

# A INADEQUAÇÃO DA “ESCRavidÃO” DOS OBJETOS TÉCNICOS EM SIMONDON: BREVES REFLEXÕES A PARTIR DO PENSAMENTO RADICAL NEGRO

Pollyane Belo<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe uma reflexão sobre os “objetos técnicos” sob a “escravidão” (Simondon, 2017) a partir da categoria da “carne” (Spillers, 2021). A discussão enfoca o papel ambíguo que pessoas negras ocupam dentro e fora da alteridade, destacando como o processo da escravidão é visceralmente definido pela racialização e pelos crimes cometidos contra a condição de existência dos escravizados. Argumenta-se que essa desumanização é um fator crucial para diferenciar a alienação ontológica dos "objetos técnicos" da alienação vivenciada por pessoas escravizadas e seus descendentes.

**Palavras-chave:** objetos técnicos, carne, pensamento radical negro.

**Abstract:** This article reflects on “technical objects” in terms of “slavery” (Simondon, 2017) through the lens of the category of “flesh” (Spillers, 2021). The discussion focuses on the ambiguous role that Black people occupy both within and outside of otherness, highlighting how the process of slavery is viscerally defined by racialization and the crimes committed against the existential conditions of the enslaved. It argues that this dehumanization is a crucial factor in differentiating the ontological alienation of "technical objects" from the alienation experienced by enslaved people and their descendants.

**Keywords:** technical objects, flesh, black radical thought.

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Comunicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bacharel em Estudos de Mídia e Mestre em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: pollyanebelo@gmail.com

A leitura marxista de Simondon (2017) sobre os objetos técnicos convoca perspectivas não humanas para o centro da luta política contra o capital neoliberal. Tal mirada apresenta a crítica da organização do mundo onde tais máquinas são mediadoras entre a humanidade e as forças da natureza. A cultura realoca o objeto técnico, então, como um estranho, “o estranho dentro do qual algo humano está encerrado, incompreendido, materializado, escravizado, mas que, no entanto, permanece humano da mesma forma” (*Ibid.*, p. 16).<sup>2</sup> Estas breves reflexões se propõem a pensar o termo *enslavement* (“escravidão”) aplicado na obra *On the mode of existence of technical objects*,<sup>3</sup> apontando dissonâncias fundamentais da matéria escravizada na sua entrada na cultura ocidental sob a luz dos escritos de Spillers (2021) e Silva (2007; 2018; 2019).

A obra de Simondon está profundamente comprometida com o desarranjo do que ele chama da maior causa de alienação contemporânea: a incompreensão da máquina. Para o filósofo, tal movimento não significa “(...) alienação causada pela máquina, mas pelo desconhecimento de sua natureza e de sua essência, por meio de sua ausência do mundo das significações e sua omissão da tabela de valores e conceitos que compõem a cultura” (Simondon, 2017, p. 16).<sup>4</sup> Sendo assim, a máquina e seu componente humano são escravizados com a sua retirada de um campo de autonomia na construção de significados culturais.

Ao trazer esta linha de raciocínio, não posso escapar de uma das principais tarefas da filosofia: a articulação de conceitos e as correlações com outros aterramentos de suas definições. Destaco nesse caso específico a analogia realizada pelo autor entre “escravização” e a aplicação deste termo aos objetos técnicos, sobre a qual dedicarei a reflexão nessa escrita.

O objeto técnico, tomando o lugar do escravo e sendo tratado como tal nas relações de propriedade e costumes, só libertou parcialmente o homem: o objeto técnico possui um poder de alienação porque ele mesmo está em estado de alienação, mais essencial do que alienação econômica

---

<sup>2</sup>Furthermore, the machine is the stranger; it is the stranger inside which something human is locked up, misunderstood, materialized, enslaved, and yet which nevertheless remains human all the same. Todas as traduções desse trabalho foram realizadas pela autora.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> (...) which is not an alienation caused by the machine, but by the non knowledge of its nature and its essence, by way of its absence from the world of significations, and its omission from the table of values and concepts that make up culture.

ou social. (Simondon, 2017, p. xiii)<sup>5</sup> (...). A consciência dos modos de existência dos objetos técnicos deve se dar por meio do pensamento filosófico, que deve cumprir com este trabalho um dever análogo ao que cumpriu para a abolição da escravatura e a afirmação do valor da pessoa humana. (*Ibid*, p. 9)<sup>6</sup>

