financeiro global em 2007 e 2008. Ou seja, aos

107 Para um exercício que vai além da crítica e apresenta uma alternativa, ver HARNEY, Stefano e MOTEN, Fred – *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*, (Wivenhoe, UK: Minor Compositions, 2013).

108 A imagem dialética aparece em inúmeros textos de Walter Benjamin, por exemplo em *Passagens*, (Ed. UFMG, 2006). A autora se refere à versão inglesa, *The Arcades Project*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 463.

empréstimos com taxas de juro exorbitantes e variáveis, que provocou execuções de hipotecas [*foreclosures*] afetando principalmente as populações afroamericanas e latinas, economicamente defasadas, as quais foram culpabilizadas pela crise financeira que transformou drasticamente o cenário econômico global.<sup>109</sup> Dívida impagável, aqui mobilizada como uma ferramenta da poética negra feminista, guia uma leitura simultânea da cena ética e da cena econômica do valor. Esta mostra o capital financeiro como configuração mais recente da matriz moderna de poder e que por isso se sustenta com dispositivos de conhecimento (conceitos e categorias), uma gramática ética (princípios e procedimentos), e arquiteturas jurídico-econômicas (práticas e métodos). A força destas deriva da maneira pela qual a necessidade (*necessity*), concebida como o critério para a verdade e a figuração do poder, opera através de separabilidade, determinabilidade e sequencialidade.

Privilegiando a violência, numa violação das separações impostas pelos pilares ontoepistemológicos modernos, esta leitura das cenas de valor, a econômica e a ética, sustenta o argumento de que o capital global vive do valor total expropriado do trabalho escravo e das terras indígenas.<sup>110</sup> Mais especificamente, este exercício apresenta o procedimento do pensamento que sustenta a (mais alongada) formulação da figura que me guia: *a Dívida impagável relembra a expropriação, o modo de extração econômico característico da colônia moderna, justamente o momento da matriz jurídico-*

109 Para um conjunto de análises da “crise do *subprime*” que aborda suas dimensões raciais e globais, ver CHAKRAVARTTY, Paula e FERREIRA da SILVA, Denise, (eds.) – *Race, Empire and the Crisis of the Subprime*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 2013).

110 Para uma crítica similar, porém diferentemente organizada, sobre a acumulação, ver Anthony Farley, “Colorline as Accumulation,” *Buffalo Law Review* 56, n° 4 (December 2008), p. 953.

*econômica moderna, no qual o uso da violência total permite a apropriação de valor total que entra diretamente na acumulação do capital.* Esta formulação engendra uma leitura da descrição do valor de Marx em uma matriz nacional – a Inglaterra do século XIX –, como sempre-já implicada em figurações prévias e posteriores da matriz moderna do poder, a saber, o colonial e o global.

## Colonial / Racial / Capital

*A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva.*

- MARX, Karl<sup>111</sup>

Antes da eleição de Donald Trump para a presidência dos Estados Unidos em novembro de 2016, a crise financeira global de 2007 e 2008 foi o evento racial mais importante do século precisamente porque os empréstimos *subprime* revelaram como a racialidade opera no capital global. Talvez o aspecto mais perturbador do escândalo dos empréstimos *subprime* seja a figuração da escassez como excesso. Esse esquema foi lucrativo para as instituições

111 MARX, Karl – *Capital*, vol. 1, The Process of Production of Capital, ed. Friedrich Engels, trans. Samuel Moore and Edward Aveling (London: Lawrence and Wishart, 1996), p. 749; em português: MARX, Karl – *O Capital: Crítica da Economia Política*, Livro I, O processo de Produção do Capital Trad. Rubens Enderle, (Boitempo Editorial), p.998.

financeiras – e as seguranças amparadas no sistema hipotecário que as tornou tão atrativas aos especuladores – precisamente porque os empréstimos *subprime* foram reservados a pessoas em situação de defasagem econômica. Devido à sua falta de bens econômicos (incluindo poupança e crédito junto a instituições financeiras) as pessoas que fizeram empréstimos *subprime* foram forçadas a pagar *mais*, via taxas de juros exorbitantes sobre seus empréstimos. “Desqualificadas” e “indignas” de empréstimos normais, *subprime borrowers* (homens e mulheres negras e latinxs da classe trabalhadora e classe média baixa) – como a personagem Dana de Octavia Butler – possuem uma *dívida impagável* precisamente porque nas relações que figuram, elas funcionam como instrumentos financeiros e não como entidades morais, isto é, pessoas. Eticamente, sua incapacidade em obter e pagar empréstimos fez de suas hipotecas instrumentos financeiros valiosos. Isto é, os bancos lucraram com a sua incapacidade de comprar um imóvel residencial – esse risco implicou altas taxas de juros que os bancos usaram para seduzir especuladores financeiros. Economicamente, as pessoas que tomaram tais empréstimos não deveriam saldar a dívida precisamente porque, acima de tudo, foi a sua incapacidade de pagar que as tornou “instrumentos financeiros” valiosos. Os empréstimos *subprime* foram desenhados para extrair valor do *déficit* financeiro (falta de bens e garantias [*assets and colateral*]) das pessoas que os tomaram, sendo assim operam como ferramentas de subjugação colonial e racial.

Apesar do reconhecimento geral das dimensões raciais da crise financeira global, as análises críticas da relação entre o racial e o capital permanecem insuficientes. Embora essa relação se manifeste em diferentes camadas e de muitas maneiras, críticos do capital global tratam da diferença racial como *datum* (matéria empírica ou natural), isto é, já organizada pela separabilidade conforme esta opera com/na sequencialidade e determinabilidade.

Talvez este argumento fique mais evidente se situado no contexto das análises da colonialidade do poder propostas por Aníbal Quijano e Sylvia Wynter. Saindo dos moldes convencionais do materialismo histórico e desde perspectivas distintas, ambos centram o colonial e o racial em suas análises do capital. Até certo ponto, minha posição sobre a tríade ecoa com as suas: como Quijano, acredito que o racial refigura o colonial no nível político/simbólico; como Wynter, acredito que desempenha este papel através da formulação ética do humano. As semelhanças entre nossas análises param por aqui.

A tese de Quijano sobre a relação entre raça (diferença racial), colonialismo, e capital é organizada pela clássica *separação* (conceitual) sociológica entre estrutura e cultura (ou ideologia), ou o econômico e o social. Essa abordagem permite a tese de que a raça emergiu como um “mecanismo de dominação” colonial, sob a forma de um “princípio de classificação social”, que distingue entre (separa) dois tipos de trabalho: remunerado (branco/europeu) e não remunerado (não-branco/não-europeu). De acordo com Quijano, raça – ou a colonialidade do poder – opera no capital global ao guiar a distinção entre trabalho remunerado (branco/europeu) e não remunerado (das “raças colonizadas”).<sup>112</sup> Ao nível da teoria, esta explicação do papel da noção de raça sustenta um descrição do capital como uma totalidade (social) heterogênea, isto é, a “colonialidade do poder capitalista global” constituída através das articulações de todas as “formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capitalista trabalhador-assalariado”. Esta toma a seguinte forma: “todas as formas de trabalho não remunerado (são atribuídas) às raças coloniais” e o “trabalho

112 QUIJANO, Aníbal – “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America,” *Nepantla: Views from South* 1, n° 3 (2000), pp. 533–80. Disponível em espanhol <[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_QUIJANO.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf)>.

remunerado aos colonizadores brancos”.<sup>113</sup> Sem violar a noção materialista histórica clássica de que o trabalho remunerado distingue o capital, Quijano corrige a teoria do *world-system* com o argumento de que a raça – que surge sob o colonialismo, como mecanismo de controle do trabalho – agora organiza o capital global ao introduzir uma hierarquia na categoria do trabalho responsável por facilitar a exploração de não-brancos/não-europeus em todo o mundo. No entanto, na sua tese sobre a colonialidade do poder, a raça permanece um *datum* (matéria empírica) social (e não uma categoria econômica), cuja introdução na descrição do contexto estudado produz uma re-formulação do conceito marxista do capital, que o torna capaz de compreender sua configuração mais recente, a saber, a “colonialidade do poder capitalista global”.<sup>114</sup>

No caso de Wynter, sua contribuição ao tema da colonialidade do poder é articulada através de uma distinção entre ciência e cultura que relembra a distinção marxista entre verdade e ideologia.<sup>115</sup> Com a ajuda de uma vasta lista de trabalhos antropológicos e textos clássicos da alta idade média e da renascença, ela introduz uma formulação do universalismo, sob o nome de “enunciados descritivos” – ou seja, a capacidade humana de produzir e esconder de si mesma, tanto sua existência coletiva quanto suas

113 Ibid., p. 539.

114 “Na medida em que as relações sociais que estavam sendo configuradas eram relações de dominação”, argumenta Quijano, “essas identidades foram consideradas constitutivas das hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes e, conseqüentemente, do modelo de dominação colonial que estava sendo imposto. Em outras palavras, a raça e a identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica.” Ibid., p. 534.

