



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

PEDRO FARIAS MENTOR

SOB O ÚLTIMO FULGOR DO OCASO, O BAILE DAS ASSOMBRAÇÕES

Brasília
2025

PEDRO FARIAS MENTOR

SOB O ÚLTIMO FULGOR DO OCASO, O BAILE DAS ASSOMBRAÇÕES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Dra. Shajara Nééhilan Bensusan

Brasília
2025

PEDRO FARIAS MENTOR

SOB O ÚLTIMO FULGOR DO OCASO, O BAILE DAS ASSOMBRAÇÕES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia e aprovado em 19/10/2025, pela comissão formada pelas por:

Aprovado em 19 de Maio de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Shajara Nééhilan Bensusan
Departamento de Filosofia/Universidade de Brasília

Profª. Maria da Glória de Oliveira
Departamento de História/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Wanderson Flor Nascimento
Departamento de Filosofia/Universidade de Brasília

AGRADECIMENTOS

Então... eu não pretendia fazer qualquer agradecimento, porque escrever a seguinte dissertação foi um processo estressante e extremamente desestimulante, mas quando cheguei no último capítulo achei que seria justo lembrar um tiquinho das companhias que nos últimos 3 anos me lembraram que fazer filosofia é vivê-la.

Agradeço primeiros os mortos:

Seu Sete Cadeados, Seu Marabó e minha mãe, Bia.

Em seguida, os vivos, em ordem alfabética:

Amanda, pelo companheirismo nos jogos e as conversas de coração aberto;

Anna, pela companhia nas melhores festas que fui e pelo carinho mesmo a distância;

Damares, minha comparsa no fardo da pós-graduação, obrigado por escutar e compartilhar as dores;

Carlos, pela oportunidade de encontro sincero de duas pessoas meio avulsas nesse mundo;

Eric, melhor companhia para ver novela, seu carinho mudou muitas coisas na minha vida;

Felipe, o cupuaçu, meu fantasma favorito, sempre me tirando do sério, muitas vezes no bom sentido;

Jéssica, a vedete, acho impressionante como mesmo em dez anos de amizade ainda temos novas histórias absurdas pra contar, sou muito grato por (quase) todas elas;

Leando, pela leveza das noites e calma na companhia silenciosa;

Maju, pelas conversas no carro e por rapidamente me tratar como se eu já estivesse por perto;

Mariana, que foi a pessoa que mais leu, revisou, comentou e encorajou essa dissertação, sem nossas conversas diárias provavelmente eu teria demorado ainda mais pra terminar;

Pedro Henrique, que sempre está sumido, mas também sempre lembrado;

Talita, não vejo a hora de tu voltar pra vida acadêmica, a vida às vezes afasta pra trazer de volta de outra forma,

Tayla, que me orgulhou tanto esses últimos três anos enquanto tomávamos sorvete ou dindim;

Victória, uma das minhas maiores saudades, que independente da quilometragem, estamos juntos;

Minha família, que me ajuda desde o primeiro momento que abri os olhos: Ana, minha avó, e Marina, minha tia.

Enfim, aos nomes que talvez seja melhor ficarem escritos em outros lugares que aqui, mas que também fizeram parte dessa trajetória, vocês não lerão estas páginas, mas serão lembrados.

“Audrey Rowe: E se for uma ilusão, eu não quero acordar. Eu vou me agarrar a isso. Porque a alternativa é um abismo, é apenas um buraco, uma escuridão, um nada. Quem quer isso, sabe?... Então é isso que eu penso sobre controle, e essa é a minha história, e eu estou firme nela.

SZA: Isso foi lindo, mãe, isso foi perfeito.”

– 20 *Something*, SZA

RESUMO

A seguinte dissertação ocupa-se da relação entre o fazer filosófico e a herança do racismo. Meu argumento central é que a incontornabilidade do evento racial altera inexoravelmente a Filosofia, seja na reconstrução de sua história (antes ou depois da ação colonial em África e nas Américas) quanto nas proposições mais significativas de sua prática. No primeiro capítulo, de caráter mais metodológico, tento alinhar os conceitos que pretendo colocar em diálogo - assombrologia, geontologia, cosmopolítica e a tradição radical negra - para aduzir o nexos inefável entre a Metafísica e a racialidade. No segundo capítulo trato da categoria de sujeito e da noção de humanidade desde a colonização para explicar que Política e Metafísica estão imbricados na configuração de cosmos que lhes dá suporte e, tendo em vista o contexto no qual o sujeito moderno foi erigido, a sujeita/o não-branca(o) é o seu fundamento por excelência enquanto Não-Ser. No terceiro e último capítulo proponho uma pós-metafísica a partir de uma discussão sobre o amor, de onde emerge o conceito de amor espectral enquanto estratégia descolonial.

Palavras-chave: Amor. Assombrologia. Geontologia. Metafísica. Racismo.

ABSTRACT

The following dissertation deals with the relationship between philosophical practice and the legacy of racism. My central argument is that the inescapability of the racial event inexorably alters Philosophy, both in its history (before or after colonial action in Africa and the Americas) and in the most relevant propositions of its practice. In the first chapter, which is more methodological in nature, I attempt to align the concepts that seek to establish a dialogue - hauntology, geontology, cosmopolitics, and the black radical tradition - to adduce the ineffable link between Metaphysics and raciality. The second chapter deals with the category of subject and the notion of humanity since colonization to explain that Politics and Metaphysics are intertwined in the configuration of the cosmos that supports them and, given the context in which the modern subject was erected, the non-white subject is its foundation par excellence as Non-Being. In the third and final chapter I propose a post-metaphysics based on a discussion about love, from which emerges the concept of spectral love as a decolonial strategy.

Keywords: Colonialism. Hauntology. Geontology. Metaphysics. Racism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 O ARCANO DA NÃO-VIDA.....	16
2.1. Geontologia.....	18
2.2. Assombrologia.....	26
2.3. Tradição Radical Negra.....	31
2.4. Cosmopolítica.....	37
3 O UMBRAL DO SER.....	43
3.1. Colonização, Colonialismo, Cosmocídio.....	46
3.2. Externalidade e Interioridade.....	53
3.3. Lovecraft sob luz negras.....	59
3.4. Outside.....	73
4 ONDE O ESPECTRO ENCONTRA OS OSSOS.....	83
4.1. Colonialidade do Amor.....	89
4.2. Amor Espectral.....	98
4.3. Chamego, Dengo, Xodô.....	104
5 CONCLUSÃO.....	108
PNEUMATOGRAFIA:.....	111
REFERÊNCIAS.....	113

1 INTRODUÇÃO

A seguinte dissertação ocupa-se da relação entre o fazer filosófico e a analítica da raça¹. Por se tratar de um ensaio - isto é, um exercício experimental de elucubrações e formas ao invés da tradicional exposição totalizante e finalista do pensamento, tal como argumentaria Adorno² - a pesquisa privilegiou mais o diálogo entre os conceitos mobilizados para tecer a linha de raciocínio do que a exegese de qualquer texto. Em certo sentido, embora a estrutura dos capítulos se distancie da forma poética, ela desvia também da “ordem das razões” esperada pela filosofia universitária³. Logo, gostaria que a leitura fosse encarada mais como um convite à meditação sobre as problemáticas apresentadas do que incitação a *disputatio*.

O tipo de trabalho que tentei redigir se alinha a certa interpretação da Filosofia como atividade que não possui origem grega, de maneira que sua concepção além de ser primava ao ideário articulado para o que viria a ser chamado de “Europa”, também se encontra irradiada em outros lugares. Diferentemente do milagre grego⁴, seguimos com o esforço de nomes como Yoporeka Somet que arguem o “nascimento” desta em outros continentes ou em condições de apátrida - para o ebúrneo, por exemplo, há uma série de provas de que não apenas os gregos receberam influência, como foram formados por filósofos africanos; lexicalmente, φῖλος (*Sophia*) teria vindo do egípcio 𓆎𓅓𓏏𓏂 (*seba*), enquanto institucionalmente, a Academia e o Liceu teriam como modelo as 𓏏𓅓𓏏𓏂 (casas de vida). Nesse sentido, a descolonização permanente do pensamento⁵ envolvida nessa visão implica em dois movimentos: o primeiro é aquilo que Viviane Bagiotto Botton⁶ classifica como reelaboração da formação filosófica levando em consideração a representatividade e a

¹ No Glossário de *Homo modernus* (2023) Denise Ferreira da Silva define em poucas palavras como o “aparato do conhecimento fabricado pelas ciências do homem e da sociedade”. Federico Sanguinetti (2023) a detalha como o conjunto de saber/poder responsável pela produção das relações entre subalternos e dominadores assentadas em padrões simbólicos-cognitivos (diferença racial, diferença cultural, miscigenação, hibridagem) e bases ontoepistemológicas nascidas do colonialismo, exemplarmente o racial (categoria articulada pelas ciências empíricas, filosofia e o contexto cultural pós-iluminista em ordem de alinhar traços corporais e configurações sociais a leis da natureza - como a da seleção natural - e o princípio da interioridade da consciência para marcar a dissimilitude intrínseca entre pessoas e povos). Para os fins deste trabalho, também tomo a analítica da raça como o poder/saber fabricado de maneira a estabelecer a bifurcação entre quem/o que pode possuir ou não agência desde a experiência colonial.

² Em *O ensaio como forma* (2003).

³ Sobre o modelo de produção filosófica adotado pelas graduações em Filosofia no pós-ditadura vale a pena conferir os textos de Marilena Chauí em *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática* (2018).

⁴ Para uma crítica ao mito do milagre grego por uma perspectiva ramoseana ver *Filosofia afro-brasileira como contribuição formativa para o ensino de filosofia* (2022), de Antonio Filogenio de Paula Junior.

⁵ Ver *A concretização inventiva de si a partir da perspectiva do outro: Notas a uma Antropofilosofia Decolonial em Viveiros de Castro* (2019), de Bethania Assy e Rafael Rolo.

⁶ Conferir *De(s)colonialidade e o cânone filosófico* (2021).

desinstitucionalização da própria ideia de cânone - dadas as suas diretrizes de exclusão e hierarquização -, e o segundo é a leitura da tradição hegemônica a contrapelo.

Sobre o primeiro ponto, Mariana de Andrade, Jéssica Lara, Talita Lemos e eu⁷ constatamos que, mesmo sob as exigências das leis nº 10.639 e 11.645, a graduação brasileira (licenciatura e bacharelado) falha em combater o racismo que permeia de ponta a ponta a formação acadêmica brasileira em Filosofia. As pesquisas voltadas para filosofia africana, indígena, afro-indígena são mínimas e longe de gozarem do mesmo prestígio que nomes como Arendt, Kant, Platão ou Descartes gozam. Não é à toa que algumas colegas avaliam a possibilidade dos departamentos de Filosofia estarem passando por uma fossilização ao ponto de, no futuro próximo, se converterem em espécies de centros de estudos do pensamento branco euro-estadunidense. Recai sobre o processo naturalizado de racialização do pensamento uma injustiça que não é apenas epistêmica⁸, mas também cosmológica⁹ a ser respondida com urgência. Tomando como foco essa interpelação, a seguinte dissertação é uma tentativa de contribuição ao movimento de descentralização da Branquitude¹⁰ que pauta a Filosofia a datar, pelo menos, desde a invasão de Aby Yala.

Em relação ao segundo ponto, o argumento central é que a incontornabilidade do evento racial altera inexoravelmente a Filosofia, seja na reconstrução de sua história (antes ou depois da ação europeia em África e nas Américas) quanto nas proposições mais significativas de sua prática. Os caminhos que podemos trilhar a partir dessa premissa são muitos, porém decidi apostar na Metafísica visto a sua relevância dentro do fazer filosófico, de maneira que cada capítulo toca em ambos os conceitos - metafísica e raça - enquanto passam por temas relacionados.

No primeiro capítulo, de caráter mais metodológico, tento alinhar os conceitos que pretendo colocar em diálogo - assombrologia, geontologia, cosmopolítica e a tradição radical negra - para argumentar o nexos inefável entre as “questões da *arkhé*” e a racialidade.

⁷ *A Obrigatoriedade Do Ensino De História E Cultura Afro-Brasileira, Africana E Indígena E A Formação De Professores De Filosofia* (2023).

⁸ Conferir *Injustiça epistêmica e a questão racial* (2020), de Manoel Pereira Lima Junior.

⁹ Me refiro ao tipo de violência denunciada por Antônio Bispo que nasce da cosmofofia inerente ao desenho teológico cristão que financia, desde os primeiros contatos ultramarino, o sentimento de aversão a qualquer forma de conceber e estar no mundo que lhe contraponha ou contradiz, desembocando nos antigos e atuais mecanismos de extermínio das populações desalinhadas a monocultura do pensamento sustentado pela modernidade europeia.

¹⁰ Por Branquitude tomamos como “como uma posição em que sujeitos que a ocupam foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo.” (SCHUCMAN & GONCALVES, 2020, pp. 60-61).

No segundo capítulo trato da categoria de sujeito e da noção de humanidade. Nele, argumento que a Política e a Metafísica estão imbricadas na configuração de *cosmos* que lhes dá suporte e, tendo em vista o contexto no qual o sujeito moderno foi erigido, a sujeita/o não-branca/o é o seu fundamental por excelência enquanto Não-Ser.

No terceiro e último capítulo proponho uma pós-metafísica a partir de uma discussão sobre o amor, de onde emerge o conceito de amor espectral enquanto estratégia decolonial.

2 O ARCANO DA NÃO-VIDA

“Extinção da humanidade” não me parece tão assustador visto que a condição de humano sequer foi experimentada por alguns. ‘Degradação do *status quo*’ não me parece tão insalubre considerando que a minha condição como corpo negro é a de se deparar com a morte eminente em uma esquina que caminhei errado ou beco que entrei. Um permanente estado de exceção. Condição também muito comum a outra enormidade de corpos e sujeitos. E, claro, há um fator profundamente *edgy* aí, como se houvesse um desejo do fim como um ressentimento, mas é o afropessimismo que me encaminha a pensar esse fim iminente como algo potencial e não necessariamente finalizador.

- *O que vem depois de um Iluminismo “Negro”?*, Carlos Henrique Carvalho Souza

O racial é o cumprimento da Metafísica.

Meu ponto de partida neste capítulo não é a Modernidade¹¹, da mesma forma como o ponto de chegada não é a extinção do racismo. Sobre o primeiro, acredito que a emergência da analítica da raça no horizonte da Filosofia mais do que construir uma Metafísica do Racismo¹², recupera o fulcro do “*ego occidentalis*”, que nada mais é que a questão da *arkhé*. Sobre a segunda, me alinho à estratégia daquelas que pensam as marcas da violência como um assombro inelutável, embora não exclusivo, para a construção de outros mundos, onde confabular alternativas “pós-racistas” significa mais uma política de silenciamento do que a quebra das engrenagens que giram *esse* mundo.

Ao invés de balizar respostas a partir de fins e começos gostaria de tecer¹³ algumas imagens desde a encruzilhada¹⁴ de quatro universos (ou duas tradições e dois conceito, se a leitora preferir) que colocam em xeque a *stasis* axiomática perseguida pela onto-política hegemônica, a saber, a transparência da Razão: a Geontologia, a Assombrologia, a Tradição Negra Radical e a Cosmopolítica.

¹¹ A maneira como o Colonialismo articula o racismo enquanto peça fundante da Modernidade é denunciada por diversas frentes, como é o caso da teoria do estado (De Carvalho, 2018), as pesquisas sobre os processos de subjetivação (Vargas, 2020), a historiografia (França, 2024) e, é claro, a filosofia (Maldonado-Torres, 2008).

¹² Para a compreensão desse conceito vale a pena conferir o texto de Márcia Severino intitulado *Metafísica do racismo: a modernidade e o terror* (2023).

¹³ A ideia do fazer filosófico a partir e como a tecelagem e a urdidura é explorada por Talita Lemos (2020), cujo o cuidado a preocupação com as maneiras não hegemônica de pensar também pretendo honrar.

¹⁴ Sobre fazer encruzilhadas filosóficas conferir Paulo Correia (2024).

O que proponho é que a filosofia desde sua filiação grega tomou como preocupação do pensamento a problemática do princípio, tanto em termos de origem como de agenciamento. Pela própria polissemia da palavra *arkhé* rastreamos os alicerces da abóbada celeste que cerceia o mundo em que vivemos sob o jugo. Segundo Marilena Chauí, *arkhé* significa literalmente o que está à frente tanto no sentido de ser o começo de tudo, quanto no de comandar todo o restante. “É o princípio absoluto, eterno, idêntico e incorruptível [o que] governa/comanda a realidade”¹⁵ tanto na cosmologia arcaica quanto na metafísica clássica, podendo ser vista como o elo inefável entre o *logos* e o *mythos*¹⁶ que conecta a Filosofia e a Mitologia na forma de Cosmologia. Ela é aquilo que fundamenta e é fundamental, o que comporta o fim das coisas, a autoridade máxima e o poder pleno. No sentido coletivo, pode ser traduzida por governo, reino e império - sendo a base para palavras como oligarquia, monarquia ou anarquia.

Na narrativa que aposto, as demandas por respostas da *arkhé*¹⁷ levarão seus herdeiros a se afastarem de tudo aquilo que pode, de alguma forma, ser identificado como “manifestação” do seu contrário: o nada, o ingovernável, o que está fora do horizonte de captura. “Esse” nada será gradativamente exorcizado da história europeia conforme ele seja identificado com o que está além da Morte ou que a coloca em parênteses. Na medida em que a política se distancia de sua natureza enquanto tratativa com o mundo além do decesso¹⁸, a Vida se tornará paradigma imagético de todo fazer político e o sentido de Ser por excelência. Tal entrelaçamento rapidamente tomará alçada global com a colonização e, através da senda

¹⁵ Chauí, 2002 p. 496.

¹⁶ Rodolfo Lopes assevera que a oposição entre *mythos* e *logos* pressupõem categorizações que independem do contexto histórico e literário, principalmente antes de Platão. Será apenas como este último que essas palavras começarão a ser pensadas como modalidades discursivas diferentes - e isso muito mais na dimensão linguística do que ontológica, em que o primeiro se referirá a relação entre o discurso e o que ele designa (encadeamento contingente, admissão de validade por critério externo de verdade) e a segundo à estrutura discursiva (formalidade, conclusão necessária e veracidade). Do ponto de vista epistêmico, porém, não há uma hierarquia já que ambas “traduzem na linguagem uma dicotomia possível do ser, do pensar e do agir humanos, radical e globalmente tomados. Correspondem, se quisermos, a um artifício metodológico de bipolarizar o real na sua (co-)implicação como humano, de submeter a sua complexidade a um esquema mental que o torne inteligível” (2015, p. 64).

¹⁷ Sigo com Aristóteles para quem a *arkhé* é a substância (*ousia*) lógica, epistêmica e ontológica de todos os seres (*archê kai aitia*, 1041a9) no sentido de: (I) *aitia*: ou causa, isto é, aquilo ou aquele que é responsável pela existência de alguma coisa, dividindo-se em formal, material, eficiente e final; (II) *hypokeimenon*: ou substrato/sujeito, isto é, o suporte das propriedades essenciais em termos de inerência predicativa e categorias afectivas ou acidentais, sendo aquilo que permite as qualidades, quantidades, lugares e temporalidades possam ser “fixadas”; (III) *tò ti en eînai*: ou a essência, isto é, a individualidade de uma coisa naquilo que ela é em si e por si mesma mesmo se afastada das propriedades acidentais; em certas transações ela é a parte de algo que sem a qual ela deixa de ser o que ela é ou mesmo perde o status de ser; (IV) *arkhé*: que como já disse, é o que faz haver o ser, o que vem antes dos seres como condição lógica e o que permite a existência de uma ciência dos seres em grau mais generalista. De maneira que *arkhé* e metafísica serão usadas como sinônimos.

¹⁸ Sobre a política como tratativa dos vivos com os mortos ver *Antropotécnica*, de Fabian Ludueña.

racializadora¹⁹ ainda em curso, sua linguagem de atuação. Assim, devido à sua tautocronia com os anseios de entender e, fazer, comandar e dispor das coisas, o imaginário da Vida será eleito como a expressão máxima da Metafísica.

Das contribuições feitas em torno da *bio*-política a mais significativa será a explicitação detalhada dos caminhos micro²⁰, nano²¹ e subatômico²² que a somatopolítica percorreu ao longo dos 2000 anos de história europeia. Sobre a Vida em toda sua complexidade subjetiva e fisiológica temos a disposição uma quantidade absurda de saberes-fazer-se desalinhando enquanto moldam maneiras de mantê-la no centro das discussões, em especial na cena contemporânea da Sexta Grande Extinção. Porém, será a partir não apenas do controle da vida e da morte, mas primordialmente desde a diferenciação entre aquilo que pode ser reconhecido como coisa possível de nascer-morrer e aquilo que nem nasce nem morre que devemos nos voltar.

Ora, a Metafísica que desponta enquanto gesto de separar o vivo e o inerte e relega para cada um dos lados do binômio certa dignidade ontológica e política levará tal separação ao status de *modus operandi* do imperialismo cosmopolítico por meio do Colonialismo. Recorrendo a diversos mecanismos de modalização do poder, ela esbarrará nos próprios paradoxos, farsescamente ignorando o providencialismo de sua tentativa de ser universal e “imane” a todo sistema de pensamento. À medida que o reconhecimento da Vida (ou melhor, da agência) for estendido aos que antes se confundiam com a descartabilidade do inorgânico, estático e em posição hierárquica na escala da existência abaixo da humanidade - pessoas racializadas como não brancas, os animais e as formações geográficas -, o que veremos é a suplantação de categorias filosóficas, até então consideradas necessárias, ao posto de contingentes, em especial a ideia e a defesa do ser humano. Conforme o humanismo é relativizado, toda a arquitetura que direta e indiretamente sustenta a Metafísica começa a ruir, expondo um mosaico de “*an-arkhés*” que acredito ser de interesse para a aposta decolonial.

2.1. Geontologia

¹⁹ Achille Mbembe (2014) chamaria de devir negro do mundo.

²⁰ Sobre a micropolítica ver *Microfísica do Poder*, de Foucault.

²¹ Sobre a nanopolítica ver *Testo Junkie*, de Paul B. Preciado.

²² Sobre a possibilidade de uma “subatômicapolítica” ver *Meeting the Universe Halfway*, de Karen Barad.

As pesquisas de Elizabeth Povinelli, antropóloga e filósofa estadunidense, são exercícios valiosos nesse mapeamento. Quando publica seu *Geontologias*, ela formula o conceito homônimo para compreender o conjunto de táticas das quais o liberalismo tardio²³ se vale para mobilizar a oposição *biós/geos* enquanto dispositivo de poder e assim determinar aquilo que é passível de ser reconhecido como animado ou como estativo nos contextos coloniais da Austrália, projetando formas de sobreposição e silenciamento das lutas indígenas. A eficiência analítica que o conceito carrega é a de interrogar ou de afirmar o que possui autonomia e capacidade de percepção, da mesma maneira as condições de possibilidade para que algo subsista ou deixe de subsistir, outorgando e subtraindo dignidade existencial.

Em poucas palavras, a Geontologia pode ser compreendida como o conjunto de mecanismos, discursos, efeitos e métodos que formam uma governança orientada para manter as relações de bipartição entre Vida e Não Vida. Entre as categorias chaves do geontopoder estão: a atribuição, a regulação e a eliminação da subjetividade, da intencionalidade e da agência de constelações cósmicas outras que aquelas do Ocidente.

Para a autora, o geontopoder vai além da biopolítica, pois não se limita ao governo da vida, mas também recai no inorgânico, no território, nos recursos naturais e nas relações entre os seres e o ambiente através da intensificação contrastante dos componentes da não vida (*geos*) e do ser (ontologia). Do ponto de vista histórico, ele não é posterior ao biopoder - na verdade, o geopoder é subjacente ao soberano, à disciplina, à biopolítica ou à necropolítica na medida em que a governança da vida e da morte depende, secretamente, do governo da diferença entre metabólico e inerte.

Segundo Povinelli, o geontopoder é resultado da malha de saber-fazer construída entre as Ciências Humanas e Ciências da Natureza - não na injunção de suas diferenças, mas nos acordos velados firmados antes das ciências caminharem destinos paralelos²⁴. A essa dobradiça proposicional, a filósofa dá a designação de Imaginário do Carbono, descrito como a justaposição dos conceitos biológicos de nascimento, crescimento, reprodução e morte, e os conceitos ontológicos de evento, *conatus/afetus* e finitude, que garante a dobradiça axial²⁵ em

²³ Podemos compreender o liberalismo tardio como a estratégia que o liberalismo clássico criou para poder lidar com as consequências amplamente divulgadas do Colonialismo e do capitalismo sem alterar fundamentalmente o sistema. Ele funciona pela cooptação das demandas por justiça social e ambiental para se apresentar como inclusivo e tolerante, mas na prática, mantém as mesmas relações de poder e exploração.

²⁴ Por isso a Geontologia é uma questão igualmente epistemológica.

²⁵ Povinelli se volta ao pensamento de Wittgenstein para definir a dobradiça axial como o eixo sobre o qual gira todo um aparato de conhecimento prático e proposicional sobre o mundo, ao invés de um conjunto de proposições sobre o estado do mundo. De maneira mais detalhada, Povinelli explica que as proposições-dobradiças não são enunciados verdadeiros e por isso não possuem carga propositiva, logo não se

que a Geontologia contrasta estes ao estéril, ao estático e ao invariável - que precisam ser afastados e negados constantemente, uma vez que “o Ser sempre esteve subjugado pela Vida e pelos seus desejos”²⁶. Em uma fórmula: “Vida (Vida {nascimento, crescimento, reprodução} vs. Morte) vs. Não Vida”²⁷.

O metabolismo fornece a imagem de como o imaginário do carbono une a biologia moderna e a metafísica, fornecendo a interioridade biológica necessária para as formulações filosóficas da mente em virtude de toda e qualquer parte viva ser considerada detentora do seu próprio objetivo e, ao mesmo tempo, participe do propósito mais geral de um ser vivo²⁸. Do lado da Não Vida, a falta de interioridade será guiada pelas forças externas que causam mudanças - xistosidade, falha sísmica, acreção etc. - sem deixar qualquer espaço para intenções autoativadas ou auto-orientadas. O Vivo será aquele que possui certo mundo interior - que é agente e animado - e a Não Vida será aquilo que é movido pelo fora - que está à disposição, que pode ser usado. A perspectiva epidérmica sumariza o substrato - a cicatriz - que delineia a ética do nascimento e da morte, bem como o parâmetro para avaliar as consequências onto-políticas da Externalidade e da Interioridade.

Esse imaginário reforça o local de encontro onde todas as estruturas do Ocidente puderam intercambiar seus ânimos e medos em relação ao inerte. “Nesse espaço cicatricial, a ontologia se revela biontologia”²⁹.

Porquanto essa proposição-dobradura ganhe força e seja ainda mais evidente nos contextos coloniais, o cercamento que separa animais, minerais, plantas, fotoautotróficos e quimioheterotróficos é cada vez mais relativizado por ciências híbridas, tais como a bioquímica e a geoquímica - que surgem, ironicamente, com o propósito de regular a Vida e Não Vida³⁰. Assim, a porosidade entre fora e dentro se revela maior do que qualquer aporia como paradigma metafórico e metafísico³¹ possa tentar mobilizar em favor da apologia da

pode realmente duvidar. Caso exista dúvida, a dúvida indica que o questionante está fazendo algo diferente de formular um enunciado verdadeiro, o que seria uma atitude de desassociação do mundo referido. Wittgenstein encontra duas alternativas para esse impasse: ou se permanece na dobradura axial desse mundo ou se converte para outro.

²⁶ Povinelli, 2016, p. 17.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 09.

²⁸ Cf. Povinelli, 2022, p. 59.

²⁹ Povinelli, 2024, 173.

³⁰ Com o passar das décadas, os pesquisadores dessas áreas tiveram que confrontar o fato de que os seres vivos para serem “vivos” devem estruturar e funcionalmente realizar trocas com seu meio, pois nada permanece vivo se estiver hermeticamente separado do ambiente.

