

MEDITAÇÕES PARAONTOLÓGICAS:
a negritude além do ser

PARAONTOLOGICAL MEDITATIONS:
a negritude além do ser

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v11i2.43311>

Juliano Gadelha*

Universidade Federal do Ceará

<http://lattes.cnpq.br/1920626235283654>

<https://orcid.org/0000-0001-5507-2376>

jjulianogadelha@outlook.com

* Mestre em Artes pelo Instituto de Cultura e Arte do Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Ceará, Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade.

Juliano Gadelha

Resumo

Este artigo se move pelos territórios da crítica ontológica *negra* para compreensão do campo de contingências políticas e existenciais da justiça social. O movimento propõe a compreensão de um abandono da ontologia como garantia de existência para vidas *negras*, a partir de interseções com as filosofias de Calvin Warren e Fred Moten, meditando sobre alianças e partilhas com dimensões além do Ser e das arquiteturas da alteridade sustentadas pela colonialidade.

Palavras-chave: *Negritude*. Ontologia. Política. Ser. Social.

Abstract

This article moves through the territories of Black ontological critique for understanding the field of political and existential contingencies of social justice. The movement proposes an understanding of an abandonment of ontology as a guarantee of existence for black lives, from intersections with the philosophies of Calvin Warren and Fred Moten, meditating on alliances and shares with dimensions beyond Being and the architectures of otherness sustained by coloniality.

Keywords: Blackness. Ontology. Politics. Being. Social.

Às vezes, você não sobrevive por inteiro, você apenas sobrevive em parte. Mas a grandeza da vida é essa tentativa. Não é sobre essa solução. Trata-se de ser tão destemida quanto se pode e agir tão bonito quando se pode em circunstâncias completamente impossíveis.
(Morrison, 2001, s/p, tradução própria)

E se, em vez de averiguar a eficácia da ação política para resolver o problema da ontologia e das ideologias de ascensão que buscam conferir humanidade a grupos historicamente suprimidos de direito à existência, buscarmos o abandono da ontologia como têm proposto algumas visões dos estudos afro-americanos? E se, a partir dessas visões, passarmos a entender a metafísica sem fazer recurso aos discursos racionalistas, humanistas e filosóficos sobre o Ser¹ e também aqueles sobre a sua suposta superação, como nas pós-metafísicas que articulam existências sem abordar diretamente a questão do Ser, mas ainda presas a uma negação dela? São possíveis biografias para além dos horizontes do *sujeito* e das sujeições que ele atravessaria, uma vez que a ontologia distorce as biografias e as limita às formas de ser e do Ser? E se levarmos aos limites das fronteiras as vidas tornadas *negras*?

As pretitudes servem como exemplo do diverso para a transparência da própria ontologia da brancura colonial que, ultimamente, tem se projetado como estrutura inclusiva e aliada de grupos raciais variados. Em razão disso, busco compreender a possibilidade de abandonar a ontologia – e isso vem de ressonâncias com outras filosofias como as de Moten (2003; 2008) e Warren (2018) que ultrapassam a reivindicação das pretitudes de que sua ontologia é sempre negada e/ou roubada em um mundo anti-*negro*. Isso me impede de reatualizar os roteiros da universalidade e da sequencialidade que privilegiam modos de governança, que insistem estar em nós como centralidade do humano por meio

¹ Uso a palavra Ser com inicial maiúscula em referência direta às questões ontológicas da filosofia moderna. E as palavras *sujeito* e *negro/negra/negritude* em itálico para enfatizar como a primeira produziu sua concepção de pessoa em relação com a questão ontológica – o Ser – e como as demais se tornam impossíveis de pertencerem a tal questão e as figuras de subjetividade às quais se ligam a ela.

das marcações que maculariam uma etiologia *negra* anterior às formas de apreensão, classificação, separação e definição postas pelo mundo tal como o conhecemos em seu projeto anti-*negro*. Essa busca política por uma ontoepistemologia *negra* tende a não sair do binômio racial. Como nos adverte Warren (2018), anti-*negritude* não é sinônimo de ação antirracista, embora compreendendo a primeira possamos melhor efetivar a segunda.

Opero uma ontologia não contaminada pelo político, sem necessariamente corresponder à velha filosofia universal do “ser em si”, o conhecido Ser da filosofia, porque percebo a *negritude* como campo de perturbação no espaço-temporal desse ontológico anti-*negro*, no qual as pretitudes como *sujeitos* a princípio sem garantias ontológicas estariam assujeitadas. Por mais paradoxal que pareça falar sobre um *sujeito* não ontológico, o fato é que a sujeição aqui diz de um desejo da própria ontologia em se sustentar pela anti-*negritude*: o *negro* não existe prefigurado para ser subordinado aos interesses ontológicos de negação e afirmação, ele foi fabricado para que esses interesses sejam possíveis, de modo que o *negro* para se emancipar deve novamente atualizar sua posição subjugada, quase uma identidade inerente e inescapável – daí a ontologia no mundo tal como o conhecemos ser anti-*negra*, desde de sempre. A questão não é mais do que vem antes ou depois, mas daquilo que atua em implicância profunda num processo de dominação do mundo sobre o que seria seu lado *negro*, mas que deixa de ser um lado, deixa de ser um oposto de si, não permitindo mais nenhum jogo de espelho.