O processo da escravização de pessoas negras também é um processo de alienação poderosíssimo. Corpos-subjetividades são forjados pelas máquinas modernas através da expropriação total de qualquer possibilidade de construção ontológica. Denise Ferreira da Silva (2019) aponta para a incapacidade imposta sobre a escravizada em sua inserção na cultura através dos significados: “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” (p. 47). A alienação compõe a condição mais essencial da existência pois a matéria ali tratada não tem qualquer agência enquanto o Sujeito do conhecimento, isto é, o Sujeito do iluminismo europeu. “A Coisa” não pode se autodeterminar ontologicamente como o último. Longe disso, é determinada pela sua falta de “interioridade”, sendo sinônimo de “exterioridade” (Silva, 2022). Cabe à sua disposição fundamental a mesma atribuição das “coisas do mundo” (Kant, 1980), ocupando um espaço estranho e sem qualquer posição em relação ao último. Nessa relação falsamente dialética, nem o antagonismo tem lugar.

A construção moderno/colonial de que a negritude é ontologicamente inversa à branquitude é ilegítima e dissimuladora, e esse fato é evidenciado em algumas propostas “antirracistas” com boas intenções mas ingênuas ao ignorar a profundidade das raízes coloniais no pensamento europeu. *Orphée noir* (Orfeu negro) escrito por Sartre e publicado em 1948 é exemplar para demonstrar o esse ponto.<sup>7</sup> Para o filósofo francês, não existe esquema corporal para a pessoa

---

<sup>5</sup> *The technical object, taking the place of the slave and being treated as such across relations of property and custom, has only partially liberated man: the technical object possesses a power of alienation because it is itself in a state of alienation, one more essential than economic or social alienation.*

<sup>6</sup> *Awareness of the modes of existence of technical objects must be brought about through philosophical thought, which must fulfill a duty through this work analogous to the one it fulfilled for the abolition of slavery and the affirmation of the value of the human person.*

<sup>7</sup> Introdução à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (Antologia da nova poesia negra e malgaxe) de Léopold Sedar Senghor, sem edição brasileira.

negra fora da dialética hegeliana, onde a tese é o branco, a antítese é o negro, e a síntese é uma sociedade sem raças e homogênea. No texto, o filósofo francês propõe a resolução do racismo no encontro e mistura das raças, sendo dialética apresentada a resposta para arrefecimento das tensões raciais. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), Fanon contesta a proposição dialética de Sartre e demarca a miopia do filósofo francês em considerar a pessoa negra como secundária à existência da branquitude, e ao mesmo tempo, chama à atenção a neutralidade “humana” do branco, sua autodeterminação e a capacidade de determinar “um outro”. Fanon, esclarece: “Pronto, não foi eu quem criou um sentido para mim, este sentido já estava lá, pré-existente, esperando-me” (p. 121); mais adiante, complementa: “A dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida.” (p. 122). Alimentada pelas ponderações de Fanon, demarco que proposições de liberação da negritude sob a violência supremacista branca, como a apresentada, reiteram a dissimulação de que a negritude tem algum posicionamento dentro do jogo ontológico e da ideia de humanidade criada pela e para (exclusivamente) a branquitude. A falsa eficácia dialética da sugestão de Sartre realoca o papel da negritude em uma investida para participar do jogo ontológico de significação do Sujeito. O que essa abordagem oculta é que essa investida será eterna, pois as regras do jogo sempre relegarão a pessoa negra à condição de reserva na partida da humanidade (Moten, 2021, n.p.). Simultaneamente, o binarismo ontológico branquitude/negritude não deixa de existir e fabricar materialidades e subjetividades.

Podemos ilustrar tal ambiguidade e violência política e psíquica na absorção da pessoa negra pelo mundo moderno/colonial com a alienação no interior da identidade tanto do negro quanto do branco. Essa alienação leva Fanon (2008) a descrever a cisão da sociedade colonial entre Sujeitos brancos vs. escravos negros como a perversão do ‘delírio maniqueísta’, o qual não configura necessariamente oposição radical e contraste direto. Bhabha (1998) comenta como esse binarismo convenientemente “simples” carrega complexidades alienantes que excedem o dualismo Sujeito branco europeu e sua alteridade racial.