³¹ Povinelli toma a origem das rochas como exemplo: embora elas não possam estrito senso morrer, elas vêm a existir, como é o caso das rochas sedimentares que são formadas conforme a água se movimenta no entorno de peças compósitas de material orgânico. Certos estudos têm demonstrado outras relações metabólicas e

Vida. Parte-se que “a Não Vida é incapaz de planejar, desejar ou sondar”³² quando, na verdade, a Não Vida é uma forma de “existência” que tem o potencial não apenas de ser destituída de Vida, mas também de a produzir - a Não Vida é capaz de se auto-organizar para virar a Vida, ou optar pelo contrário³³, de maneira que o grau zero da intenção da inércia é a verdade da *arkhé*.

Por estar intimamente relacionada aos princípios, a geontologia é uma questão de filosofia do tempo: em contextos coloniais, o geontopoder organiza o espaço e o tempo da ocupação das terras, estabelecendo quem pertence ao passado e quem pertence ao futuro para silenciar, através dos discursos dos colonizadores, as maneiras de existir das colonizadas. Em situações em que essa modalidade de poder é mais explícita, o povo soberano é aquele que adere à separação entre Vida e Não Vida e todas as suas implicações:

“[...] soberania é a divisão entre Vida e Não Vida como pedra de toque fundamental da governança da diferença e dos mercados. Quando povos indígenas concordam em participar com a voz animista na ordem governamental o povo, são incluídos como parte desde povo soberano. Quando não, são ostracizados.”³⁴

Povinelli enxerga o geontopoder de maneira horizontalizada³⁵ e o encontra disseminado em diversas instâncias, mesmo quando superficialmente parecem antagônicas, como é o caso dos defensores dos direitos animais (que perturbam vagarosamente o consenso daquilo que é investido de pessoalidade jurídica) e o neoanimismo inorgânico que expande a Vida a todas as entidades (como é o caso de empresas que gradativamente conquistam direitos anteriormente exclusivos aos humanos).

Como forma de rastrear a mentalidade geontológica, a autora propõe três figuras/posturas que ajudam a entender os limites em que o geontopoder opera:

simbólicas, ainda mais radicais, entre substâncias biológicas e geológicas - como é o caso das bactérias que vivem em ambientes sem oxigênio porque respiram rochas (*geos*) e produzem manganês (material extremamente tóxico para outras formas de vida).

³² Povinelli, 2022, p. 68.

³³ Lentamente as Ciências criadas para diferenciar Vida e Não Vida estão entrando em crise diante a Extinção como horizonte último do império biontológico.

³⁴ Povinelli, 2023, p. 54.

³⁵ Importante lembrar que Povinelli segue a maneira foucaultiana de compreender o poder, que é baseada em um modelo de rede.

- O *Animista*, que conserva e refunda todos os principais dramas do poder ocidental; mesmo quando afirma pé de igualdade a outras formas de existência, ele é o meio pelo qual um sujeito vê ou faz ver agência onde outros não enxergariam. Essa figura não se confunde necessariamente com a maneira como os povos indígenas observam seus mundos, mas com como esses mundos são mobilizados pela política branca de separar o que possui agência do que não possui.
- O *Deserto* é o que abriga os discursos e táticas que reestabelecem a distinção entre Vida e Não-Vida, compreendendo as coisas consideradas despidas de vida - e por consequência, todas as coisas que poderiam, com o emprego correto de tecnologia ou administração, hospedar vida; essa figura está profundamente ligada à concepção temporal linear e portanto não é o palco trágico onde a Vida uma vez esteve e agora se ausenta diante d aterramento da Não Vida, mas a possibilidade iminente dela voltar.
- O *Vírus* é o que oferece o vislumbre da radicalização potencial do *deserto* e do *animista* ao perturbar os arranjos da Vida e da Não Vida, reivindicando-se uma diferença que não faz diferença; ele pode ignorar essa divisão com o propósito de desviar de um arranjo de existência em benefício próprio. Além de poder copiar outrem, duplicar-se e permanecer dormente enquanto experimenta e se adapta às circunstâncias, também confunde e nivela Vida e Não Vida para se beneficiar da diminuição dessa diferenciação. Ele é uma forma emergente ou residual de arranjos não humanos prévios enquanto cria nova morada e diagnostica os contornos de geontopoder, por isso seu imaginário é o do terrorista, que “configura uma variedade de posições contrastantes em relação ao imaginário do carbono e à divisão entre o autológico e o genealógico” - sob o prisma dos brancos, o terrorista é o externo, aquele cujo propósitos transcendem o mero estar vivo e se realizam depois da morte³⁶.

³⁶ A plasmática do terrorista pode ser encontrada em formações existenciais mais óbvias como no *kamikaze* ou no homem-bomba bem como em conformações mais sutis (vide os escravizados que cometem autoquiria em resposta aos maus tratos, para salvar os companheiros ou em nome de algum ideal). Assim como as demais imagens da Geontologia, o terrorista brinca com o peso social investido em certos comportamentos, como o suicídio ou o aborto e por isso popularmente ele é o fanático, apático, antisocial, exótico, desequilibrado ironicamente. Paradoxalmente, esse descompensamento do medo da morte é o que melhor captura a militância incisiva por um sentido para estar vivo.

Tais figuras brincam com a Vida e a Morte, reorientando-as, mas sempre mergulhadas na lógica do metabolismo, independente de ele ser mais curto ou mais rápido, criando e desfazendo mundos em ordem da hegemonização orientada pela Branquitude.

Mais do que categoria de análise, a Geontologia é uma postura útil para aquelas engajadas em alguma forma de descolonização. Porém, neste trabalho, extrapolo os sentidos mais restritivos que Povinelli constantemente reforça em seus textos em que o conceito é empregado³⁷.

Primeiramente, a autora não procura estabelecer relação direta entre as formas como o geopoder se exprime num determinado momento ou espaço e as múltiplas formas como as forças coloniais justificam e repudiam os ataques aos povos não europeus. Seu foco sempre é a realidade aborígine de seus colegas *karrabing* e *belyuen* quando, em conjunto deles, tenta responder às dinâmicas mutáveis do Colonialismo, seja face à despossessão, seja nas práticas artísticas coletivas. Logo, não há presunção de que a Geontologia seja um conceito universal, útil para todas as regiões do mundo. Para a filósofa, todas as categorias de análise surgem das formas específicas como o poder é sedimentado numa região e são orientadas para a transformação ou incorporação do poder tal como expressado nesta região (embora não seja claro até onde se estende uma região ou se determinado conceito continua oportuno à medida que se move atrás das regiões, independente da escala).

Segundamente, sua teorização ao redor do geontopoder se alinha às tentativas de demonstrar e interromper a dominação das múltiplas formas de conhecer e estar em relação com a existência pelas divisões e hierarquias eurocêtricas de Vida e Não-Vida. As especificidades da Vida e da Não-Vida não estão no horizonte de Povinelli, mas com essa divisão e as hierarquias justificam o domínio ético e político no liberalismo tardio australiano.

Do meu lado, também considero perigoso tomar a Geontologia como um conceito universal e não pretendo compreendê-lo dessa maneira, mas sim como um conceito universalizado, isto é, como a cristalização não estanque de um processo no qual a metafísica ocidental ganhou alçada global, primeiro através da fusão com o dogma da Evangelização e a expansão marítima europeia, depois com o pós-Iluminismo e o multiculturalismo.

A visão situada do geopoder na Austrália é, evidentemente, uma preciosidade que pensa e responde ao contexto aborígine e pode escapar à aplicabilidade em outros contextos, porém sob o peso do Colonialismo que se alastra como devir mundial - se infiltrando até

³⁷ Conferir *Semiotics After Geontopower: Some Preliminary Thoughts* (2024), da autora.

mesmo nos estados imperialistas centrais - seu âmago constrói uma imagem do Todo que merece ser lido tanto a partir dessa projeção (prospecção), quanto nas falhas (desconstrução). A vida biológica, tal como teorizada pela ciência europeia moderna, por exemplo, está profundamente guiada pelos processos geológicos que fundamentam, negam e convergem o destino final à morte³⁸, tal como estabelecido pela Metafísica muito antes da colonização ultramarina, mas que alcançarão as colônias de todo o planeta no século XIX e não apenas a Austrália.

O mesmo vale para o geontopoder, apesar de ele tomar formas mais sofisticadas na governança liberal tardia da diferença e dos mercados, ele está presente desde, pelo menos, o momento em que a filosofia grega é articulada pelo cristianismo em sua busca pela construção do corpo do Bem-Aventurado. À medida que a história do Ocidente se desenvolve, vemos uma pavimentação para a patologização da Morte e normalização de certo animismo que lentamente abandona as restrições da humanidade no sentido clássico, sem deixar de eleger a agência como pedra de toque ("*arkhéismo*").

Outra diferença que há entre minha apropriação e a formulação de Povinelli é o papel da Ciência Moderna. Como apresentado acima, grande parte das táticas do geontopoder é originada das disciplinas que emergem no horizonte intelectual do século XIX e coerentemente responde aos anseios do neocolonialismo e às sucessivas tentativas dele sobreviver. Sem negar esse processo, destaco a existência dessa mentalidade como prólogo que, iniciado séculos antes do Liberalismo Tardio, já se alastrava por outros meios e territórios. Aristóteles em *De Anima*, por exemplo, argumenta que tanto as substâncias biológicas quanto as não biológicas são dotadas de *isto-aqui-dade*, isto é, são autorreflexivas sem, entretanto, implicar igualdade. Na ordem dos existentes há a divisão entre as coisas que estão saturadas de atualidade quando vêm a existir (Não Vida) e aquelas que, desde o nascimento são definidas pela potencialidade dinâmica interna (Vida), assim chamada de alma. As coisas sem alma atualizam sua potência totalmente ou a “desligam” inteiramente (atualização), sem qualquer intermitência (atual, energia), por isso não podem responder ao chamado ético, que necessita lacunas internas e possibilidades de sim ou não. Falta às formações rochosas, por exemplo, intencionalidade. Michael Frede, historiador de filosofia clássica, propõe que uma pequena mudança de terminologia aproxima as ciências biológicas modernas da metafísica aristotélica. Para ele, a alma é a coisa-conceito que distingue um

³⁸ Ou pior, a uma vida pós-morte que de alguma forma nega a Não-Vida que discursivamente podemos encontrar certo lastro tanto na crescença cristã do juízo final (já profundamente influenciada pela teoria da imortalidade da alma) quanto no senso de perenidade do ciclo biológico de não esgotamento da matéria.

corpo vivo de um corpo inanimado - a alma é a maneira dos antigos se referirem ao metabolismo à base do carbono, já que a metabolização proporciona a vitalidade interna (potencialidade e interioridade) que define a Vida em oposição e separação absoluta da Não-Vida. Inclusive, Povinelli invoca Frede para tomar essa interpretação como um sinal da cicatriz que restringe a vida política a determinados modos de existência (excluindo outros, como acontece com os aborígenes, que mobilizam outros imaginários).

Da maneira como a tomo, a Geontologia é um alerta para as presunções do fazer político fundado na sincronia de qualquer *demos*. Por detrás das ideias de democracia há também uma pulsão da Vida interessada em saber quem ou o que/quem pode ou não pode ser algo. Atualmente, as filosofias animistas representam o grande baluarte dessa ideia. Sob essa perspectiva, o animismo incide sobre os fractos formados pelas cosmologias díspares a ocidental em ordem de estabelecer um igualitarismo com base na *arkhé*, tendo as maneiras como se deve distribuir as agências (e seu reconhecimento) sua única diferença determinante. O animista é guiado pelo medo da morte e mobiliza os espectros que possibilitam a separação *geo/bios* para dispor a Vida como bem supremo e a Não Vida como o inimaginável a ser negado. Logo, ele formula a existência e a agência em contraposição à passividade (afetabilidade), equivalendo diversas formas de vida ou vir-a-ser vivo com ou contra a pobreza ontológica, postulando e proporcionando o que pode ou passa a ter uma *arkhé*.

Através do multiculturalismo, o Ocidente enxergará a “diferença cultural” apenas como uma variação natural e saudável do mesmo universo das agências. Esse mote se encontra tão infiltrado no cotidiano que parece um absurdo imaginarmos uma política - independente da posição ideológica - que possa ignorar a promoção ou recusa de agência como ponto arquimédico.

Vale a dúvida se a agência pode se referir a outra coisa que seus dispositivos de recalçamento da Não Vida e se o Ocidente é capaz de abandonar a Metafísica. Acredito que a resposta mais justa é a de que o animismo trata da possibilidade de fabricar a espontaneidade e o comando das coisas, ou seja, de tornar a agência o ponto central de toda discussão significativa. Portanto, se a pergunta da *arkhé* está no enalço dos alicerces do fundamento em si, o animismo é a própria *arkhé* da Metafísica. Novamente, Povinelli:

“O Animista diz: a Vida não precisa mais encarar seus terrores - o sem-vida, o inerte e o vazio da existência - porque podemos simplesmente recusar o reconhecimento de qualquer forma de existência diferente da nossa.

Podemos simplesmente estender tais atributos que algumas regiões da existência humana definem como as qualidades mais preciosas da vida (nascimento, devir, atualização) a todas as formas de existência, a toda a existência em si. Podemos saturar o Ser com qualidades familiares e reconfortantes”³⁹

Tudo que é Vida é Vontade de Potência⁴⁰, ou seja, onde há vida, há pulsão de conservação e engrandecimento: “[...] vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida. É o mais forte de todos os instintos, o que dirige a evolução orgânica”⁴¹. O Animismo cumpre toda a promessa da Metafísica pela diáspora das agências, por isso devemos voltá-lo contra a história da Filosofia da mesma forma como Cida Bento nos incita a voltar a Branquitude contra ela mesma e aí encontrar os fantasmas ignorados que rondam.

2.2. Assombrologia

O alinhamento entre Metafísica e Branquitude é o resultado de um processo sinuoso que, apenas visto em retrospecto, encontramos o caminho. Se a história do que se convencionou como Ocidente tivesse seguido por veredas diferentes, talvez essa conexão pudesse simplesmente não ter existido. Shajara Bensusan refaz essa trilha a partir desses assombros que foram - mas que esquecemos - e os que poderiam - mas persistem em ficar.

Em *História sul-americana da imortalidade (a partir de rumores com sotaque)*, escrito em forma de diálogo, em certa passagem encena uma conversa entre o Estrangeiro, de *Sofista* e *Político*, e uma refugiada, de nome Maria. No centro da conversa está a herança “maldita” que o primeiro legou ao mundo, sem que percebesse. Pela boca das personagens, Bensusan argumenta que a introdução do Nada no pensamento grego gerou não exclusivamente uma extrapolação de interpretação - qual seja, a de que o Nada precisa ser perseguido e extirpado -, mas também uma trama “para-metafísica”, que passa ao largo da história oficial.

A querela entre o Ser e o Nada foi tomada pelos atenienses, e posteriormente pelos europeus, como questão de sobrevivência civilizacional e cósmica. No reino nascente da clareza, do reto discurso e da razão, tudo aquilo que pudesse escapar do controle, da visão e da disponibilidade deveria ser colocado sob controle e devidamente decodificado, senão

³⁹ Povinelli, 2024, p. 80.

⁴⁰ Paralelos com a potência da Vida ou o desejo de Agência talvez não sejam meras coincidências.

⁴¹ Marton, 1985, p. 63.

extirpado. O empreendimento da Metafísica, mais do que a captura do Ser, dar-se-ia como expurgo do Nada, especialmente quando sumarizado na Alteridade (do forasteiro, do estranho, do que está fora).

Nessa psicose persecutória, os brancos - sujeitos que assumem e herdam com privilégio tal projeto - são movidos pela ipseidade que evita seu(s) contrário(s), dilatando-se em busca de novos horizontes a serem engolidos. Ao evitar o Nada, a própria Branquitude estaria topando como a força motriz de sua angústia (isso é, a Outridade), se (re)configurando sem reconhecer a própria mudança diante da constatação da impossibilidade de destruir completamente seu inimigo projetado. Se para o Estrangeiro tratava-se apenas de afastar a doutrina de que o Nada não pode ser pensado, a refugiada indica que tal empreendimento acabou sendo tomado como uma proposição de mapeamento, uma incitação à caça do imprevisível. O Outro foi entendido como uma operação⁴² que toma algo, aniquila por assimilação e desaparece de uma vez por todas com a sua existência.

A questão, para Bensusan, é que esse Outro não é uma totalidade ou completamente descritível, e sim o infinito, aberto, incapaz de anular algo e desviante da condição de ser algo ou “ser nada”. Sua imagem, com justiça, estaria menos próxima do assassino frenético e mais próxima do fantasma que insiste sem ficar. Pois o Outro não teria *ousia*, “palavra que deixou de ser o que fica sendo, uma morada, uma toca e se tornou um jazigo eterno”⁴³, perseguida pelo exercício do pensamento.

Inquieto e imprevisível, o Outro seria, antes de mais nada, uma questão da Memória, não apenas porque busca sempre justiça pelo que não está presente, como também porque o esquecimento - tantas vezes relacionado ao enterramento do Ser no Nada - indica muito mais a mutabilidade da alteridade do que o desaparecimento de algo por completo. Para a pensadora, o esquecimento e a lembrança são passantes que não controlamos as idas e vindas - podemos conjurar a memória para tentar revivê-la e armazená-la, mas sem garantia de que volte ou se quando volta, volta do mesmo jeito, por exemplo. Ao passar pelo esquecimento e pela rememoração, aquilo que é invocado não é mais o mesmo, pois carece de um repouso. Se supostamente do Outro deriva o Nada, ou se são tautologicamente identificados, é porque a derivação está ela mesma numa deriva - um movimento que, a depender da posicionalidade dos envolvidos, pode significar coisas diferentes. A Europa, por exemplo, preferiu

⁴² Possivelmente tomado como um Eu-Outro, um segundo “eu” que pode atacar o primeiro “eu” pelos mesmos motivos que apenas a este fariam sentido serem temidos.

⁴³ Bensusan, 2024, p. 23.

transformar esse infinito que é o encontro com o Outro em negação e diante dele afirmar a si mesma.

Consequentemente, a incalculabilidade das mutações não implica forçosamente cair no Nada, pois o Outro mais extremo do Ser não existe plenamente. Acreditar que o Outro seja, mesmo que remotamente, pleno é manter-se na ansiedade branca de instituir acima de tudo algo que o faça (niilismo, ou o “nada absoluto”). O Nada não existe em plenitude porque o Ser possivelmente também é uma gradação sem totalidade. Nessa trama, o pensamento é um procedimento da memória que procura o que o esquecimento deixou perdido, pois “não é que não podemos pensar no que não é, é que o pensamento instila uma gradação, ainda que baixa de existência no que recupera do esquecimento”⁴⁴. Em certo sentido, a “abertura” - ou como prefiro dizer, a deiscência⁴⁵ - da memória é o fundamento para-ontológico⁴⁶ do mundo. Ela não pertence apenas aos humanos ou aos vivos, e sim aos que estão mortos e aos que virão, aos animais e aos inanimados, “há sempre a recordação do que virá, a recordação dos outros. As rememorações futuras é que vão dar forma a esta memória, ela não é em si mesma, digamos, não está fechada em si, está nas mãos das recordações que virão, que não estão nela, que não estão imersas nela, estão além dela.”⁴⁷

Seguindo esse raciocínio, o mundo é um emaranhado de memórias: grandes e pequenos arquivos que guardam e expõem esquecimentos e rememorações em variações que não garantem uma permanência, bem como continuam exclamando em assombros tudo aquilo que se relaciona ou pode se tornar uma lembrança. Consequentemente, o Outro e sua memória estão fora do existente, jamais alheios, porém - interpelando e criando estrias na pele do real, tecendo tramas e provocando derivas.

Se parece que o Outro não tem pretensões sumárias e constantes para anular o Ser, também é correto apostar que ele jamais será tragado pelo Nada. Tão outramente o Outro é que sua incompletude escapa à significação da Morte como adentramento do Niilismo, assim o Nada não passa de um dos capítulos de sua história, ao invés de seu encerramento. Ofuscados pelo medo, os brancos conjuram superseres para exorcizar a obliquidade - como, por exemplo, deus - e assim encerrar o Outro dentro do pólo extremo do Imaginário da Vida, chamando isso de Verdade.

⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 36.

⁴⁵ Voltarei a esse conceito no capítulo três.

⁴⁶ Para-ontológico pois ela não responde às exigências da *arkhé*, embora seja articulada por essa.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 39.

O que se torna a Filosofia sob a pena europeia? O projeto do pensamento de fechar os espaços vazios, de garantir a continuidade, de tornar tudo uma presença plena e extirpar a vulnerabilidade do Ser diante da interrupção do Outro no horizonte. A deiscência é substituída pela agência e os espectros da memória pelo espírito da presença.

Mas como podemos observar, a herança do Outro não se esgota.

O enigma da herança notabiliza-se por sua delicadeza onde a responsabilidade e o compromisso para com o Outro não são figurados como elementos hirtos de um elo, mas como uma instabilidade e interpelação encadeadas na qualidade de um trato angariado e em tensão: como uma tarefa, jamais um fato dado. A atualidade, a negativa e o porvir dessa herança se colocam como uma questão ética e política onde o compromisso e a presença da alteridade conformam o sentido do que a tradição ocidental convencionou chamar de existência. Nesses termos, o trabalho de luto no sentido tradicional - isto é, a elaboração de uma falta por meio de sua substituição - constituiria outra coisa que o abandono do Outro que entra no esquecimento: seu acosso inconveniente e interminado.

Ao posicionar a intercambiação do Ser e o Nada como um problema de herança, filósofos como Jacques Derrida tentam purgar do esquecimento uma das figuras filosóficas mais pujantes e obliteradas pela filosofia do século XX que orientam as maneiras como a Memória, a Alteridade e a Para-metafísica podem ser sintetizadas: o *spectre* (o fantasma, o assombro, o espectro).

O espectro não é nem espírito nem corpo, ele é um ausente na própria presença, a frequência visível do invisível, um fenômeno furtivo que notamos no rastro deixado. É o meio de um caminho andando entre coisa e alguém que nos observa de fora - que não avistamos quando fitamos seu olhar -, por isso não sabemos defini-lo em poucas palavras. Em contraste com alguns enredos de horror em que os vivos precedem as aparições, as abantesmas são o paradoxo condicional para estes, pois um espectro sempre é um regresso-fundador, “não se tem meios de controlar suas idas e vindas porque ele começa por retornar”⁴⁸. Em suma, eles são aqueles “que sobrevivem (mesmo que sob a forma de um postulado) à sua própria morte, ou que estabelecem um ponto de indistinção entre vida e morte, podendo ser completamente imaterial ou adquirir diferentes ‘consistências’”⁴⁹, capazes de interrogar a coisa mesma e seu

⁴⁸ Derrida, 1994, P. 27.

⁴⁹ Romandini, 2018, P. 13.

simulacro, a estrutura do aparecimento-desaparecimento, compreendendo dentro de si a outridade da nossa lógica sequencial.

Fabián Ludueña interpreta a ciência dos espectros, ou Assombrologia, como pré-condição para a política, uma vez que esta não poderia ser o governo exclusivo *dos e para* os vivos, mas também o trato ou escuta entre “o que ainda não chegou a ser e o que já foi, entre os que ainda não emergiram no campo da vida e aqueles que já abandonaram todo substrato biológico-corporal”⁵⁰. Em Ludueña, o espectro comporta algumas chaves para uma nova abordagem da Metafísica em que seu primado é subvertido pela disjunção do Ser. Assim, assinala não o seu abandono, mas um adentramento no Próprio habitado por intensidades espectrais⁵¹ - que para os “espectrológos”, são essas granulações de Outridade. Através do método investigativo heterodoxo que alia a filologia, hermenêutica, arqueologia do saber, especulação filosófica e tratadística, o autor argumenta que a Assombrologia nos transporta para a compreensão da exterioridade ao Ser (isto é, os próprios espectros) como deslocamentos perpétuos que movimentam o real e inscrevem os sujeitos em um determinando cosmos. Nas palavras do autor “[...] a descontinuidade é um princípio que afeta o real enquanto disjunto e, desse modo, a ordem do Um/Múltiplo se vê acometida permanentemente pelo infra-ser do espectro que impede qualquer comunhão ontológica em um Mundo.”⁵²

Por ser esquivo, o espectro não se coloca ante o pensamento ou diante da consciência como um objeto externo ou mesmo enquanto mundo numênico, e sim como a fenda que desagrega qualquer noção de totalidade⁵³. Assim, tal como Ludueña propõe, por se aproximar dos horrores lovecraftianos, aptos a trespassar tudo o que existe e pensa⁵⁴, o movimento do espectro é extrínseco ao Ser.

O projeto filosófico de reabilitar essas figuras não se limita a um elevo criativo, a certa poética literária, mas se faz mais como tentativa de tornar presente, de forma paradoxalmente arredia, a insistência dos elementos que confrontam a coerência lógica e existencial do Ser, convidando-nos à aventura das intermitências da disjunção: a contumácia do desconhecido, da hóspede indesejável, do inominável que bate à porta, perturbando sem garantir a estadia ou

⁵⁰ Idem, *ibidem*, P. 141.

⁵¹ Cf. Romandini, 2015, P. 20.

⁵² Romandini, 2018, Pp. 192-3.

⁵³ Cf. *Idem*, p. 194.

⁵⁴ De fato, o autor possui um estudo sobre a ficção e a filosofia de Lovecraft chamado *H.P. Lovecraft: a disjunção no Ser* (2020).

mesmo a sua própria presença quando se aproxima. Ludueña pretexto os espectros incitando a leitora a refletir as possibilidades de outros cosmos sem seres humanos e seus atributos: ao nos determos na natureza política, exercitamos a compreensão do cosmos de onde emergem elementos antrópicos e inumanos, da mesma forma que a aprendizagem metafísica confere nosso sentido sobre as figuras que circulam ou deixam de circular nesse mundo, sejam elas visíveis ou não.

Para o que nos importa nesse projeto, a Assombrologia nos fornece um espaço aquém da *arkhé*. Os espectros são arredios às tentativas de controlá-los, especialmente por “fundamentarem” a *arkhé* sem o compromisso de manutenção da configuração dada. Enquanto ciência do “entre” do pensamento, ela não trabalha no sentido de esclarecer, mas de acrescentar camadas que tornem os caminhos mais complexos. Na cena colonial, podemos dizer, junto com Sueli Carneiro⁵⁵, que os espectros enegrecem os parâmetros usados pela Metafísica para (des)construir o universalismo que ela se propõe.

2.3. Tradição Radical Negra

Se a premissa tanto para a existência quanto para a intermitência é a memória - esse deiscente que retém o pneumático (manifestação) e desvincula a matéria (exorcismo) -, o arquivo guarda sempre a *anarkhé* daquilo que é acessado em cada (re)encontro. A memória é a sutura acossada pela inconsciência ontológica do sensível e do inteligível que sofre adições infinitas dos espectros, respondendo com a alteração da própria forma, que jamais é mero registro concluído. O arquivo não se reduz ao ato de autorização, modo de domesticar o espaço-tempo ou sedimentação de textos de uma arqueologia do poder. Efetivamente, ele é uma iteração⁵⁶ entre a memória abrigada na sua própria construção e a suspeita de que em algum lugar existe outra descrição mais completa de uma regra sem comando e, por isso, deve continuar em movimento.

⁵⁵ Ver *Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero* (2013).

⁵⁶ Por iteração me refiro a capacidade de um texto ou de uma memória ser lembrado e recontextualizado, independentemente da experiência original do receptor. Essa característica é crucial, pois garante que qualquer elemento da memória mantém a legibilidade e a significância mesmo depois da "desaparição absoluta" do receptor original.