O roubo e a negação da ontologia das vidas comprimidas na *negritude* no campo das relações raciais dizem de como a *negritude* faz parte do projeto ontológico, naquilo que o perturba e o desarranja não em dialética, mas em fratura. Uma vez que a *negritude* existe aí como campo de forças incompletas mais do que identidade, e anuncia a ficcionalidade bem como a falha desse projeto. Warren (2018) já nos alertou como as questões filosóficas do Ser necessitam da fantasia de triunfo sobre o mundo *negro*. Trata-se de uma fantasia que fundamenta o que o autor denomina de terror ontológico e organiza o mundo anti-*negro*. O triunfo diz de como o mundo sempre necessita se sobressair sobre o seu lado

negro, desde as questões mais cotidianas e sensíveis até as consideradas mais abstratas e complexas.

Por exemplo, temos as reações negativas aos conhecimentos das pretitudes que se desligam dos paradigmas que, mesmo afirmados antirracistas, estão amarrados na imaginação anti-*negra*. Nesses casos, a tendência das reações corresponde a produzir “políticas de inimizade acadêmicas”^{II}, quase sempre, disfarçadas como dialogia e pontos de vistas diferenciados que juntos mascaram o racismo como crítica epistemológica e/ou metodológica. Na verdade, as dimensões de conhecimento acadêmico não suportam a perturbação de suas arquiteturas. Essa autossustentação se reinventa pelos tempos até por meio da crítica que possibilita as capacidades de *diversalidade* do pensamento sem tocar no alicerce que, como bem demonstrou Ferreira da Silva (2019), é uma arquitetura de poder fundada na separabilidade e na determinabilidade que, simultaneamente, tendem a produzir o espectro da sequencialidade, inclusive em questões consideradas a favor da multiplicidade.

Há um problema filosófico em que a *negritude* por não fazer eco à multiplicidade desejada pela crítica hegemônica e sem cair nos absolutismos minoritários vem tomada exatamente como o lado *negro* do pensamento pelo qual determinada crítica se move para desqualificar, instrumentalizar e aniquilar o outro. Embora o “terror ontológico” de que fala Warren (2018) nos diga exatamente dessa força de perturbação, que vai além das questões acadêmicas, e anuncie porque o desejo de triunfo sobre o *negro* consiste na maior e mais cruel obsessão da modernidade colonial, a tese warreana se move mais diretamente para como o mundo anti-*negro* expõe a ontologia como um verdadeiro terrorismo em si mesma, de modo que a tornaria impossível de ser usada como ferramenta antirracista.

Todavia abaixo da política ontológica onde se bifurca o poder do mundo sobre o *negro*, como Moten (2008) compreende que a *negritude* forja sua travessia além da ontologia, em que só podemos encontrar um mundo ontológico *negro* construído em sua quebra da correlacionalida-

II Em analogia a noção de políticas da inimizade desenvolvida por Mbembe (2017).

de, e não no antagonismo com aquilo que de fato assusta e desmantela o projeto anti-*negro*. Em outras palavras, o ontológico *negro* não vem de uma relação entre o *negro* e não *negro*, mas de uma capacidade que gera afetabilidade por aquilo que perturba essa oposição e denota sua ficcionalidade e, conseqüentemente, expõe sua fantasia de ordenamento das coisas.

Ocorre que a ontologia da filosofia tal como a conhecemos necessita da ficção do *negro* para existir e não nos oferece um cardápio para buscarmos um contrário dos modos de ser da supremacia branca, porque, além de não sermos o oposto dela – o que se fosse possível só confirmaria as fantasias do espelho entre as raças –, a *negritude* antecede a força da negação no instante que ela não é mais uma questão de efeito ontológico, mas a peça fundamental da tecnologia que emite esse efeito, de modo que a *negritude* só se torna de fato visível ao mundo, quando caminhamos para abaixo da relacionalidade e da afetabilidade que o próprio mundo forjou com a sua escuridão. Ativa-se uma visibilidade do invisível.

Nesse tipo de visibilidade, em nenhum momento se tornou possível o relativismo ontológico tão comum nas antropologias, porque o *negro* parte de algo mais profundo do que a sua possível figura percebida. E como as percepções variadas sobre o que figura o *negro* não são os motivos primeiros para sua aniquilação, tudo o que denotar a perturbação no que sustenta a vitalidade de um modo de ser que busca entender e até legitimar seus outros será perseguido com fim a sua destruição. O alvo é sempre *negro*.

A legitimação do humanismo antropológico nada mais é em sua implicância profunda do que o velho desejo de morte para com o *negro*. Mas nada disso invalida as ações de vidas *negras* em seus respectivos empreendimentos políticos, inclusive os antirracistas, uma vez que abaixo da ontologia que essas vidas de fato podem respirar, ainda que atravessadas pelas linhas das cartografias do terror delineadas por certo mundo em seu projeto obsessivo de existência e aniquilação.