A figura representativa dessa perversão, como pretendo sugerir, é a imagem do homem pós-iluminista amarrado a, e não confrontado por, seu reflexo escuro, a sombra do homem colonizado, que fende sua presença, distorce seu contorno, rompe suas fronteiras, repete sua ação à distância, perturba e divide o próprio tempo de seu ser. A identificação ambivalente

do mundo racista - movendo-se em dois planos sem ser de modo algum incomodada por ele (...) - gira em torno da ideia do homem como sua imagem alienada; não o Eu e o Outro, mas a alteridade do Eu inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial (Bhabha, 1998, p. 75).

Nesse trecho, Bhabha demarca a diferença da tradição filosófica ocidental entre “o Outro” e o “Outro racial” criado pela identidade colonial. Há uma diferença estrutural entre as duas construções. Este Outro da tradição ocidental se encontra em diferentes frentes: na pergunta freudiana “O que quer a mulher, afinal?” (Jones, 1953, p. 445); no enfoque existencial “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 1967, p. 9.); e na composição “se o judeu não existisse, o anti-semita o inventaria” (Sartre, 1995, p. 12). Bhabha articula nessa passagem um distanciamento entre este “Outro” e a condição da presença negra negativada de sentido, engendrada no contexto moderno/colonial. O Sujeito pós-iluminista centraliza sua imagem neste esquema e a figura negra escravizada está antagonizada por seu senhor e, ao mesmo tempo, oca de sentido ontológico.

A tática do aprisionamento fora e dentro da alteridade, e assim lida equivocadamente como parte do jogo ontológico, pode ser ilustrada materialmente no Apêndice I, Doc. 5 e 6 do relatório de inventários de bens de senhores de escravos da cidade de Itapetininga entre os séculos XVIII e XIX organizado por Oracy Nogueira (1998). A indissociabilidade (ou “amarração”) que o Sujeito iluminista impõe à alteridade criada para e pelo o regime colonial se torna tangível no caso jurídico da viúva Benta Dias, em 1773:

(...) ao ser inventariado Manoel Dias de Aguiar, sendo determinado pelo Juiz de órfãos que se vendessem os escravos, para o pagamento de dívida, a viúva Benta Dias, alegando ser “viúva pobre miserável”, requereu ao juiz de Itapetininga não permitisse tal venda “mais nociva que útil aos mesmos orphams”, sendo atendida. ( p. 60)

Juridicamente, a ausência do trabalho escravo que beneficia a viúva é de natureza inconcebível no Brasil do século XVIII. A “miséria”, ou dita “vulnerabilidade” de Dias, é tamponada por pessoas escravizadas, cuja permanência sob o signo da escravidão é diretamente ligada ao enfraquecimento da fragilidade da viúva, trazendo conforto e *status* a Benta Dias. Não podemos esquecer que donos de escravos possuíam destaque na sociedade colonial, exatamente

por exibirem um espólio constituído de “bens” do mais alto custo da época, ou seja, pessoas escravizadas. É possível identificar no texto que em grande parte dos casos, a porcentagem das riquezas dos senhores relativas ao número de pessoas escravizadas sobrepunha o valor dos bens relativos à terras e demais espólios. O negócio escravocrata além de ser lucrativo, era muito valioso para a condição social e financeira do senhor de escravos e de seus descendentes legítimos.

No inventário de Manoel Rodrigues de Oliveira, também de 1800, apareceram treze escravos equivalendo a 51% da sua fortuna, um sítio e metade de uma casa na vila, valendo 32%, 44 animais entre bovinos e equinos, valendo 6% (...). Em 1833, foi inventariado Joaquim José de Oliveira, que combinava as atividades de grande comerciante de loja e de fazendeiro, possuindo canaviais, engenhos e campos de criar. Deixou 154 escravos cujo o valor correspondia a 33% de sua fortuna, sendo a segunda parcela constituída pelos bens de raiz, cerca de 16%, vindo em terceiro lugar 289 cabeças de gado cavalariço, muar e bovino, correspondendo a 3% do total (Nogueira, 1998, p. 56/57)