Do ponto de vista do arquivamento, é fácil especular as relações entre a Raça e a Assombrologia. Os corpos racializados passam por um tipo de uso da carne que os aproxima dos lugares assombrados e amaldiçoados pela violência. Uso esse que compartilha o histórico de objetificação exotista e orientalista responsáveis pela sensação de estranho-intimo (*unheimlich*) construída e mantida pelo arquétipo do “preta/o de família” (o escravizado que trabalha no interior do espaço doméstico, a empregada que mora no quarto dos fundos, o negro integralista e tantas outras figuras gestadas pela naturalização da subordinação), em condições de indestinação ontológica de sujeito-objeto (mercadoria biológica, inanimado animado). Nessa ambiguidade da proximidade, os segredos registrados na sutura da carne estão em exposição plena, ao mesmo tempo que guardam sons (gritos, cantos, conversas, sussurros) acumulados nas dobras (*layers*) de codificação do papel, do algoritmo, da pele etc. Nessa perspectiva, o espectro é pura violência fundadora e a raça, seu arquivo cabal. Mark D. West⁵⁷, por exemplo, analisa como as histórias não resolvidas de violência e marginalização, especialmente em contextos de opressão racial, continuam a assombrar. Ele sugere que os restos humanos, ou “necro-desperdício”, não são apenas resíduos físicos, mas também memórias e traumas que refletem injustiças históricas. Nesse caso, a Assombrologia permite vislumbrar os restos (*traces*) que permanecem das experiências de grupos marginalizados, frequentemente invisibilizados, que continuam atuando nas dinâmicas sociais depois do seu fim físico. West destaca que o racismo não é apenas um problema do passado, mas uma questão que persiste e se manifesta nas interações sociais, exigindo uma reflexão contínua sobre as obrigações éticas que temos em relação a essas histórias. A forma como lidamos com os mortos e as práticas de memorialização podem ser vistas como tentativas de resolver dívidas éticas e sociais que surgem dessas histórias de opressão. Aqui, a Assombrologia seria uma ferramenta para entender e confrontar as dimensões raciais e sociais que ainda aterram a vida, enfatizando a necessidade de reconhecer e honrar as vozes dos mortos que continuam a nos chamar à responsabilidade.

Porém, como vemos a partir da disjunção da memória, a sequencialidade/linearidade temporal e o princípio de identidade dessa interpretação relega o corpo racializado ao status de significante da violência pela violência *ad infinitum* (como um essencialismo autorreferente) para limitá-la aos anseios da Metafísica de inscrever a indeterminação. Ora, apesar de ser impossível negar a violência que perpassa o corpo racializado, ele não se reduz à vontade da morte ou do controle (*arkhé*) - e mesmo se caso assim o fosse definida, então

⁵⁷ Em *Necro-Waste and Hauntology: Ghosts, Specters, and the Infinitive Responsibility of the Past* (2023).

também abarcaria uma violência forte o suficiente para decodificar a violência gerada pela Branquitude. De toda maneira, seria um erro reduzir uma existência racializada ao evento colonial desconsiderando o seu traço que articula os futuros possíveis de “outras *arkhé*” (exemplarmente encontrada no afrofuturismo) e a ancestralidade das derivadas “*anarkhaicas*”. Por isso, gostaria de sugerir que arquivo, espectro e o corpo racializado⁵⁸ convergem para extirpar o medo da morte e relativizar a gravidade da Vida, em especial no diálogo que proponho com certos nomes dos Estudos Negros (*Black Studies*)⁵⁹.

Saidiya Hartman talvez seja a melhor guia nesse tipo de empreitada, já que ela é conhecida pela sua técnica de pesquisa e escrita de poética histórica na qual alinha a historiografia e a especulação para resgatar o que foi e o que poderia ter sido a vida de pessoas esquecidas, que pouco tiveram registros de suas existências em documentos oficiais ou meios formais de inscrição. Mais do que meras coleções de lamúrios ou ficções salvacionistas de redenção (pós-)testemunhal, seus textos são formas de compromisso com a materialidade da documentação discursivamente orientada pelo desafio de propor outra maneira de imaginar e compreender o mundo através de narrativas insubmissas à Branquitude. Assim como Toni Morrison, Hartman está interessada em romper com o tom romântico e supostamente objetivo da história da escravidão contada pelos historiadores brancos quando se arrogam escrever “não-ficção” sobre o período⁶⁰.

O “arquivo da escravidão” é um conceito desenvolvido pela autora que se refere ao conjunto de documentos, narrativas e memórias que registram a experiência da escravidão e suas consequências. Este arquivo não é apenas uma coleção de registros históricos, mas também um espaço que encapsula a violência e a opressão que a caracterizaram. Hartman enfatiza que a escravidão não é um fenômeno do passado, mas que suas marcas e estruturas de opressão continuam a afetar as vidas das pessoas negras hoje. Ele é, portanto, um espaço onde se pode sentir a força da escravidão no presente, refletindo as desigualdades e injustiças que ainda existem. Assim, esse tipo de arquivo é o lugar que revela tanto o visível quanto o

⁵⁸ Aqui não uso o termo “sujeito” ou “pessoa” racializada por esses conceitos estarem embebidos da filosofia humanista em que se baseia parte da análise da racialidade. No próximo capítulo pretendo desenvolver isso e propor uma reformulação da ideia de sujeito racializado.

⁵⁹ Molefi Kete Asante e Ama Mazama (2004) asseveram que esses estudos emergiram ao longo da década de 1960 tanto como campo intelectual, quanto ideologia crítica focadas na conscientização das contribuições para o saber feitas por mãos africanas e afro-descendentes.

⁶⁰ Conferir a entrevista para Lara Biderman e Paula Carvalho para a Quatro cinco em 2023.

invisível nas sociedades, abordando as contradições entre a produção de conhecimento e o esquecimento.⁶¹

Nas mãos de Hartman, o arquivo não tem autoridade pressuposta ou oferece resposta satisfatória a qualquer pergunta feita sobre a história das pessoas negras durante a Modernidade⁶². Ao contrário, ele é literalmente um retrato, ou seja, a convergência de uma série de elementos que são reconhecidos como aparecimento captado por uma cognição que o adestra e é adestrado por ele. É pelo que não se vê, não se entende ou não se apreende que começa o trabalho da autora. Em textos como *Vênus em Dois Atos*, por exemplo, ela nos convida a quebrar as barreiras formais do arquivo que impedem de acessarmos o não-dito que clama por justiça. Através dessa menina brevemente citada em um processo movido contra o capitão do navio negreiro indiciado pelas mortes de duas meninas, chamada Vênus, a autora questiona como escrever uma história que já nasce antecipada pela Morte. Em seus textos, a historiadora mobiliza a imagem do arquivo para exprimir sua aporia constitutiva e acessar os documentos disponíveis (fotos, livros, comentários de pessoas vivas) para romper a noção de que o passado foi ultrapassado e o presente traz o novo, criando uma assombrologia marcadamente preta⁶³. Assombrologia essa que não diz respeito exclusivamente à dor, mas a outras formas de esperanças e sonhos, que são transmitidas às demais gerações por linguagens mais sutis.

Em *Perder a mãe*, por exemplo, Hartman reflete sobre sua visita ao calabouço do castelo de Cape Coast - um local histórico do tráfico de escravizados - onde se depara com a dificuldade de transformar a memória do sofrimento em uma narrativa que possa realmente honrar os mortos. Ela observa que, apesar da intenção de "celebrar os mortos" e "relembrar a angústia dos ancestrais", a realidade do espaço, que foi um "depósito para carga humana", desafia a eficácia da memória em prevenir futuros crimes de origem racial. Hartman conclui que sua busca não era apenas por entender o que aconteceu, mas por reconhecer o que ainda persiste vivo, enfatizando que os espectros da escravidão e da colonialidade continuam a assombrar o presente, revelando a complexidade dos desafios éticos e políticos que essas histórias passadas impõem. Essa reflexão destaca a limitação das narrativas históricas em

⁶¹ Cf. *O estudo dos arquivos nas interfaces entre comunicação, história e saúde* (2023), de Igor Sacramento, Luciana Heymann e Ana Paula Goulart Ribeiro.

⁶² Coralidade é a forma como Hartman chama o procedimento de criticar a crença de que o documento contém verdade absoluta.

⁶³ Conferir *Racismo e arquivo Questões para a Teoria da História* (2023), de Eduardo Ferraz e Francisco Gouveia de Souza.

remediar o sofrimento e a necessidade de inventar novas histórias que não sejam apenas lamentações e retratos de sofrimento.

A essa prática, compartilhada por Hortense Spillers e Saidiya Hartman, Allan Kardec Pereira⁶⁴ alinha de Escrita Insubmissa, originada de uma tradição radical negra⁶⁵ que, desde o final do século XIX, se opõe à matriz epistêmica ocidental. Nela, enfatiza-se a importância de indisciplinar na prática historiográfica, questionando as narrativas dominantes e propondo uma abordagem que reconheça as complexidades e as "pós-vidas da escravidão". A indisciplinada histórica e a imaginação são apresentadas como ferramentas políticas poderosas para reconfigurar a prática da história e desafiar as fronteiras disciplinares estabelecidas. Spillers critica as representações estereotipadas e busca desestabilizar as narrativas dominantes que marginalizam a experiência negra, propondo uma "nova gramática" para reavaliar as histórias contadas sobre negros, enfatizando a necessidade de incluir suas vozes e experiências de maneira autêntica e complexa, reconhecendo que elas não podem ser reduzidas a narrativas de opressão ou resistência, mas devem incluir uma gama de vivências, emoções e histórias que muitas vezes não cabem nos modelos de descrição e registros tradicionais.

Maria da Glória de Oliveira⁶⁶ classifica esses espectros racializados como "visibilidade do invisível", onde as experiências e as vozes que foram marginalizadas e silenciadas emergem para construir uma temporalidade outra. A historiografia monofônica - isto é, aquela que apresenta uma narrativa única, linear e homogênea, frequentemente centrada em uma perspectiva dominante -, enquanto institucionaliza a visão unidimensional da história, mobiliza a colonialidade e a racialidade para conformar uma dominação que também é temporal. Em outras palavras, a analítica da racialidade que a tradição radical negra pretende desconfigurar passa, como a Geontologia e a Assombrologia, por uma Filosofia do Tempo. De Oliveira percebe que a sincronização, enquanto processo de alinhamento e integração de diferentes temporalidades e narrativas históricas, articula-se de maneira significativa com a racialidade ao reconhecer e confrontar as hierarquias e desigualdades que

⁶⁴ Em *Escritas insubmissas: indisciplinando a História com Hortense Spillers e Saidiya Hartman* (2021).

⁶⁵ A tradição radical negra refere-se a um conjunto de práticas, pensamentos e movimentos que emergiram ao longo da história, especialmente a partir do final do século XIX, em resposta à opressão e à violência sistemática enfrentadas por pessoas negras, particularmente em contextos de Colonialismo e racismo. Essa tradição busca desafiar e desestabilizar as narrativas dominantes que marginalizam as experiências e as vozes da população negra.

⁶⁶ Em *Espectros da colonialidade-racialidade e os tempos plurais do mesmo* (2023).

permeiam a construção do conhecimento, do sujeito e mesmo o universo onde essas histórias serão desenroladas:

“[...] colonialidade e racialidade compõem o espectro retornante que se manifesta na desobediência de qualquer lógica temporal linear, produzindo formas de fratura no espaço-tempo. Não se trata, no entanto, de uma fratura qualquer, mas de uma fratura que também é uma condenação: os sujeitos colonizados subalternizados estão fora do espaço-tempo do humano, o que significa que eles são objetos da intrusão colonial, tomados como partes não-humanas dos territórios que habitam [...]”

E devolvem essa intrusão com um dispêndio ainda maior, porque justamente excedem a territorialidade estabelecida e o tempo de começo e fim.

Mas é na pele que gostaria de chamar a atenção dessa espectralidade, afinal há uma tendência no próprio fazer filosófico de tornar mesmo a mais palpável das dores em abstrações especulativas. É a partir da carne que devemos fazer a Assombrologia, pois é nela que a história da escravidão racial não será um evento com um início e um fim claros, mas sim uma série de ausências e marcas que continuam a impactar o destino planetário.

O “hieróglifos da carne” é um conceito desenvolvido por Hortense Spillers⁶⁷ que se refere às marcas e inscrições deixadas na carne dos indivíduos, especialmente no contexto da escravidão racial. Essa expressão evoca a ideia de que os corpos das escravizadas não são apenas objetos de propriedade, mas também portadores de significados que transcendem o tempo. Assim como os símbolos escritos em uma língua antiga, as experiências e as vivências dos indivíduos escravizados são variadas e muitas vezes indecifráveis, carregando sentidos que podem ser interpretados de diversas maneiras. No contexto da escravidão, os corpos das africanas capturadas e trazidos para as Américas foram marcados não apenas fisicamente, mas também cultural e socialmente. Essas marcas podem incluir cicatrizes de tortura, mutilações e outras formas de violência que foram infligidas a eles como parte do sistema escravagista. No entanto, essas marcas não são apenas vestígios de dor e sofrimento; elas também representam uma narrativa de resistência, sobrevivência e identidade. Os hieróglifos tornam-se, assim, um meio de comunicação que expressa a história coletiva de um povo que foi brutalmente despojado de pertencer ao círculo da humanidade. As marcas deixadas pela escravidão não são apenas relíquias de um tempo distante, mas continuam a influenciar a experiência

⁶⁷ Ver *Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense* (2021) na coletânea *Pensamento negro radical*.

contemporânea e funcionam como um elo entre gerações, transmitindo não apenas dores, mas também resiliência e luta. Tal como Ludueña⁶⁸, os mitos são de extrema relevância para o pensamento de Spillers. Leah A. Kaplan⁶⁹ explica que Spillers se volta à teoria do mito de Barthes para discutir como as narrativas mitológicas podem congelar significados e perpetuar estereótipos sobre a identidade negra. Ela argumenta que o mito não apenas constrói a realidade, como pode criar uma estrutura de tempo memorial que impede a recuperação de outros significados, destruindo realidades ou ocultando-as. A etnicidade, por exemplo, pode ser percebida como um tempo mítico, onde a identidade negra é frequentemente reduzida a representações fixas e estereotipadas, resultando em uma visão da figura negra como estática e imutável, à mercê do uso daquele que pode se movimentar e evoluir.

Quando colocamos os hieróglifos da carne na equação da Assombrologia, a hiper-violência sofrida por pessoas racializadas conecta o horror primordial e o apocalíptico de maneira (I) a expor o medo da extinção por parte da Branquitude ao entrar em contato com cosmologias alheias à sua biofilia subjacente; a (II) a convocar o que Mark West chama de responsabilidade infinita, isto é, o fato de não podermos simplesmente "exorcizar" ou esquecer os espectros, em especial os que sofrem a violência racial e (III) a evidenciar que existem outras possibilidades de cosmos.

Expandindo a indagação de Hartman, podemos perguntar: como escrever qualquer história onde nem a morte é possível? A resposta, além das preocupações da historiadora, carrega uma implicação que é cosmopolítica, isto é, a analítica da raça envolve processos de alçadas maiores do que as tentativas do multiculturalismo de relegar o racismo ao universo do humano⁷⁰. O Ocidente encontra seu Grande Fora na morte colonial, depois dela a deiscência se dobra justamente ali onde a Metafísica funda-se como fobia do Não-Ser/Não-Vivo para confabular histórias que “ninguém” conta sobre a/o não-branca/o. Com a discussão do corpo racializado, a Assombrologia é levada a compreender o que aconteceu em alguns capítulos da “Pós-Metafísica” escondidos pelos seus escritores brancos e o que foi/virá a ser sob hieróglifos não brancos e mais do que humanos.

2.4. Cosmopolítica

⁶⁸ Pretendo voltar a esse ponto no próximo capítulo.

⁶⁹ Em *What's in a Mark? or, Black Time and the Hieroglyphics of the Flesh* (2023).

⁷⁰ Que mais uma vez, chamo a atenção, é fruto da Branquitude.

A palavra ‘cosmopolítica’ remonta ao período anterior à morte de Cristo, mas sua conceituação mais disseminada ainda é, sem sombra de dúvida, aquela desenvolvida por Kant em seu ensaio *A ideia de uma história universal em um plano cosmopolítico*, publicado em 1784, onde o autor se alinha aos defensores das “luzes da razão” em prol da ideia de que a natureza guia a humanidade de forma teleológica à realização de todas as suas virtudes e potencialidades enquanto espécie. Nessa interpretação, a história é o avanço linear e cumulativo do progresso civilizacional face à tendência antissocial presente dentro do próprio ser humano. A natureza se coloca, ao mesmo tempo, como predisposição positiva e instinto negativo a serem equilibrados pela criação da sociedade civil e sofisticação moral, em especial através do direito e das leis que sustentam as condições necessárias para o desenvolvimento adequado da faculdade do juízo. Porquanto a humanidade, em diversos contextos, cumpra paulatinamente os ditames da Razão, todos os Estados afluirão, em um momento oportuno, para o mesmo corpo jurídico e “após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de cidadania mundial como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do gênero humano”⁷¹ chamado de cosmopolítica, regida pela paz perpétua.

Por tomar a liberdade, o respeito e a paz como elementos basilares, a cosmopolítica kantiana parece, a princípio, afeita às questões da herança colonial, como tentam argumentar Antônio Carlos da Rocha Costa⁷² e Francisco Jozivan Guedes De Lima⁷³. Para esses pesquisadores, o kantismo fornece bases sólidas para uma crítica aos abusos dos países colonialistas ou mesmo para afirmar categoricamente que a decolonialidade necessita da cosmopolítica para se concretizar. Nada parece desabonar essas interpretações mais do que os próprios textos e posições explícitas do alemão sobre os povos mais avançados liderarem os inferiores. Para Cleiton da Silva Dantas⁷⁴, a teoria racial de Kant, em um mundo que estava abandonando o paradigma teológico em favor do antropocêntrico, teve uma influência significativa entre os brancos europeus, que encontraram na ideia de sua superioridade civilizacional uma justificativa objetiva e “científica” para dominar outros povos. Essa ideia, fundamentada na noção de propriedade privada previamente transplantada do pensamento de Locke para uma construção racial e antropológica do “direito de hospitalidade”, atraiu a burguesia capitalista que buscava expandir seu poder nas sociedades monárquicas através de

⁷¹ Kant, p. 17.

⁷² Em *Cosmopolitismo e decolonialidade* (2022).

⁷³ Em *Democracia supranacional, cosmopolitismo e direitos humanos segundo Habermas e à luz de Kant* (2012).

⁷⁴ 2022, pp. 95 - 96.

empreendimentos coloniais em África e nas Américas. Afinal, o que é o sujeito (transcendental) portador dos direitos humanos (determinado pela experiência europeia) senão o cidadão do mundo confortável em qualquer geografia (colonizada) e que se reconhece em todas as culturas? Não é uma surpresa, portanto, que a cosmopolítica kantiana tenha se convertido desde o século XVIII no baluarte do liberalismo e se tornado peça ideológica incorporada por organizações como a ONU e os países alinhados ao Ocidente quando elogiam a democracia.

O sentido que tomo de Cosmopolítica, porém, é outro. Nessa Cosmopolítica, o destaque é menos a política no sentido ocidental do termo, estruturado ao redor do legado grego - isto é, o governo do substrato biológico do ser humano⁷⁵ orientado pelos limiares porosos da cidadania humana⁷⁶, masculina e não escrava - e mais os sentidos e as relações concretas organizadas dentro do cosmos. É uma cosmopolítica que diz que

“[O] atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um “cosmos”, um “bom mundo comum”. Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos “bom”. [...] A proposição cosmopolítica [aqui enunciada] é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum.”⁷⁷

Para Isabelle Stengers, essa outra cosmopolítica é uma postura ética e epistêmica que reconhece que as relações entre mundos distintos estão baseadas em incertezas, divergências, disputas e fricções pela definição do real, visto que se dão no interior de cada sociedade e nas relações entre grupos humanos e não humanos. Em outras palavras, ela é a premissa de que existir é fazer e desfazer mundos. Ela é uma postura comprometida que exige o engajamento com a polifonia constitutiva da(s) realidade(s) sem medo da dissonância, e que evita estabelecer um regime único de verdade ou um conjunto de axiomas de representação *sui generis*. Como pressuposto prático, abandona-se a finalidade ontologizante oculta da ciência e da política em nome de um não-saber marcado pela impossibilidade de síntese e pelo comprometimento com os inúmeros caminhos a serem trilhados ou abandonados, sem cair no relativismo cultural. Entre os motes da cosmopolítica, portanto, está o rompimento com o

⁷⁵ Conferir o primeiro volume de *A Comunidade dos Espectros*, de Ludueña.

⁷⁶ Ver *Espírito animal e o fundamento moral do especismo* (2014), de Heron Santana Gordilho.

⁷⁷ Stengers, 2018, p. 446.

ímpeto da universalização epistêmica-ontológica, seja ela generalizante - como o discurso do progresso - ou relativista - como o multiculturalismo.

Aqui, o prefixo ‘cosmos’ não é meramente uma demarcação de quem/o que integra ou deixa de integrar os processos de constituição do real, muito menos o resultado que desejamos chegar, mas uma abertura para o imprevisível, que pode e participará das práticas políticas, artísticas, científicas, linguísticas, pedagógicas, de subsistência etc., nossas ou de outrem. Nas palavras da filósofa, o termo

“designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos.”⁷⁸

Em suma, o cosmos é um operador de igualdade desassociado da equivalência (que por sua vez implicaria um lugar comum, uma intercambialidade de posições). Ao contrário, a igualdade reside no assombro generalizado das vozes que discutem na arena política perante aqueles/aquilo que não têm, não podem ou não querem participar da política.

Radicalizando essa ideia, proponho o cosmos como uma prática que vai muito além daquilo que conseguimos perceber pelas nossas categorias de entendimento. De fato, ele é o que proporciona as condições para essas e outras vias de compreensões e feitura da realidade, sejam elas estruturadas pela razão ou não. O cosmos é um processo, ou melhor, ele está em processo por meio de outros processos, como categoriza Bensusan. Como criador da *sensoria* ele carrega uma transversalidade que escapa aos recursos existentes de reconhecimento, não de forma impositiva, mas expansivamente, desencadeando ações sob aquilo que antes era invisível, tirando do campo de visão o que parecia explícito.

Ao contrário da versão kantiana, essa não é um programa e sim uma constatação: o pavor de que não podemos escolher o isolamento, fugir da responsabilidade ou prever as consequências que cada atitude tomada ou negligenciada implica em diversos substratos da realidade. Vários são os operadores cosmopolíticos, como por exemplo os microorganismos⁷⁹,

⁷⁸ Idem, ibidem, p. 447.

⁷⁹ Ver *Jamais Fomos Modernos* (1994), de Bruno Latour.

a ação humana, as inteligências artificiais⁸⁰, os espíritos⁸¹ etc. Por isso, a "ágora" da cosmopolítica é melhor descrita como um espaço de várias camadas com múltiplas dimensões.

“Para observar e participar do desenrolar da política neste cosmos, é preciso estar atento à polifonia da ação”⁸². Afinal, a cosmopolítica é atravessada por uma ecologia das práticas⁸³. O conhecimento moderno, expresso pelas ciências, por meio de sua capacidade de alterar o arredor age como uma força cósmica que depende tanto da estabilidade de suas fontes de extração de informação quanto do pressuposto de que tudo é transparente, manipulável e participe de um discurso. Para Stengers, outras configurações são possíveis quando congregamos e tencionamos práticas divergentes de maneira ética e aberta aos desafios que não serão resolvidos totalmente. Para ela, as ecologias das práticas são as marcas de como os conflitos, acomodações e acoplamentos se dão dentro do próprio processo de constituição dos mundos. Elas articulam atividades que incluem não apenas a tentativa de explicar, prever ou controlar o que está ao redor, mas também construir alianças que requerem detectar a astúcias das práticas que escapem às declaradas ou explicitadas - não por motivos escusos, mas por habitarem um reino ecológico onde é impossível fazer apenas uma coisa⁸⁴.

Ora, se a cosmopolítica de Kant, por estar circunscrita à humanidade, pode ser vista como uma cosmopolítica restrita, isso se deve mais à própria cosmopolítica (mais próxima do sentido de Stengers) de onde ela emerge do que aos argumentos internos do alemão. Da mesma maneira como certas ecologias das práticas passam por alianças e cizânias, elas também não conseguem prever todos os efeitos futuros ou calcular o passado que lhes dispõem: a “consciência” não é um conceito abrangente o suficiente para explicar os processos que seres e formações não-humanas em estímulo mútuo passam ou criam. A maneira como as cosmopolíticas parecem funcionar é por uma sobreposição constante, onde não há forçosamente uma fusão ou identidade cristalizada das envolvidas⁸⁵. É possível especular que, na tentativa de fugir da entropia - que não necessariamente compõe todos os elementos ecológicos - certas constelações florescem com maior proeminência e em franco

⁸⁰ Ver *Tecnodiversidade* (2020), de Yuk Hui.

⁸¹ Ver *A queda do céu* (2015), de Davi Kopenawa & Bruce Albert.

⁸² Bensusan, 2021, P. 31.

⁸³ Cf. Stengers, 2018.

⁸⁴ Cf. Bensusan, 2021, P. 34.

⁸⁵ Aqui penso no *ch'ixi* proposto por de Cusicanqui em *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis* (2018).

ataque a outras. Para Antonio Bispo⁸⁶, esse tipo de disposição comporta traços de cosmofofia que durante 500 anos justificaram a colonização. Para o quilombola, combatê-la significa cessar, ao mesmo tempo, a monocultura da terra, o monoteísmo cristão, o racismo e os demais resquícios da Modernidade implantada pelo Ocidente. Por isso, a colonização - e por consequência, o racial - é sempre uma questão cosmopolítica.

⁸⁶ Em *Cidades e cosmofofia* (2023).

3 O UMBRAL DO SER

“‘Estava falando do tempo. É tão difícil para mim acreditar no tempo. Algumas coisas vão embora. Passam. Algumas coisas ficam. Eu pensava que era minha memória. Sabe. Algumas coisas você esquece. Outras coisas, não esquece nunca. Mas não é. Lugares, os lugares ainda estão lá. Se uma casa pega fogo, desaparece, mas o lugar — a imagem dela — fica, e não só na minha memória, mas lá fora, no mundo. O que eu lembro é um quadro flutuando fora da minha cabeça. Quer dizer, mesmo que eu não pense, mesmo que eu morra, a imagem do que eu fiz, ou do que eu sabia, ou vi, ainda fica lá. Bem no lugar onde a coisa aconteceu.’

‘Outras pessoas conseguem ver?’, Denver perguntou.

‘Ah, conseguem. Ah, conseguem sim, sim, sim. Algum dia, você vai estar andando pela rua e vai ouvir alguma coisa ou ver alguma coisa acontecendo. Tão claro. E vai pensar que está imaginando. Uma imagem de pensamento. Mas não. É quando você topa com uma memória que é de alguma outra pessoa. Lá onde eu estava antes de vir para cá, aquele lugar é de verdade. Não vai sumir nunca. Mesmo que a fazenda inteira — cada árvore, cada haste de grama dela morra. A imagem ainda está lá, e mais, se você for lá — você que nunca esteve lá —, se você for lá e ficar no lugar onde era, vai acontecer tudo de novo; vai estar ali para você, esperando você. Então, Denver, você não pode ir lá nunca. Nunca. Porque mesmo agora que está tudo acabado — acabado e encerrado —, vai estar sempre lá esperando você. Foi por isso que eu tive de tirar todos os meus filhos de lá. De qualquer jeito.’

Denver mordeu as unhas. ‘Se ainda está lá, esperando, quer dizer que nada nunca morre.’

Sethe olhou bem para o rosto de Denver: ‘Nada nunca morre’, disse ela.”

- *Amada, Toni Morrison*

A problemática da *arkhé* prepondera em Aristóteles, se expressa no interior dos exercícios espirituais helenísticos e romanos, é motivo de disputas entre os agnósticos, é subsumida em deus na filosofia cristã, se torna o projeto por excelência na modernidade e percorre até mesmo a ventura do pós-digital contemporâneo. A cena da colonização é uma inflexão nessa história, porquanto representa a exportação e tentativa de universalização da tragédia europeia ao restante do planeta, que se torna palco e espectador, simultaneamente.