A ontologia que a *negritude* forja abaixo das impossibilidades de existência, que as questões do Ser lhes impuseram, consiste mais em um improviso com entradas e saídas sem qualquer princípio de pureza filosófica e menos uma superação. Assim, as vidas tornadas *negras*, como as pretitudes, podem abandonar a própria questão ontológica cientes do assombro e da destruição de toda essa metafísica. E, portanto, forjar uma ontologia para *negritude* é simplesmente decretar um abandono e nunca um novo ponto nos horizontes do Ser. O medo branco vem de sentirem essa destruição que causamos e podemos manifestar de infinitas formas, inclusive nas maneiras de falar sobre nossas travessias pela escuridão. Isso nos permite pensar com Moten, em sua teoria paraontológica, que a escuridão não pode ser lida pelas questões do Ser e do conhecer da razão filosófica:

[...] escuridão e ontologia não estão disponíveis uma para a outra; por outro lado, a *negritude* deve se libertar da expectativa ontológica, deve recusar a sujeição à sanção da ontologia contra a própria ideia de subjetividade *negra*. Esse imperativo não é algo à frente, a que aspira a *negritude*; é o trabalho, que não deve ser confundido com Sísifo, que a escuridão comete em série. A distinção paraontológica entre *negritude* e *negros* não nos permite mais ser cativados pela noção de que *negritude* é uma propriedade que pertence aos *negros* (substituindo assim certas formulações sobre não relacionalidade e não comunicabilidade em um patamar diferente e sob certa pressão), mas também porque, em última análise, nos permite separar a *negritude* da questão do ser (Moten, 2003, pp. 749-750, tradução própria).

Ocorre que Moten (2003) retoma a separação heideggeriana do Ser e dos seres para, a princípio, opor *negro* e *negritude*, embora ciente de que o mundo anti-*negro* das coisas se projeta nas vidas tornadas *negras*. Na diferença ontológica entre seres, há algo ocluído dessa divisão entre o mundo *negro* e a questão identitária das vidas *negras*: a violência anti-*negra* das coisas se manifesta também como violência contra pessoas *negras*, sendo que a violência ontológica é a que encontra bases em mo-

dos racistas de perceber e sentir as coisas do mundo. Mas há também uma revelação poderosa já citada: a de que o mundo *negro* forjado como perturbação no espaço-tempo da ontologia carrega o poder de destruição do mundo fundado e organizado em anti-*negritude*, porque o mundo *negro* simplesmente ultrapassa a própria ontologia que tenta anulá-lo para manter uma fantasia de triunfo. A destruição do mundo tal como conhecemos pela *negritude* não replica o triunfo, porque ela age de jeito fugitivo e não como emancipação da mesma lógica de uma fantasia sequencial de progresso que, por sua vez, permitiria modos comparativos de avanço e retardo.

A *negritude* está presente (como disse E. P. Thompson da classe trabalhadora inglesa) por sua própria criação e que todas as pessoas que se chamam *negras* estão entregues a essa presença, que as excede (numa combinação irrevogável e antinacional de terror e alegria, saudade e rejeição, que Hartman, em particular, ilumina). Em última análise, a força paraontológica que é transmitida na longa cadeia de performances de vida e morte que preocupam os estudos sobre *negros* é terrivelmente mal compreendida se for entendida de forma exclusiva, ou seja, todos podem reivindicar a *negritude*. Essa afirmação não é nem a última reorientação antecipatória, mas sim um elemento irreduzível do plano de repetição diferencial que cruza e anima a esfera comparativista (Moten, 2008, p. 1746, tradução própria).

A escuridão na paraontologia deixa de ser uma maldição do racismo sobre as vidas *negras* e se torna o que podemos entender como *fugitividades*, zonas além do espaço-temporal que são i-mapeáveis pela governança e estão além do ontológico, porque nem são identitárias nem formam alguma coisa em si universal – o que, nesse último caso, não permite a localização por transparência. Porém, não opero uma separação binária típica ainda do pensamento ontológico que coloque as vidas *negras* de um lado e *negritude* como força paraontológica de outro, reenunciando a exclusão. Não é na exclusão sofrida pelas vidas *negras* que as entenderemos para além dos binarismos, mas no que escapa pelo excedente, naquilo que extrapola e perturba a própria violência dos zonea-

mentos. Então podemos apostar com Moten (2003) para além dos quadros comparativos, sentindo a força de um pensamento de imanência radical, no qual as vidas *negras* abraçam a violência da *negritude*, porque é impossível as primeiras se livrarem completamente dela num mundo marcado pelo desejo de aniquilação do *negro* que substancia metafisicamente o racismo. E nisso a *negritude* forja outra violência, aquela contra as arquiteturas morais, jurídicas, políticas, estéticas e institucionais do mundo mantido pela colonialidade.