A medida financeira do valor do “escravo” confere a outra face da ambígua dinâmica da formação da pessoa escravizada no sistema colonial: o escoamento total de produção de significado próprio por essa figura, lançado-a em um espaço fora e dentro da alteridade. Seu custo é consideravelmente mais alto ao ser comparado com animais de abate e do arado, dado que a sua funcionalidade advém da coerência do seu trabalho quando comparado ao resto da pilhagem de seres vivos traduzidos como “bens” no regime colonial-capitalista.<sup>8</sup> Pela lógica colonial, equinos e bovinos não são forçados a tamponar sonhos de liberdade e a terem diligência na instrumentalização do trabalho, em contrapartida, a pessoa escravizada sim. Nas aproximações jurídicas entre gado e pessoas, fica evidente que o indivíduo racializado é introduzido existencialmente ao regime colonial escravocrata europeu tendo sua competência em sua autonomia individual (e de seu grupo étnico) aniquilada. Sua presença ali, junto aos rebanhos, serve apenas para cumprir a lei máxima da plantação: garantir o lucro máximo ao senhor da casa grande.

---

<sup>8</sup> O colonialismo foi um período histórico que, em uma perspectiva de tempo linear, veio *antes* do capitalismo tardio. Contudo, assumimos uma abordagem descolonial no artigo, sendo assim, o sistema de relações coloniais *já* se enquadra perfeitamente na formação das subjetividades e relações trabalhistas e exploratórias de cunho capitalístico.

O sistema moderno/colonial qualifica o indivíduo escravizado negro incapaz de se autogerir, exigindo a interferência de terceiros “mais desenvolvidos” e brancos.

Por meio da brutalização, qualquer possibilidade dessa autogestão é sufocada na base do ânimo da vida livre. O negro de Áfricas passa por um processo de submissão intenso para que a sua vitalidade não gere motins haitianos<sup>9</sup> ou aquilombamentos<sup>10</sup>, isto é, para que não formem possibilidades de novos poderes políticos protagonizados por ex-escravos já traçados na história. A pessoa negra é capaz de elaborar linguagem, comunhão e organizações, por isso a profundidade de sua servidão precisa estar ancorada na instrumentalização da selvageria e, ao mesmo tempo, distante da própria “coisificação” lançada sobre o “animal irracional” e da ideia de “valor” atrelado ao último. Por isso, essas noções alimentam paradoxalmente: a) a sua subalternização temporal, colocando-o como “primitivo” e “bestial”, circunscrevendo-o na sintaxe animalesca; e b) a preciosidade da sua presença nos inventários dos senhores que ultrapassa a valoração diante de animais “menores”. A ideologia racista o insere em um vácuo de sentido autônomo, sua figura não pode construir nada que possa atravessar o impossível da violência colonial. Portanto, a pessoa escravizada habita dentro e fora da alteridade formulada na tradição colonial europeia, isto é, ela está acerca e externa a qualquer periferia ontológica.

Impossibilitado de se autodeterminar humano, e capturado pelo estado de violência bruta (escravidão), a pessoa escravizada é reduzida radicalmente à dimensão da “carne”. No ensaio *Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense* (2021), Hortense Spillers apresenta a categoria da *carne* como a narrativa primária para pensar a pessoa negra capturada pelo regime escravagista. Tal carne pode ser cortada, queimada, dividida, rasgada ou jogada fora de um navio negreiro. Assim, o grau zero de existência da pessoa escravizada no mundo colonial é construído primariamente pela e através da dor, dor produzida pela força brutal. A alienação essencial, neste caso, está a serviço de uma sociedade e economia onde brancos estão no topo, mas em sua gênese, a carne, não entra na cultura com qualquer chance ontológica.

---

<sup>9</sup> Para saber mais sobre a revolução de pessoas escravizadas no Haiti, ver C.R.L. James (2010)

<sup>10</sup> Para saber mais sobre a história dos aquilombamentos, ver Gomes & Reis(1996) e Gomes (2015).

Eu faria (...) uma distinção neste caso entre “corpo” e “carne” e imporia essa distinção como a central entre posições de sujeito cativo e libertado. Nesse sentido, antes do “corpo” existe a “carne”, aquele grau zero de conceituação social que não escapa da dissimulação sob a escova do discurso ou dos reflexos da iconografia. Mesmo que as hegemonias europeias, em conjunto com o “intermediário” africano, roubassem corpos – alguns deles femininos – das comunidades da África Ocidental, consideramos essa irreparabilidade humana e social como crimes graves contra a *carne*, uma vez que a pessoa de mulheres africanas e homens africanos registrou feridas. Se pensarmos na “carne” como uma narrativa primária, então queremos dizer que ela está cauterizada, dividida, rasgada em pedaços, rebitada no buraco do navio, caída ou “fugida” para o mar. (Spillers, 2021 p. 35)