115 WYNTER, Sylvia – “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom – Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument,” *CR: The New Centennial Review* 3, n° 3 (Fall 2003), pp. 257–337.

narrativas sobre a mesma – que tanto explica como promete a possibilidade de transcender as hierarquias culturais modernas. Para Wynter, a colonialidade do poder, ou a raça, é o descritor hierárquico que governa as respostas europeias modernas à questão ontológica “quem somos” e responde à questão ética sobre como viver e agir. Esta o faz de uma maneira que torna a modalidade branca/europeia de *ser* humano a única verdadeira apresentação do que é, de fato, o humano. Em outras palavras, a sua tese é: os “enunciados descritivos” europeus modernos reproduzem hierarquias anteriores (como o paraíso perfeito medieval vs. a terra em decadência) e constroem o Homem europeu como o representante do que é verdadeiramente humano. Enquanto isso, os modos de *ser* e descrever o humano de outros povos representam os outros “não-humanos”. Localmente significativa (inventado pelos europeus) e culturalmente específica, a “raça”, escreve ela, “seria portanto, de fato, um terreno não supranatural mas ainda assim extra-humano (tomando o lugar dos ancestrais/deuses, Deus, terra tradicionais).<sup>116</sup> Apesar dos “enunciados descritivos” modernos terem relevância econômica, ela afirma, seu efeito primário é sustentar a “estigmatização sistêmica, inferiorização social e privação material dinamicamente produzida”, em particular da população negra em todo o mundo.<sup>117</sup>

Coerentemente, para Quijano e Wynter, desde os primeiros momentos do colonialismo, a função da diferença racial tem sido facilitar aos europeus a apropriação do trabalho e terras nas Américas e em outros lugares do espaço global. A diferença reside no fato de que, para Quijano, a classificação racial estabelece a força de trabalho (branca/europeia) propriamente Capitalista e, para Wynter, esta estabelece o coletivo (branco/europeu) propriamente Humano. Quando a tarefa é pensar a relação entre

116 Ibid., p. 264.

117 Ibid., p. 266.

o racial e o capital, como operadores de poder moderno, suas abordagens oferecem muito pouco. Isso porque, para ambos, a classificação racial e as hierarquias raciais são *exteriores* (a) *economicamente*: a produção capitalista de valor porque esta requer trabalho remunerado (para Quijano); e (b) *eticamente*: ao potencial (universalista ou “transcultural” ou “acultural”) do pensamento moderno, o qual não depende de bases extra-humanas (para Wynter). Nenhum dos dois críticos decoloniais fornecem uma descrição aceitável da tríade colonial, racial e capital, porque a temporalidade linear n/os força a confrontar o ponto de partida: isto é, o racial, como mecanismo colonial, como *anterior* ao capital global enquanto tal.

Por isso, eu proponho uma figuração fractal da tríade formada pelo colonial, racial e capital que, ao violar a separabilidade, provoca o colapso de seus efeitos, quer dizer a anterioridade e a exterioridade. Em vez de descrevê-la como uma relação dentro de uma totalidade, a figura fractal descreve uma implicação, um momento na *infinidade*. Enfim, em vez do Mundo Ordenado, esta figura refere-se ao Mundo Implicado. Quer dizer, sem diluir o que responde por sua singularidade, estas modalidades de poder modernas apresentam-se profundamente implicadas [*deeply implicated*] em/como/com uma e a outra. Esta composição (e, enquanto tal, uma decomposição e uma recomposição) torna compreensível a figura da dívida impagável.

Por ser impossível desenhar o fractal numa superfície plana, a leitora terá que confiar em mim – minha escrita – conforme descrevo as manobras capazes de montar essa figura, algo central para o desmantelamento do capital global. Duas questões simples guiam este exercício. A primeira: como alguém herda a obrigação? E a segunda: por que não lhe cabe pagar por esta? Minha resposta é ignorar os pilares ontoepistemológicos que sustentam a explicação (crítica e convencional) predominante

sobre a subjugação racial e a narrativa materialista histórica sobre a produção capitalista. O que torna minha resposta possível, como venho desenvolvendo nos capítulos anteriores, é exatamente uma figuração das cenas de valor econômica e ética, desde a perspectiva do corpo sexual da nativa/escrava a qual, por não ‘significar’ o sujeito nas equações do poder, é capaz de um gesto radical, duplo, quer dizer expor e dissolver a violência colonial/racial e o excesso (outra-mente) que esta anuncia.

## Cenas de valor e a dialética racial

“O menino aprendeu a falar dessa maneira graças à sua mãe”, eu disse suavemente, “ao seu pai e provavelmente aos próprios escravos.”

“Aprendeu a falar de que maneira?”, perguntou Rufus.

“Sobre crioulos”, eu disse. “Eu não gosto dessa palavra, lembra? Tente me chamar de preta ou negra [*nigro*] ou até mesmo de cor”.

“Para quê serve dizer tudo isso? E como você pode ser casada com ele?”

“Rufe, gostaria que lhe chamassem de lixo branco quando falam com você?”

“O quê?”, irritado, respondeu, esquecendo sua perna, e então caiu. “Eu não sou lixo!”, ele sussurrou. “Sua negra maldita...”

“Calma, Rufe.” Eu coloquei minha mão em seu ombro para acalmá-lo. Aparentemente atingi o ponto que eu queria.

“Eu não disse que você era lixo. Eu disse, o que você acharia se fosse chamado de lixo. Percebi que você não gostaria. Eu tampouco gosto de ser chamada de crioula.”

Ele permaneceu em silêncio, franzindo a testa para mim como se eu estivesse falando uma língua estrangeira. Talvez estivesse.

“De onde viemos”, eu disse, “é vulgar e um insulto que brancos chamem negros de crioulos. Além disso, de onde viemos, pessoas brancas e negras podem se casar.”

“Mas é contra a lei.”

“Aqui. Mas não é de onde viemos”

“De onde vocês vêm?”

- BUTLER, Octavia E.<sup>118</sup>

“Portanto, a relação dos dois indivíduos auto-conscientes é tal que eles se provam a si mesmos e um ao outro através de uma luta de vida ou morte. Devem travar essa luta porque precisam elevar a certeza de ser para eles mesmos ao nível da verdade, ambos no caso do outro e no seu próprio caso. E é somente quando se põe a própria vida em risco, que a liberdade é conquistada, somente assim se prova que para a auto-consciência, o seu ser essencial não é [apenas] ser, a forma imediata como ela surge, nem a sua submergência na expansão da vida, mas que não há nada presente nela que não possa ser visto como um momento evanescente; que seja

118 BUTLER, Octavia E. – *Kindred*, p. 62.

apenas puro ser-para-si mesmo. O indivíduo que não arriscou a vida pode ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma auto-consciência independente. Da mesma forma, assim como cada um arrisca sua vida, cada um deve igualmente procurar a morte do outro; pois ele não valoriza o outro mais do que a si mesmo; o seu ser essencial se lhe apresenta na forma de um “outro”, está fora de si mesmo e deve livrar-se de sua própria auto-externalidade”.