Trata-se de forjar uma violência em que a *negritude* escape de ser apreendida pelas linhas das arquiteturas coloniais. O que posso dizer, para perturbar uma linguagem de Deleuze; Guattari (1996), a *negritude* age inapreensível tanto por linhas segmentárias quanto pelos fluxos de linhas de fuga. Aqui, a gramática pós-estruturalista francesa é perturbada completamente. Pois a fuga *negra* das pretitudes não se trata de um campo molecular agenciando-se com e contra o molar, mas a tenebrosa e autêntica força não contrária e ainda assim sabotadora e improvisadora de tudo que pensamos como autêntico, não inimiga e ainda assim à revelia do que a persegue, não rostificada e continuamente *negra*, vulnerável ao mundo e indestrutivelmente poderosa em existir *outramente*. Longe de prender as forças envolvidas umas às outras ou abrir espaços entre elas, de modo a permitir novamente as fantasias de junção ou mesmo hibridismos, aquele abraço diz de como acolher nossos fantasmas e improvisar uma maneira de vivermos sem sermos reféns deles. Aí que a escuridão diz desse outro lugar sem lugar formal, mas sendo um campo infinito de possibilidades para ser *outramente* sem o Ser da ontologia.

A escuridão da *negritude* que os *sujeitos* não ontológicos das pretitudes manifestam corresponde onde nenhuma ideia do Iluminismo produz claridade, em que os modelos da razão ocidental branca falham em seus poderes de apreensão, categorização e consumo. Ela também não permite ser sentida pelas sensações e forças não representáveis ainda forjadas como os modos de sentir e não representar da governança. A escuridão é *negra* não por falta de sentido e à mercê de tudo que seria não representável. Na escuridão, a *negritude* manifestada infinita e pluralmente pelas pretitudes diz da capacidade destas últimas em produzir

cognições e sensibilidades que são invisíveis aos olhos de um mundo que se reinventa sempre sem querer abolir seus processos de dominação racista, classista, cisheterofuturista, dentre outros, e que obsessivamente tenta mapear e triunfar sobre os seus considerados outros.

O invisível destoa de dizer que não há afetos e relações das vidas *negras* com outras existências. Ele nada tem a ver com propor que ambas ou algumas das partes não estão abertas a convívios de amizade e outros tipos de afetos, como se o invisível fosse um desejo de esconder a vida. A invisibilidade vem da fuga da *negritude* em se tornar transparente aos modos de relacionalidade e afetabilidade da anti-*negritude*. A escuridão deixa de ser um apagamento para ser o que permite que vejamos a transparência. O que faz esta última revelar, mesmo a sua revelia, as implicações profundas do racismo e a exibir, ainda que inconscientemente, outros problemas que ela produz.

A tenebrosidade da *negritude* vem, quase sempre, de uma devolução à turbulência moderna de alguma força a esta última não apreensível e, nesta devolutiva que não consiste em revanche, reencontramos a violência da *negritude* não mais como uma violência presa às relações interpessoais diretas e indiretas, como ainda podemos ver na herança fanoniana, mas uma violência como manto *negro* que nos envolve e diz de um outro empoderamento. Não um empoderamento pelas nossas conquistas de direitos ou busca delas, mas de um poder, ao mesmo tempo, místico em sua não humanidade e tão nosso que, sem humanidade alguma declarada, nos movemos e nos animamos sem fantasias de propriedade. Se há uma existência além da ontologia, em um abandono desta como garantia de vida, ela somos nós ou nós já somos o futuro agora.

A *negritude* como força além da ontologia se mostra potente porque ela abandona a própria vontade de potência. Ela não insiste na resistência, mesmo quando resiste. Ela nos permite entrar em alteridade radical com outros mundos, porque nos implicamos com estes sem desejo de conquista e consumo. Então nos conectamos em imanência pelo que vibramos em comum, mesmo com toda singularidade das forças envolvidas e preservadas. Essa frequência de nossas vidas não pode ser sintonizada pela branquitude, que vibra na separabilidade e nas suas

políticas de inimizade, ordenadas em estrutura de dominação, manifestadas desde as maneiras mais cotidianas até as mais institucionais. No entanto, a branquitude como estrutura de dominação tem o consenso social. O que leva os sujeitos que reproduzem essa estrutura a terem seus piores cinismos de controle aceitos e naturalizados por parcelas significativas da sociedade. O que faz esses sujeitos entrarem, cada vez mais, na fantasia do triunfo em ataques racistas nas escolas, nas universidades, nos campos das artes, nas redes sociais etc. Territórios cujas transversalidades com outras maneiras de pensar não os impedem de serem extremamente violentos.

A fuga diz não somente de escapar das verticalidades das opressões, mas também de improvisar os cortes e as passagens que unem e multiplicam territórios marcados por dominação transversal. A fuga não obedece às demarcações de dentro e fora. É em razão disso que pessoas *negras* não podem ser lidas exclusivamente pelas gramáticas desses locais, ainda que tais pessoas estejam ocupando-os de alguma maneira. Por exemplo, intelectuais *negros* e *negras* que produzem conhecimento em grandes centros educacionais não podem ser lidos e lidas pelas mesmas gramáticas que lemos os sujeitos brancos detentores dos privilégios raciais que estão nesses grandes centros. A nossa experiência, por mais plural que seja, nunca será a da hegemonia, não importando que classe social ocupemos ou o que produzimos como cultura. O ato de sermos codificados e codificadas por essas gramáticas dá continuidade para várias das políticas coloniais de acusação, para programas morais dos cinismos de controle, para manutenção das versões mais atuais do Texto Brasileiro Racista da Miscigenação, para o senso de legalidade do direito colonial e para outras formas de violência a nós direcionadas.