Restringindo a discussão à formalidade departamental da Filosofia, o colonialismo pode ser rastreado em três momentos-chave. O primeiro no que Enrique Dussel chama de

construção do outro interno europeu⁸⁷, o segundo no nascimento da Epistemologia como área de urgência civilizacional e o terceiro na eleição da subjetividade como paradigma onto-cosmológico da política e do conhecimento:

“será a partir do século XV, se quisermos, em 1492, que veremos desaparecer os outros internos de uma mesma cultura, e, no mesmo ano, a quase total impossibilidade de se haver com os outros externos, a partir do primeiro genocídio (a conquista da América) engendrado pela Modernidade e dela legatário. O discurso identitário europeu é, portanto, resultado do expurgo de um outro interno e do encobrimento do outro externo (DUSSEL, 1992). Torna-se passível a compreensão de porque só haveria espaço para um único projeto epistemológico destinado ao restante da humanidade.”⁸⁸

Epistemologia e subjetividade farão das tentativas de agenciamento da natureza e da universalização do *cogito* exercícios da Razão (socialmente identificada com a Europa) os responsáveis por toda urbe convergir rumo a uma espécie de sincronização representada pelos baluartes cabalmente afinados pelos pensadores da ilustração. Em movimento de simultaneidade, a invasão nas Américas e a razão autorreflexiva em vista da expansão infinita dos próprios limites serão ações de alçadas cosmopolíticas e espiralização assombrológica inéditas que atingem todas as civilizações da Terra por meio de táticas imperialistas e *cosmocidas*⁸⁹.

De fato, a Modernidade pode ser interpretada como uma grande fábrica projetada para modelar o que chamamos de sujeito, ou como veremos mais à frente, o Eu transparente - essa coisa capaz de conhecer o mundo, que erige códigos de conduta, mapeia a si mesmo e gere seus iguais⁹⁰ - durante muito tempo sumarizado na figura do *anthropos* e posteriormente estendido às demais formas existenciais capazes de agência⁹¹. No íterim do Renascimento e da criação da ONU - mesmo antes, com Tomás de Aquino na *Suma Teológica* ou depois, com os neoliberais⁹² -, a subjetividade fustigada por figuras como Descartes, Kant e Hegel

⁸⁷ Isto é, a criação de um inimigo interno a ser alijado de qualquer tipo de participação de construção de mundo - os mulçumanos, as bruxas etc.).

⁸⁸ Osman, 2015.

⁸⁹ Conceito emprestado de Sony Lab'ou Tansi e em débito do “ontocídio” de Calven Warren e Eliseu Pessanha.

⁹⁰ Na periodização de Foucault essa seria a Época Clássica. Sobre a relação entre a confissão e a verdade do sujeito conferir *A História da Sexualidade v. 1*, de Foucault e a dissertação *A Relação entre práticas de confissão e produção de subjetividade em Michel Foucault* (2012), de Bianca Kelly de Souza.

⁹¹ No que pese as especificidades desse *anthropos* ao longo da história da filosofia, quando eliminado ou relativizado do seu lugar de excepcionalidade há de se considerar a persistência da agência (*arkhé*) ainda atuante nos projetos pós ou anti-humanistas que levam adiante por outros nomes os desígnios metafísicos apontados no primeiro capítulo.

⁹² Ver *A Nova Razão do Mundo* (2016), de Pierre Dardot e Christian Laval.

desembocará na imagem da humanidade amparada por uma espécie de fundacionalismo da razão como nova regente soberana do universo⁹³, articulada com a necessidade de autodeterminação⁹⁴ até a própria artificialização ser transplantada da carne para os algoritmos⁹⁵.

Essa noção de sujeito, contudo, nada mais é que a plasmática de um processo não necessariamente linear, muito menos finalizado. Como bem lembra Ludueña, o *hypokeimenon* aristotélico que passa a ser identificado como *substratum* de autoconsciência individual alicerçada em alguma forma de identidade é um conceito recente e estritamente pós-cartesiano, com forte apelo à matematização que vai de Galileu a Einstein. A definição que Émile Benveniste faz da subjetividade, enquanto “unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência”⁹⁶ pertence a um modelo de espacialização e temporalidade que necessita de uma planificação cosmológica de seus pressupostos em favor de uma universalização da formalidade que é inerente tanto ao modelo matemático quanto físico e que encontra na Metafísica e na antropologia filosófica sua justa medida.

É ao redor da matematização do *anthropos* grego já tingido com as matizes do cristianismo sob intensa influência dos processos de colonização que uma série de atributos dará corpo à noção corrente de subjetividade. Por isso que, uma arqueologia do sujeito moderno (e pós ou ultra-moderno) não pode, ao contrário do que faz Agamben⁹⁷, olvidar o estatuto do escravizado racializado enquanto elemento central para a concepção de ser humano (e sujeito).

Pensar a operacionalização ou um para-além da *arkhé* implica uma investigação dos limites dessa subjetividade alinhada com certa imagem de “ser humano”. A aventura que começa séculos antes da Europa ser construída como paradigma civilizacional e desemboca no alinhamento *anthropos*-sujeito-branquitude exige que mergulhemos nas densidades que constituem a raça como acesso e disjunção da realidade e do Ser (e consequentemente sua cosmo-metafísica) para encontrar ali na soleira da porta do sujeito humano - desbravador do

⁹³ Críticas a essa vinculação são frequentes a partir do século XX, entre as quais destaco *Humanismo de outro homem* (2006), de Emmanuel Lévinas.

⁹⁴ Ambas assombradas por um determinante exterior, sempre-já diante e mobilizado: o Outro gestado por meio da racialização.

⁹⁵ O projeto de Reza Negarestani é um ótimo exemplo desse crescente abandono da humanidade, mas prosseguimento do desenvolvimento da razão.

⁹⁶ Romandini, 2013, p. 46.

⁹⁷ A respeito dos limites do projeto agambeniano desenvolvemos uma crítica desde a experiência colonial em outro espaço, sob o nome de *Por uma anarchai assombrada*.

mundo, criatura de conhecimento ilimitado, dono daquilo que conquista e ser merecedor de direitos inalienáveis - o foracluído não-branco: a alteridade radical opaca e extraeuropeia.

3.1. Colonização, Colonialismo, Cosmocídio

Marc Ferro⁹⁸ define a colonização como a ocupação de uma terra estrangeira por uma população com sua cultura e a instalação dos chamados colonos. Para o *Laboratório de Estudos em História do Mundo Árabe e Islã*, o colonialismo é um método de dominação de uma nação sobre outra por meios territoriais, culturais e econômicos que podem seguir dois modelos de funcionamento: o de exploração e o de povoamento. Bruno de Alcântara Conde da Silva⁹⁹ se volta à etimologia *colonus* - fazendeiro ou agricultor - para encontrar a prática de transferir uma população permanentemente a um novo território sem a perda da lealdade política ao seu país de origem que, embora não seja um fenômeno moderno, tomou outros contornos com os avanços das navegações europeias e as novas tecnologias de dominação que surgem da exploração sistemática das regiões conquistadas¹⁰⁰. Neste trabalho, a ‘colonização’ é tomada como a manifestação de uma lógica que escapa à exclusividade temporal que vai da invasão europeia até a independência formal dos países colonizados, chamada de colonialidade.

Cunhado por Aníbal Quijano¹⁰¹, o conceito de *Colonialidade* designa os padrões de dominação e exploração persistentes no sistema-mundo moderno, cuja origem está

⁹⁸ Em *A colonização explicada a todos* (2017).

⁹⁹ Em *Entre colonizador e colonizado: uma análise histórico comparativa da descolonização de estados africanos (os casos do Marrocos da Tanzânia)* (2019).

¹⁰⁰ Nas pesquisas realizadas nos dicionários online mais populares (Dicio, Michaelis On-line e priberam) a entrada para ‘colonização’ retornou, unificadamente, como “ato ou efeito de colonizar”, já ‘colonizar’ retornou como “fazer com que seja transformado em colônia; modo de habitação de colono” (Dicio), “promover a colonização de; estabelecer colônia(s); migrar para outro território e nele se estabelecer, especialmente como seus primeiros ou principais habitantes; habitar como colono” (Michaelis), “povoar de colonos; promover a colonização de.; habitar como colono; instalar-se e propagar-se em determinada área” (priberam), por fim, em relação a colonialismo veremos “doutrina ou atitude favorável à colonização; estudo das colônias; interesse pelo que é colonial” (Dicio), “tendência ou prática histórica de estabelecer ou manter colônias; época colonial; interesse pelas coisas coloniais; estudo desses assuntos ou especialização em questões relativas a processos de colonização (colonos e/ou colônias); sistema político, econômico e social caracterizado por um processo de dominação pelo qual uma nação mantém ou estende seu controle sobre territórios ou povos estrangeiros; estado de dominação política, econômica e cultural de uma comunidade, território, país ou nação que se encontra subordinado a outro; estado ou condição de colonizado; teoria ou doutrina que sustenta a prática de colonização; traço ou marca linguística própria de período colonial ou originária de uma ou diversas colônias” (Michaelis) e “doutrina ou atitude favorável à colonização ou à manutenção de colônias” (priberam).

¹⁰¹ Cf. *Colonialidad y modernidad/racionalidad* (1992), *Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina* (1998) e *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* (2005).

intrinsecamente ligada à colonização. Segundo o autor, a Colonialidade sistematiza a lógica europeia — e, posteriormente, estadunidense — de subjugação territorial, política, econômica e cosmológica de povos, nações e formas de existências não hegemônicas. Essa dominação visa não apenas a apropriação de recursos materiais e simbólicos, mas também a imposição de formas ocidentais de subjetividade e racionalidade, sustentadas, quando necessário, pelo uso sistemático da violência. Desde o Renascimento até a Contemporaneidade¹⁰², ela permanece indissociável da gênese e atuação das instituições que normatizam as relações entre exploradores e explorados — como a escravidão legalizada, o racismo científico e os sistemas educacionais eurocentrados. E mesmo após a dissolução formal dos vínculos com a Metrópole, a lógica colonialista persiste de forma indireta, informal e, muitas vezes, invisível, por meio de práticas cotidianas e estruturas sociais naturalizadas¹⁰³ nas antigas colônias. Mais do que um fenômeno jurídico ou cultural, a colonialidade se realiza por meio do seu ocultamento sistemático: onde quer que o passado e presente possam estar vinculados à disposição resultante do euro-racismo¹⁰⁴, padrões colonialistas serão encontrados - explícita ou veladamente - estandardizando hierarquias vidas e modos de existir, ao mesmo tempo em que marginaliza ou oblitera alternativas ontológicas que escapam ao padrão ocidentocêntrico¹⁰⁵. Em suma, enquanto face oculta da modernidade, ela não é um desvio ou resíduo, mas um componente necessário à sua coerência interna: se promove, de um lado, a constituição do mundo moderno da Razão e do Sujeito; do outro, exige o geno-ontocídio¹⁰⁶ dos sujeitos racializados — um implicando forçosamente o outro¹⁰⁷.

Magnolio acredita que a colonialidade passou por sucessivas e cumulativas etapas apresentadas como signos de progresso na retórica apologética à Modernização e à

¹⁰² Cf. *Colonialidade: o lado obscuro da Modernidade* (2017), de Walter D. Mignolo.

¹⁰³ Cf. *Colonialidade do saber e conflitos de memórias no espaço público* (2019), de Heliana Alves, *Colonialidade e forma da subjetividade moderna: a violência da identificação cultural na América Latina* (2013), de Maurílio Botelho e *Anastácia e as mulheres negras encarceradas: a invisibilidade como um legado da colonialidade* (2023), de Joice Nielsson et al.

¹⁰⁴ Uso essa expressão como forma de sintetizar a leitura de Rita Segato de que: “Eurocentrismo e racismo são apenas dois aspectos do mesmo fenômeno, e esta é uma importante contribuição que a perspectiva da colonialidade introduz, alertando-nos para o fato de que o racismo não fala apenas da discriminação negativa que pesa sobre o fênótipo da pessoa humana que vincula, como signo, à posição dos grupos vencidos na história colonial; o racismo é epistêmico, no sentido de que as epistêmes dos povos conquistados e colonizados são discriminadas negativamente. Racismo é eurocentrismo porque discrimina saberes e produções, reduz civilizações, valores, capacidades, criações e crenças (2021, p. 66). Assim, se não há um sem o outro vale tratá-los, pelo menos nesse contexto, como uma única coisa em termos de escrita.

¹⁰⁵ Cf. *Rumo a um feminismo descolonial* (2014), de Maria Lugones, *O debate agora é cosmopolítico* (2021), de Jade Lôbo e *Colonialidade, Poder, Globalização E Democracia* (2022), de Aníbal Quijano.

¹⁰⁶ Cf. *Filosofias de arkhé como enfrentamento ao ontocídio: oralidade e cultura afro-brasileira* (2021), de Mateus de Souza.

¹⁰⁷ Cf. *Homo modernus: Para uma ideia global de raça* (2022), de Denise Ferreira da Silva.

Democracia: a primeira teria sido a crença da Modernidade como salvação das almas pela conversão ao cristianismo; a segunda o controle das almas dos não europeus através da missão civilizatória e administração dos corpos por meio da biopolítica (ou necropolítica, se formos seguir com Mbembe); a terceira seria a mudança do paradigma eugenista do século XIX para o bio-farmacológico de consumidores-empresários, que leva o controle dos corpos e a cidadania pregada pelos discursos dos Estados-Nações a redução identitária de “consumidores de saúde”.

A colonialidade não é uma força trans-histórica, e sim um processo muito bem “aterrado” na Modernidade, o que não implica qualquer facilidade de desfazer seus efeitos e discursos, especialmente se vistos do ponto de vista cosmopolítico. Não podemos simplesmente abandonar ou fugir de sua herança - afinal, é impossível reverter 500 anos de escravidão e desmatamento, os fantasmas simplesmente não permitiriam o esquecimento. A justiça conclamada pelos espectros jamais se resolve na lógica do fim ou da eliminação, pois novas camadas e temporalidades aberrantes transpassam as resoluções propostas de forma a silenciar toda a dissonância. Por isso, as dimensões espectrais da Cosmopolítica colonialista possui muitas falanges e conectam as ecologias das práticas e as existências (factuais, passadas ou possíveis) que podem ser humanas ou não a certas configurações que são desvantajosas para alguns modos de existência e interessantes para outros¹⁰⁸.

Há uma mentalidade formada pelo contexto econômico e político que não apenas lança a Europa Latina¹⁰⁹ ao mar, como fomenta as maneiras em que a violência será empregada em ordem de saquear, escravizar e explorar civilizações nos quatro cantos do mundo que dirão respeito à própria construção de uma ideia de Europa e seu sujeito guiada pela globalização unilateral do capitalismo. O empirismo de Beacon, o mecanismo de Newton e o racionalismo de Descartes embora sejam tomados como paradigmas que contrastam o caldo filosófico medieval com o emergente são devedores, em verdade, (I) dessa mentalidade filosófico-geopolítico iniciado ainda no século XIII na península ibérica que desembocaram na formação dos impérios portugueses e espanhóis enquanto potenciais fortes o suficiente para alterar os rumos do planeta e a solidificar o projeto jesuíta como paradigma filosófico do período e (II) do contato com os povos abaixo da linha do Equador. Em outras palavras, a

¹⁰⁸ Como é o caso do Capitalismo, em que alguns fungos se dão muito bem com determinados arranjos de exploração da terra - não sendo este, portanto, algo que diz respeito exclusivamente à sobrevivência humana. Ver *Cogumelos no fim do mundo* (2020), de Anna Tsing.

¹⁰⁹ É importante lembrar a insistência de Dussel de que será a Europa Latina e não a Inglaterra, Dinamarca ou Holanda, que propiciaram as condições materiais, imagéticas e ideológicas da colonização.

colonialidade é o marco zero da Modernidade e filha diletta do projeto civilizacional da história da filosofia ocidental, não o Renascimento.

Seguindo Ramón Grosfoguel¹¹⁰ e Silvia Federici¹¹¹, podemos indicar que a conquista de Al-Andaluz e o assassinato de milhões de mulheres queimadas vivas na Europa, acusadas de feitiçaria, acenam para os primeiros passos que o racismo e o epistemicídio transatlânticos seguirão anos depois com a escravização de africanos nas Américas e o cenário perfeito para o florescimento das filosofias de conversão (antes mesmo do cartesianismo ser interpretado como suprassumo da ideologia moderna). Essa mentalidade necrófila, sedenta pelo uso da violência como mecanismo de afirmação de si, é nomeada por Grosfoguel de *ego extermino*.

O *ego extermino* é a modalização da Vontade de Poder que abate tanto física quanto espiritualmente suas vítimas: contra os muçulmanos e judeus de Al-Andaluz usa-se o argumento da pureza do sangue e do apagamento da cultura árabe; contra os indígenas e africanos usa-se a evangelização e a criação da taxonomia biologizante da discriminação (com direito aos debates sobre a não existência de alma entre os não brancos, os navios negreiros e o pilhamento dos sabares); contra as mulheres usa-se a queima das bruxas para ordenar a biopolítica nascente. Esse *ego* fundamentará o cenário que uma filosofia tipicamente moderna - supostamente desprendida da tradição, livre para percorrer qualquer assunto, autofundante e desprendida da matéria - possa se desenvolver até seu ápice no Iluminismo.

Como um rolo compressor, esse *monocentrismo* é rastreável até 1492, ano emblemático para Enrique Dussel por marcar o surgimento da noção de História Mundial centrada no percurso trilhado por uma soma de países que mais tarde se tornaram as potências imperialistas do ocidente¹¹², especialmente após a invenção de uma América hispânica como paradigma e medida distintiva de poderio, avanço tecnológico e militar dos espanhóis em relação aos demais povos. Posteriormente, outro *ego*, o *conquiro*, dará suas primeiras caras com a subjugação do México, que servirá de

“trampolim para tirar uma vantagem comparativa determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., desde a conquista da América Latina.”¹¹³

¹¹⁰ Em *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI* (2016).

¹¹¹ Em *Calibã e a Bruxa* (2017).

¹¹² Em *Europa, modernidade e eurocentrismo* (2005).

¹¹³ Dussel, 2005, p. 28.

A Modernidade tratará de homogeneizar a vida cotidiana, a experiência religiosa, a compreensão de história e prática científica pela dominação, exploração e acobertamento primeiro da América Latina e depois América do Norte.

O sujeito de conhecimento eclode: universal, transparente, livre. Pouco universal por ser edificado na soberba do provincianismo europeu. Transparente apenas diante do próprio reflexo. Livre, mas dependente daquilo e daqueles que explora. Não é exagero afirmar, portanto, que datar do massacre e da pilhagem que os brancos (não apenas europeus) filosofavam nos últimos 500 anos. Qualquer história e prática da Filosofia, e mais especificamente da Metafísica, não passa inalterada pelas caravelas lusitanas e a brutalidade dirigida a milhares de pessoas do sul global.

É nesse contexto de genocídio que se faz a justaposição entre sujeito, humanidade e branquitude que nos interessa. O etnocentrismo europeu reduzirá a Alteridade em dois processos correlacionados: (I) a atenuação da pluriversalidade cosmopolítica a um equivalente ontológico encarnado na natureza e (II) a criação da diferença cultural (a famosa ideia antropológica de natureza/realidade ontológica igual, modos de vidas *humanas* diferentes), que juntas oferecem suporte à negação e exploração de formações cosmológicas extraocidentais. Tal a alçada deste solipsismo branco que ele desaparecerá em suas representações, conferindo à Branquitude o status de paradigma universal não determinado, sem marcação e pressuposto¹¹⁴. A humanidade pertencerá desde o início ao branco e não será apenas tolida ao não-branco, mas negada como pressuposto.

Filósofos como Calvin Warren são categóricos quando denunciam a natureza pérfida de todo o imaginário produzido e firmado na defesa dessa humanidade¹¹⁵. Para este, a categoria de ‘humanidade’ é produto de um processo que não apenas é mobilizado, mas necessariamente construído em face à objetificação de corpos e cosmologias outras que aquela portadora da Razão e do Direito (isso é, a branca). A defesa do ser humano o bifurca daquilo que não pode se beneficiar de suas prerrogativas, não por equívoco, mas por necessidade de inteligibilidade. De forma que a negra e a indígena, na história das Américas e de África pós-assédio, não tiveram uma humanidade alijada, mas foram encaradas como objetos descartáveis com alguns traços brandamente compatíveis com o “ser humano de

¹¹⁴ Cf. *A colonialidade do saber: perspectivas decoloniais para repensar a univers(al)idade* (2022), de Diego dos Santos Reis.

¹¹⁵ A negação da humanidade é, sobretudo, um abandono da Ontologia. Mais a frente irei retomar esse ponto.

verdade” - mais próximos dos papagaios e dos corvos do que dos europeus - e que propiciaram o terreno para que o sujeito e a humanidade pré-condicionada no Branco fossem erigidas em oposição a esse “objeto-racializado”¹¹⁶.

Segundo Warren, a Pretitude é o que “há” depois e antes da Metafísica por excelência, pois o eixo negativo do não-ser preto é a exclusão necessária para que o Ser passe a existir. Não há, portanto, possibilidade de representação ou de incorporação. No ensaio *Ontocídio: Afropessimismo, Teoria Queer e Ética*, Warren sustenta que o humano é repositório de práticas e tecnologias construídas numa gramática de sofrimento que só consegue dar conta de si mesmo e de seu mundo. É a partir da violência reiterada que teremos uma imagem quase que intuitiva de “ser humano”, sendo a condição não-ontológica da Pretitude um muro a proteger as fronteiras. Assim, a/o preta/o é o impensável e o inominado do imaginário humano, pois em essência é algo que existe para não existir. A exclusão prévia da Pretitude do campo do Ser relega sua função à delimitação da vida e da morte do humanismo (e sua ética)¹¹⁷.

Nesse sentido, colocar em equivalência o racismo e marcadores sociais compartilhados com a branquitude seria uma tendência a tornar planos tópicos que pertencem a âmbitos ontológicos diferentes e tática de “engolfamento” da pretitude pelo Ser. Segundo Warren, casos como o de Steen Keith Fenrich¹¹⁸, que conjugam o que seriam dois marcadores sociais de opressão, sobrepõem uma demanda da própria Ontologia (a dissidência sexual) com a impossibilidade da Não-Ontologia (a Pretitude). Tanto a Teoria *Queer* quanto o afropessimismo falhariam na tentativa de abordar esse cenário porque pertencem a registros filosóficos irreconciliáveis que colidem no corpo da/o *queer* preta/o, resultando em uma síntese de falsas analogias e uma ética empobrecida¹¹⁹. A morte de Steen Keith seria uma

¹¹⁶ Dean, 2017.

¹¹⁷ Gostaria de arriscar dizer que esse limite da vida e da morte não se aplica exclusivamente ao humanismo, mas toda e qualquer coisa que possa vir a morrer.

¹¹⁸ Para explicar esse consideração contra qualquer interseccionalidade, Warren se volta a um caso de março de 2000, quando a polícia de Nova York encontrou o corpo desmebrado de Steen Keith Fenrich em um parque do Queens - a carne do jovem decepada e armazenada em um tonel de plástico azul junto com um crânio esfolado e alvejado tinha escrito na testa o número do seguro social de Steen acompanhada da frase "Gay Nigger #1".

¹¹⁹ Do lado da Teoria *Queer*, por mais que se tente demonstrar os limites da existência humana através da desumanização que pessoas desviantes experimentam, queer ainda continua no horizonte da Humanidade. Isso porque a tradição da Teoria *Queer* é capaz de oferecer uma gramática do sofrimento, de um sujeito que é tolhido de certas premissas anteriormente compartilhadas com os pertencentes a humanidade, mas é incapaz de oferecer qualquer horizonte de comunicabilidade para o que acontece com a/o preta/o, já que esta/e está fora desde o início de qualquer registo do Ser (inclusive ser de sofrimento). É tentador usar a brutalidade de origem sexual e de gênero para falar da impossibilidade imagética e linguística que pretitude invoca, mas segundo Warren, o anti-humanismo na teoria queer não passa da reconstituição do sujeito liberal que se despoja do próprio privilégio, ou é interdito ulteriormente mantendo seu status anterior sob suspeita para reconstruí-lo. Sua questão está dentro dos limites arenosos dos reinos da liberdade e do controle. O

indeterminação política, linguística e imagética porque ela não poderia reivindicar uma ontologia e consequentemente não participa das condições de reconhecimento que a humanidade partilha, da mesma forma como não pode ser interpretada como um acontecimento que se refere a um objeto-homogêneo distinto de outros (dado ao histórico do corpo preto ser fundido à descartabilidade da mercadoria). O cadáver e o “enlutamento” de Steen estão “fora do espaço cultural da Ética, da relacionalidade e do sagrado, [eles estão inseridos] no espaço pré-cultural mortal da pura pulsão e da fantasia desenfreada”¹²⁰. Logo, o assassinato do jovem seria a convergência entre a experiência de “não-liberdade” (experiência *queer*) e o conflito insolúvel que é o genocídio preto enquanto “assassinato primário” que coloca em movimento a lei moral psíquica, no sentido psicanalítico, e as diretrizes gerais da norma social (Supremacia Branca). Indicando, portanto, uma dupla exclusão que sobrepõe uma não-ontologia com o extremo da não-liberdade que nosso filósofo chama de Ontocídio ou existência inexistente - situação em que uma existência assume uma intensidade tão baixa que seu aparecimento a prejudica e torna ela mesma obsoleta.

Esse tipo de violência, cujo negatividade é seu motor puro, ultrapassa a lógica da utilidade e da razão, como se o fim da vida biológica não fosse o verdadeiro objetivo da pulsão de “supramatança” que a sustenta. Fora do tempo normativo da vida e da morte, essa atitude materializa o excedente de destruição que nunca está satisfeito: cada gesto de sadismo, brutalismo ou fracasso de registrar seu sucesso estimula sua sofisticação. Sendo a supramatança um dilema irracional alimentado pela destrutividade da própria irracionalidade, não há como respondermos a ela fora de suas fundações que são as mesmas que balizam a realidade branca.

A Pretitude deve ser encarada como uma posição estrutural de não-ontologia e não como uma peça da sociologia da raça. Quando encerrada neste segundo caso, ela oscila entre a posição de ser um marcador da Ordem Simbólica e uma posição metafísica que esconde a violência que separa a formação de identidade e a condição (não)ontológica da Pretitude.¹²¹ A

Afropessimismo, por sua vez, reconhece a posição da/o preta/o como objeto fora do espaço, do tempo e do mundo e por isso lida com a não-existência acarretada por essa carência de posicionamento simbólico. A fungibilidade da carne preta com a mercadoria é o arquétipo das fronteiras que delimitam o humano (branco) e seus verbos predados (branquitude). A violência do cativo é a expulsão da/o preta/o da Diferença ou do reino do Simbólico, relegando-a/o à indiferenciação que carece de subjetividade. Tal estado, faz com que o sofrimento seja ilegível e incomunicável, levando afropessimistas a um paradoxo teórico e político.

¹²⁰ Warren, 2021, p. 178.

¹²¹ Resumidamente, queer preta/o é um problema duplo para o pensamento, se isso é possível “ser” dito. Ela/e é uma contradição por excelência: se afirmamos que que ela/e não existe indicamos que ela está fora da gramática do humanismo, se afirmamos que ela/e existe então deixamos de lado a própria posição ontológico de objeto desamparado: “O sofrimento da violência antigay está no mundo; temos uma gramática para capturar seu horror. O ‘sofrimento’ do objeto-preto não é deste mundo – ele sustenta o mundo, mas não é dele

carne preta - que não pode sequer ser considerada visível e perceptível como corpo pelo Simbólico - é um assombro para a Metafísica.