- HEGEL, G.W.F.<sup>119</sup>

A temporalidade linear, como uma conjugação de separabilidade e determinabilidade, quer dizer, como sequencialidade, ofusca como o colonial participa diretamente da acumulação do capital. Como? Nesta figuração, em ambos na delimitação do empírico e na delimitação de conceitos, a separabilidade sustenta a descrição clássica do materialismo histórico que circunscreve a produção capitalista propriamente dita à Inglaterra do fim do século XIX. Em outras palavras, a separabilidade opera nas teses sobre o colonial e o capital e em como ela ofusca o que expõe, como estes estão profundamente implicados. Lembre-se, por exemplo, da articulação inicial da separabilidade nos textos clássicos da filosofia política moderna, os quais postulam a necessidade da lei e do estado para restringir e punir a violência contra a liberdade (ética) e propriedade (jurídica) individuais. Posteriormente, no último quarto do século XIX, a liberdade [*liberty*], firmemente consolidada na cena ética moderna, é usada em discursos pela abolição da escravidão (liberdade [*freedom*]) e pela independência

119 HEGEL, G. W. F. – *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 113–14, traduzido por Denise Ferreira da Silva; em português: HEGEL, G. W. F. – *Fenomenologia do Espírito* (Parte I), (Ed. Vozes: Petrópolis, Rio de Janeiro; 1992), pp. 128–129.

das colônias (soberania nacional) enquanto a racialidade (por meio da distinção entre civilizado e primitivo ou o tradicional) justificaria as incursões coloniais europeias na África, Sudeste Asiático e Oriente Médio, assim como a expansão da “fronteira” Norte Americana. Enfim, o que quero destacar é como o colonial, com seus métodos e práticas violentas de apropriação do valor total criado pelos territórios indígenas e pelo trabalho escravo, seria rapidamente resolvido *num* texto moral – seja como um *mal* que a Europa já havia superado (devido a seu apreço pela liberdade), ou um *bem*, no qual a Europa estava mais uma vez engajada (pela obrigação de espalhar a liberdade). Este texto consistentemente esconde a importância econômica do colonial. Porque? Talvez por que a distinção entre necessidade/violência e liberdade/propriedade seja refigurada ao nível ontoepistemológico pelas separações que ofuscam o colonial através do argumento de que este é *anterior* ao capital.

Nas próximas páginas, eu rastreio esse ofuscamento em dois momentos. Primeiro, eu retorno ao argumento sobre como o arsenal da racialidade, através da dialética racial, executa esse colapso da violência colonial na cena ética do valor, quando transforma o que foi submetido à expropriação violenta (territórios e corpos) em significantes de um déficit moral (próprio e de outros). Segundo, eu examino o ofuscamento categorial da violência colonial no texto materialista histórico, particularmente na resposta que Rosa Luxemburgo dá à pergunta sobre a origem do capital, em sua análise do imperialismo.

Portanto, minha primeira manobra nessa figuração da dívida impagável é tratar da articulação da diferença racial como *datum* (matéria empírica). Retornando à proposição do primeiro capítulo deste livro – e em outros textos –,<sup>120</sup> o ponto de partida

120 Para a apresentação desta manobra e uma descrição sobre as condições

aqui é a tese de que a força ética da racialidade reside em como esta produz o espaço global como um Mundo Ordenado – uma autoridade sustentada pela força da necessidade, como esta é articulada na universalidade científica.<sup>121</sup> Um efeito principal desta imagem do espaço global – arsenal político/simbólico montado no final do século XIX – é delimitar as fronteiras do princípio que supostamente distingue o pensamento moderno, isto é, a liberdade. Essa tese da racialidade difere da noção de raça que informa as teses de Quijano e Wynter de maneira muito importante: diferentemente delas, eu não abordo a diferença racial como um *datum* social (Quijano) ou biológico (Wynter) que se torna a base para dispositivos culturais ou ideológicos e o qual instituí hierarquia nas configurações sociais modernas. Essa explicação da subjugação racial reencena a resolução moral da expropriação colonial efetuada pela dialética racial.

Minha abordagem à racialidade segue o método que Foucault emprega em sua descrição da sexualidade: eu a leio como um arsenal, um conjunto de dispositivos do conhecimento produtivo. Montada com o suporte da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade, a racialidade opera como todo e qualquer arsenal e de acordo com as regras de discurso do conhecimento moderno. Como discutido no capítulos anterior, seus conceitos e categorias (assim como seus objetos, métodos e formulações) presumem e estabelecem determinabilidade – quer dizer, uma conexão formal ou efetiva entre os fenômenos (as aparências do Espaço-Tempo) sob observação ou investigação. Considere, por exemplo, o

---

de surgimento e os efeitos da implantação da universalidade científica, ver FERREIRA da SILVA, Denise – *Toward a Global Idea of Race* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

121 Ver FERREIRA da SILVA, Denise – “NoBodies: Law, Raciality, and Violence,” *Griffith Law Review* 18, no. 2 (August 2009), pp. 212–36.

‘índice facial’ desenhado para capturar a correlação entre o formato e tamanho da cabeça (do cérebro) e capacidade mental. Mobilizada num momento em que a noção de humanidade já governava a cena ética, o papel principal da racialidade é produzir uma explicação sobre a diversidade humana capaz de *negar* a possibilidade de que traços mentais (morais e intelectuais) “observados” com o uso do índice facial, *mudarem* com o tempo. Como, de acordo com Hegel e outros, o pós-Iluminismo marcou o momento em que as capacidades mentais europeias atingiram o mais alto grau de desenvolvimento (ao nível jurídico, econômico e moral) possível para seres humanos racionais, a racialidade permitiu, como discutido anteriormente, a demarcação dos limites do ‘desenvolvimento’, sua circunscrição aos corpos e espaços brancos/europeus, ao produzir o corpo racial como significante das limitações mentais (morais e intelectuais) – que determinam a incapacidade de evoluir e desenvolver dos “outros da Europa” e da unicidade dos brancos/europeus

Em seu papel de instrumento político/simbólico, cujo papel é restringir o princípio da liberdade a povos originários da Europa, a racialidade (uma ferramenta da universalidade científica) opera em conjunto com o princípio da humanidade (um princípio da universalidade histórica) na gramática ética pós-iluminista. Não porque, como Sylvia Wynter e Judith Butler argumentam,<sup>122</sup> a humanidade (e seus atributos, igualdade e liberdade) pertence a uma cultura particular que se auto-denomina universal. (Lembre-se que a distinção entre universal e particular ela mesma é uma invenção do pensamento moderno). O papel da racialidade – seja como diferença

---

122 O argumento de Sylvia Wynter foi discutido anterior. Para a crítica da universalidade articulada por Butler, ver BUTLER, Judith – “Restaging the Universal,” in BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto, and ŽIŽEK, Slavoj – *Contingency, Hegemony, Universality*, (London: Verso, 2000), p. 27.

racial ou diferença cultural – é permitir a articulação da própria ideia de particularidade ou diferença humana e assim satisfazer às necessidades do capital na era do pós-Iluminismo.

Por isso, o meu foco aqui é o trabalho que a racialidade performa, quando esta resolve o colonial na própria explicação (determinação das causas) da subjugação racial, o que torna quase impossível a montagem de uma narrativa adequada das suas dimensões econômicas. Esta função consolida-se durante as primeiras décadas do século XX quando o conhecimento racial retorna às visões do final do século XVIII sobre a diversidade humana e centraliza o histórico (e o cultural) na especificação das condições humanas. Ao tomar diferença racial, um produto do primeiro momento do conhecimento racial como *datum*, a sociologia das relações raciais montou um enunciado que atribui às causas sociológicas – preconceitos, discriminação e segregação – da subjugação racial, à presença dos “outros da Europa”, diferentes física e mentalmente, em configurações sociais construídas por brancos/europeus colonizadores e seus descendentes. Com isso, ela montou a dialética racial, o movimento de pensamento responsável por, como discutido anteriormente, tornar a defasagem econômica resultante da expropriação colonial em atualização de um atributo *natural* (efeito de suas características raciais, quer dizer, físicas e mentais particulares) dos que tiveram o valor total de seus territórios e trabalho apropriado. Neste movimento, como discutido anteriormente, a determinabilidade – a delimitação de uma causa eficiente ou uma semelhança formal – operando dentro dos conceitos, categorias e formulações do conhecimento racial, transubstancia efeitos da expropriação colonial em defeito moral (preconceitos e crenças raciais irracionais dos brancos) *vis-à-vis* um déficit natural (traços corporais que expressam o não-europeísmo). Em outras palavras, neste processo, os métodos e práticas jurídico-econômicos (violência total e expropriação do valor total) da expropriação colonial são desaparecidos.