Estejamos atentos e atentas, pois a transversalidade, muitas vezes, corresponde também a uma sobrecodificação que se vale de hibridismos e produção de multiplicidades para manutenção de um mesmo projeto falido de mundo. Por exemplo, diante das críticas atuais sobre apropriação e extrativismos culturais diversos, voltar para antigas ideias vanguardistas de uma crítica de arte propositiva e inclusiva do diferente pode enfatizar ainda mais essa lógica de buscar emancipação às custas de vidas, a priori, aprisionadas na figura do Outro. Essa figura tende

assombrar os territórios das artes das mais diversas formas, tais como nos desejos sobre a quebra entre a crítica e a obra que pode acabar por fundamentar tal separação. Lembro do vanguardismo barato, no qual o sujeito crítico também seria um artista, em hibridismos de arte e crítica como modos de dissimular a ordem sobrecodificadora existente nas percepções e sensações do “olhar exterior” sobre as obras que nunca deixou de nos assombrar. Toda sobrecodificação diz de como em muitas de nossas relacionalidades certos conteúdos praxiológicos, ou seja, elementos que por mais imaginativos que pareçam eles são dotados de ação, intenção e afetabilidade específicas das relações que mantemos uns com os outros são conteúdos agenciados para fazer predatismo sobre outras vidas. E mais: a figura do Outro nunca deixou de ser assombrada pela raça.

Nesses atravessamentos e extravessamentos, a sobrecodificação nem corresponde a um contrário nem a um sinônimo da relacionalidade, mas aquilo que, nesta última, se manifesta negativamente e, muitas vezes, sob os apanágios do dialogismo, da troca de narrativas e da polifonia. Ocorre que a sobrecodificação corresponde à força que anima uma correlacionalidade em que os sentidos de se relacionar de uma relação tentam se impor sobre outras relações. A correlacionalidade diz de como uma relação busca outra(s) movida pela intenção de manter os conteúdos da primeira sempre atuantes, na lógica do consumir os outros, em que os meios podem assumir diversas e criativas estratégias.

Quando questiono o tipo de sobrecodificação que hibridiza crítica e arte, o que não significa que arte e crítica não possam ser manifestadas conjuntamente, estou atento que a intenção do suposto crítico em se mostrar também um artista ou vice-versa continua, não raramente, como uma intenção desacompanhada de uma visão responsável sobre dominação. Tais como a respeito dos problemas do futurismo reprodutivo das artes, que em hibridismos típicos das falsificações prontas só faz unir as duas práticas, que são exatamente a crítica e a produção das obras, sem a menor preocupação de como essa junção pode manter os modos de governança estéticos e paraestéticos atuantes, embora reinventados.

A diferença personificada da alteridade – o Outro em sua matéria palpável – pode não existir como materialidade visível nessas poéticas ou a lógica de sua presença ser aparentemente inviável, já que os *sujeitos* artista e crítico (alienados) seriam uma só pessoa. Porém, o outro existe naquilo que de fato ele é no plano do pensamento de quem o toma, ou seja, existe como espectro da alteridade que, quando não responsabilmente problematizado, torna tais poéticas novamente assombradas por processos de exclusão e dominação.

O futurismo reprodutivo das artes tem sua gênese em modos inventivos de governança que reimaginam a própria imaginação colonial da qual faz parte em processos múltiplos de linguagens visuais, performativas, plásticas, sonoras e outras sem honestamente questioná-la, quiçá aboli-la. Mais uma vez, estamos lidando com o cinismo de controle que, nesse caso, tem uma profunda relação com modos nos quais a matéria e o sensível foram e são forjados nas nossas sociedades. Vários desses movimentos, em suas origens comumente chamadas vanguardistas, são manifestações da culpa hegemônica sem o menor desejo de justiça social ou intuito de realmente nos levar a um outro lugar do sentir e pensar livres dos modos de governança e da sua colonialidade.

Embora essas “vanguardas” venham de longa data, em tempos cruciais por demandas de artistas de grupos historicamente expropriados e socialmente marginalizados, o que mais costumamos ver nas redes de arte é a velha “política do Bom Samaritano, que se alimenta do sentimento de culpa, seja por ressentimento, seja piedade, mas nunca justiça ou responsabilidade” (Mbembe, 2018, p. 98). Os Bons Samaritanos já aderiram ao discurso da representatividade, pois este facilita suas intencionalidades em nos apreender. Porém, na fuga, somos impossíveis de sermos vistos e vistas pelo olho da representatividade, uma vez que abandonamos a ontologia, demonstrando quão ingênua é a ideia de que cada vida, como um devir irreduzível à forma, ao espaço e ao tempo, poderia caber de uma vez por todas coletivamente numa apreensão ontoespacotemporal.