O sujeito cativo trabalha para enriquecer a economia colonial-capitalista, contudo, não é configurado na sociedade como sujeito pleno de direitos. Se usarmos os termos de Simondon, o sujeito cativo é subjugado e transformado em ferramenta, ele se torna objeto técnico, entretanto, o processo se dá de forma consideravelmente assimétrica. Embora as pessoas escravizadas entrem na vestibularidade colonial<sup>11</sup> como objetos técnicos, elas são dessemelhantes dos objetos técnicos de Simondon, uma vez que seus corpos-subjetividades estão alienados e alimentam o colonialismo porque a sua matéria é disciplinada de forma distinta das máquinas, ou seja, através do horror. Tornam-se “objetos”, “bens” e “meios de lucro total” pois suas carnes padecem diante da brutalidade.

A inadequação na relação entre objetos técnicos e o signo da escravidão, em face do profundo processo de subjugação ontológica e material apresentado, pode ser melhor compreendida ao considerarmos as questões levantadas no livro *A Dívida Impagável* (Silva, 2019). Por que o assassinato sistemático de pessoas negras por forças e/ou negligência do Estado não acarreta em uma crise ética global? Por que os valores éticos atuais não movimentam uma reorientação da justiça e da economia diante da permissividade e ação do Estado ao matar ou ao

---

<sup>11</sup> Leia o termo “vestibularidade” como proeminente de “vestibule”, isto é, “uma passagem, hall ou cômodo entre a porta de entrada e o interior de um prédio: lobby” (Vestibule, 2023a), no original: “a passage, hall, or room between the outer door and the interior of a building”; ou “um pequeno espaço logo após a porta de saída de um prédio público onde você pode deixar seu casaco, etc.” (Vestibule, 2023b), no original: “a small room just inside the outer door of a public building where you can leave your coat, etc.”

deixar pessoas não-brancas morrerem? Tais indagações guiam o trabalho de Denise Ferreira da Silva e explicitam a continuidade da alienação via categoria “carne”, a qual se inicia na escravidão histórica (juridicamente legal) e perdura até os dias atuais. Silva monta a imagem anti-dialética da dívida impagável, cuja cena explicita o arsenal ético da racialidade engendrado “em conjunto – por dentro, ao lado, e sempre-já – a/diante das arquiteturas jurídico-econômicas que constituem o par Estado-Capital” (2019, p. 33). Seguindo os passos da autora, recorro ao acontecimento econômico da “crise dos *subprime*” para dar forma a inscrição desta dívida e o estatuto atual dos “objetos técnicos” construídos através da carne.

Segundo Silva, a conversão da precariedade física e ontológica em abundância dos indivíduos racializados é o principal atributo da crise financeira global de 2007, iniciada em território estadunidense. O sistema hipotecário tomou as demandas de moradia das pessoas com condições materiais escassas como investimentos de alto risco. Dessa forma, os empréstimos *subprime* foram criados mediante taxas de juros excessivas, exclusivas para aqueles que o sistema financeiro categorizou como “desqualificados”. Pagava-se mais por estar sob a condição de vulnerabilidade econômica. Os bancos, então, lucraram em cima das “garantias” pagas por mutuários em situação de defasagem financeira, e taxas exorbitantes foram usadas como chamariz para atrair especuladores financeiros. Por fim, quando os mais pobres não conseguiram quitar os valores descomedidos das hipotecas, eles perderam os imóveis, tornando-se párias sociais, alvos acusados de não serem responsáveis o suficiente na manutenção do compromisso com seu débito.

Silva salienta a refiguração da alienação colonial-capitalista à luz da “carne”: nessa dinâmica, latinxs e pessoas negras da classe média e da classe trabalhadora, os “impróprios” *subprime borrowers*, são instrumentos financeiros e não entidades morais (*pessoas*). Isto é, segundo a proposta de *A Dívida Impagável*, os devedores (ainda) possuem uma autogestão questionável dentro do sistema moderno/colonial, incapazes de quitar suas dívidas, tornando-se, assim, instrumentos ideias de exploração do capitalismo “tardio”. A valoração desses indivíduos reside na inaptidão econômica de compra da sua própria moradia. Isto é, a extração de lucro é feita a partir de um *déficit* financeiro (escassez de bens e abonos) que dispõe, mais uma vez, relações de dominação e sujeição colonial e racial. Eles são valiosos para os bancos porque são precários, são precários pois carregam a marca racial que condiciona a pobreza no ocidente – em suma, os juros altíssimos se justificam nesse cenário. A anti-dialética desta imagem se encontra, exatamente, na contígua expropriação de corpos, mentes e bens de pessoas descendentes de povos escravizados.