A esta altura, deveria ser evidente como a dialética racial torna Dana, a heroína de Butler, e os indivíduos que tomaram empréstimos “*subprime*”, donos de uma dívida que não lhes cabe saldar. Ela produz uma figuração (racial) do humano na qual a posição ética do outro, como na famosa passagem de Hegel sobre o senhor e o escravo, surge na (cena da) violência – na luta entre a vida e a morte. Porém, a imagem do outro fabricada pelo conhecimento racial é um efeito de uma violência dupla, a saber: a violência jurídica total responsável por assegurar a expropriação colonial e a violência científica produtora das ferramentas do conhecimento moderno que transubstanciam a expropriação colonial em um déficit natural, isto é, racial.

## Acumulação Primitiva

Fechei meus olhos enquanto relembra o homem grande, ouvindo novamente ele aconselhar Nigel sobre como desafiar os brancos. O conselho finalmente poderia ser aplicado.

“Você acha que o traficante o levou até Nova Orleães?”, perguntei.

“Sim. Ele estava organizando uma carga para enviá-los para lá.”

Balancei minha cabeça. “Pobre Luke. A Louisiana tem canaviais agora?”

“Cana, algodão, arroz, eles cultivam de tudo por lá.”

“Os pais do meu pai trabalharam nos canaviais de lá antes de irem para a Califórnia. Talvez Luke seja meu parente.”

“Cuidado para não terminar como ele.”

“Eu não fiz nada.”

“Não saia por aí ensinando as pessoas a ler.”

“Ah.”

“Sim, ah. Talvez eu não consiga impedir Papai se ele decidir te vender.”

“Me vender! Ele não é meu dono. Nem mesmo a lei daqui diz isso. Ele não tem nenhum documento atestando que ele é meu dono.”

“Dana, não fale bobagens”.

“Mas...”

“Certa vez, na cidade, vi um homem se gabar de como ele e seus amigos haviam pego um negro livre, rasgado seus documentos e o vendido para um traficante.”

Não disse nada. Ele estava certo, é claro. Eu não tinha direitos – e nem documentos para serem rasgados.

“Só tenha cuidado”, disse ele calmamente.

Consenti. Pensei que poderia escapar de Maryland caso precisasse. Eu não pensei que fosse ser fácil, mas pensava que conseguiria. Por outro lado, eu não via como alguém mais sábia do que eu era em relação aos valores da época poderia escapar da Louisiana, justamente porque estariam cercados pela água e estados escravagistas. Eu teria que

tomar cuidado e estar pronta para correr se percebesse qualquer risco de ser vendida.”

- BUTLER, Octavia E.<sup>123</sup>

A próxima tarefa então é desfazer a construção, do materialismo histórico, da expropriação colonial *como* anterior à exploração capitalista. Aqui é oportuno começar com a tese de Rosa Luxemburgo sobre a acumulação primitiva. Mais precisamente, o argumento no qual ela desenvolve uma explicação materialista histórica do imperialismo na qual a separabilidade, operando por meio da sequencialidade, produz efeitos similares aos do conhecimento racial.<sup>124</sup> Em sua tese, isso ocorre por ela situar a expropriação colonial da terra (e seus recursos) e do trabalho em um momento antecedente de acumulação, isto é, como *temporalmente anterior* ao capital. Luxemburgo inicia sua análise separando a produção e a reprodução capitalista propriamente ditas e a acumulação primitiva ou as “dores de parto [*travails*] através das quais os modos capitalistas de produção emergem da sociedade feudal.”<sup>125</sup> Este é o argumento clássico do materialismo histórico. No entanto, de Luxemburgo argui que a acumulação primitiva nunca deixa de acontecer porque, para poder apropriar-se dos meios dos produção, da força de trabalho e criar um mercado, o capital depende do estado, quer dizer, em sua capacidade de mobilizar violência total e taxação extrema.

Lembre-se que a tese de Luxemburgo sobre a acumulação primitiva surge num contexto ontoepistemológico ocupado pelas descrições antropológicas sobre povos e lugares não-europeus, que ela captura

123 BUTLER, Octavia E. – *Kindred*, pp. 138–39.

124 LUXEMBURG, Rosa – *The Accumulation of Capital*, (London: Routledge, 2003); em português: LUXEMBURGO, Rosa – *A Acumulação do Capital* (Ed. Nova Cultura; 1985).

125 *Ibid.*, p. 345. (London: Routledge, 2003)

com o conceito da “economia natural” – mas no qual, ela inclui tanto o “feudalismo” quanto o “comunismo primitivo” e a “economia camponesa patriarcal”.<sup>126</sup> Já que, segundo a versão Darwiniana da teoria da evolução (assim como a versão da história do mundo de Hegel), as três são temporalmente anteriores à Europa capitalista moderna, faz sentido Luxemburgo explicar o segundo momento do colonialismo (no século XIX e início do XX, isto é, o imperialismo) usando a mesma frase que Marx emprega para descrever o primeiro momento do colonialismo. A separabilidade opera aqui já como um efeito do arsenal do materialismo histórico e do conhecimento racial, no qual outros modos de produção econômica e existência social tornam-se um novo material empírico ou *datum*, cuja inclusão no arsenal do materialismo histórico permite uma inovação conceitual. Em outras palavras, estes produtos (da expropriação colonial e conhecimento racial) tomados como *datum* são determinados numa reformulação da tese sobre a acumulação do capital, cuja inovação reside no fato de esta tratar do *interior* (o que explica a reprodução de capital propriamente dita) e também do *anterior* (agora contemporâneo e apresentado racialmente e/ou geograficamente) como acumulação primitiva.

Do ponto de vista do materialismo histórico clássico, a tese de Luxemburgo torna a reprodução capitalista dependente em algo que excede o que é classicamente considerado característico de suas condições sociais e modos de produção do valor. No entanto, a descrição de Luxemburgo herda a dupla rejeição que define a especificidade do capital na apresentação clássica do argumento materialista histórico. Lendo o *Capital* encontramos enunciados explícitos e implícitos que resolvem a expropriação colonial no passado do capital. Em relação à escravidão, o deslocamento da violência total não ocorre em enunciados específicos, mas sim através do uso frequente e

<sup>126</sup> Ibid., p. 349. (London: Routledge, 2003)

consistente do escravo como metáfora para assinalar o fato de que o trabalhador assalariado não desfruta de uma liberdade “real”, ao mesmo tempo em que apresenta a tese crucial de que a liberdade e o contrato distinguem o modo de produção capitalista propriamente dito.

Em relação à conquista, a história é um pouco mais complicada. Na Parte 8 do Primeiro Volume do *Capital* – o espaço colonial é incluído como um dos locais onde se deu a “chamada acumulação primitiva”. Os massacres das populações indígenas, Marx descreve, facilitaram a apropriação de metais preciosos, tornando-os disponíveis para investimento. Por outro lado, ele argue, as colônias também oferecem uma situação contrastante, a qual delimita a região de emergência do capital propriamente dito. Por exemplo, em seus comentários à “teoria da colonização” de Edward Gibbon Wakefield, Marx rejeita análises que colocam as colônias no âmbito do capitalismo através de uma distinção entre dois tipos de propriedade privada, cada qual resultante de um modo de apropriação específico. De um lado, está a propriedade privada dos meios de produção, característica da produção pré-capitalista, como encontrada nas colônias. Nesta, o proprietário e o trabalhador são a mesma pessoa. De outro lado, está a propriedade privada capitalista, “na qual (os meios de produção e subsistência) funcionam simultaneamente como meio de exploração e subjugação do trabalhador”.<sup>127</sup> Por isso, segue o argumento de Marx de que as terras disponíveis nas colônias criaram um problema para o capital porque deram aos potenciais trabalhadores assalariados a esperança (e a realidade) de se tornarem produtores independentes, como camponeses, nas terras “recém-descobertas”. Enfim, nessa distinção, o modo colonial de apropriação do valor desaparece na sequencialidade

<sup>127</sup> MARX, Karl – *Capital*, p. 753.