Os nossos pensamentos-criações em rotas de fuga, que são também práticas no que Ferreira da Silva (2019) chama de limites da justiça, de-

sarticulam a flecha do vir-a-ser ou do que pode ser a partir de a, uma vez que essas rotas anunciam e vivem o futuro nos movimentos que só podem ser experimentados no instante da própria fuga. A fuga é agora. Ela não consiste em uma receita emancipatória. Ela desvincula-se das ideias de resistência que romantizam vulnerabilidades e esquecem ou fingem esquecer quem na vida social pode cambalear, pode andar em corda bamba e ainda ter a fantasia do triunfo como meta, quando são poucas as vidas que detêm toda uma estrutura de dominação-privilegio para aparar a queda. A fuga nunca vem antes ou depois de algo tal como o conhecemos. A sua coragem improvisa uma vida que recusa à governança sem ficar presa na resistência, negligenciando os territórios de poder-domação mesmo os atravessando. E, na terrível maldição da fuga nunca ser possível, pois ela só se vive na impossibilidade do acabamento, aprendemos que, por ser inconstantemente inacabada e imprevisível, cada impossibilidade de um lugar de liberdade anuncia todas as possibilidades de sermos livres. A liberdade pede fugirmos *outramente*, escapando dela mesma.

Em quase todo procedimento investigativo sobre a liberdade de vidas *negras*, uma dada episteme se fragmenta em divisões de aliança e comunhão autocentrada que poderiam ser designadas de a crise da partilha que, por sua vez, revela onde ocorreu a impossibilidade da justiça social em abolir o racismo ou ao menos enfrentá-lo sem fazer recurso ao mesmo território, que torna sempre possível a reinvenção de ficções raciais que voltam-se como objeto de conhecimento e ação prática, que adequam as próprias condições/contradições históricas e políticas da crítica, tornando inadequado abordar a própria história e também a práxis política sem refazer o paradigma sob suspeita.

A filosofia das alianças transporta o jogo da diferença (força das singularidades não comparáveis) e do diferente (o posicionamento dos seres em suas divergências e particularidades na relacionalidade com outros) para o resgate humanista, ainda que faça todo tipo de crítica (democrática, relativista, perspectivista, analítica, etc.) sobre o humano. Eis o terreno fértil dos ideais de inclusão, participação e coexistência que mesmo se movendo com atenção às singularidades envolvidas e com o desejo de que estas sejam a princípio preservadas são ideais que em-

purram vidas *negras* a abraçarem a visão de um futuro universal, que defende a humanidade inviolável da *negritude*.

Ainda que aprofundemos a questão filosófica a um campo mais sensível e menos representativo – o que poderia nos alinhar teoricamente à tese da partilha do sensível de Rancière (2009) que diz da política como campo de tensão de forças, que nem sempre são forças que se permitem à identificação e ao simbólico, em que as partilhas só acontecem por dissensos e não por verticalizações e homogeneizações – o futuro não deixa de ser universal pelo simples fato de que a humanidade em sua manifestação estética, desejante, performativa, visual, identitária ou outra seria um direito ou no mínimo uma característica de todas as raças. Isso transporta a luta antirracista para o velho território da ontologia tal como a conhecemos. Mas também não se sai dele, quando criticamos as alianças e buscamos nas relacionais e afetabilidades com grupos diversos construir autocentramentos que, na verdade, replicam as bases de antigos edifícios de opressão. Todo gueto diz mais do cerceamento do que da resistência e, quase sempre, aprisiona a experiência da fuga que o tornou possível.

Mesmo no caso em que grupos tidos como aliados defendem uma comunidade de comunidades autocentradas que interagem entre si por princípios de soberania, qual é o princípio ou garantia dessa soberania senão os velhos ideais humanistas que mantêm a ontologia moderna como parâmetro de existência ou garantia para existir como sujeito de direito a uma vida vivível. E a negação de tais reivindicações ou processos de luta antirracista cujas bases seriam o não humanismo e, conseqüentemente, a não ontologia traria a ilusão de saída de um terreno que reinventa um novo lugar de ação posterior para si mesmo que nada mais é que o seu futuro emancipado. A verdadeira emancipação sonhada pelo ontológico que garante o ódio contra as vidas *negras* persistir não corresponde à conquista dos direitos que ele mesmo fabricou como objetos de desejo, mas à conquista de novos territórios sob as bases de sua própria negação. Negue o ontológico e ele volta como fantasma!

Volto, agora, para gramática da impossibilidade da *negritude* como esquema da ontologia, pois a primeira sabota a segunda contra a negação

e prefere o abandono e até mesmo a destruição do que alguma espécie de otimismo anti-*negro*, muito preocupado com as comparações contrárias que lhe garantam zonas de conforto existencial. Essa impossibilidade não pode ser confundida com a luta antirracista, embora a refaça sob as forças do fim do mundo anti-*negro* ou do mundo tal como conhecemos que corresponde a uma realidade marcada pela ficção racial. O que está impossível aqui é o campo de possibilidades deste mundo em se reinventar novamente, seja pela sua gramática totalitária, seja pela sua gramática emancipatória, que juntas nunca deixaram de fazer parte de um mesmo léxico, cujos conteúdos de liberdade prendem novamente a *negritude* nas ficções de poder que legitimam o supremacismo racial branco. E se fizermos a crítica se voltar como crítica da modernidade e dos seus modos de governança pelos quais se proliferam os racismos, mas sem fazer da crítica um modelo de reflexão e uma prática de ação a serviço do combate à governança, exclusivamente, por seus efeitos discursivos?