Porém, a condição da racializada de ser uma “vida indistinguível da morte”, ao passo que está reduzida ao Outro do Outro (e *ad infinitum*) dentro do recalçamento primário, não precisa se reconciliar com a representação ou deve imaginar um novo humanismo, muito menos esperar por um reconhecimento enquanto Diferença. De fato, a não branca não precisa responder ao imperativo da Branquitude se colocando na relação metafísica invocada. Ora, como podemos observar, a violência racial não é uma atentado de um “sujeito” a outro, muito menos de uma vida contra a outra, mas um gesto da *Bio-Ontologia*, de destruir aquilo que, ao mesmo tempo, lhe escapa e proporciona a coerência existencial: a Não-Vida¹²² que na estrada de expansão da Metafísica constrói o racial como maneira de expandir o próprio horizonte.

Se a carne racializada é fonte de exploração infinita da Branquitude, há de entendermos essa de forma cosmopolítica: (I) a analítica da raça não está às voltas exclusivamente do “sujeito humano racializado”, mas também das cosmologias e (II) essa relação não significa destino. Pensar uma estratégia desde o imaginário da vida, embora seja uma forma de alargar a Bio-ontologia ao ponto de afrouxá-la, ainda não é o suficiente para abandoná-la.

Se conjugarmos o anti-humanismo da sujeita não-branca com uma “ultra-metafísica”, poderíamos dizer que é a partir da Não-Vida - mais do que da Morte - que pensamos uma resposta à violência racial que não se apegue exclusivamente ao regime Ocidental da *arkhé-política* - tópico que nos voltaremos depois de compreendermos um pouco melhor a construção desse sujeito moderno.

3.2. Externalidade e Interioridade

– e o ‘sofrimento’ deste objeto carece de uma gramática adequada (a própria palavra ‘sofrimento’ deve ser escrita entre aspas ou sob rasura quando se refere ao preto/a-como-objeto). O ‘ser’ situado no local dessa violência é o que chamamos de ‘queer preto/a’, mas é um ‘ser’ que não existe no horizonte ontoexistencial e, se insistirmos em sua ‘existência’” (idem, *ibidem*, p. 188).

¹²² Como falamos no primeiro capítulo, a Não-Vida é tudo aquilo que não está inserido dentro do ciclo metabólico que se espera de um ser vivo ou que é passível de vir a viver. Mais do que mera classificação da factualidade do mundo, a separação entre Vida e Não-Vida está pressuposta em uma cadeia de concepções metafísicas e implicações políticas, principalmente quando a questão da agência entra na discussão. Ao longo desse trabalho, mais do que tentar dignificar o inerte e tudo aquilo que é pareado com ele (como é o caso da Pretitude sob os olhos da Branquitude), gostaria de reforçar a participação e determinação da Vida pela Não-Vida.

Como falamos anteriormente, a matemática - em especial a geometria - fornece à ciência moderna (I) o instrumento de análise, (II) a lógica de investigação, (III) o modelo de representação e (IV) o rigor meditativo da estrutura do saber a ser perseguido que contrastam com outras formas de conhecimento de maneira reativa (quando referente a própria tradição) e violenta (quando constatada para com outros povos). A ciência aspira à formulação de leis à luz de regularidades que podem ser observadas e utilizadas para prever o comportamento dos fenômenos no futuro, totalmente fundamentada em uma cosmologia de mundo-máquina estável e ordenada e que, sob os três pilares da certeza - ordem, separabilidade e lógica - se arroga o status de ontologicamente necessária¹²³:

É importante acrescentar que esses princípios *científicos* estão na raiz da ideia de progresso e de evolução da humanidade, que conferiu à civilização europeia o status de desenvolvida, na medida em que se situa no suposto estágio final do desenvolvimento, seria o *fim da história*. Por isso, a modernidade pretensiosamente é um projeto global, já que todo o mundo passa a ser interpretado a partir de seus critérios *universais*. Do ponto de vista do sequenciamento linear, a Europa seria o modelo a ser seguido, acompanhando o Estado Positivo de Comte. Todo o mais seria primitivo, bárbaro e atrasado. A modernidade não seria apenas o estágio final ideal, mas o estágio necessário.”¹²⁴

Não é por menos que em *Homo modernus: Para uma ideia global de raça*, Denise Ferreira da Silva argumenta que a raça é mais do que apenas uma categoria social ou histórica, e sim uma ferramenta ontológica e epistêmica central para a organização do mundo moderno. A autora propõe que a raça é um dos pilares da grade global da diferença, isto é, ela é um sistema de classificação e hierarquização dos seres de acordo com critérios do agenciamento visando as estruturas de dominação a serem perpetradas pelo colonialismo. Nessa chave de leitura, a raça não é apenas uma questão de identidade ou discriminação, mas um ordenamento planetário de poder que arranja a Terra desde uma esquematização que define quem é humano e quem/o que pode ser subjugado, explorado ou descartado.

O texto moderno é um conceito criado pela brasileira para sistematizar as maneiras como a economia de significação, composta especialmente pela ciência e pela história, descreve essa trajetória. Ele enseja os seus primeiros passos com a esquematização cartesiana da autoconsciência como único existente capaz de autodeterminação (autorreflexão e consciência da existência) em franco repúdio da *res extensa* (a matéria, o corpo) até desembocar na *poiesis universal* que separa o palco da exterioridade - no qual a razão é

¹²³ Cf. Síveres & De Souza Santos, 2013, p. 128.

¹²⁴ *idem*, *ibidem*, p.188.

soberana e agência o mundo - e o palco da interioridade - que guia a produção humana de conhecimento e cultura -, sintetizados na intervenção hegeliana do Eu transcendental. A partir da cena pós-iluminista, são criados dois modelos de sujeitos que conectam configurações corporais e mentais às diferentes regiões globais - “o sujeito da transparência, para quem a razão universal é uma guia interior, e sujeitos da afetabilidade para quem a razão universal permanece uma força exterior que os governa” guiarão por meio de sincronização e modalização, sob as coordenadas da história europeia, a globalização do planeta.

A transparência será a suposição ontológica que coordena a universalidade e a historicidade como descritores do humano¹²⁵ que se vale do racial e do cultural para relatar a diferença como elemento irreduzível do desenvolvimento do Espírito. Os conceitos de nacional, cultural e racial serão mobilizados com o propósito de produzir coletividades como tipos específicos de sujeitos gestados pela modernidade. Enquanto o racial é efeito da determinação exterior, irreduzível e insuprassumível, o nacional é efeito da determinação histórica (interioridade) com as diferenças (contingências) a serem resolvidas dentro da transcendentalidade do tempo que se desdobra sincronizando-se, e o cultural é o ponto de encontro de ambos, podendo significar um ou outro a depender do contexto, servindo como alívio moral que substitui, por exemplo, o uso explícito do racismo étnico outrora escancarado¹²⁶.

O relato da subjugação racial filhada a lógica explicativa da exclusão sócio-histórica garante a posição do Eu transparente como autor que escreve e reescreve a diferença racial como significante da diferença cultural, reduzindo um processo extremamente complexo a exclusão da universalidade como estratégia social imprópria motivada por traços físico. A partir do momento em que essa inclusão por exclusão é aceita, os projetos emancipatórios pressupõem o subalterno racial como sempre-já inscrito como sujeito histórico que passa a fazer parte da representação a medida em que se torna (ou tenta se tornar) um Eu transparente¹²⁷. Ferreira da Silva avalia isso como a comprimento da pressuposição da ontologia moderna que igualam a justiça e a inclusão (jurídica e econômica) e as representações culturais e históricas em uma mesma configuração social globalmente coordenada¹²⁸. A diferença

¹²⁵ Cf. Ferreira da Silva, 2022, p. 66.

¹²⁶ Cf. Idem, ibidem, p. 71 - 72.

¹²⁷ Nas ciências sociais, o cultural não é assumidamente nem o racial nem na nação porque seu espaço ontoepistemológico ultrapassa as fronteiras, tornando-se o significante político dominante da transparência (Cf. Ferreira da Silva, 2022, p. 61)

¹²⁸ Cf. Ferreira da Silva, 2022, p. 43 - 44.

“normaliza reivindicações de diferença cultural como argumentos aparentemente críticos aos antigos projetos de ‘assimilação’, mas mantém intacto o argumento anterior feito pela sociologia das relações raciais acerca da ‘exterioridade’ dos ‘outros da Europa’, ou seja, o biológico da diferença racial é substituído pelo sociológico da diferença cultural, num movimento de significação que encarcera os ‘outros da Europa’ numa transparência confinada. Assim como as explicações pós-modernas enviaram a antiga formulação do cultural ao exílio ético para fazer companhia do racial, os ‘outros da Europa’ abraçaram uma estratégia emancipatória fadada ao fracasso, a saber, o projeto de produzir e interpretar artefatos que apresentam sua trajetória sócio-histórica particular como a de viajantes subalternos a caminho da transparência.”¹²⁹

Em outras palavras, o Eu transparente se cobre de uma manta transcendental e transforma em imanência (naturalização) a experiência do subalterno sob o essencialismo que determina o segundo como amostra do indivíduo, ou seja, do ser histórico-liberal, sem que isso provoque qualquer crise ética¹³⁰. E assim, a humanidade desfruta o excepcionalismo de ser o único ser autodeterminado¹³¹ - isto é, se identifica com a “verdadeira” *arkhé* ou o promovedor dela.

Partindo dessa cena, o texto moderno estará assentado na dicotomia de um “Eu afetável” e um “Eu transparente”, onde o segundo é figura ontológica consolidada capaz de saber e direcionar os poderes da razão universal e o primeiro é a construção científica das mentes não europeias sujeitas tanto à exterioridade das leis da natureza quanto à força da mente europeia¹³². Assim, não apenas a historicidade, mas a ciência estaria atrelada a um modelo de sujeito, objetividade e método nevrálgicamente implicados no elemento racial.

Para Ferreira da Silva, a filosofia moderna chegará a essa disposição pela justaposição de quatro princípios:

- (I) *separabilidade* que nada mais é que a ideia de que tudo o que pode ser conhecido está encerrado pelas formas da intuição (espaço e tempo) e as categorias do entendimento (quantidade, qualidade, relação e modalidade) - aquilo que está além é irrelevante para o conhecimento -, implicando a ideia de que entidades, sejam pessoas, eventos ou objetos, podem ser entendidas como unidades isoladas;

¹²⁹ idem, ibidem, p.64.

¹³⁰ Cf. Ferreira da Silva, 2022, p. 57.

¹³¹ Cf. Idem, ibidem, p. 30.

¹³² Cf. Ferreira da Silva, 2023. Em última análise, europeidade e natureza são tautologias já que a primeira é o movimento real da razão e não encontra qualquer constrangimento ou limite vindo de fora, a transparência já é a natureza e vice-versa.

- (II) *determinabilidade* que é a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do entendimento de produzir moldes formais para determinar a verdadeira natureza das impressões captadas pelo sensório e processadas pela intuição - segundo essa lógica é possível identificar causas específicas e definitivas para eventos ou fenômenos;
- a (III) *realização* na qual as opções de corpo e mente, Natureza e Razão etc. encontrariam um sentido e síntese no Espírito, ou Razão como Liberdade;
- (IV) *sequencialidade*, que sugere que os eventos se desenrolam de forma linear e cronológica, em uma sequência ordenada resumida no autodesenvolvimento do Espírito como movimento no tempo (esse último princípio introduz a conformação temporal da diferença cultural como realização de momentos díspares do desenvolvimento do Espírito que coloca a Europa pós-iluminista como baluarte do progresso).

Ao mesmo tempo em que a autoconsciência é colocada como fruto e motor da interioridade e da temporalidade - aquele Eu que sempre-já sabe que abriga o que não é ele mesmo -, a mesma tece o racial para lidar com o Outro que é menos que o Ser, não em paralelismo, e sim como condicionalidade. Logo, a maneira que a analítica da racialidade responde ao anseio da razão universal de (re)escrever a mente como determinante exterior em relação e em luta contra seu Outro assombrado¹³³ é por meio da fabricação da

“[...] racialidade como atributo humano, [assim] a ciência do homem apresentou uma narrativa sobre a autoconsciência, ou seja, o *homo scientificus*, que, ao ser combinada com sua versão filosófica, isto é, o *homo historicus*, complete a figura do *homo modernus*, o sujeito moderno como efeito tanto da significação histórica quanto da significação científica – simultaneamente produtor e produto, causa e efeito.

Exatamente porque pressupõe que a Europa pós-iluminista corresponde ao momento da transparência – a atualização-exteriorização perfeita da razão universal –, essas mobilizações do *nomos* produtivo a colocam no topo do esquema classificatório –que elas mesmas produzem –, usando nos enunciados que descrevem, explicam e interpretam a presente configuração global.”¹³⁴

Ferreira da Silva aponta que a lógica de separabilidade falha em reconhecer a continuidade e a interconexão das experiências de pessoas racializadas, onde não é possível

¹³³ *idem*, *ibidem*, p.147.

¹³⁴ Da silva *apud* Barbosa dos Santos Junior, 2024, p. 283.

traçar uma linha clara entre o sujeito e o objeto, ou entre diferentes momentos da existência, da mesma forma como que ela reduz a compreensão da identidade e das experiências a meras características periféricas, deixando de lado o contexto social e histórico que molda as vivências, particularmente prejudicial quando aplicada a grupos marginalizados, pois desconsidera as lutas coletivas e as experiências partilhadas que são intrínsecas à sua condição. A determinabilidade, simplifica a complexidade do mundo, levando a uma visão reducionista que ignora as interações e os fatores contingentes que também influenciam os resultados - tal entendimento fixo das causas obscurece as experiências não lineares e a fluidez da vida social, onde múltiplas variáveis desempenham papéis cruciais e interconectado, por exemplo. Já a sequencialidade, contraria o princípio mesmo da memória (voltaremos a esse assunto no próximo capítulo) que demonstra que a realidade é frequentemente marcada por ciclos de repetição, resiliência e rupturas temporais que não podem ser devidamente capturados por uma narrativa linear. - a experiência de memória, por exemplo, é intrinsecamente não sequencial, pois os indivíduos carregam consigo ecos do passado que influenciam o presente de maneiras inesperadas¹³⁵.

Parte do valor filosófico do projeto de Ferreira da Silva é o rastreio do desenvolvimento desse Eu Transparente por quase 400 anos de história do pensamento europeu. Porém, do ponto de vista textual, o foco nos escritos “estritamente” filosóficos e científicos furta a interlocutora dos meandros que a análise de outras fontes podem proporcionar, especialmente das obras de ficção. A filósofa parece ter uma preocupação de mapear o Espírito - seja ele o desvelar histórico no sentido hegeliano ou a tendência argumentativa dos interlocutores europeus entre si - que desembocaram de forma mais direta na criação do *homo modernus*. A literatura ficcional deixada de lado pela autora, ao contrário, por carregar uma poética mais aberta que os tratados e teses, oferece certas contradições que, no nosso caso de análise - a saber, a relação entre o racial, a *arkhé* e os processos de subjetivação -, ajudam a entender não apenas o funcionamento, mas os limites do Eu Transparente nos não ditos dos autores e autoras. H. P. Lovecraft mais do que um exemplo pontual, talvez seja, dentro da cartografia dos escritores modernos, aquele que melhor tenha ido no limiar da cosmologia moderna e conseguido insinuar a posicionalidade da sujeita racializada como projeção de toda Não-Vida que a Metafísica tingida pelo texto moderno tentou e tenta eliminar. Em verdade, mesmo em comparação aos autores pós-modernos e

¹³⁵ Cf. Bensusan, 2024, pp. 91 - 97.

multiculturalistas, seu pensamento pode ser visto como paradigma do limite que a Branquitude consegue chegar sem admitir a própria eliminação.

3.3. Lovecraft sob luz negras

Lovecraft foi um escritor assumidamente racista¹³⁶. Crescido em seio aristocrata em franco declínio financeiro, o autor, desde a adolescência, defendia a diferença das raças em poemas e, ao longo da carreira, jamais deixou de reiterá-la, seja na ficção, na crítica literária ou nos ensaios filosóficos. Dois poemas datados de 1912 estão ao lado das cartas entre as provas mais concretas do tipo de letramento racial que o autor tivera: *New-England Fallen* e *On the Creation of Niggers*, onde lê-se:

When, long ago, the gods created Earth
In Jove's fair image Man was shap'd at birth.
The beasts for lesser parts were next design'd;
Yet were they too remote from humankind.
To fill the gap, and join the rest to man,
Th'Olympian host conceiv'd a clever plan.
A beast they wrought, in semi-human figure,
Fill'd it with vice, and call'd the thing a NIGGER.¹³⁷

Como podemos observar, anos antes da publicação dos contos que formam os Ciclos de Cthulhu, os elementos cosmogênicos que perpassam a mitologia do autor já conjugavam os seres criadores do mundo, a humanidade (obviamente branca), os animais e a Pretitude (vista como besta semi-humana cheia de vícios) em posições bem definidas. No poema, a hierarquia ontológica é refletida na ordem aristocrática terrena - a mobilidade social, além de uma afronta à justa natureza da obediência e da serviência, é uma abominação (monstruosidade) que transtorna a separação onto-cosmológica entre humanidade e bestialidade. Tal como os demais de sua classe nascidos no final do XIX, o racismo de Lovecraft se manifestava no medo da mudança simbolizada pela crescente heterogeneidade racial que os países do norte global passavam nas décadas finais do século. Na época em que Lovecraft se muda para Nova

¹³⁶ De Freitas, 2019.

¹³⁷ Em tradução livre: Quando, há muito tempo atrás, os deuses criaram a terra// À imagem de Júpiter, o homem foi moldado,// As bestas foram criadas para tarefas menores,// Ainda assim elas estavam muito distantes da raça humana.// Para preencher esse vazio e juntar o resto ao homem, //Os anfitriões do Olimpo elaboraram um plano astuto.// Uma besta seria forjada, em uma figura semi-humana,// Preenchendo assim o vazio, e chamando a coisa de Negro.

York, por exemplo, quatro em cada cinco moradores da cidade eram imigrantes, a maior taxa de estrangeiros residindo em outro país no mesmo período¹³⁸ - fato que o abala profundamente e influenciará os seus textos mais famosos do final da década de 20. Não é com surpresa, portanto, que a miscigenação seja o símbolo de um horror que coloca em xeque o mundo psicológico, econômico, estético e político de uma realidade impossível de perpetuar-se, isto é, a própria aristocracia. Literalmente, um horror de proporções cosmológicas.

Horror em Red Hook pode ser o momento mais emblemático da carreira do autor. Nele encontramos analogias entre o comportamento e os traços físicos dos imigrantes moradores da cidade título do conto e a hibridagem dos monstros que leva o protagonista ao colapso psíquico. Ao analisar o seguinte trecho:

“A população é um emaranhado e um enigma incorrigível; elementos sírios, espanhóis, italianos e negros chocam-se uns com os outros, e fragmentos de cinturões escandinavos e norte-americanos não vivem muito longe. Trata-se de uma babel de sons e sujeira lançando exclamações estranhas para responder ao barulho das ondas oleosas nos molhes imundos e às ladainhas monstruosas dos apitos do porto. Muito tempo atrás se vivia um quadro mais aprazível, com marinheiros de olhos claros nas ruas mais abaixo e lares de bom gosto e solidez onde as casas maiores acompanham a colina. [...] dessa confusão de putrescência material e espiritual, as blasfêmias de uma centena de dialetos investem contra o céu. Quando as hordas de vagabundos vagam sem destino gritando e cantando pelas vielas e ruas movimentadas.”¹³⁹

De Freitas¹⁴⁰ localiza certo tom saudosista de um período em que os brancos viviam felizes em casas e prédios dickensianos, na mais perfeita harmonia, até a “paz perpétua” ser destruída com a liberação dos espaços e a tolerância para com pessoas de “raças inferiores”. Ao longo do conto, a depravação de Red Hook é um pequeno reflexo do restante do país e do universo como um todo. Os monstros nos porões que rastejam por debaixo das fundições, grutas e buracos - lemos no final da narrativa - já tomaram secreta e sutilmente a cidade por completo, excedendo qualquer esforço genuíno da polícia ou qualquer um de “bom coração” para impedir o fim dessa “cidadela do pecado” - o que pode ser visto como uma alusão à própria população a corroer a utopia perdida.

Nos escritos do estadunidense, em quase todos os casos, de um lado temos monstros titânicos ocasionando o fim da humanidade, e do outros os não-brancos reiterando o fim da

¹³⁸ Da Silva, 2017.

¹³⁹ Lovecraft apud Canevazzi, 2022.

¹⁴⁰ Em *Miscigenação, racismo e fim do mundo na literatura fantástica de H.P. Lovecraft* (2019)

sociedade civilizada¹⁴¹. No plano cosmico ambos os fins se equiparam: indianos, poloneses, haitianos, negros, indígenas e sírios serão constantemente invocados por Lovecraft como emissários dos Antigos¹⁴² desejosos de destruírem a civilização tão preciosa e tão frágil que é a dos brancos¹⁴³. Figuras como a do “árabe louco” reforçam o atrelamento que o autor faz entre povos não europeus e as práticas demoníacas que horrorizam as mentes esclarecidas. Tal como o fogo de uma vela na escuridão, quanto mais distante geográfica e ideologicamente da Europa Ocidental forem as pessoas, mais abomináveis serão suas culturas. García volta-se a Wouter J. Hanegraaff para explicar o repertório de Lovecraft em termos filosófico-teológico-científicos - para ele, a cultura ocidental ao longo do tempo desenvolveu uma “Grande Narrativa Polêmica”, fortemente ligada ao Iluminismo, que reforça o medo irracional do Outro sem deixar explícitas as referências xenófobas e cristãs, porém que coloca de forma implícita às divindades pagãs e seu imaginário como responsáveis pelo Apocalipse¹⁴⁴.

Não é atoa que a mitologia desenvolvida ao longo das décadas - até tomar maior sistematização em *O Chamado de Cthulhu* - materializa a aversão à miscigenação racial que ameaça a supremacia branca. Lovecraft acreditava piamente na hierarquia biológica de raças pautada no arianismo pré-darwinista, pareada a certa admiração ao teutonismo nórdico¹⁴⁵, além da Teosofia e outros modismo esotéricos da época¹⁴⁶. Assim, ao ser forçado a conviver com seus maiores temores tão de perto, não haveria outra opção que um olhar incrédulo da realidade. Tal pessimismo influenciado por Schopenhauer e Nietzsche (vide *Nietzschism and Realism*), é uma forma de defender a aristocracia como realização da ânsia suprema da humanidade que agoniza diante a inevitabilidade do desfecho trágico em outras eras anunciado¹⁴⁷.

¹⁴¹ De Freitas, 2019.

¹⁴² Seres que habitam algum lugar no espaço além do nosso e que escapam às capacidades cognitivas de compreensão humana. Por motivos desconhecidos foram banidos de acessar nosso mundo, mas esperam o dia que serão libertados para retornar à Terra e reinar, tal como fizeram no passado esquecido. Em certo sentido, eles são figuras próximas às dos deuses em diversas culturas, porém sem qualquer empatia ou semelhança com a humanidade (Cf. Halldórsson, 2010, pp. 14 - 15).

¹⁴³ Cf. Buhle apud García, 2023, p. 96.

¹⁴⁴ “A grande narrativa polêmica seria quase uma herança de pensamento que nos é inserida e nos molda de forma que nos deixa propícios a aceitar melhor determinadas narrativas. Obviamente, há de se relativizar um pouco o determinismo por trás de tal definição, pensando, não em termos de moldes, e sim de apropriações culturais e intelectuais que nos rodeiam e nos habitam a uma determinada história e nos apontam algumas possibilidades interpretativas.” (De Freitas, 2019, p. 98)

¹⁴⁵ Ricc apud da Silva, 2017.

¹⁴⁶ Romandini, 2013.

¹⁴⁷ Lovecraft era um admirador das civilizações europeias antigas e enxergava a queda do Império Romano pelas invasões estrangeiras como um prenúncio ao que estava acontecendo com seu país (Cf. García, 2023). A narrativa da civilização contra a barbárie se repetiria muitas vezes no passado e no futuro.

Ao fim e ao cabo, o elemento que gatilha a genialidade lovecraftiana que atrai a/o leitora/o, de forma não explícita, é a “diferença racial” que destrói a normalidade e familiaridade do anglo-saxonismo pressuposto: a sobrenaturalidade (o racializado como não-branco) que constitui secretamente o ordinário (Branquitude).

Mais especificamente sobre o *homo lovecraftus*, Alexander da Silva afirma ocupar uma posição de agente da ordem - em grande maioria, um intelectual - que adentra o caos para encontrar alguma organização, mas sempre se estilhaça diante o absurdo, seja ele aquele das profundezas do mar ou das entranhas do espaço.¹⁴⁸ O *homo lovecraftus* representa o fracasso em manter a tradição face à transformação impulsionada pela modernidade com duas possibilidades de resposta - o enlouquecimento ou o suicídio, sem possibilidade de retorno à anterioridade. Nesse ponto reside a diferença Ética entre Lovecraft e os demais autores do período, como Rudyard Kipling: o contato com o Outro não pode ser desfeito, uma vez infectado não há volta. A Alteridade Absoluta do Monstro/Imigrante é o coração da metafísica lovecraftiana, o famoso Pessimismo Cósmico, ou Cosmicismo¹⁴⁹. É claro que Alteridade Radical não-humana de Lovecraft resume o paradoxo não apenas de uma personalidade racista (isto é, de uma literatura meramente redutível ao psicologismo individual ou análise exclusivamente sociológica), mas também uma metafísica que nos próprios limites abre portas para a destruição da Branquitude e da Filosofia como instrumento apologético da humanidade desde dentro.

No que consiste o Cosmicismo? Na visão do universo como uma máquina fria e indiferente aos existentes, em especial o ser humano, que nada mais é que uma formiga perante os Antigos. Na mitologia lovecraftiana, todas as entidades operam para além do “bem e do mal” e assim sendo, a truculência e o aterramento não são maus em si, mas operações de registro totalmente diferentes da normalidade¹⁵⁰. O infinito estelar garante ao ser humano a posição de ser apenas “uma pequena poeira cósmica em um espaço de proporções infinitas”¹⁵¹

¹⁴⁸ Em Dagon, o monstro marítimo é uma clara referência à divindade semita do Oriente Médio antigo, e em o Mito de Cthulhu o personagem principal é descrito com uma hipersensibilidade psíquica angustiada por sons de uma imensa cidade onde se ouve sons indistinguíveis muito parecido com a imagem que Lovecraft faz de si numa carta ao falar da população asiática nova iorquina. Soma-se a isso, a lista de grupos e seitas que os Antigos e Cthulhu exercem influência ao redor do mundo incluem esquimós degenerados, haitianos praticantes de orgias vodu e tribos africanas com balbucios nefastos. “São estes representantes de um mundo primitivo que, ao se tornarem imigrantes na América, são enxergados por H. P. Lovecraft paradoxalmente como os arautos do caos da Modernidade, ameaçadora da tradição civilizatória” (da Silva, 2017, pp. 62 - 63)

¹⁴⁹ Para João Bellas (2022), o cosmicismo não começa nem termina com Lovecraft, mas toma com ele sua forma mais famosa, sem dúvidas.

¹⁵⁰ Cf. Halldórsson, 2010, pp. 15 - 16.

¹⁵¹ Garcia, 2023, p. 92.

abandonado e vulnerável às ações de seres que excedem qualquer tentativa de narrar o mundo de forma antropocêntrica. Nas palavras do autor:

“sempre devemos recordar que o espaço não tem limites: que as ilimitadas extensões de vacâncias se estendem infinitamente para além de nossa visão ou compreensão, talvez para além da aparente região de éter luminoso e para além do controle das leis do movimento e da gravitação. Que mente pode aventura-se a descrever estes âmbitos remotos onde a forma, as dimensões, a matéria e a energia podem estar todas sujeitas a modificações nunca sonhadas e a manifestações grotescas? Tudo o que conhecemos, vemos, sonhamos ou imaginamos é menos do que um grão de poeira no infinito. É virtualmente nada, ou, no melhor dos casos, não é mais do que um ponto matemático.”¹⁵²

Não é à toa, portanto, que Kurt Øystein Slåtten e João Bellas enxergam o Cosmicismo como um desdobramento do conceito de Sublime explorado sobremaneiramente pelo Idealismo Alemão. Bellas esclarece que em *O horror sobrenatural em literatura* Lovecraft se apropria de forma indireta da teoria de Edmund Burke e pressupõe que a insignificância humana implica numa visão do mundo como objeto para além das faculdades da razão de apreensão, contudo despido da virada positiva do regozijo ou do desprezar, tendo apenas o encontro puro como parâmetro do infinito, gerando o pessimismo da ausência de sentido das atitudes humanas: “o atual universo visível, nossa minúscula Terra e nossa raça de seres orgânicos inferiores [formam] apenas um incidente transitório e desprezível”¹⁵³.