(ao mesmo tempo temporalmente anterior e analiticamente exterior) porque, para Marx, este foi superado pelo capital.

Este desaparecimento é um efeito da determinabilidade: este resulta de como a categoria do trabalho articulada pelo materialismo histórico transubstancia métodos e práticas jurídico-econômicas coloniais da expropriação do valor total da terra nativa e trabalho escravo. Consideremos como Marx divide a forma jurídica moderna da propriedade privada em duas categorias: primeiro, a não capitalista, em que não há separação entre o dono dos meios de produção e o trabalhador; segundo, a capitalista, em que há uma separação entre o dono dos meios de produção e o trabalho. Esperadamente, são excluídos os métodos e práticas jurídicas coloniais de violência total que disponibilizaram a “propriedade pública” que os imigrantes-transformados-em-colonos [*settlers*] rapidamente reivindicariam como “propriedade privada”. Enfim, a determinabilidade desempenha o papel crucial nessa figuração do conceito jurídico da propriedade privada, através de uma formulação do conceito de trabalho que ofusca a importância do valor total apropriado na formação colonial como anterior ao capital propriamente dito. Leia, por exemplo, como Marx decide apresentar a teoria do valor:

“De acordo com a lei geral do valor, se o valor de 40 libras de fio = ao valor de 40 libras de algodão + o valor de um fuso inteiro, isto é, se o mesmo tempo de trabalho é necessário para produzir cada um dos dois lados dessa equação, então 10 libras de fio equivalem a 10 libras de algodão e  $\frac{1}{4}$  de fuso. Nesse caso, o mesmo tempo de trabalho se expressa, de um lado, no valor de uso do fio e, de outro, nos valores de uso do algodão e do fuso.”<sup>128</sup>

128 Ibid., p. 339.

Por que o trabalho escravo que produziu o algodão não entra nesse cálculo de valor, nem mesmo como trabalho morto? A determinabilidade performa o ofuscamento de como a colônia (e seus aparatos de violência total) participa na acumulação do capital, através de como a forma jurídica da propriedade circunscreve as condições sociais de produção *propriamente* capitalista.

Para Marx, assim como para Luxemburgo, a produção capitalista de valor propriamente dita só existe sob certas condições ético-jurídicas, ou seja, quando a apropriação do valor produzido pelo trabalho ocorre em condições sociais governadas pelos princípios de igualdade e liberdade, e a relação trabalhador-dono dos meios de produção é mediada por contrato legal. A *exploração*, quer dizer, a apropriação da mais-valia – o que excede o preço pago pelo tempo de trabalho –, somente ocorre sob estas condições. Note bem que não se trata aqui de avançar outra vez o argumento de que o materialismo histórico não dá conta da escravidão. Somente me interessa, pelo menos neste texto, apontar para como os pilares ontoepistemológicos modernos permitem a demarcação das formações sociais modernas. No caso do materialismo histórico, estas implementam a distinção entre o capital e modalidades de apropriação do valor que lhes são contemporâneas: a separabilidade explica a pressuposição de que a produção econômica constitui um aspecto distinto da existência humana coletiva; a determinabilidade, por sua vez, opera tanto na formação de conceitos e delimitação de categorias, quanto através da tese de que, para cada modo distinto de produção econômica, é possível identificar uma relação social específica de produção, isto é, modos de apropriação do trabalho; a sequencialidade, finalmente, funciona em cada um e através dos outros momentos.

## Acumulando expropriação

“Eu estava trabalhando numa agência de trabalho temporário – nós, os frequentemente usados, a chamávamos de mercado escravo. Na verdade, era exatamente o oposto da escravidão. Os donos da agência não se importavam se você aparecia ou não para trabalhar. Eles sempre tinham mais pessoas em busca de um emprego do que vagas para oferecer...”

Você fica sentada por horas até que o despachante te mande para um emprego ou para casa. Ir para casa significava renda zero. Colocar outra batata no forno. Ou, caso o desespero fosse enorme, vender um pouco de sangue em uma das lojas na mesma rua da agência. Eu só fiz isso uma vez.

Ir para um trabalho significava receber o salário mínimo – antes do Tio Sam descontar sua parte – por quantas horas você fosse necessário. Você varreu o chão, organizou envelopes, fez inventários, lavou pratos, arrumou batatas fritas (é sério!), limpou banheiros, colocou preços em mercadorias... você fazia o que te mandavam fazer. Era quase sempre um trabalho estúpido, e, no que diz respeito à maioria dos empregadores, era feito por pessoas estúpidas. Não-pessoas alugadas por algumas horas, alguns dias, algumas semanas. Não importava.”

- BUTLER, Octavia E.<sup>129</sup>

Através da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade, a tese da colonialidade, as ferramentas da racialidade e o arsenal

129 BUTLER, Octavia E. - *Kindred*, pp. 52–53.

materialista histórico, transsubstancializam a expropriação colonial num *datum* (ou matéria empírica). Esta alteração, que ocorre ao nível mais profundo, consiste na transformação desta *forma* de dominação jurídica em *conteúdo* (“matéria”) tanto (temporalmente) num resíduo de uma categoria prévia, quanto (empiricamente) numa ocorrência natural. Diante disso, a tarefa poética negra feminista tem que incluir a montagem e mobilização de procedimentos capazes de reverter esse processo. Ao ignorar a determinabilidade e a sequencialidade, minha contribuição a esta tarefa consiste em figurar o capital como uma arquitetura jurídico-econômica que implica os dois modos de governança – o território colonial [*colony*] e o corpo político [*polity*] – construídos e consolidados ao longo dos últimos quatrocentos anos. Cada modo de governo garante diferentes métodos de apropriação de território e de trabalho, respectivamente, através de um acordo legal (constituição e cidadania) ou ameaça e uso de força (conquista e escravidão). Além disso, cada um se refere a modos distintos de apropriação do valor econômico, e forma de mediação jurídica específica – contrato e título –, que permite seu modo particular de uso do trabalho para a reprodução do capital. No trabalho assalariado, ocorre uma apropriação parcial do valor-criado (*exploração*) que se dá sob obrigações legais; no trabalho escravo, ocorre a apropriação do valor-total criado (*expropriação*) sob coerção física (ameaça de violência total).<sup>130</sup>

130 A expropriação, para Rosa Luxemburgo, é similar ao mecanismo que o estado usou para facilitar a acumulação de capital ao “destruir e aniquilar todas as unidades sociais não capitalistas que obstruem o desenvolvimento do mesmo” (*Accumulation of Capital*, p. 350). No entanto, ao contrário de Luxemburgo, não penso na colônia como a fronteira do capital. Em vez disso, como Bartolomé de Las Casas, C. L. R. James e Frantz Fanon descreveram, a colônia é uma estrutura econômica-jurídica moderna, projetada e administrada por pensadores e legisladores europeus. Como exemplo, penso no papel de John Locke na redação das Constituições Fundamentais da

Quando a análise do capital aborda os dois modos de apropriação do trabalho, exigir a restauração do valor total criado pelo trabalho escravo e terras indígenas deixa de ser ridículo. Por que? Por um lado, esta figuração redefine a dimensão econômica da subjugação racial que não pode mais ser explicada como (a) um efeito de preconceitos, crenças ou ideologias impróprias, (b) como meio de controle do trabalho que permanece exterior ao capital (segundo Quijano), ou (c) como uma construção cultural (ou ideológica) que representa não-europeus como não-humanos (segundo Wynter). Quando tanto a violência jurídica (colonial) quanto a simbólica (racial) são colocadas em primeiro plano, a análise da subjugação racial já começa desde o reconhecimento de que, por exemplo, uma vez alforriados, ex-escravos não foram apenas despojados dos meios de produção e do valor total criado pelo seu trabalho e pelos seus antepassados; além disso, também foram compreendidos por um arsenal político-simbólico responsável por atribuir sua expropriação econômica a um defeito moral e intelectual inerente. Do ponto de vista econômico, é possível reconsiderar a trajetória pós-escravidão dos negros nas Américas enquanto uma acumulação de expropriação. Nos Estados Unidos, por exemplo, esta acumulação tem se dado através de processos de exclusão econômica e alienação jurídica – escravidão, segregação, encarceramento em massa –, que deixaram uma percentagem desproporcional da população negra economicamente despossuída. A frase *acumulação negativa*, que do contrário seria um oxímoro, descreve perfeitamente esse processo. Como modalidade de expropriação, a escravidão produziu um sujeito econômico que, como Dana, possui menos (-) capacidade produtiva precisamente porque, ao contrário da pressuposição marxista em respeito a trabalhadores assalariados, a trabalhadora escrava não tem a propriedade de seu trabalho nem exerceu poder de decisão de aliená-lo.