Espero que a crítica *negra* à ontologia que desenvolvo neste artigo nos permita despertar para onde vidas *negras* foram tomadas como tecnologias da modernidade para diferentes meios de ação, imaginação, fantasia, desejo, materialidade de determinados seres e termos um olhar mais profundo do que aquele olhar centrado sobre os efeitos dessa construção e suas localidades. A crítica discursiva sobre a *negritude* esquece da *negritude*, porque está preocupada com as palavras e as coisas em que o mundo *negro* é uma ferramenta instrumentalizada pelo pensamento e pela materialidade coloniais. A materialidade do *negro* vem fabricada como garantia de que o jogo entre as palavras e as coisas aconteça, não importando se o jogo se apresentará como racista ou antirracista. Essa crítica nos permite ler Foucault (1979; 2007) de outra maneira, pelos olhos de uma crítica à ontologia racial da modernidade que ele mesmo não a fez.

Trata-se do que Mbembe (2017; 2018) parece ver de interessante no pensamento foucaultiano. Afinal de contas, Mbembe está menos interessado em refutar conceitos como os de biopolítica e biopoder do que levar aos limites estas duas ferramentas que apontam como todas as tecnologias modernas de Europa, inclusive as da filosofia, são tecnolo-

gias racializadas em que o *negro* é espectro que assombra todas elas, no que tange às questões de vida e morte. Lembrar da *negritude* corresponde a lembrar como ela não vem como efeito de um ou de vários modos de dominação racializados, e, sim, compreender que ela no sentido de sua negação foi fabricada como o que sustenta e torna possível de reinvenção os aparatos, as técnicas, as estéticas modernas e seus modos de expansão, conquista e compartilhamento.

A *fugitividade* não é inimiga da partilha nem do possível, mas o campo de forças que, sem se fabricar como a versão otimista em relação a uma negatividade, permite esperança para certas existências, sem prender estas últimas nas cadeias da dualidade de um mesmo mundo. Ocorre que, ao não participar da ontogênese narcísica que funda a subjetividade humana em seus ideais de resistência e liberdade, a *negritude* coloca problemas para qualquer desejo de aliança. A questão não é mais se outros virão tentar extrair nossas forças, a nossa vitalidade, mas o que muitas vezes impossibilita o desejo de compartilhar possibilidades de uma vida vivível para todos e todas. Esse desejo, corriqueiramente, se move pelos quadros de inteligibilidade e sensibilidade dessa ontogênese ao invés de destruí-la ou ultrapassá-la. Por mais paradoxal que pareça, apenas reconhecendo e tratando de tramar estratégias na impossibilidade da partilha que o compartilhamento de fato aconteceria.

O que emerge desse último compartilhamento é a perturbação irreparável do tempo e do espaço de forças, cujo desentendimento entre elas não diz mais de algum confronto de seus conteúdos sensíveis, como possamos querer entender pela filosofia de Rancière. Trata-se agora de um dissenso nas próprias dimensões que deslocam a possibilidade da comparação, da simultaneidade, da mutualidade e de qualquer manobra para negociações de comuns, levando todo o possível para os subterrâneos da ontologia, onde as forças do anti – os contrários e os negativos – e as forças do antes – as originalidade e autenticidade com seus devidos referentes – permanecem incapazes de manifestações sensíveis e simbólicas historicamente reconhecíveis.

O deslocamento produziu uma variação nos contatos, ou melhor, uma variação nas dimensões e nas possibilidades de contato. O que garante

tanto perceber forças contrárias como as originárias em toda variação e derivação é que o princípio de causa-efeito, mesmo que pensado sob uma perspectiva quântica da matéria que diz que o efeito já se produz em comunhão com a causa, informa como a garantia se efetua no reconhecimento e na manutenção da separabilidade (aqui pode ser vista mais diretamente pelos dissensos que pressupõem o não implicamento das forças que negociam suas vizinhanças) e da determinabilidade (a própria partilha como o que gera um comum não vertical).

O contato das forças que vão de encontro para que o comum seja possível de acontecer, ao manter as singularidades por uma espécie de negociação não preocupada com a abolição do terreno ontológico, que busca se manter pelo acolhimento do que ele mesmo garante como diferença e o diferente, mostra que a *negritude* fugiu do poder regulatório desse campo, uma vez que ela não se permite correlacionar ontologicamente ao sempre habitar as zonas abaixo do jogo. Isso não significa esperarmos por recursos micropolíticos que tentam encontrar camadas abaixo de camadas para que a correlação novamente ocorra de alguma maneira, como as cartografias sentimentais adoram fazer.