O Cosmicismo pouco tem a ver com religião ou espiritualidade, embora os “selvagens” o encarem assim nos contos; na verdade ele é apenas constatação das leis indiferentes do Universo¹⁵⁴. Lovecraft se volta à ciência para trazer à tona o fato de que apesar das tentativas racionais de elucidar a experiência humana, algo sempre escapa. Na vastidão do cosmos, os assédios do desconhecido a qualquer momento podem invadir¹⁵⁵. Fundamentalmente, o cosmos é amoral e as reações de empatia e identificação com o sofrimento das personagens acontecem porque a/o leitora/o pressuposta/o também é humana(o), isto é branco, mas:

¹⁵² Lovecraft apud Romandini, 2013, p. 28.

¹⁵³ Lovecraft apud Bellas, 2022 p. 134.

¹⁵⁴ Cf. Halldórsson, 2010.

¹⁵⁵ Cf. Bellas, 2018.

“Declarar que um predador é mau apenas porque mata outro animal não é uma explicação justificável. O predador não vive no mesmo universo semântico que o homem construiu para si mesmo, portanto não se pode presumir que o ato de um animal matar outro seja um ato maligno; é apenas o curso que a natureza segue. Muito parecido com o curso do universo cósmico, nas histórias de Lovecraft, a diferença entre a espécie humana e os alienígenas de Lovecraft é grande demais para categorizá-los como maus.”¹⁵⁶

Contudo, é necessário ler a amoralidade e o poder incalculável do Desconhecido através do racial. Quando partimos dela, as personagens não-brancas estão no lugar cinza entre a barbaridade inerente e a perversidade deliberada, conseqüentemente não podem ser interpretadas nem como seres extraterrestres nem como seres sapientes. Por não possuírem um estatuto ontológico definido (talvez por simplesmente não poderem ter qualquer um possível), não-brancas/os estão fora da possibilidade de cometerem atos moralmente bons ou de serem reconhecidas como contribuidores da edificação humana. Seguindo este raciocínio, o requisito básico da racionalidade necessária para o avanço evolutivo não estaria presente em meio aos pretos e indígenas e, por isso, precisariam de tutela. Tendo em vista seu desejo natural de destruição, falta de recursos intelectuais e excesso de primitivismo, eles estariam propensos a acessar os segredos que os brancos jamais teriam capacidade de compreender com sua mentalidade avançada. Percebamos que a não-branca revela a própria falha, ou talvez a constituição mesma, do esquema ontoteológico clássico Divindade x Humanidade x Bestialidade do Cosmismo: a não-branca é um espectro que ronda a (pretensa) centralidade e o protagonismo até então desempenhado pelo ser humano nos mitos mais antigos, revelando-se como “fantasma para-existencial” mediador da destruição impessoal que, ao mesmo tempo, excede e fundamenta a realidade humana/branca.

Se os Antigos e as demais criaturas abissais estão além do bem e do mal, não seria um exagero dizer que elas habitam a zona do Não-Ser da Ética de Warren. Pessoas não-brancas, embora não “sejam” (pois a categoria de Ser não se aplicaria a elas) entidades cósmicas localizadas, ainda assim estão em posição de conseguirem lidar melhor com o Grande Nada - ao fim e ao cabo, nos contos elas não temem a morte e o horror invocado com o fim deste mundo.

Na trilha de Calvin Warren, poderíamos dizer que Lovecraft foi até os recônditos da Branquitude - da própria filosofia ocidental nos seus primórdios, se não for um exagero - e encontrou os escombros incontrolláveis de tudo aquilo que ela tentou se blindar. Ao encarar o

¹⁵⁶ Halldórsson, 2010, pp. 16 - tradução livre.

mundo fora do sistema de segurança chamado Razão e Humanidade, não haveria outra opção que (I) a paranóia psicótica que leva ao brutalismo da supermatância, (II) a esquizofrênia que tenta converter a transcendência da/o preta/o parte da imanência, (III) o suicídio no sentido mais físico como recusa de responder a interpelação ou (IV) o autoaniquilamento da branquitude como contra-metafísica - única opção terminantemente recusada por Lovecraft. O que impede Lovecraft de dar um passo além é o gesto deliberado de não enxergar a/o não-branca/o como (in)fundamento ontológico da realidade e com ela/e abandonar o humanismo.

Warren provavelmente não ficaria contente com as descrições caricatas e o pressuposto da violência que Lovecraft faz de pessoas pretas - embora para ele ‘descrição’ seja apenas daquilo que pode ser representado e ‘violência’ só a humanidade e seus aliados possam determinar o que é -, mas talvez não estaria em desacordo com o “Niilismo” cósmico que é a (não) existência do corpo preto¹⁵⁷. Fora da Humanidade, o alien e a/o não-branca/o estão também fora da Vida. O seguinte poema epíteto de *Chamado do Cthulhu* corrobora a primazia da Não-Vida:

That is not dead which can eternal lie,
And with strange aeons even death may die.¹⁵⁸

O Cthulhu é “primevo” a todo processo de nascer, desenvolver, reproduzir ou morrer. E, estando mais próximo do inerte e do inorgânico, ele está para além do imaginário da Vida e do Movimento. Nem mesmo mediante a aproximação da condição de evento ele pode ser compreendido: além do tempo, não há espaço que o caiba. O extraterrestre lovecraftiano fundamenta o cosmos em que emerge a humanidade, causando-a por contingência e sendo sua destruição por indiferença. Tão perto e tão longe, os Ancestrais são alvo de apreensões grosseiras e tentativas falhas de comunicação. Ora, não é essa a condição da/o preta/o do ponto de vista da Branquitude: sem espaço, sem tempo, inerte até ser usada/o, mas ao mesmo tempo necessário e temido? Voltando às problemáticas caras a Judith Butler, perguntemos: e se o fundamento da política não for a fragilidade da Vida, mas o “desdém” dessa Não-Vida?

¹⁵⁷ Como pretendo argumentar no próximo capítulo, o conceito de niilismo talvez seja aplicável apenas no contexto filosófico ocidental. Assim, a/o preta/o seria um “expressão” do niilismo do ponto de vista da branquitude por esse ser o limite do seu imaginário.

¹⁵⁸ Em tradução livre: Não está morto o que pode eternamente jazer// E após eras estranhas, até a morte pode morrer.

Se a Não-Vida é condição de possibilidade dos processos orgânicos, não é a partir dela que deveríamos filosofar?

Em *H. P. Lovecraft: a disjunção no Ser*, Ludueña encontra no autor de Providence a última tentativa de criar uma mitologia capaz de não apenas destruir o sentido da função autor, como reabilitar em plena contemporaneidade o Mito, que fundamentalmente define as possibilidades e os limites do *Homo sapiens*. Porém, o Mito Lovecraftiano não poderia ser outra coisa que o justo oposto daquele dos antigos: ele é o horror que exorciza qualquer traço de maravilhamento e não produz nenhum conhecimento sobre a humanidade, no máximo confirma sua insustentabilidade diante do próprio advento desnecessário.

A humanidade é o obstáculo *mor* da realização do Mito. Apenas quando o último homem for varrido da face do planeta é que as forças subterrâneas ocuparão o lugar sempre a elas destinado. Lovecraft é o profeta de uma arqui-mitologia que é, ao mesmo tempo, uma pós-mitologia anti-antrópica. Ele acredita ter extraído aquilo que jaz em cada religião do mundo, a verdade mais primitiva e verdadeira que é a exortação esotérica da irrelevância de qualquer traço antropomórfico das divindades ou do universo: “o que a humanidade adora como deuses, aos olhos de Lovecraft, não passa de obscuras personificações de Raças cósmicas que povoam o universo infinito, que colonizaram a Terra e que, muito em breve, haverão de reclamar seu Reino para semear o fim da espécie humana”¹⁵⁹.

O alien é o fundamento da vida na Terra que postula o fim como condição de existência (não apenas do homem, mas de todo existente). Porém, diferente de Levinas, o estrangeiro não tem qualquer vulnerabilidade. A fragilidade da vida é inteligível para o Outro, pois a própria concepção de “vida” é mera contingência entre outras. O “eu” diante do Outro implora por reconhecimento para não ser morto, mas, ao saber que a condição de desvanecer é exclusividade sua, responde com violência, como se tal gesto pudesse mantê-lo hipostasiado. Do ponto de vista da raça, a dor talvez tenha certo lastro de compartilhamento enquanto espécie, porém tal consideração só faz sentido através das tentativas de colonização subsequentes (em especial aquelas como a Teoria *Queer* tenta fazer, segundo Warren)¹⁶⁰ e por leituras inclusivas ulteriores da gramática multiculturalista (que, como sabemos, não perde seu fundo racial).

¹⁵⁹ Romandini, 2013, p. 16.

¹⁶⁰ Caso isso não seja um gesto de tentar inscrever como pré-discursivamente a espécie da mesma forma como o gênero faz com o sexo.

Na mesma medida em que a dissociação do protagonismo humano é incitada, o universo que ele habita sofre uma virada copernicana com a reintrodução do multiverso no todo do Mito. Se na filosofia de Anaximandro a possibilidade de mundos infinitos e justapostos é acompanhada pela destruição causada pela *adikía* sem a extinção absoluta¹⁶¹, em Lovecraft os mundos transfinitos são devires que aguardam o silêncio da morte. Os rituais macabros que assombram pelas suas “formas de vida negadoras da Humanidade”¹⁶² são gestos arqui e ultra temporais e espaciais que prosseguiram depois do fim da Vida - meras homenagens às potências que aniquilarão o cosmos. A prática ritualística nada se relaciona com uma essência humana, sendo mais uma práxis exógena incorporada e transformada nos alicerces de constituição do homem como ser social. Em outras palavras, ao conduzir para além e depois de si mesmo, a sociedade é a forma mais inumana que a humanidade encontrou para se organizar.

Nesse sentido, Ludueña salienta que a prosa lovecraftiana clama certa ciência fantasiosa à primeira vista, mas no fundo coloca em voga o lugar da filologia como instrumento necessário para a filosofia. Lá onde se encontra meras crenças ou ideologias nos textos antigos ou ficções sob influência do método histórico-crítico alemão do XIX, Lovecraft introduz (I) a possibilidade dela ser uma ciência do cosmos infra e supra-humano que navega um universo sem bordas - isto é, um trabalho de desvendar nos documentos, monumentos e registros de diversas naturezas a prova da insignificância ontológica da humanidade e (II) uma nova compreensão da história da política e do poder. Sobre esse segundo ponto, a soberania é um conceito absolutamente impossível de ser legado ao espaço humano, os seres ancestrais exercem poder fora da linearidade temporal e neste sentido, já o poder humano só é uma modelização localizada e precária do dispêndio incontrolável do cosmos. Do ponto de vista da Filosofia, certas proposições devem ser retidas:

- “1) o poder é intrinsecamente exógeno à natureza humana e seus exercício é apenas protético para o homem;
- 2) o poder é uma modelização localizada e ontologicamente diminuída da potência natural do cosmos;
- 3) se o homem tem a capacidade de exercer o poder, isto é ontologicamente devido à sua inclusão no cosmos e não o resultado de uma propriedade endógena;

¹⁶¹ Na leitura Ludueña, a vida só se extingue para poder voltar a ser castigada em um novo renascer, de maneira que a concepção jurídica-econômica da metafísica anaximándrica demanda um perpétuo acontecer do expiação em mundos que surgirão de novo e novo.

¹⁶² Cf. Romandini, 2013, p. 30.

4) uma *microfísica* do poder é inconcebível sem uma articulação de uma *macrofísica* do poder entendida como desdobramento do habitar (in-)humano nos abismo de um universo infinito;¹⁶³

É importante notar que, na leitura de Ludueña, a metafísica lovecraftiana muda completamente a perspectiva de sujeito presente na história da filosofia ocidental até então. Não apenas a subjetividade entendida como interioridade, reflexividade e feitura de si, mas também o sujeito que se transcende a partir da unidade psíquica do *ego* locucionário são colocados em xeque pela desmultiplicação psicofísica.

Para o argentino, se a subjetividade é uma paisagem formada por uma geografia que a subjaz, então a estrutura cosmológica mais geral conforma o sujeito que nela deriva: na medida em que o sujeito moderno é resultado do universo galileano e da matematização consequente, e o sujeito da filosofia continental do XX deve a própria constituição à física einsteiniana e à mecânica quântica, o mesmo se repete em Lovecraft com sua matemática e física aliens. Por isso, arrisco dizer que o sujeito lovecraftiano não se confunde com o *homo lovecraftus*, que em certo sentido contrastam, quase por analogia, tal como a Pretitude e a Branquitude.

Ao contrário das teses expositivas-argumentativas, o autor de Providence não articula de forma sistematizada uma teoria cosmo-metafísica nem uma filosofia da sujeição, restando a/o leitora(o) inferi-la a partir das “grandes narrativas” apresentadas em contos como *A sombra vinda do tempo*. Três são os princípios detectados por Ludueña:

1. *Princípio de deslocação temporal*: o ponto de subjetivação carece de identidade no tempo infinito, ele navega certa a-temporalidade que constitui a possibilidade da posição do sujeito se dar em várias temporalidades nas quais pode agir sem formar hipóstase. O sujeito lovecraftiano pode existir tanto no mundo pré-humano quanto no futuro mais remoto da pós-humanidade. Todos os instantes do antes e do depois já existem no agora, de modo que a leitura cronológica é uma limitação, ou melhor, uma consequência *a posteriori* de uma consciência finita. Em sucessão, o sujeito tão pouco é determinado pelo espaço, dado que ele pode se fazer presente em qualquer ponto do multiverso em qualquer corporalidade que o sustente. A operação esquizofrênica de Lovecraft supera aquela de Deleuze e Guattari já que dissolve as fronteiras da historicidade para assentar o sujeito na intemporalidade antes e depois do tempo, para

¹⁶³ Idem, ibidem, 2013, p. 34.

que ele fique “livre de qualquer necessidade da existência do próprio homem como substrato de ancoragem a uma coordenada de subjetivação”¹⁶⁴;

2. *Princípio da inconsequência da vida humana*: com a dispensabilidade do ser humano, o sujeito está livre de todo elemento antrópico para existir, de fato, ele não requer qualquer traço da Vida. A condição humana e/ou biológica é mero acidente para que o sujeito possa ser pensado. Em outras palavras, a Sexta Grande Extinção não muda em nada a teoria do sujeito lovecraftiano, já que ele não deve sua condição a qualquer processo biológico.
3. *Princípio da deslocação entre corpo e intelecto*: decorre que, não estruturando sua identidade no substrato biológico, a propriedade do sujeito não se relaciona com a pessoalidade ou a univocidade do corpo, mas pela capacidade de estar em múltiplos corpos em temporalidades diversas. O corpo não é nada além de mera posicionalidade para o sujeito. Lovecraft abre margens para a possibilidade do sujeito ser originalmente *in-corporal*, em que a “materialização” é uma involução progressiva. Logo, o pensamento seria uma espécie de filogênese em que todo pensamento é pensamento de outro pensamento - o sujeito, antes de ser ou ter algo próprio, é constituído e posicionado por uma outridade¹⁶⁵. Por consequência, a morte do sujeito não poderia ser medida pelo caráter finito da matéria e sim pela morte intelectiva, que foge ao imaginário tradicional que temos do decesso: “este ou aquele sujeito não sobreviverá, mas sempre, eternamente, haverá uma posição de sujeito a ser ocupada em alguma dimensão (que não é, verdadeiramente, nem origem nem final) dos abismos para além do tempo”¹⁶⁶. Curioso notar que o recurso da ‘loucura’ no *corpus* lovecraftiano, ao fim e ao cabo, é o esforço de exprimir a dissolução do sujeito clássico no *para-cosmos* onde não há mundo *a priori* ou que dê condições para que a subjetividade seja uma entidade objetiva. Ao contrário daquela de matriz cartesiana-kantiana, essa subjetividade é uma exterioridade ultra-temporal e sem espaço - uma marca acósmica que liquefaz a separação mesma entre mundo e sujeito.

Em suma, nas palavras do nosso filósofo argentino:

¹⁶⁴ Idem, ibidem, p. 49.

¹⁶⁵ Aqui gostaria de fazer um aceno que não poderei desenvolver com a ideia de indexicalismo de ShajaraBensusan (2023).

¹⁶⁶ Romandini, 2013, p. 56.

“[...] os princípios que guiam o sujeito lovecraftiano implicam o questionamento de toda forma de identidade, supõem a multiplicação intelectual como explicação daquilo que, em outro contexto, se chamou de inconsciente, destituem a validade do princípio de não-contradição e divorciam o sujeito da consciência individual e, obviamente, do substrato biológico. Por esta perspectiva, um sujeito advém quando se individualiza como a posição não substancial de abertura à multiplicidade de vozes constitutivas da estrutura--de-sujeito”¹⁶⁷

E conclui que fica pendente à Filosofia pensar uma nova teoria do sujeito face ao universo do infinito absoluto que impede qualquer totalidade do poder ou do conhecimento na mesma proporção que abandona a fundamentação da Vida como pré-requisito metafísico ou científico, dadas as propriedades do multiverso enquanto tal. Acredito que as questões da sujeita/o não-branca(o) são justamente aquelas que melhor respondem a tal demanda e por isso que, dentro da reconstrução de Ferreira da Silva, Lovecraft é um ponto de inflexão.

No ensaio *Sobre diferença sem separabilidade*, Ferreira da Silva¹⁶⁸ mapeia o discurso perpassante da Filosofia da Ciência em favor de imaginar uma mudança radical no modo como abordamos a matéria e a forma (e, consequentemente, a metafísica estruturante do conhecimento). Ela recapitula que da Antiguidade, a Filosofia Natural e a Física Clássica herdaram a visão da matéria enquanto corpo apreensível por conceitos abstratos presentes no pensamento (solidez, extensão, peso e movimento no espaço e no tempo), mas em ruptura com a *philosophia ancilla theologiae* dos escolásticos. Lentamente, o programa erigido no século XVII inverteu os esforços, tão caros aos filósofos anteriores, da busca pela finalidade das coisas - isto é, o propósito de suas existências - em favor da investigação das causas eficientes do movimento que provocam transformações na aparência da natureza. Consequentemente, a lógica aristotélica é substituída pelas demonstrações geométricas para garantir as correções das descobertas feitas pelo que viria a ser chamado de método científico. Inseparável a isso, o excepcionalismo do homem (com seu livre arbítrio e capacidade de Razão) ganha fisionomia com a bifurcação cartesiana de *res extensa* e *res pensante* humana, onde a segunda, devido à inerência da sua constituição, consegue determinar tanto a verdade sobre o próprio corpo, como de qualquer outro objeto que compartilha seus atributos formais. Com Kant, finalmente a ideia de que o conhecimento é caracterizado pela identificação das forças limitantes (leis) que determinam o que ocorre às coisas e aos acontecimentos (fenômenos), ao passo que coloca em xeque a possibilidade da razão ser subordinada à fé,

¹⁶⁷ Idem, ibidem, p. 58.

¹⁶⁸ Texto de 2016, publicado no catálogo da 32a Bienal de Arte de São Paulo, "Incerteza viva".

fundamentando os alicerces da ponte que une os projetos epistemológicos e programas éticos aparentemente tão afastados em métodos e temas - como a estética e a física.

A física fornece os modelos para os estudos científicos de todas as áreas, inclusive as humanidades - em Hegel, por exemplo, o tempo é a força produtiva de onde emergem o conhecimento e a moralidade ganha forma. Pela força dos escritos de Cuvier e depois Darwin, a Vida penetra nas Ciências como princípio de causa eficiente da natureza, incluindo o ser humano, proporcionando o surgimento de áreas como a antropologia e a sociologia. A separabilidade se encontra seja na tensão jurídica-política e microfísica do poder de Foucault (que Ferreira da Silva enxerga resquícios da lei do movimento newtoniano e os princípios da incerteza de Heisenberg) ou na resposta dos novos materialismos, que infelizmente apenas reforçam a ideia de etnicidade e conteúdo mental como expressões de uma separação necessária e natural entre grupos humanos em termos de identidade cultural.

O pano de fundo ontológico resultante desse projeto civilizacional está muito próximo daos apontamentos que Ludueña faz do cenário moderno. Não com exagero será a partir do racial não tematizado por Ludueña e não levado até às últimas consequências por Lovecraft que a Modernidade teorizará de forma estruturante as bases epistemológicas das ciências tanto humana quanto da natureza.

Por isso, a sujeita não-branca não é um oposto simétrico ou dialético, mas o que pode significar outramente o texto moderno. Contra a dicotomia interioridade/exterioridade, autodeterminação/afetabilidade, temporalidade/espacialidade que construíram material e ideologicamente a Humanidade, a autora propõe um pensamento fractal que nada mais é do que a prática de imaginar as coisas em escalas diferentes simultaneamente (cósmica, histórica, orgânica e quântica) em que a sequencialidade (isto é, o tempo) se torna irrelevante no registro cósmico e o espaço não tem importância a nível subatômico¹⁶⁹.

Em que pese um estudo mais aprofundado que nos escapa a capacidade sobre a física “pós-quântica” e os usos que Ferreira da Silva poderia enxergar nela, arrisco voltar a suas considerações finais em *Diferença sem separabilidade* quando conclama pensarmos um universo emaranhado em que os existentes são constituídos associados pela mediação de forças como expressão singular de não-localidade como princípio epistemológico e a não-localidade como descritor ontológico para aproximá-la do tipo de provocação que Ludueña faz da tarefa da Filosofia de pensar um mundo sem humano (que, tingido pelas

¹⁶⁹ Leeb, Stakemeier & da Silva, 2019.

considerações feitas até aqui, é sempre branco). Ora, no multiverso lovecraftiano não há espaço central ou fundacional nem linearidade temporal porque as partículas existem uma com as outras sem qualquer factualidade de espaço-tempo, de forma que o deslocamento e a conexão entre objetos separados espacialmente não descrevem com competência um evento. Como Ferreira da Silva lembra, o retrato que Kant faz da Coisa (*Das Ding*) é uma fotografia limitada do Mundo, assim como toda a física newtoniana, podendo, quando muito, se referir exclusivamente aos fenômenos (isto é, aquilo que é acessível aos sentidos). Em certo sentido, a loucura que liquefaz o sujeito de conhecimento em Lovecraft talvez seja da mesma “matéria” que a luz negra proposta por Ferreira da Silva.

A luz negra é um procedimento de leitura focado em desmanchar as formas abstratas do entendimento e da reflexão quando ocluem a violência colonial e racial. Ao fim e ao cabo, ela contradiz o princípio da necessidade baseado na lógica e matemática para defender uma imagem do mundo e dos existentes na qual a reflexão cede espaço à imaginação¹⁷⁰:

A luz negra, permite a construção de um percurso fora da significação moderna da razão universal. Uma leitura que re-imageia a relação entre visualidade e negritude, rumo à quebra da linearidade temporal que permitirá o desarranjo do arco narrativo (imagético)¹⁷¹

A não-localidade dessa luz negra leva a sujeita não-branca a considerações e condições maiores que as materiais (corporais e geográficas, em especial) e reforça que a diferença cultural é mais efeito de um programa de conhecimento modelado pela física clássica e einsteiniana, cujo separabilidade é um princípio ontológico inegociável, do que mero desvio a ser corrigido dentro da matriz epistêmica pós-iluminista. Sem o texto moderno, a cisão entre entidades humanas e não-humanas possui pouco poder de explicação e significação ética ou política (vide o caso do veganismo ou das lutas indígenas) e assim os assombros que costuram o mundo singularizam a diferença sem a quebra da continuidade intrínseca das coisas. Assim, se o sujeito branco/transparente se considera autodeterminado é porque realiza uma torção da interpelação que vem dos assombros e o faz como voz interna, uma falsa transparência. O resultado desse giro é o abandono do fio que conecta a segmentação cartesiana, a redução formalista kantiana e a sequencialidade hegeliana:

¹⁷⁰ Cf. da Silva, 2016.

¹⁷¹ Cf. da Silva, 2023, p. 22.

“[...] quando a não localidade orienta nossa imaginação do universo, a diferença não é uma manifestação de um estranhamento irresolúvel, mas a expressão de um emaranhamento elementar. Isto é, quando o social reflete O Mundo Emaranhado, a socialização não é mais nem causa nem efeito das relações envolvendo existentes separados, mas a condição incerta sob a qual tudo aquilo que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes efetivos ou virtuais do universo.”¹⁷²

No que pese certo tom esperançoso, cooperativista e “imanentista” de Silva quando tensionado com a transcendência violenta do exterior lovecraftiano¹⁷³, acredito que ambos estão em posições indexicais¹⁷⁴ de se referirem a um “fora” que habita o interior da normalidade estabelecida e reforçada pelo racial.

Assim, nos falta relacionar de forma mais explícita a aproximação entre o Racial e a Não-Vida para além do seu excesso em relação à representação e cosmologia moderna.

3.4. Outside

O nexos aparentemente infável, no Ocidente, entre a humanidade e a Vida sempre esteve calcado na animalidade - e consequentemente na centralidade dos processos de agenciamento. Em trabalhos que releem a história europeia do ponto de vista da biopolítica, observaremos que o substrato vivo esteve no centro tanto da filosofia política quanto da ética, isso se não for um exagero relacioná-lo aos debates sobre as diretrizes gnosiológicas que darão forma às epistemologias da modernidade (abarcando a relevância da Vida em todos os departamentos da Filosofia¹⁷⁵). Mais recentemente, a crescente preocupação com a matéria - tanto na acepção biológica quanto física - repartirá, organizará e controlará a Vida como um

¹⁷² Ferreira da Silva, 2016, p. 65.

¹⁷³ Um comentário crítico a leitura de Ludueña que não pode ser esquecido é feito por Santiago Masi Elizalde (2020) quando nota que as múltiplas temporalidades pintam o cosmos lovecraftiano com uma termodinâmica contingente entrópica, ou no linguajar de Levi-Strauss, uma extensão do pensamento frio que deseja ser livre, independente das condições materiais da experiência que acaba por desenhar um universo um tanto desolador para alguns projetos éticos e políticos.

¹⁷⁴ Para Bensusan (2022) os indexicais se referem a marcadores que só tem sentido em relação a outra coisa ou a um conjunto de referentes.

¹⁷⁵ Caso essa separação faça sentido no mundo antigo ou hoje em dia. Pierre Hadot tem uma pesquisa extensa sobre como as áreas da filosofia antiga convergem num mesmo objetivo. O mesmo poderiam dizer os sistematizadores como Hegel ou contemporâneos como Bruno Latour ou Denise Ferreira da Silva que, como tentamos apresentar anteriormente, argumenta a inseparabilidade dos modelos físicos para a construção das teorias e práticas sociais.

objeto a ser sintetizado ou continuado em novos corpos ou suportes da mente - como acreditam ser possível os projetos neo-racionalistas - sem investigar em detalhes a centralidade e a tautologia entre transumanismo e bio-ontologia que implicam o *anthropos*.

Segundo Ludueña, essa constante equação “vida = humano” é o devir do pensamento ocidental por excelência. Para o autor, há uma insistência antiquíssima de certas tecnologias de poder mobilizadas pelas às comunidades da espécie humana visando guiar, substituir, modificar e domesticar o próprio caráter biológico com objetivo de produzir o que filosoficamente e cientificamente chamamos de “ser humano”. O processo de hominização e a história do *homo sapiens* coincidem com o desenvolvimento dessa Vontade Antropotécnica mesmo quando excedem sua condição biológica tomada como primária. Por isso, todas as formas de *antropo*-técnicas estão assentadas na politização constitutiva da vida animal, constantemente domesticada e cultivada ao longo do chamado “processo civilizatório”¹⁷⁶.