---

Carolina, em 1669, caracterizada pela violência absoluta.

A equação do valor (puramente econômica, independentemente da situação jurídica do trabalhador, assalariado ou escravo), é:

$$C + V + SP = \text{Valor da Mercadoria}$$

Onde C é o valor dos meios de produção (ferramentas e matéria-prima), V é valor do trabalho (salário) e SP é valor produzido pelo trabalho menos valor dos trabalhadores.

Porém, na produção sob escravidão (título de propriedade), a equação não é a mesma:

$$C + V + S = \text{Valor da Mercadoria}$$

Onde C é o valor dos meios de produção, V é valor do trabalhador, e S é valor produzido pelo trabalho. Ou seja, não há mais-valia (SP) ou diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o do trabalhador.

Geralmente, a escravidão é lida como um sistema de produção no qual, por sua situação jurídica (como propriedade), o trabalhador conta como meio de produção (uma coisa ou ferramenta). No entanto, gostaria de propor uma leitura diferente, mas ainda fiel aos pré-requisitos básicos da análise materialista histórica. Na medida em que ela é um ser humano capaz, ainda nos termos do materialismo histórico, de transformar matéria prima e outros meios de produção, de aplicar sua força vital na criação de mercadorias (açúcar, algodão, etc.), a escrava é mão-de-obra viva [*living labor*]. Sendo assim, ela possui capacidade produtiva, ou seja, não é uma coisa e, assim sendo, não conta somente como um meio de produção (C).

Estou argumentando o seguinte: no lado positivo da acumulação de dinheiro (para ser transformado em capital) possibilitada pela escravidão, há um excesso ( $S = SP + V$ ) – o qual incidentalmente corresponde ao excesso indicado na equação ética da violência

racial que apresento no primeiro capítulo – que não é registrado pela explicação clássica fornecida pelo materialismo histórico sobre a acumulação capitalista. O excesso é o valor do trabalhador (salário), do seu tempo de trabalho, que é retido pelo dono. (No entanto, é importante destacar que essa transferência não é total: apesar de ser possível apropriar o produto do trabalho, é impossível fazer o mesmo com o trabalho em si – a própria capacidade produtiva. Afinal, segundo a lógica da formulação liberal do trabalho e da propriedade, o cerne do materialismo histórico, a capacidade de trabalho em si, na medida em que é um atributo intrínseco do ser humano, não é alienável. De acordo com a explicação do materialismo histórico, por exemplo, o trabalhador não vende sua força de trabalho, mas sim o tempo trabalhado). Além disso, o excesso retido pelo proprietário de escravos corresponde à defasagem econômica herdada pelos descendentes dos escravos – o que eu chamo de *acumulação negativa* –, e que as ferramentas da racialidade transsubstanciaram em déficit natural, o qual consiste na justificação principal para a violência racial perpetrada ou autorizada pelo estado. Contudo, isso é simplesmente o efeito da expropriação colonial e, posteriormente, a violência jurídica, simbólica e cotidiana.

Ao longo dos últimos cento e cinquenta anos, desde a apresentação da versão clássica do materialismo histórico, a produção capitalista (como delineada por Marx e seus seguidores) não interrompeu a expropriação colonial. Na verdade, o contrário ocorreu. Os últimos duzentos testemunharam episódios repetidos da expropriação colonial de terras, trabalho e recursos, garantida por arquiteturas jurídico-econômicas que operam dentro e fora do Estado-nação, ou seja, da figuração mais recente do corpo político liberal. Indubitavelmente encontramos, hoje, a forma jurídica colonial possibilitando o capital global. Considere, por exemplo, os diversos lugares no mundo que se encontram num estado de

violência contínua – várias partes no Oriente Médio, continente africano, bairros economicamente despossuídos e áreas rurais na América Latina e no Caribe, ou bairros negros e latinos dos Estados Unidos. Violência que, além de facilitar a expropriação de terras, recursos e mão-de-obra, também transforma esses espaços em mercados para a venda de armas e inúmeros serviços e bens fornecidos pela indústria da seguridade.

## Traversalidade

“Eu conseguia sentir a faca na minha mão, ainda escorregadia por causa do suor. Uma escrava era uma escrava. Ela podia sofrer qualquer coisa. E Rufus era Rufus – errático, alternadamente generoso e brutal. Eu poderia aceitá-lo como meu antepassado, meu irmão mais novo, meu amigo, mas não como meu mestre, e não como meu amante. Ele entendeu isso uma vez.

Virei bruscamente, me afastei dele. Ele me agarrou, tentando não me machucar. Eu sabia que ele não queria me machucar mesmo quando levantei a faca, mesmo quando a afundei em sua lateral.

Ele gritou. Eu nunca tinha escutado um berro desse tipo – um som de animal. Ele gritou novamente, um urro desagradável e mais baixo.

Ele soltou minha mão por um instante, mas segurou meu braço antes que eu pudesse fugir...

Arranquei a faca do corpo dele de alguma maneira, levantei-a e a cravei em suas costas.

Dessa vez, ele apenas grunhiu. Ele desmoronou ao meu lado, incompreensivelmente ainda vivo, ainda segurando meu braço...

Eu tinha voltado para casa – minha casa, no meu próprio tempo. Porém, eu ainda estava presa, de alguma maneira; unida à parede como se meu braço estivesse saindo – ou entrando nela.

Do cotovelo até as extremidades dos dedos, meu braço esquerdo tornou-se parte da parede. Olhei para o local onde a carne se juntava ao gesso sem entender. Era o ponto exato em que os dedos de Rufus haviam se agarrado.

Puxei meu braço em minha direção, puxei com força.

E, de repente, veio uma avalanche de dor, uma insuportável agonia vermelha! E eu gritei e gritei.”

- Octavia E. Butler<sup>131</sup>

Enfim, como explorado nos capítulos anteriores, A Coisa, mais uma vez me guia nesta tarefa de expor e desenhar uma abordagem radical capaz de confrontar a dívida impagável. Dada a resiliência do programa kantiano, esta é uma tarefa a ser performada pela intuição e pela imaginação. Quando exploro essas opções, minhas fontes de inspiração são os fracassos da física quântica e as heroínas de Octavia E. Butler. Ambos inspiram uma imagem da existência (para) além do mundo atual da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade, e por isso convidam a um tipo de pensamento – pensamento fractal –, que o acomoda mais do que esses pilares são capazes de sustentar, quer dizer,

uma consideração da existência que atenda ao níveis biológico, histórico, cósmico, e quântico, por exemplo.

Ao violar a regência da separabilidade, é possível deslocar as limitações conceituais mais resilientes – a saber, as formas jurídicas da propriedade privada e do contrato –, tanto em relação à análise da relação entre o capital e o colonial, quanto em referência às investigações sobre como o racial funciona no capital. Por exemplo, como entender a dívida impagável de Dana sem reconhecer que os acontecimentos da sua vida no final do século XX são não só sequencialmente mas imediatamente efeitos do que transcorre na Maryland do período do *antebellum*? Carma e redenção não são capazes de explicar a dívida de Dana. Nada do que aconteceu com ela ou do que ela fez acontecer – proteger outros escravos, ensinar-lhes a ler e continuar a fazê-lo arriscando a própria vida – é apresentado como uma oportunidade para ela pagar dívidas antigas. Ela não estava salvando a si mesma ao pagar por seus pecados. Tampouco estava seguindo um destino que foi projetado por suas ações ou erros em vidas passadas. Ao retornar à Maryland do período escravocrata, Dana sempre corria riscos – sua vida e corpo estavam em perigo. Ela viveu sob a ameaça de ser capturada por fingir não ser escrava ou por não ser escrava, vista como um possível perigo ao proprietário de escravos, ou, ainda pior, vista como fugitiva ou rebelde. Além de seus antepassados donos de escravos e escravizados, Dana não tinha nenhuma razão para estar em Maryland do século XIX. Qual era, de fato, sua dívida?