A zona abaixo, o movimento da *negritude*, não pode ser mapeado porque suas dimensões ao abandonar a ontologia também fez o abandono do tempo e do espaço. Isso é algo que os físicos espaciais conhecem muito bem pelas teorias dos buracos *negros* que habitam galáxias do universo, escapando da logística e poder regulatório da cartografia. Nos buracos *negros*, o tempo e o espaço são desmanchados e essas zonas por mais que sejam sentidas em vizinhança com sóis, planetas, satélites, estrelas e uma variedade de seres celestes elas em toda sua vizinhança tornam impossível aliar-se com seu entorno. Essa falha da aliança diz tanto do que não se permite relacionar como de um campo regulatório desejoso de correlação, cuja gênese corresponde ao que impede o alinhamento das forças envolvidas.

Haveria partilha se a *negritude* escapa da *anti-negritude*? O que nos resta, aqui, diz da recusa *negra* a um duplo vínculo e um abraço dela ao implicamento que desembaraça a separabilidade. O que torna possível percebermos esse vínculo nada mais é do que a distinção e o que traz a

consciência da não separabilidade, revelando tudo aquilo que manifesta simultaneamente a contingência e sua falha de alianças. Essa simultaneidade nos aponta para o lugar onde não nos engajaremos mais: caminhamos juntos e juntas para uma zona não contaminada pelo político tal como conhecemos, que sempre necessita de algum engajamento.

A vida, então, se torna vivível não dentro do quadro estrutural que, a princípio, tenta matá-la ao impedi-la de existir em suas próprias forças. Embora o que prepare esse caminho seja a imanência radical da fuga que coloca os termos entre um social opressor e as capacidades de burlá-lo, abre-se o portal para termos consciência de que a vida da supremacia branca necessita terrivelmente dessa morte, por causa do seu projeto anti-*negro* de mundo, que corresponde ao que garante tal supremacia persistir. Cientes disso, podemos reelaborar com mais cuidado os nossos acessos a uma *negritude* que se manifeste sem pertencimento ao desejo de viver sob os signos de uma gramática cúmplice dos códigos da anti-*negritude*, ainda que estejamos marcados e marcadas por esses códigos.

O social opressor e a esfera política que alicerçam nossas ideias de vida e morte perdem passagem, quando acessamos o caminho de que a *negritude* está desinteressada de expor os absurdos da política. Assim, as vidas *negras* quando convocadas pelas gramáticas de emancipação e resistência, nas quais não cabemos e/ou não queremos, podem dizer que estão mais mortas do que a sua própria morte social. Morremos para este mundo, antes que ele nos mate e, assim, continuaremos *outramente* vivos/vivas para destruí-lo ou no mínimo o ultrapassarmos. Que vida se torna vida vivível para *negritude*, quando as possibilidades estão todas no campo da anti-*negritude* e a *fugitividade* nos surge como rota sem destino, sem um lugar prometido em que a fuga parece como campo das possibilidades no que nos era impossível? Se a *fugitividade* manifesta sempre algum campo de forças indomáveis que escapa até das vidas que por ela fogem, como acreditam Moten e Harney (2013), a rota nos retirou em sua profecia paraontológica das futuridades otimistas dos horizontes da justiça social e dos horizontes pessimistas característicos dos caminhos de uma liberdade pensada, a partir de alguma negação romântica que constrói sua filosofia e sua ação política por uma recusa

à logística de um social que, por sua vez, pavimenta o túmulo de pessoas *negras*.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1933 - Micropolítica e segmentaridade. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 3. Tradução de Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, pp. 83-115.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. Tradução de Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GADELHA, José Juliano. Vidas negras entre artes, ciências e filosofias. *Revista O Público e o Privado*, v. 20, n. 42, 2022, p. 207-233. DOI: <https://doi.org/10.52521/20.8074>.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora n-1, 2018.
- MITROPOULOS, A; O'BRIEN, Sean. Border, Theory, Contract: An Interview with Angela Mitropoulos. *Public, Bristol*, v. 28, n. 55, jun. 2007, p. 84-92. DOI: https://doi.org/10.1386/public.28.55.84_1
- MORRISON, Toni. *Trauma, Survival, and Finding Meaning*. Entrevista de Toni Morrison para Frank McCourt no Forum Connection, 2001. Disponível em: <https://youtu.be/5xvJYrSsXPA>: acessado em: [10/05/2022].
- MOTEN, Fred. *In The Break: the aesthetics of the Black radical tradition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- MOTEN, Fred. Black Op. *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, v. 123, n. 5, 2008, p. 1743-1747, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1632/pmla.2008.123.5.1743>.
- MOTEN, F.; HARNEY, S. *The undercommons: fugitive planning and black study*. Wivenhoe, UK/New York: Minor Compositions, 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: Estética e política*. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

WARREN, Calvin L. *Ontological Terror: blackness, nihilism, and emancipation*. Durhan; London: Duke University Press, 2018.

Recebido em 15 de maio de 2022
Aprovado em 07 de maio de 2023
Publicado em 30 de agosto de 2024