A antropotecnologia necessita de um substrato zoopolítico, localizado no centro de seu campo de operacionalização¹⁷⁷. Para Arendt e alguns contemporâneos, a Vida se torna central para o cálculo político no processo de indistinção entre a vida política e a vida como espécie insinuada pela antiguidade clássica e consolidada pelo Liberalismo. Mas para Ludueña, essa separação só é possível a partir de uma leitura equivocada do pensamento antigo que relega Platão ao esquecimento da discussão. De fato, os gregos já compartilhavam uma visão zoopolítica da questão: a vida começa e incide necessariamente no aspecto animal da vida. Contra Agamben, Ludueña afirma que a separação entre *biós* (vida qualificada) e *zoé* (vida animal) só é possível por uma distorção do pensamento de Aristóteles e uma leitura pouco atenta de Foucault. Ele vê na interpretação agambeniana, da exclusão-inclusiva da *zoé* na vida da *pólis* em favor da *biós* como gesto primordial para a política ocidental, um árbitro ao pensamento aristotélico, em que peso que o famoso sintagma *zôon politikon* já reforçaria que a

¹⁷⁶ Essa operação originária sobre a vida animal Ludueña chama de zoopolítica e está presente mesmo quando a hominização consegue se efetuar com maior facilidade.

¹⁷⁷ Em certa medida, o projeto do autor trilha o caminho aberto por Sloterdijk, mas usando métodos mais heterodoxos e chegando a conclusões mais amplas, se detendo, inclusive, em tecnologias que não tomaram a atenção do alemão. Além disso, antropotécnica, tal como usada por Ludueña, tem um sentido particular: (I) ela não é um processo inelutável que fabrica a humanidade em direção à eugenia biotecnológica do humanismo clássico, mas a forma contingente assumida pelas tecnologias de poder que são aplicadas ao “animal humano”; (II) ela é o rastro histórico das tecnologias de poder que o *homo sapiens* direcionou sobre si e nos membros da própria espécie, de maneira que o animal originário que se fabricou como homem é fruto do acaso e não o comprimento de uma ordem superior; (III) é uma subcategoria das tecnologias de poder especializadas na produção do humano; (IV) o direito e a teologia cristã devem ser entendidos como técnicas que produzem os efeitos performativos da constituição do espaço político humano já que atuam no registro da ficção jurídica que sustenta a chamada humanidade, embora não possuam coerência completa.

existência biológica é politizada desde sua existência, ou seja, toda política seria essencialmente uma política de vida e não uma suspensão de um tipo de vida em favor de outra. A filiação benjaminiana, que leva Agamben a considerar o conceito de vida nua a uma categoria quase a-histórica, propondo uma indiferenciação entre *zoè* e *biós* na modernidade, é acusada de fraqueza argumentativa, principalmente quando tenta sustentar a separação entre *oikos* como domínio da reprodução humana e *polis* como base da comunidade humana - a continuidade entre elas é explicitada desde a Antiguidade, como vemos na *Política*, de Aristóteles. De fato, os anacronismos de Agamben torcem o sentido de Biopolítica de Foucault, que o Italiano diz ser um continuador, principalmente ao colocar o paradigma da biopolítica ocidental na figura do *homo sacer*, uma figura punitiva que garante a politização da vida exclusivamente para o abandono da morte, apagando a capacidade produtiva da política da vida. Ao contrário disso, nosso pensador considera o sacrifício e a pena da *sacratio* as bases primordiais da civilização política indo-europeia.

Porém, há que se perguntar pela possibilidade de haver uma forma pela qual o direito se relaciona com a vida anterior a *sacratio*. Seguindo até certo ponto Thomas Momensen quando identifica a *procuratio* como anterior ao *homo sacer*, Ludueña acredita que há um poder mais primordial, embora não único, que rege essas sociedades e que se expressa de maneira atenuada, mas ainda atuante, com o desenvolvimento jurídico (rastros) em instituições como a *necisque potestas* e a *paterfamilias*. Por isso, para que possamos compreender cabalmente a relação entre vida e política deveríamos recuar a um período anterior ao direito romano, não abandonando suas figuras, mas as realocando como modalizações de um arcano¹⁷⁸: a exposição.

A exposição está entre aquelas práticas arcaicas do mundo grego mais antigas, no qual a vida era objeto de uma tecnologia destinada a manipular suas propriedades naturais. Por meio dela, a cidade antiga decide o destino biossocial dos recém-nascidos. Segundo Glotz, antes de existir uma lei generalizada autorizando o abandono dos recém-nascidos, a lei não tinha necessidade de proclamar um direito privado por meio de uma disposição direta. Logo, o infante só se tornava parte da comunidade política no dia em que recebia uma declaração

¹⁷⁸ Se afastando dos estudos hegemônicos denominados de biopolítica, que Ludueña prefere chamar de zoopolítica, a Assombrologia exige o reconhecimento que a vida e a ontologia que lhe dá conta não pode olvidar a dimensão que contrapõe de fato a *zoé*, que é a dimensão espectral e na *biós*. A existência, manutenção e identidade da comunidade humana implicam a presença do mundo espectral como gesto fundador primordial que existe antes do *homo sacer*.

formal do pai que o fazia entrar na condição de humano¹⁷⁹. O argentino resgata uma série de exemplos partindo dos mitos da Antiguidade para sugerir certo caráter antrópico até mesmo nas metamorfoses que os deuses ou os homens sofrem ao transmutarem-se no animal, vegetal ou em inanimado:

“[...] longe de representar uma desapareição do propriamente humano no animal ou no inerte, é, ao contrário, a condição de possibilidade da permanência das figuras antropomórficas inundando a totalidade do Universo, que se torna cada vez mais “humano, demasiado humano”. Esse ponto culminante do princípio antrópico pode ser percebido, com grande clareza, nas pedras que Deucalião e Pirra arrastam, as quais permitem a reconstrução da humanidade a partir da matéria rochosa, mostrando como o próprio mundo do inerte é colocado a serviço da produção da vida humana.”¹⁸⁰

Como chave de leitura desse olhar que “humaniza” o cosmos, o autor propõe dois conceitos: o princípio antropológico e o princípio antrópico. O *princípio antropológico* é aquele que faz do Homem o substrato metafísico no qual se fundamenta um sistema filosófico - com o “pós-modernismo” esse princípio foi substituído pela Vida em si; um exemplo pertinente desse realocamento é o enfraquecimento do excepcionalismo humano e o fortalecimento dos animismos, como citado no último capítulo. Já o *princípio antrópico* não prescinde da centralidade do ser humano, mas exige sua presença de alguma forma dentro de determinado ordenamento - mormente cosmológico. Na sua faceta *forte*, ou como *finalismo antrópico forte*, há uma implícita descartabilidade do homem como condição de explicação dele mesmo e do mundo, mas o faz de fim ou conclusão mais acabado desse grande todo. Na sua face *fraca*, ou *antropismo*, o homem pode ser pensado como um elo necessário de uma cadeia metafísica superior - perdendo muito do seu protagonismo, mas ainda mantendo a posição de condição de possibilidade de diagramação ou pedra angular de um sistema (mítico, metafísico, cosmológico).

O antropismo grego garantiu um espaço para que a humanidade pudesse ocupar a posição do mais perfeito contemplador do cosmos, mesmo que ela não fosse necessária para que o mundo pudesse se manifestar em sua totalidade. Ampliado no Cristianismo pelo

¹⁷⁹ Questões de gênero, em especial os papéis, precisam ser melhor analisadas dentro do contexto antigo. De qualquer maneira, Ludueña indica momentos ao longo da história não tão bem documentada da exposição anteriormente ao período clássico, embora posteriormente também haja relatos, em que as mães desempenham o papel de entregar cidadania à criança, senão primariamente, ainda assim ativamente.

¹⁸⁰ Romandini, 2012, p. 34.

ordinatio ad unum que correlaciona a ordenação microscópica dos corpos (tendo como parâmetro o corpo do homem, como argumenta Aristóteles) e da natureza sub-lunar nas mãos de um governador natural e unipessoal, o antropismo se torna princípio antrópico forte. O cosmos não humano, inicialmente indiferente, sofre uma virada ontológica com a encarnação do messias na forma de homem. A humanidade se torna, então, o resultado e o objetivo de tudo o que existe (a Criação). Indo do idealismo alemão, passando por Cuvier e Darwin até desembocar na Fenomenologia, Ludueña salienta que, à medida que o humanismo foi sendo encurralado, o último refúgio do princípio antrópico foi a vida enquanto tal. Heidegger, exemplarmente, acredita que uma vez que o animal humano busca o significado da vida, ele assim o faz aspirando explicar e explicitar a singularidade da espécie, mesmo que substitua a palavra pelo nome de ‘*dasein*’ ou ‘campo de imanência pré-individual’. Consequentemente, ir além de qualquer princípio antrópico requer um escrutínio da legitimidade da Vida enquanto critério auto-fundante de uma ordem metafísica na qual o ser humano se inscreve. Não a partir da morte individual, mas desde a Extinção Absoluta, quando nenhum *dasein* poderá fazer da morte um horizonte compartilhado com outros que persistirão depois do próprio fim.

Dos arcanos da Filosofia, o princípio antrópico é aquele que mais se fez oculto e presente da aurora grega aos desdobramentos mais atuais, articulando a Vida, a Temporalidade e a Humanidade, embora não pareça tão evidente à primeira vista. É porque a cosmologia contemporânea, apesar das revoluções na mecânica quântica, levou o antropismo ao seu ponto mais alto de articulação: do lado do princípio antrópico fraco, ali onde a física estabelece o nosso conhecimento limitado pelos condicionantes da vida, Ludueña enxerga que é a Vida que vai selecionando os entornos onde ela se fará possível de acordo com as variações ambientais; já o princípio antrópico forte, preconiza que a nossa existência impõe restrições ao entorno do conhecimento, mas também a forma e conteúdo possível das próprias leis da natureza - esse tipo de leitura pode ser encontrado no devir deste universo, com a narrativa do *Big Bang* como mito fundador e seus infinito movimento e progressiva diferenciação material guiada pela necessidade das leis físicas distintas e produzidas com vista ao nascimento da vida):

“[...] a cosmologia moderna é prioritariamente não antropocêntrica, mas profundamente antrópica. Mesmo descartando, nesse “desenho inteligente”, a existência de um Deus projetista (utilizando, por exemplo, a teoria dos multiversos) e propondo um desenho imanente que canalize, por assim dizer, acidentalmente a necessidade antrópica, a relação fundamental que a cosmologia teceu entre o Universo, a vida e o homem (para não

menção a temporalidade) assegura o primado do princípio antrópico (seja em sua versão fraca ou forte) que já existia na *Naturphilosophie* do idealismo alemão.”¹⁸¹

Ao acreditar dissolver a antropologia que se ancora na Vida - presente no evolucionismo, nas aporias fichteanas do sujeito e do objeto, na volta à vida pela animalidade derridiana e nos projetos pós-humanistas - o Ocidente se retroalimentou com as diversas variantes do princípio antrópico. Mesmo a física contemporânea se demonstra inapta a proporcionar um modelo cosmológico livre da Vida, isso é, ela não é dotada de força para esboçar um mundo em que Vida não aparece como o finalismo último escondido nas entrelinhas das chamadas leis da natureza e que não a coloque como complexificação do Inerte, tal como o mundo clássico já arguia.

Do ponto de vista da Não-Vida, a existência biológica é um fenômeno minoritário do universo e o homem se dissolve nela como modo de preservar sua importância no cosmos. Face às questões climáticas que anunciam o fim da humanidade, o seguinte questionamento se faz categórico: por que se ocupar com uma questão tão cronológica e contingente como é a humanidade se o Universo abiótico a ser desvelado é infinitamente anterior à Vida e a sucederá quanto ela deixar de existir? Mais do que nunca a Filosofia é conclamada a explicar as formas (*more geometrico*) da objetividade do mundo externo sem a baliza da biologia como fim de toda a Natureza - abandonando finalmente o finalismo do Humanismo e da Temporalidade.

Como então pensar, simultaneamente, o antes e o depois da criação do homem, ou a rigor, como investigar um tempo espaço prévio ao ser vivo habitar a Terra? Como pensar um mundo sem perceptor humano, mas que ainda assim possa garantir sua existência posterior e eliminá-la? Segundo Ludueña, essa geografia ontológica é a do *Outside*, ou o Reino dos Assombros: aquele para-lugar pré(pós)-humano e pré(pós)-vital livre da percepção do mundo e da existência sob o jugo da necessidade da evolução rumo à Vida. A extinção descortina que não é a Morte que está atrás do palco da Vida, mas uma *outside* que orchestra o teatro: a intermitência dos assombros.

Do ponto de vista da história do *antropos*, o desejo de imortalidade é a torção mais bem acabada de destruir a intermitência. Dizer que a segunda é necessária para o próprio

¹⁸¹ Romandini, 2012, p. 04.

assombro já é uma estratégia de ontologismo¹⁸², como se o assombro garantisse sua presença ou de outrem por meio dessa “incerteza certa”, ao contrário, a qualquer momento ele pode sumir e nunca mais voltar, deixando órfão tudo aquilo construído ao seu redor (podendo produzir outros espectros a partir disso, inclusive). Se a marca do Ser é a existência e a coerência, o assombro, por sua vez, é *outside* que insiste em fragmentar o real desde fora. Ora, como lidar com aquilo que não é material, já que sua presença não precede de substância, mas que também não é psicológico, uma vez que sua deiscência não se limita a sujeita acossada? É impossível fechar as suturas do que se recusa a ser plena falta ou explícito excesso.

Sem dúvidas, uma das maiores contribuições de Ludueña é a transferência do *telos* da primazia antrópica para a condicionalidade do Outro (espectro, fractos, para-ontologia). Ao fazer o gesto de pensar o mundo sem qualquer protagonismo humano, mais do que eliminá-lo absolutamente do horizonte de toda filosofia porvir, o que temos é o desmantelamento dos antropos diante novas e esquecidas possibilidades de conformações cósmicas. A hominização é a sobreposição de procedimentos que, olhando retroativamente, identificamos como *antropo-técnicas*, mas que em cenários diferentes, poderiam dizer respeito a usos totalmente opostos ou inimagináveis^{183 184}.

¹⁸² Sobre o ontologismo, ver o próximo capítulo.

¹⁸³ Empregar pressupostamente o sistema taxonômico para se referir ao “*homo sapiens*” espalhando pelo globo terrestre deve ser acompanhado com a mesma cautela que as feministas propõem quando o sexo é anteposto ao gênero. Ao imaginar uma biologia inalterada, um ponto zero, em que as tecnologias recairão, aquela que assim seguir apenas falseará um início pensado de antemão cronologicamente guiado por anacronismos que não se reconhecem como anacrônicos e discursivamente naturalizará elementos que podem ser tomados como artificiais e posteriores. Talvez seja pela polêmica que tal consideração provoque que Ludueña decida, sabiamente, se isentar de dizer que a noção de espécie humana só é possível dentro da narrativa europeia e que a categoria de *antropos* só carrega sentido pleno no Mito da Vontade Antropotécnica. De fato, em outras constelações, ser Ser Humano quando não faz sentido, simplesmente não importa. A leitura de Marco Antônio Valentim sobre a variabilidade das espécies do próprio Darwin é um antídoto ao naturalismo da biologia do século XIX e XX: a vida consiste na variação incessante da “monstruosidade” (a tipicidade da descontinuidade dos organismos quando comparadas entre si) das formas orgânicas interpeladas pelo ambiente e outras formações (para-) existenciais.

¹⁸⁴ Acho interessante citar o uso que Valentim faz do pensamento de Coccia. O italiano parece indicar que etimologia da palavra *specie* se refere tanto ao seu significado lógico-taxonômico quanto forma, figura, imagem. Assim, ela se refere tanto a tipologia biológica quanto ao uso filosófico para se referir às imagens do pensamento, à figura externalizada daquilo que foi impresso na imaginação. Em todas suas formas, a vida sensível se relaciona com as imagens: ela é o resultado do esculpimento que as imagens fazem. As imagens são como alimento para a vida. “Entendidas como imagens imanente aos seres vivos, que se espelham mutuamente para a produção dos seus corpos, as formas intencionais não são exclusivamente humanas; por sua vez, ao operar como categorias aplicadas aos vivos, as formas taxonômicas são intrinsecamente antropocêntricas. Mas o que, segundo Coccia, explicaria a prevalência desse significado abstrato, substancial e taxonômico, na compreensão das espécies” (Valentim, 2023, p. 268). Com Descartes, a modernidade corta relações com uma parte da filosofia que acreditava que as formas intencionais (*species*) e enveredou para a existência subjetiva que fazia o sujeito coincidir com o pensamento e o pensado. Restando o rastro da monstruosidade na biologia recuperada por pensadoras como Donna Haraway.

A humanidade é fruto de técnicas que incidem sobre a pele, a geografia, a mente, a subjetividade. A porosidade entre a interioridade “humana” e a externalidade “extra-mundana” desliza à medida que os dispositivos mobilizados para tanto perdem ou conservam certa coerência. Isso é um processo cosmopolítico. Ora, as categorias de pensamento do Ocidente podem e são dobradas pelas ecologias das práticas e configuraram outras formações sob as analíticas de existência divergentes. Não há universalismo de qualquer tecnologia, seja em termos de condições de produção, seja em objetivo de uso, embora as questões da técnica durante os séculos de subjugação colonial tenham sido norteadas por uma concepção instrumentalista e homogênea - inclusive os que se referem aos aspectos humanos.

Para Yuk Hui¹⁸⁵, os avanços tecnológicos não apenas foram, mas são fabricados dentro de uma cosmologia que, por meio da globalização unilateral europeia, procurou sincronizar diferentes temporalidades em um único eixo global para priorizar certos tipos de conhecimentos como força produtiva em detrimento de outros. Hui é categórico ao reconhecer que os vieses ontológicos e epistemológicos do colonialismo do poder e do eurocentrismo são concretizados por meio das e *nas* tecnologias. A categoria de “necessidade”, por exemplo, guia as formulações tecnológicas que obliteram as relações de contingências (que colocam em choque os discursos que tentam equivaler a exteriorização da memória e a superação da dependência dos órgãos)¹⁸⁶.

¹⁸⁵ No prefácio à edição brasileira de *Tecnodiversidade* (2020).

¹⁸⁶ A atual compreensão da técnica como neutra surge de sobreposições discursivas que vão, pelo menos, de Descartes até Kant tendo expressividade duas proposições: (I) a tecno-lógica é subjugação da fragilidade conceitual da própria natureza e (II) a contingencialidade da natureza deve ser orientada pela lógica. Logo, o surgimento de uma conjuntura tecnológica é mais um processo de mudança paradigmática do que um milagre. A tecnologia não é forçosamente antrópica, nem um instrumento de automatização da memória, muito menos um instrumento de continuação da guerra do biológico contra o inerte.. Para Hui, a tecnologia está assegurada e limitada pelas “cosmologias particulares que vão além da mera funcionalidade e da utilidade. Assim, não há uma tecnologia única, mas uma multiplicidade de cosmotécnicas” (Hui, 2020, p. 24). Do que nos importa desse projeto de Yuk está seu âmago: a superação da modernidade (ou da Filosofia Ocidental) passará por refazer as traduções de *technē*, *physis* e *metaphysika* como conceitos inseridos em sistemas, e não independentes. De fato, o chinês indica que no próprio Heidegger há a distinção de duas noções de *technē* - a primeira, compartilhada por Parmênides, Heráclito e Anaximandro, tem como função a *poiesis*, ou produção; a segunda, é um aparato de composição (*gestell*) que dispõe os seres para a disponibilização (*bestand*) - mas sem considerar outra técnica além da maquinação (*machenschaft*) calculável e planetária em curso financiada pelo Ocidente. Nos *Cadernos Negros*, o advento da tecnologia na China é como um veredito de que a globalização tecnológica é a forma de neocolonização que impõe sua racionalidade via instrumentalidade (Cf. idem, ibidem, pp. 40 - 41). Hui, ao contrário, aposta no pluralismo ontológico apto a refazer o caminho que interliga a questão da técnica e as políticas ligadas correlacionadas# para (I) responder às demandas anti-coloniais desde as perspectivas em assédio e (II) reabrir o futuro do quer que seja as tecnologias que virão sob outros paradigmas que não o heideggeriano. Por isso, a cosmotécnica “é a unificação do cosmo e da moral por meio das atividades técnicas, sejam elas da criação de produtos ou de obras de arte” (HUI, 2020, p. 39).

Face a isso, como interpretar a antropológica desde a descolonização? Ora, se nossa cognição saturada pelas técnicas zoopolíticas nos impedem de abandonarmos por completo o *antropos*, podemos concluir duas coisas: a primeira, é que há uma infinidade de *cosmo-antropo-técnicas* (tecnodiversidade) espalhada ao redor do mundo, de maneira que o naturalismo que assenta o fisicalismo mais corrente precisa encarar a dispersão de certos elementos nos recônditos do absurdo (exemplo: perspectivismo ameríndio), a segunda é que qualquer filosofia que pense a técnica implicará numa meditação sobre a cosmologia em disputa interna e externa que emergem as tecnologias, de forma que ela jamais poderá ser considerada neutra e universal (a menos que suas especificidades assim sejam tomadas), inclusive as focadas na produção do ser humano - por consequência, os registros cosmotécnicos de outras culturas decodificam e recodificam, como engenharia reversa, a Vontade Antropológica¹⁸⁷.

Seguindo as linhas de Hui, digo que a visão de técnica herdada e estimulada com maior pujança pela globalização neocolonialista é a cosmovisão orgânica (ou seja, da Vida), necessária (presa ao Imaginário do Carbono), transumanista (viciada na Presença) e animista (mobilizadora dos espectros em favor da agência). Por isso, gostaria de sugerir a sujeita não-branca como forma de chamar esse encontro entre a Subjetividade “lovecraftiana de luz negra” e o (para-) espaço-tempo do *Outside, prima facie* quando a rastreamos frente a maneira como o princípio antrópico se articulou com a Colonização. Tal sujeita é assim referenciada em consequência dos limites dos jogos de linguagens que nos debatemos para ir além, principalmente se levarmos em conta que o sujeito proposto no diálogo Ferreira da Silva-Lovecraft-Ludueña não é a mesma coisa que o humano e não se limita ao uso da expansão da Razão, pelo contrário, pode ser uma forma de pós-humanismo ou mesmo anti-humanismo insubordinado a qualquer categoria de entendimento e captura.

Sueli Cardoso, ao propor que o dispositivo racial modelou as bases da sociedade brasileira, proporciona alguns feixes que enegrecem¹⁸⁸ as visões dos primeiros contatos e o

¹⁸⁷ Exemplos desse segundo ponto abundam. Afinal, faria sentido aplicarmos a mesma leitura que o Ocidente faz do mito de Hefesto a Omulu? Deveríamos enquadrá-los no Monomito defendido por Campbell e Jung como se o postulado da ancestralidade coletiva inconsciente da “humanidade” não estivesse reproduzindo a antropológica e metafísica ocidentais? Será que não deveríamos levar em consideração a geografia e a distância temporal entre eles como chave de leitura para, se não diferir, cogitar a antecendência no mito de Omulu? Se sim, haveria uma outra coisa assombrando não apenas a exposição grega, mas consequentemente a política ocidental que vem do “estrangeiro”? Não poderia a exposição de Omulu ser outra coisa que o mito de Édipo ou a reconstrução do corpo ideal? E se as chagas cobertas pelos colares de pérolas se ligarem ao reino da saúde e da doença de maneira outra daquela da vida e morte do arcaísmo e classicismo grego?

¹⁸⁸ Enegrecer é um conceito proposto por Sueli Carneiro em *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero* (2003) para propor uma política decolonial que não se

genocídio intercontinental financiado pela Europa, em especial no que diz respeito às ideias do Paraíso transplantadas para o solo de Pindorama¹⁸⁹ e todo o sistema escravocrata decorrente, continuadores do princípio antrópico em vias de ganhar aspecto global. Dessa maneira, vemos como não apenas por meio da exclusão, mas da posicionalidade como recurso, o racial é explorado pelo Eu Transparente.

Em *Dispositivo de racialidade*, Carneiro explica que a raça estabelece o Outro como Não-Ser, desprovido de qualquer admissibilidade no Ser e de pertencer ao reino da Metafísica. Com o objetivo de produzir exclusões muito bem delimitadas, as interdições discursivas e sociais cerceiam a/o preta/o na esfera da anormalidade (garantindo o imaginário social que naturaliza a subalternização). Percebe-se que nessa relação o Não Ser afirma o Ser: “o Ser constrói o Não Ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização”¹⁹⁰. Assim, a Branquitude acredita determinar a Pretitude, quando na verdade “extraí”¹⁹¹ da/o não-ser preta/o a Não-Vida que garante a sua existência não apenas como fenômeno social, mas como um conjunto de proposições ontológicas.

Se o Racial não é o fundamento (*arkhê*) do que viria a ser chamado pensamento ocidental nos tempos pré-clássicos¹⁹² do ponto de vista da temporalidade linear, ele é indeletável para a ideia de Europa¹⁹³ que sustenta a chamada “herança ocidental”. Os dispositivos do antropismo - tais como democracia, civilização, humanidade e justiça - proporcionam novos contornos ao princípio antrópico forte no pós-iluminismo (a sociologia de Gilberto Freyre e a medicina de Nina Rodrigues são ótimos exemplos) e evidenciam a dimensão globalizada e cósmica do racismo e intrínseco a ele, emaranhado¹⁹⁴, a metafísica ancestral dos gregos.

limita ao entendimento das práticas discursivas pelo viés da racialidade, como também indica uma mudança a nível prático daquilo que se enegrece.

¹⁸⁹ Sobre as imagens do Paraíso vale a pena conferir o artigo *A Visão Do Paraíso Na Sociedade Colonial Luso-Brasileira* (1991), de Riolando Azzi e o livro *O jardim das hespérides: Minas e as visões do mundo natural no século XVIII* (2022), de Laura de Mello e Souza.

¹⁹⁰ Carneiro, 2023, P. 86.

¹⁹¹ Acenos a Heidegger não são meras coincidências.

¹⁹² A respeito da presença ou não do racismo na Antiguidade Grega recomendo a monografia de Giulia Nicole Alvez da Cunha chamada *Os antigos gregos eram racistas? Os conceitos de raça e etnia no pensamento e cultura da Grécia antiga* (2023) e o artigo *A recusa da interação: um ensaio historiográfico sobre etnocentrismo e racismo na Grécia Antiga* (2020), de Félix Jácome.

¹⁹³ Para uma leitura sobre o Mito da Europa e sua referencialidade na colonização ler o clássico *1492: O encobrimento do outro* (1993), de Enrique Dussel e o artigo *Pré-história de um conceito: o mito de Europa* (2009), de Leonardo Soares.

¹⁹⁴ Cf. Haraway, 2016.

4 ONDE O ESPECTRO ENCONTRA OS OSSOS

E não adianta falar que ama, você vai peitar isso?
 Você vai peitar 500 anos de uma parada, por causa de um amor?
 - *Não é comigo*, Rico Dalasam

A história da metafísica se confunde tanto com a história da Razão quanto com a da tautologia cósmica. Trata-se de uma disciplina que observa e questiona não só a “vida teórica”, como constrói o mundo da Vida como um todo. Segundo Zahra Osman¹⁹⁵, ontologismo é o termo que se refere a esse tipo de fazer filosófico que enfatiza a preponderância e a suficiência do Ser. Para a filósofa, esse mecanismo considera que a essência do Ser é tanto o fundamento como método de apreensão da realidade e das entidades que a compõem.