Por que ela pode ser continuamente convocada a salvar a vida do senhor de escravos Rufus? Por que ela precisou abrir mão de parte do seu corpo como pagamento final? Não existia um contrato. Ela nunca fez uma promessa verbal ou escrita. Nem foi comprada ou vendida. Ela simplesmente estava viva, se mudando para uma casa, a sua casa própria (o direito de viver lá quando quisesse), o que lhe custou um braço. Em uma entrevista, Butler dá aos leitores

131 BUTLER, Octavia E. - *Kindred*, p. 260.

alguns caminhos possíveis para encontrar respostas: “A ideia era fazer as pessoas realmente sentirem o livro. Esse é o objetivo ao fazer uma pessoa negra contemporânea experienciar a escravidão, não como uma experiência individual, mas como a experiência de voltar e fazer parte do sistema como um todo”.<sup>132</sup> Ler o livro não fornece a uma pessoa negra contemporânea o suficiente para decidir se Butler realiza este objetivo, isto é, transmitir o que é experimentar “o sistema” da escravidão “como um todo”. Contudo, porque carregam sua dívida impagável, as pessoas negras de hoje – como as que viveram e morreram na Maryland do *antebellum* – entendem o preço (parte do próprio corpo) da liberdade.

---

132 “A Conversation with Octavia Butler”, in Writers & Books website oficial, acesso 12 de outubro de 2012. Online: <https://wab.org/if-all-of-rochester-readthesamebook2003-2> (site fechado).



# O abrir-mão para o futuro

Pedro Daher

É impossível não começar com a seguinte passagem desta antologia:

“o leitor terá que confiar em mim – minha escrita – conforme descrevo as manobras capazes de montar essa figura, algo essencial para desmantelar o capital global.”

FERREIRA da SILVA, Denise – *A Dívida Impagável*

Como leitor e aluno de Denise Ferreira da Silva, a paciência e a persistência são essenciais se o desejo é envolver-se com seus textos. Se, muitas vezes, a densidade provoca uma certa angústia, a releitura transforma a última numa inquietação pela busca do que está sendo dito. O argumento, eventualmente, passa a fazer parte do modo de ler/existir de quem o experiencia. Porém, essa busca não se traduz num imediatismo absolutista cujo desejo é resolver a existência social em fórmulas sempre-já aplicáveis. Contrariando a necessidade de um agora solucionável, as palavras da filósofa escavam um outro significado, assim partindo em todas as direções rumo ao fim da significação, ou, como ela escreve, à *plenitude inseparável* que compõe a realidade. Entretanto, algo precisa ficar claro: o trabalho de Denise Ferreira da Silva é sobre o *agora* racial e de gênero, ou seja, é um chamado para a urgente tarefa da luta pela justiça social em sua infinita complexidade. Portanto, ao defrontar-se com os argumentos e leituras da filósofa, uma simultaneidade faz-se presente: o *imediato*, entrelaçado pelo passado e pelo futuro, envolve a denúncia dos fundamentos que tornam a violência a norma social. Ferreira da Silva oferece práticas capazes de desafiar como o mundo é entendido e atualizado a partir da herança, mais especificamente nas Américas, deixada pelo pensamento colonizador. Em outras palavras: a pensadora fornece um projeto ético inabalável em sua determinação e confiança em relação à possibilidade de existir-se *outramente* já que as pistas para esta *outra* vida cercam e abundam o cotidiano.

Os quatro ensaios desta antologia, apesar de dedicarem-se à intervenção no campo do conhecimento, vão além do mesmo. Além de contestar os preceitos ontoepistemológicos dominantes e sugerir uma alternativa filosófica-crítica aos mesmos, as propostas de Ferreira da Silva não se encerram dentro dos campos intelectuais pelos quais circulam. Na verdade, o impacto dá-se através da provocação que nos força a escapar dos contornos discursivos e percepções que acreditamos dominar. O que acontece ao entender-se que a dívida impagável está muito além do valor monetário em si acumulado pelo “devedor” (sem esquecer-se do *materialismo* da dívida, obviamente)? Por que operações matemáticas para destacar o valor, ou falta do mesmo, da vida? Por que (também) libertar a matéria através de um mecanismo formal? Quais anúncios podem ser imaginados ao compreender-se o intransponível limite da justiça? E se a diferença deixasse de *significar* e passasse simplesmente a *ser*?

Misturada e experienciada a partir dos elementos, a diferença perde sua aplicabilidade enquanto arma de aniquilação, deixa de ser uma ferramenta de genocídio. Se a significação perde primazia sobre a realidade, a mesma passa a ser sentida, pensada e praticada a partir de um engajamento com a diferença que rejeita vincular significados ao que entra no espaço da mente consciente. Essa última, inclusive, lentamente abre mão de seu reinado e certeza sobre a existência. A diferença, violentamente atribuída aos corpos, terras e mapas, articulada através da autoconferida missão divina/racial europeia, continua a determinar o funcionamento do palco do capitalismo global. Desmantelar essa arma é vital para um futuro cujo princípio ético fundamental seja a vida. Em outras palavras: o que guia minha existência e relacionamento com entidades humanas e não-humanas é a adoção de um modo de experienciar a realidade em que *tudo e todas as coisas* abrigam vida. Em mais palavras: minha dedicação ao fim da violência auto-autorizada [self-authorized] enquanto o que rege as relações

sociais somente poderá ter qualquer sucesso caso a diferença passe a existir numa espécie de além-aqui da representação e da significação. Se me torno capaz de não vincular significado às coisas que emergem perante minha ilusória habilidade enquanto sujeito autodeterminado, dotado de uma mente sempre-já capacitada com o poder de absorver, reconhecer e expurgar *o que é a realidade*, uma renúncia fundamental ocorre. Isto é, uma vida sem significados atribuídos torna-se aberta à incerteza filosófica, ontoepistemológica, ou, simplesmente, à incerteza da existência. Assim, abre-se a oportunidade de viver-se sem a violência como ferramenta existencial absoluta.

A tradução dos textos de Ferreira da Silva seria urgente em qualquer momento enfrentado pelo Brasil. Possivelmente, torna-se ainda mais importante conforme nos aproximamos do fim do primeiro quarto do século XXI visto que o processo de violência total, apesar de nunca interrompido, intensificou-se agressivamente no país, assim como ao redor do mundo. Os corpos das populações indígenas, negras e pardas, seus gêneros e sexualidades, permanecem disponíveis para a violência total. *A branquitude*, enquanto modo de pensar, agir, viver e articular, encontra-se totalmente desenfreada. Num cenário desolador, a publicação de outro livro teórico pode ser fácil e compreensivelmente encarada com frustração. A urgência da “vida real” pode causar um certo desconforto ao termos de enfrentar conceitos propostos por Leibniz, Kant e Hegel, pelo lado da filosofia tradicional responsável pela articulação – juntamente do aparato científico – da violência total como norma de convívio e produção (econômica, jurídica, ética), ou ao precisarmos de *tempo* para entendermos os complexos conceitos de Saidiya Hartman, Sylvia Wynter, Hortense Spillers, Lindon Barret, Fred Moten, Nahum Chandler – ainda mais considerando-se que Ferreira da Silva constrói seus próprios conceitos a partir da leitura que oferece sobre tais pensadores. Contudo, o resultado inevitável do trabalho de Ferreira da Silva é a composição e oferta de infinitos

fios para (re)pensar-se como existimos. A leitura isolada sem dúvida traz dificuldades e é desafiadora. Entretanto, as perguntas que necessariamente surgirão ao longo da empreitada tornam possível a criação de uma prática *geradora* em vez de *produtiva*. O fim, de certa maneira, não existe (mesmo sendo possível dizer que o fim da violência é o objetivo da obra da filósofa) pois o embate social permanece conforme busca-se mudar como a realidade é atualizada.