Caminhos lineares de conhecimento são abandonados no desmonte desta dívida por Silva, onde a pensadora propõe “um momento na *infinidade*”, uma observação fractal de como discursos científicos, jurídicos e econômicos se aglutinam dando densidade à herança negativada ontológica que corta o tempo para pessoas racializadas não brancas.

A incumbência de saldar a dívida não deveria ser dos *subprime borrowers* visto que o fato deles serem categorizados como “possíveis credores” os qualifica positivamente como ferramentas de mais acumulação de dinheiro para o capitalismo financeiro. Ainda no âmbito das análises fractais, o arsenal da racialidade coloca essas pessoas vulnerabilizadas pela economia estadunidense novamente diante da violência colonial, reavivando a expropriação violenta (territórios e corpos) em figurações de um *déficit* moral. A defasagem econômica causada pela violência total e expropriação do valor total durante a escravidão se transubstancia e é atualizada no agora como um atributo natural daqueles que foram lesados pelo processo colonizatório. De maneira sucinta, a “dívida impagável” concede condições de existência para a cena onde latinxs e pessoas negras são obrigadas pela especulação financeira a pagar (*bem mais*) por suas casas, justamente no agora, onde tudo que o capital acumulou, tudo que existe como mercadoria e possibilidade de consumo é usufruto de trabalho escravo, acúmulo do labor da “carne” que passou pela disciplina criminosa do colonialismo.

A máquina de Simondon não custeou, e ainda custeia com sua própria carne, seu sonho de moradia. O fruto de preocupação de Simondon só é possível materialmente pois houve uma acumulação econômica positiva para a branquitude do mundo, sobre a qual se desenvolveu a expressão hegemônica do que é “tecnologia”. Em contrapartida, tamanho progresso tecnológico se realizou através da acumulação negativada do grupo/indivíduo negro numa ontologia ocidental. O objeto técnico de Simondon nunca poderá tomar o lugar do escravo (p. xiii), pois a pessoa cativa negra, epítome da escravidão e construtora do mundo como o conhecemos, inclusive das bases materiais para a conceitualização de “objeto técnico”, jamais fez parte (e continua não fazendo) da possibilidade ontológica de “valor da pessoa humana” (p. 9).

A “força” ética da propriedade no colonial-capitalista autoriza a violência total que permanece fundamentalmente a mesma (Silva, 2019), desde o corte desta carne no momento da escravidão até os dias atuais onde a dívida por terra é justificada em lucro para bancos e não como ressarcimento histórico para grupos que tiveram antepassados explorados sob esse mesmo regime.

Assim, se para Simondon, o dono da máquina está alienado da máquina e esta ocupa um papel cativo, uma pessoa escravizada ou um descendente de pessoa escravizada está alienada pela gramática colonial do próprio conceito de corpo e/ou terra e do direito a um corpo e uma terra *sem dor e sem dívida*. A ideia da violência no seu estado mais brutal não pode ser ignorada ao transubstanciar corpos em “carne” a benefício da escravidão e do capitalismo “tardio”. A máquina de Simondon não passa pela afetação da violência carnal no seu sentido mais primordial, e este fato não pode ser ignorado na equação de aproximação entre objetos técnicos e a escravidão. Caso isso aconteça, projetos de libertação anti-capitalista podem acabar caindo novamente na inviabilização dos “crime contra a carne” (Spillers, 2021, p. 35), barbáries que possibilitaram toda a ordenação colonial-capitalista conhecida no presente.