Entre a urgência e o horizonte, o imediato e o distante, portanto, o “Eu” presente nos artigos desta antologia é um composto permanentemente enfrentando sua própria decomposição e recomposição. Se a realidade que buscamos demonstrar é a não-separável, não-determinável e não-sequencial, o “Eu” somente o é em momentos necessariamente fugazes, isto é, imagina reunir-se num compósito definido apenas para encontrar-se novamente indefinido. O desafio, portanto, é abandonar meu próprio processo de diferenciação em busca da, nas palavras de Ferreira da Silva, *plenitude*. A radicalidade deste gesto recai também, apesar de soar contraintuitivo, sobre o indivíduo e sua abertura à uma realidade em que o controle sobre os elementos deixa de existir. Com isso, não anuncio uma busca pela incoerência *enquanto* a única coerência possível. Afinal, a estabilidade é estritamente necessária para a saúde de todas as dimensões do indivíduo e do coletivo (humanos e não-humanos) conservar-se da melhor maneira possível. A incoerência neste contexto, logo, passa pelo abrir mão como princípio fundamental para o fim do reinado da mente autodeterminada, capaz do conhecimento e da razão. A (auto-)renúncia, logo, é ferramenta central. Consequentemente, uma questão sempre surge quando encaro os trabalhos de Ferreira da Silva: não seria este processo justamente predicado numa capacidade individual do “Eu”-autodeterminado, precisamente a entidade que está sob intenso questionamento e cuja existência precisa ser abandonada (ou renunciada)? Como abrir mão daquilo que permite o abrir mão em si ocorrer?

Esta é a pergunta que me assombra no momento desta escrita e possivelmente continuará a ocupar o futuro dos meus textos (Daher, 2020). Preferível, entretanto, é habitar a contradição em vez de negá-la, apagá-la ou ignorá-la.

Como viver com a diferença sem atribuir Outridade? Sem o processo de criação/estabelecimento d’Outro? Como esta prática contribui para a luta anticolonial e anticapitalista global? O que passa a ser possível se abrimos mão da nossa presumida ou autoconferida prerrogativa à certeza epistemológica e segurança ontológica? Ao abandonar-se o desejo pelo *entendimento*, a violência não mais domina a mente autodeterminada dotada da capacidade de *conhecer*. Na verdade, a própria noção da mente autodeterminada começa a minguar visto que defronta-se com sua própria limitação. Portanto, confiar nos textos da filósofa não é um chamado para aceitar ou absorver um determinado argumento. Na verdade, tal confiança floresce pacientemente pois o que guia a leitora é a inseparabilidade da existência.



*A Dívida Impagável*, de Denise Ferreira da Silva, materializa parceria entre a Oficina de Imaginação Política e a editora Living Commons, e marca assim o início de uma série de publicações por vir.

Concebemos a tradução para além da versão de uma língua para outra, como intervenção na imaginação política de um contexto específico, e do qual esta pode vir a se expandir. Neste sentido, esta publicação (re)compõe uma constelação de ações contínuas, apresentações, publicações, leituras de Tarot, entre outras iniciativas e atividades, anteriores e ainda porvir, em parceria com Denise Ferreira da Silva e em conjunção à multiplicidade de suas práticas, dentre as quais a escrita. Textos que foram previamente publicados em inglês, alguns também em português, foram reelaborados por Ferreira da Silva de modo a se articularem aqui como capítulos introduzidos por “(Di)Ante(s) do texto”, escrito para (con)figurar este livro-evento. Essa articulação significou a expansão dos textos, reformulações e precisões que trazem uma renovada potência. Acreditamos, junto com a autora, que nos gestos de poética negra feminista habita uma “*práxis* radical” portadora de germes de pensar e viver “Outra-mente”. Esperamos também que esta seja uma publicação, isto é, que o livro assuma os contornos de uma ação pública, contribuindo para o fortalecimento e a (re)distribuição de ferramentas, assim como produzindo condições de possibilidade para mover novas e singulares emergências para enfrentar as urgências do passado-presente-futuro e, em particular, em relação à necessidade de interromper a violência total que estrutura e reencena dioturnamente o “Mundo Ordenado pela tríade colonial-capital-racial” e para exigir a “restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos”.

Vale também lembrar que este livro é uma iniciativa coletiva que plasma o trabalho e afeto de inúmeras pessoas às quais gostaria

de agradecer nominalmente, a começar por Denise Ferreira da Silva, pela parceria de anos, confiança e generosidade em relação a trabalharmos na tradução ao português brasileiro de alguns de seus textos, contribuindo assim com a publicação e distribuição de seus escritos, e com as leituras, discussões e afetos que estes movem. A Valentina Desideri pela parceria, amizade e conversas infinitas. A Jota Mombaça e Michelle Mattiuzzi pela parceria, amizade e (des)confiança e aqui em particular pela potência de sua “Carta à leitora preta do fim dos tempos”. A Pedro Daher por seu “O abrir-mão para o futuro” e minucioso trabalho conjunto de tradução e revisão dos textos de Ferreira da Silva. A Diego Ribeiro pelas composições e desenhos de nossas publicações. A Gabi Ngcobo, Jochen Volz, Júlia Rebouças, Lars Bang Larsen e Sofia Olascoaga, pelo convite a participar de *Incerteza Viva* – 32a Bienal de São Paulo, que gerou as condições materiais, simbólicas e institucionais para darmos em 2016 o pontapé inicial da Oficina de Imaginação Política. A Rita Natálio e Thiago de Paula pelo trabalho, convivência e conversas durante a Bienal. A Benjamin Seroussi e à Casa do Povo pela parceria que permitiu a continuidade de nosso programa desde então e, agora, a impressão desta publicação, garantindo a distribuição gratuita. Acredito que tudo que faço é uma maneira de agradecer, como diz Mercedes Sosa, *gracias a la vida*. Porém, agradecer é um gesto que contém certa dimensão de risco, afinal onde começar e onde parar? Sendo assim, gostaria de agradecer a Ana Dupas pelo amor, aprendizados e vida vivida em con-junções, e a Akin, que abriu novas dimensões do viver. Gostaria também de agradecer a você que está lendo estas linhas, *gracias*.

Amilcar Packer, dezembro de 2019.

**oficina** lugar de agência e afetos entre modos de fazer, aprender e cuidar  
**imaginação** intervenção nos sistemas de (re-)produção e invenção de mundos  
**política** implicação ética nas contradições e paradoxos das coletividades

OIP é uma iniciativa implicada em práticas performativas por justiça social. Suas principais atividades consistem em grupos de estudo, leituras públicas, debates e oficinas, práticas de escrita e tradução coletiva, publicações impressas e on-line, buscando produzir, distribuir e desenvolver ferramentas de imaginação radical.



Edição: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

Tradução: Amilcar Packer e Pedro Daher.

Revisão: Amilcar Packer e Pedro Daher.

Projeto gráfico: Amilcar Packer e Diego Ribeiro.

Impresso em dezembro de 2019 pela gráfica Forma Certa, em tipografia Vremena, miolo em papel polém, capa e inserções em colorplus.

FERREIRA da SILVA, Denise - *A Dívida Impagável*, (São Paulo: 2019).

ISBN 978-85-7715-615-3

APOIO:

C A S A  
D O P O V O



**Denise Ferreira da Silva** é Professora Titular e Diretora do Instituto de Justiça Social (GRSJ) da Universidade de British Columbia. Seu trabalho relacionado à arte inclui textos para publicações ligadas às Bienais de Liverpool e São Paulo de 2016, Veneza 2017 e documenta 14, bem como colaborações como os filmes *Serpent Rain* (2016) e *4Waters-Deep Implicancy* (2018), com Arjuna Neuman; e eventos (performances, palestras e sessões privadas) e textos relacionados, como *Poethical Readings* e o *Sensing Salon*, com Valentina Desideri.

---

ISBN 978-85-7715-615-3