(...) um movimento recente entre filósofos europeus contemporâneos pela recuperação de um projeto comunista (da política dos *commons*), em particular, que reduz as diferenças raciais e culturais a uma ferramenta ideológica neoliberal. Nessa volta ao universalismo, encontro o mesmo tipo de pensamento (liberal) que justifica os episódios de violência total como necessários ao capital global para se reproduzir através da expropriação da capacidade produtiva das terras e da mão de obra dos Outros raciais europeus. (Silva, 2019, p. 408)

Mesmo que Simondon não tenha realizado essa reprodução explicitamente, ele o faz tacitamente. Ao não considerar as marcas fundantes do corpo escravo, há uma planificação do conceito de escravidão e da violência fundante da pessoa negra no mundo colonial-capitalista. O “não humano” aludido em “objetos técnicos” possui outro compêndio, cujo alicerce produziu e mantém o capitalismo há séculos, e que a escrita de Simondon é de certa forma míope: o lugar paradoxal fora e dentro da possibilidade ontológica designado para pessoas negras.

Por fim, o movimento aqui realizado buscou apresentar a (im)possibilidade ontológica daqueles sob o signo da escravidão, e com isso, tensionar a analogia e paralelos realizados por Simondon. Para além disso, o intuito com esta breve reflexão é incitar futuras contribuições sobre tais aproximações que o autor realiza, e se elas não poderiam estar novamente contribuindo para argumentos que colocam o corpo negro escravizado a serviço da explicação proletária-europeia de exploração capitalista. Parafraseio Denise Ferreira da Silva em uma provocação feita no curso “Luz Negra” (2020) para demarcar tal ponto: o erro de Marx (1983) pode ter acontecido na formulação

do cálculo da mais valia, em não ter colocado o algodão como centro principal da equação. Se ele o tivesse feito, se houvesse focado na matéria que serviria à máquina, ele teria que reconhecer o tipo de trabalho realizado para que esse algodão chegasse até as enfestadeiras da Inglaterra e por quem esse trabalho foi realizado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo II: A Experiência Viva**, 1967.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998

FANON, Frantz. **Pele Negras, Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015 (Coleção Agenda Brasileira).

\_\_\_ & REIS, João José (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

JAMES, C.L.R. **Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

JONES, Ernest. **La vie et l'œuvre de Sigmund Freud**. Paris: PUF, TII, 1953.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MOTEN, Fred. **Virtual Koerner's: Moten, Callahan, Ferreira da Silva, Harney, and Paradise in Conversation**. *Youtube*, 13 out. 2020. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=0LRI\\_fYsCn0](https://www.youtube.com/watch?v=0LRI_fYsCn0)>. Acesso em: 12 jul. 2024.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga**. São Paulo: Edusp, 1998.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: **Lander, Edgardo (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

- SARTRE, Jean-Paul. **A questão judaica**. São Paulo: Ática, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *Orphée Noir (prefácio)*. In: SENGHOR, Léopold Sédar. **Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue**. França: PUF, 1948.
- SILVA, Denise F. Curso "**Luz Negra**", com a professora Denise Ferreira Da Silva - aula 1. In: **Youtube**, 28 set. 2020. Disponível: [https://www.youtube.com/watch?v=-47X\\_7XJnOU&t=8977s&ab\\_channel=CentroUniversit%C3%A1rioMariaAntoniadaUSP](https://www.youtube.com/watch?v=-47X_7XJnOU&t=8977s&ab_channel=CentroUniversit%C3%A1rioMariaAntoniadaUSP). Acesso em: 21 out. 2022.
- SILVA, Denise F. *O evento racial ou aquilo que acontece sem o tempo*. [2016]. In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (orgs.). **Histórias afro-atlânticas**: vol. 2 antologia. São Paulo: Masp, 2018.
- SILVA, Denise F. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019. p. 85-120.
- SILVA, Denise F. **Homo Modernus - para uma ideia global de raça**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022
- SILVA, Denise F. **Toward a global idea of race**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- SIMONDON, Gilbert. **On the mode of existence of technical objects**. Minneapolis: Univocal Publishing, 2017.
- SPELLERS, Hortense. J. *Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense*. In: BARZAGHI, C.; Paterniani, S.; Arias, A. (org.). **Pensamento Negro Radical**. São Paulo: Crocodilo, N-1 edições, 2021. p. 29-70.
- VESTIBULE. In: **Merriam-Webster**. [Springfield: Merriam-Webster], 2023a. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/vestibule>. Acesso em: 10/07/2024.
- VESTIBULE. In: **Cambridge Dictionary**. [Cambridge: Cambridge University Press & Assessment], 2023b. Disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/us/dictionary/english/vestibule>. Acesso em: 10/07/2024.