Derrida chama a tendência ontologista de *metafísica da presença*, principalmente por tentar circunscrever a questão do Ser dentro de um sistema de pensamento hiper-coerente e calculista. Dentro de uma mentalidade chafurdada na metafísica da presença, quando tentamos compreender o outro, corremos o risco de reificá-lo e ignorar sua singularidade. Derrida coloca em destaque o modo como a apropriação é uma violação à alteridade, levando a uma relação marcada pelo fechamento, domínio e violência.

Levinas diagnostica o ontologismo como prisão que confina o Outro aos limites da metafísica do não-ser, enquanto Ser é eleito ao trono da identidade absoluta que fundamenta todo e qualquer pensamento. Ele defende uma "metafísica dos outros" que busca deslocar o centro do pensamento filosófico do eu para esses, sustentando que a relação com a alteridade não deve ser uma mera representação ou objetificação. Segundo Levinas, o Outro só pode ser pensado a partir do eu que, tal como um bebê, surge na saída da condição de existência impessoal e é confrontado pela Alteridade via Eros¹⁹⁶ invocado pelo não matará: o conforto e

¹⁹⁵ Em *Uma política da opacidade na era do niilismo? Ou de como não sucumbir à tematização do outro que o ser* (2020).

¹⁹⁶ Questões de gêneros são problemáticas nessa instância filosófica pois Levinas identifica esse Outro como feminino e misterioso, caindo na leitura masculinista da “mística feminina”.

felicidade solipsista do Eu é “convidado” a abrir-se ao Outro, e daí em diante definido pela imagem de “ser deslocado de sua habitação e que ao retornar encontra-a já ocupada, não podendo, portanto, repousar em si”¹⁹⁷. A subjetividade surge como o lugar/não lugar de acontecimento do infinito, onde o eu se descobre deslocado de si e da ordem do Ser, sem essência, e de que não é outra coisa que uma “passagem da transcendência enquanto consumação ética do infinito”¹⁹⁸. A unicidade do eu e do humano, que em Levinas são a mesma coisa¹⁹⁹, consiste em não se furtar da responsabilidade desse tropo que ao mesmo tempo lhe desterra da condição de substancialidade, mas o singulariza e torna insubstituível, na própria relação, para a resposta que o Outro demanda. Dessa forma, sua crítica ao ontologismo se transforma em um chamado à responsabilidade, refletindo a imperiosa necessidade de uma ética que priorize o Outro em todas as suas interações. A verdade não é algo que pode ser completamente compreendido ou encerrado em um sistema ontológico, e sim um apelo moral que interpela aquele que a busca.

Como podemos ver, parte das críticas ao ontologismo não se limitará a uma refutação da ideia heideggeriana de ser²⁰⁰, mas buscará também estabelecer formas de contar essa história. Ora, se em algum momento Nietzsche acerta ao diagnosticar que a história da Metafísica é cumprimento do Niilismo, então o racial é o desaguar do ontologismo. Será a partir da análise da raça que uma série de tecnologias de produção e controle serão

¹⁹⁷ Santo, 2006, p. 48.

¹⁹⁸ Idem, ibidem, p. 47.

¹⁹⁹ Para Denise Dardeau (2015, p. 179), “o homem, na perspectiva levinasiana, é, em si mesmo, relação, relação dissimétrica; é passividade (receptividade e sujeição) e carrega em si a marca da alteridade. Assim, o humanismo em Lévinas assume outra feição - conquanto herde, em certa medida, a proposição heideggeriana que busca também fugir às prescrições da ética humanista a partir da defesa de que o homem seja apenas aquilo que ele é e não o que ele deve vir a ser -, totalmente calcada na sua inovadora concepção de alteridade. Trata-se de uma concepção de humanismo não-centralizado (no “eu”) que requer, necessariamente, um afastamento da concepção dialética da relação eu-outro ou mesmo-outro, ainda “crivada ontologicamente pelo despotismo da identidade”, pois só assim abre-se ao homem a possibilidade da experiência verdadeira de outrem, a qual ‘só é cabível se o homem abre-se ao outro e, no mais verdadeiro significado da palavra, espiritualiza-se’ (Haddock Lobo, 2006, pp. 46-47)”

²⁰⁰ Heidegger critica a tradição filosófica que, desde Platão, estabelece uma divisão entre o mundo sensível e o suprasensível, que ele considera uma compreensão redutiva da realidade. A diferença ontológica é mobilizada para questionar o platonismo, sustentando que a metafísica, ao longo da história, se tornou uma busca pelo ser como presença, em detrimento do verdadeiro entendimento do ser em seu sentido mais profundo. Ele argumenta que a modernidade, a partir de Descartes até Nietzsche, culminou em um “esquecimento do ser”, onde o foco do pensamento se deslocou para o ente e a sua representação, ignorando a questão do ser em si. O que Heidegger chama de “Ereignis” aponta para uma relação dinâmica entre ser e ente, onde o ser se manifesta através do ente, mas não se deve confundir com ele. Ele insiste que essa relação é fundamental para desvendar a essencialidade da técnica moderna, que tem suas raízes na metafísica tradicional. O alemão reconhece que o niilismo é um movimento histórico que surge da modernidade, refletindo a crise do ser. Ele vê essa era como uma luta contra a perda do sentido e da autenticidade do ser, conclamando uma renovação do pensamento, que transcenda as limitações do ontologismo.

codificadas a nível planetário (e quem sabe galáctico, a contar com a nova corrida espacial) com efeitos ainda não totalmente mensurados.

Sob a ótica do sul global, a essência da técnica moderna, denunciada por Heidegger, nada mais é do que uma das consequências da racialização do mundo. A extração da inteligentibilidade e sua disponibilização são mais condicionadas pelo ontocídio perpetrado pelo caminhar da razão do que o mero abandono do mundo pré-socrático lamentado pelo alemão. No presente epocal, aliás, a *gestell*²⁰¹ mobiliza táticas multiculturalistas para engolfar as cosmopolíticas desalinhadas à hegemonia ocidentocêntrica e assim atingir novos estágios de homeostase.

A pergunta repetida à exaustão, acompanhada de certa sensação de esperança, continua assombrando: o que fazer?

Por mais irônico que possa soar, Heidegger talvez também seja um pensador oportuno para a discussão por ter sido um dos primeiros filósofos ocidentais a vislumbrar alguma saída enquanto refletia na própria tradição. A forma como Heidegger opta por renunciar a Metafísica é se voltando a φύσις (*phýsis*) e a ἀλήθεια (*alethia*) para encontrar o que há de baixo de ambas palavras-conceitos²⁰². Nessa arqueologia, ele acredita que φύσις é o início mais primordial e não precursor do acontecimento (*ereignis*). Esse “início do primeiro início” não poderia fundamentar nada, pois ele começaria sem comando - isso é, sem *arkhé*.

Nesse cenário, a mudança necessária para transcender a Metafísica não se limitaria à atenção, escolha de tema ou novos pressupostos - uma vez que as mesmas poderiam ser compreendidas sob a perspectiva igualmente metafísica - mas a uma atitude, tal como sugerida por Osman através da ideia de filosofia da opacidade²⁰³. Do esquecimento

²⁰¹ Conceito heideggeriano que refere-se a um modo de enxergar o mundo como um conjunto de recursos a serem utilizados. A melhor fonte para essa discussão está nas conferências de Bremen (2012), infelizmente sem tradução.

²⁰² Na visão heideggeriana, os pré-socráticos gozavam de uma aproximação do Seer mais “pura” na medida em que teriam percebido a presença do Seer do ente “dando-se”, “mostrando-se”. A Metafísica, *in facto* iniciada por Platão, estaria mais preocupada com a diferença ontológica e não com a alétheia no(suposto) sentido original da palavra - isso é, como o elemento incondicionado daquilo que aparece e se dar sem exigência (como dádiva) -, fazendo desta uma discurso a respeito da verificação, da correspondência e da adequação. Na busca pela fundamentação do Ser dos Entes, o Seer passou por uma crescente “entificação” para determinar o ente enquanto ente, totalmente deslocado da sua natureza original. Na contemporaneidade, o último capítulo da metafísica se encerra na culminação da *Gestell* (com-posição, posicionalidade, enquadramento): a intensificação do dualismo cartesiano ao ponto da totalidade do ente ser tratada com estoque para futuros usos e o anúncio da extirpação do Ser do mundo. (Cf. Heidegger, 2012).

²⁰³ A resposta de Osman seria uma filosofia da opacidade como conceito que desafia as tradições metafísicas da substância e da separação entre o ser e o não ser. Em vez de buscar a total compreensão e a transparência, a opacidade representaria uma recusa intelectual, uma estratégia que possibilita a liberdade de engajamento. Ela protege o que é singular e irredutível, permitindo que a diversidade da experiência não seja completamente

sistemático do Ser à extração da inteligibilidade de tudo, a história da *arkhé* seria, nessa chave de leitura, apenas um gesto entre muitos - talvez o mais rastreável devido à sua própria natureza - de uma outra coisa com vários capítulos ainda por serem escritos.

Em *An-arché, xeinos, urihi a: the primordial other in cosmopolitical forest*, Bensusan apresenta essa *anarkhé* como uma ausência de fundamento que desafia a visão tradicional de que a filosofia deve sempre começar a partir de um determinado ponto — um arquétipo, por assim dizer. Ele sugere que essa falta de ancoragem proposta por Heidegger leva a uma nova maneira de abordar a relação entre o pensamento e a exterioridade, e consequentemente a maneira de mobilizarmos a metafísica para fazermos filosofia. Ao discutir o conceito de *xeinos* — termo grego que pode ser traduzido como "estranho" ou "estrangeiro" — a autora introduz uma dimensão de outridade que vai além do que se comumente considera o outro (*xenos*). Essa nova maneira de entender o outro envolve não apenas a assimilação do que é diferente, mas sim a interrupção do pensamento pela presença do que é totalmente diferente, indomável e único. Portanto, o envolvimento com *xeinos* não é um ato de controle ou domínio, mas um encontro que escapa a totalidade e o entendimento convencional.

A autora se vale da noção de *urihi a*, que se refere à floresta como um espaço que transcende a visão habitual de pensamento, de forma a demonstrar seu argumento. Na sua leitura de *urihi a*, baseada nas reflexões de Marco Antonio Valentim e nos saberes da tradição yanomami, a floresta é mais do que um simples cenário: é um agente ativo que influencia a forma como conceitos surgem, são entendidos e podem desaparecer. A floresta se apresenta como um lugar onde humanos e não-humanos se encontram, e é por meio dessas interações que se dá a produção de conhecimento. Assim, pensar dentro da floresta implica reconhecer

capturada ou reduzida a categorias pré-determinadas. Ao associá-la a um potencial de resistência, a autora sugere que a busca pelo conhecimento não deve ser uma tentativa de total apreensão, mas sim uma abordagem que prima contra a imposição da vontade de verdade. Assim, o conceito se torna uma forma de resistência à dominação epistemológica e ao imperialismo do conhecimento, reconhecendo que o que não pode ser completamente sabido ou expresso permanece valioso. Ela também evoca um espaço onde o silêncio e o inefável são respeitados, permitindo que aspectos da experiência não sejam reduzidos ao que pode ser verbalizado ou compreendido facilmente. Neste contexto, a opacidade é um reflexo das vivências da filosofia do Sul do mundo, onde a busca pela expressão não se limita a uma lógica ocidental, mas busca alternativas que respeitem a narrativa e a autenticidade do outro. E mais do que estratégia de resistência, a opacidade não limita apenas escapar dos discursos hegemônicos, mas também formular as formas de se relacionar com o conhecimento e a alteridade. Isso implica uma reavaliação das estruturas de poder que definem quem pode ser ouvido e quem é relegado ao silêncio. Assim, ela se torna um espaço de criação e expressão, onde as vozes podem surgir a partir de novas narrativas que não se submetem a formas antagonísticas. Em contraste com a Metafísica, a opacidade desafia a busca por uma clareza absoluta e questiona a noção de que a transparência é sempre desejável. Sugere-se que as formações cosmopolíticas não podem ser inteiramente traduzidas em palavras, e que é nesta ausência de clareza que a riqueza das experiências podem ser realmente apreciadas. Nesse sentido, leio suas considerações como devedoras da Espectrologia, principalmente ao sugerir que a opacidade é mais do que um estado ou condição; é uma ação atenta, mas não dogmática.

que o conhecimento não é meramente uma construção humana, mas é uma conversa que envolve uma tapeçaria de vozes, perspectivas e realidades.

Bensusan critica a forma tradicional de entender a arqueologia - que busca a compreensão de um passado profundo para fundamentar o presente - e a maneira metafísica de se compreender e fazer verdade. A filósofa argumenta que esse impulso revela a maneira como a filosofia ocidental se preocupou, muitas vezes, em domar a alteridade em vez de reconhecer sua inegável presença e instabilidade. Ao invés de ver o outro como um mero objeto de estudo ou como uma informação que possa ser controlada, a maneira proposta sugere uma atitude de abertura, onde a verdade emerge não de um claro desdobrar de ideias, mas de uma série de encontros. Logo, a verdade não é algo a ser descoberto, mas um conjunto de relações que se estabelece em meio às diversidades (tanto como pluralidade quanto conflito), à medida que os encontros remodelam constantemente as percepções sobre a realidade, bem como a própria realidade. Assim, a relação com a alteridade - e, portanto com o conhecimento - deve ser marcada pela receptividade com o incontrollável e pela responsabilidade²⁰⁴.

Do ponto de vista cosmopolítico, a articulação do conceito de *urihi a* como uma esfera em que diferentes perspectivas se cruzam, criando um espaço de encontros – ou uma "teia de desdobramentos." A floresta se torna um emblema de um espaço onde a totalidade não é buscada, mas as interações diversas falam por si mesmas, querendo ser ouvidas em seus próprios termos. Essas ideias são visualizadas como uma resposta ao espírito de dominação e controle da modernidade que pretende ordená-los em categorias fixas e controláveis. A floresta como um lugar de cosmopolítica implica que existem razões, saberes e modos de ser que atravessam as experiências humanas e que desafiam as narrativas dominantes, muitas vezes projetadas no Humanismo ou na Razão. O pensamento, por assim dizer, deve ser um ato de tradução e de abertura ao que é outro, ao invés de uma mera tentativa de classificar ou categorizar.

Neste sentido, a saída da Metafísica avança para uma discussão sobre a história de *xeinos*, que representa a luta profunda entre incorporar a alteridade e permitir sua liberdade. Bensusan sugere que, à medida que se busca entender o outro ao longo da história, muitas

²⁰⁴ Nesse ponto vemos ecos levinasianos, que enfatizam a importância da responsabilidade em relação ao outro, indicando que a verdadeira ética consiste em reconhecer e responder à presença do outro sem tentar assimilá-lo à própria totalidade. Este movimento de responsabilidade é tanto passivo quanto ativo; ser confrontado pelo outro significa ser chamado a interrogá-lo e integrar suas vozes de maneira que não subordine ou anule sua singularidade.

vezes os humanos se deixam levar por uma vontade de domínio, ao mesmo tempo em que são confrontados pela resistência do próprio outro. A natureza cosmopolítica do *urihi a* se torna assim um meio de resistir à lógica da *Gestell*. Ao invés de conceber a realidade por este viés, o autor propõe um retorno às interações não-hierárquicas e às relações que transcendem o humano, convidando à reflexão sobre como o pensamento se adapta a esses novos encontros.

Traço distintivo dessa “Pós/Ultra-Metafísica” seria a capacidade de acompanhar a *arkhé* e distanciar-se da mesma - sendo “um dentro” e um “fora”, simultaneamente (xenoterrania) de suas operações. Ao contrário da “ciência das ciências”, ela não seria uma área de estudo, conjunto de técnicas ou departamento que busca uma verdade apanhável e sim certa *condição de exposição* ao Externo, ao Outro, a Alteridade de maneira irredutível à trama do ontologismo. Assim sendo:

“Torna-se também claro que a relação entre metafísica e ultrametafísica não é meramente uma relação de sucessão no tempo, a emergência de uma época ultrametafísica é uma luta contra a inércia da metafísica, mesmo quando, ou talvez precisamente porque, ela está concluída na medida em que não há surpresa para além da vontade de poder. O nascimento de uma época ultrametafísica genuína não é uma questão de curso, as suas dores revelam que o sucessor da metafísica não é suscetível de ser um herdeiro de um antepassado morto”²⁰⁵.

A abertura para a Outridade que a Ultra-Metafísica propõe desvenda o significado da diferença relevante entre a Vida e Não Vida na medida em que indica a abertura do que É (o ser, o existente, a agência) para seu entorno, que são os espectros a dilacerar o projeto colonial, como as sujeitas de luz negra e as coisas afetáveis. Se partimos da posicionalidade do sujeito moderno, aquela que invoca o Outro pode até partir de um lugar privilegiado de

²⁰⁵ Bensusan, 2022.

compreensão, mas não apreende de forma estanque o vai-e-vem da abastena.²⁰⁶ Por ser xenoterrana, essa movimentação espectral é múltipla e até mesmo incompreensível:

“Não é a Metafísica que pode dar conta do espectro, porque este não responde, precisamente, ao postulado fenomenico fundamental da presença. O espectro fratura o fenômeno e o distorce: na imagem onírica, no lapso, na manifestação da morte. Não é o que se faz visível para todos ao mesmo tempo (como exemplifica a captação espectral do sonho). Não obstante, se espectralidade não responde ao regime do visível metafísico, ela se articula numa experiência discursivamente transmissível. Não se trata tanto de manifestação quanto de um ‘acosso’ como modo de ação daquilo que não existe mas persiste num registro para-metafísico. Por isso é preciso conceber de modo diverso o problema espectrológico de que a Metafísica se acercou inicialmente de maneira titubeante e do qual logo se afastou calorosamente na Modernidade. É nesse sentido que podemos falar da Espectrologia como uma ciência pós-metafísica.”²⁰⁷

Assim, há uma questão de lidar com essas saídas da Metafísica que nos obriga a voltarmos para as origens mesmas da filosofia sob as perspectivas cara as do *xeinos* e da *urihi a*. Por isso, como último ato desse ensaio, gostaria de tentar formular alguns rudimentos dessa virada da proximidade para com o outro em substituição à extração da inteligibilidade da alteridade, partindo do que talvez seja a imagem da *anarkhé* por excelência: o amor.

4.1. Colonialidade do Amor

As falas de Aristófanes e Sócrates em *O banquete* engendram o mito do amor ocidental. Nelas leio a imagem mais bem desenhada da batalha entre Transparência e Opacidade e os ecos que conceberão a colonialidade desde dentro da história ocidental. Indo

²⁰⁶ Isso coloca em questão o local de avistamento dos assombros (as casas mal assombrada, por exemplo), pois ao contrário da visão construída pelo Gótico Vitoriano, o local de assombro não é a morada do fantasma - em certo sentido o espectro necessita do situado, mas não é determinado por esse, uma vez que ele não tem onde habitar (οὐσία). O caso dos navios negreiros é paradigmático já que neles rastreamos certas densidades da hiper-violência que dizem respeito a analítica da raça, porém a sujeita não-branca não pode ser resumida ao espaço dos porões e a temporalidade do atravessamento do Atlântico. De uma maneira incomparável, Saidiya Hartman articula cenas desses “não-lugares”, como os guetos, e os “não lugares dos não-lugares”, como os devaneios dessas vítimas de ontocídio para confirmar que o espectro de “meninas negras desordeiras” está para além do ente e do ser, não sendo sensível ao “tato” branco nem inteligível para seu intelecto de mundo apertado. Ao contrário do que se pensa, elas não moram (apenas) nas zonas de morte ou sonham (exclusivamente) em acessar o que as brancas têm ao alcance das mãos, mas habitam a ferida de toda metafísica e almejam a xenoterrania da Deiscência que desestabiliza a presença plena para sonharem memórias que se comportam temporal e cognitivamente de outra forma.

²⁰⁷ Romandini, 2018, p. 190 - 191.

além do que se acredita ser a intenção de Platão, os discursos figuram ao mesmo tempo como (I) sustentáculos das tentativas de “ontologizar” o amor e (II) rastros da condição xenoterrana do mesmo de provocar múltiplas variações tanto na sujeita apaixonada quanto no objetivo amado, sem que isso indique uma totalidade de qualquer natureza.

Reabilitar esses rastros no contexto da guerra cosmopolítica em curso significa abandonar a taxidermia do amor (a vontade de expô-lo “plenamente”), para que seja escancarada a impossibilidade de sua definição - mesmo que ela seja sempre pressentida quando em atividade - e assim delinear algumas linhas de estratégias espectrológicas e antirracistas, as quais tento me alinhar.

Na boca de Aristófanes, o amor é um desejo essencial por outra pessoa, que deriva de uma carência inata que caracteriza a condição humana. Ele inicia sua explanação introduzindo um mito fundamental que explica a origem do amor e a estrutura da humanidade: no passado, os seres humanos eram entidades inteiras, compostas por duas faces, quatro braços e quatro pernas. Estes seres dignos de grande poder e força - orgulhosos e até mesmo petulantes - certa feita resolveram desafiar os deuses. Como punição por essa arrogância, Zeus dividiu esses seres em duas metades, resultando na separação de cada indivíduo. Esta divisão criou uma condição de incompletude, na qual cada pessoa agora busca incessantemente a outra metade para se sentir inteira novamente. O amor, sustenta Aristófanes, é o reflexo dessa necessidade profunda de reconexão, motivada pela busca de cada ser humano por sua metade perdida. O dramaturgo argumenta que todos nós temos um desejo inerente de nos unir àqueles que nos completam, e essa busca não se limita apenas ao desejo físico; ela abrange um anseio emocional por união e integralidade. Assim, a essência do amor vai além de uma simples atração sexual; é uma busca por algo que foi retirado e que, por consequência, nos causa uma sensação de falta. Do ponto de vista existencial, o amor é uma forma de cura para a condição humana e que cada pessoa, ao se abrir à experiência do amor, se aproxima um pouco mais dessa integralidade perdida, dando sentido à vida.

Já na narrativa de Sócrates, o amor é um impulso que busca a imortalidade, seja através da procriação ou pela criação de obras que transcendam a vida física. Eros não é um deus no sentido tradicional, mas sim um ente que reflete a falta e, ao mesmo tempo, a busca pela completude. Ele carrega características de sua mãe, Penia, que representa a pobreza, e de seu pai, Poro, que simboliza a abundância e a busca. Isso confere a Eros uma dualidade; ele é um ser necessitado, mas também cheio de vigor e ambição, sempre desejando alcançar o que lhe falta. Sócrates começa sua argumentação destacando que o amor não é simplesmente o

desejo por um objeto ou por uma pessoa, mas sim um desejo que se origina da falta de algo. Ele discute como o amor pode variar em seus objetos e formas, começando pela atração física e evoluindo para um amor mais elevado, que busca a beleza em suas diversas manifestações. Assim, ele enfatiza que o amor deve ser visto como um caminho que leva o indivíduo a um entendimento mais profundo do que é belo e verdadeiro. Diotima, em suas ensinanças a Sócrates, revela que o amor impulsiona as ações humanas, levando os indivíduos a buscar não apenas a procriação, mas também a criação de legados duradouros. Segundo ela, esse impulso é natural e representa uma busca pela transcendência, onde a ligação entre os amantes pode se transformar em uma associação com a sabedoria e a verdade. Esta visão sugere que o amor, portanto, é um meio pelo qual os indivíduos podem aspirar a alcançar um estado de bem maior, um reconhecimento da beleza que ultrapassa o físico para alcançar o intelectual e o espiritual. Dessa maneira, o amor torna-se um guia que direciona as almas rumo à sabedoria e à verdade.

Para Marina Trigo Matos²⁰⁸, as duas visões divergem profundamente. De fato, entre todas as falas dos participantes do banquete, será a de Aristófanes que Sócrates tenta se contrapor com maior veemência. Para a filósofa, enquanto o dramaturgo contribui com toda a tradição de compreensão do amor como necessidade e carência de um indivíduo por outro para a realização plena da felicidade, Sócrates inaugura a tradição da carência de um indivíduo pela falta interna devido o reconhecimento da própria mortalidade que só pode ser preenchida pela eudaimonia.

Em Aristófanes, Eros é uma força necessária (*ἀναγκαῖον*) que procurar o caminho para a realização da natureza que se encontra fragmentada; essa aspiração busca uma completude mítica que não existe (ou pelo menos deixou de existir) na sensibilidade²⁰⁹ - o todo erótico é a síntese entre o desejo sexual (as relações sexuais guiadas pelas qualidades reconhecidas entre os envolvidos e compreendidas pelos observantes de fora da relação), a afeição (amizade) e a preferência (qualidades reconhecidas por um, mas não necessariamente por um terceiro). Já na filosofia socrática, ele é um desejo impulsionador, que emerge da carência do ser humano por aquilo que considera bom e belo - ao contrário de uma emoção estética, o amor é uma força dinâmica que nos move em direção ao conhecimento, à verdade e à beleza.²¹⁰ Em suma:

²⁰⁸ Em *O eros aristofânico no banquete de Platão e suas relações com o amor romântico contemporâneo* (2014).

²⁰⁹ Conferir *O discurso de Aristófanes no Banquete de Platão* (2020), de Luiz Menezes.

²¹⁰ Conferir *O amor de Diotima no banquete de Platão: eros como intermediário*, de Cristina Serrão Gonçalves.

“[...] enquanto o discurso socrático liga a felicidade ao bem, o discurso aristofânico liga a felicidade ao semelhante. Para Sócrates, ao desejar e buscar coisas boas há o encaminhamento para a felicidade, sendo assim, os homens buscam coisas boas. Já Aristófanes argumenta que os homens buscam aquilo que lhes é semelhante para assim voltar a ser uno, devendo buscar sua metade perdida para encontrar a felicidade (193c). Segundo Schieffeld (2006, p. 78), parece que para Sócrates, Aristófanes estava correto ao afirmar que eros persegue aquilo que lhe falta, mas enganado ao dizer qual seria o objeto de busca dessa carência, ou seja, a metade semelhante.”²¹¹

Apesar dos egressos, as continuidades se mostram muito mais fortes com o passar das eras: o desejo como falta, o amor como força errática que precisa ser direcionada, a saudade da totalidade perdida e a promessa da completude existencial são engrenagens do exorcismo da espectralidade do amor que aqui encontram suas sementes. Como “espelhos de oposições”, podemos fazer boas analogias entre o amor cortês e a caridade cristã e os amores aristofânico e socrático, que atestam não apenas suas intermitências, como também suas difusões e importância na estruturação social²¹². Aliás, será a partir do medievo, com o despotismo cristão, que o amor terá sua feralidade adestrada, mas não completamente.

Ora, no que pese a passagem do paganismo ao catolicismo, principalmente em figuras como Plotino²¹³, o amor será perenemente interpretado como uma força instável e desatenta às tentativas de assimilação e classificação. Sua natureza impassível - amoral no paganismo e

²¹¹ Matos, 2014, p. 90

²¹² Claro que ambos amores não se definem de forma tão rígida. De qualquer forma, na Alta Idade Média, o amor é frequentemente visto como uma forma de pecado, e a Igreja Católica desempenha um papel central na regulamentação das relações amorosas. Eros, embora frequentemente desejado, é condenado e percebido como uma influência negativa que desviava as pessoas de viverem em santidade. No mesmo período, o amor cortês surge como um ideal literário, onde os cavaleiros adoram suas damas em um contexto de devoção e idealização da figura feminina. Thiago de Almeida menciona que mesmo na literatura medieval havia uma rígida separação entre o amor espiritual e o amor físico, que frequentemente era relegado ao domínio do pecado. A nobreza, com seus códigos de honra e expectativas sociais, tornou-se o berço de uma cultura onde o amor cortês poderia florescer, ainda que o seu reflexo na vida cotidiana fosse muito mais complicado e emaranhado..

²¹³ Plotino propõe a existência de dois tipos de amor: um que é substancial e divino, associando-se a uma entidade ou daimon, e outro que é um estado da alma, caracterizado como páthos (paixão ou sofrimento). Essa distinção revela a complexidade do amor, onde um aspecto é elevado e transcendente, enquanto o outro é enraizado nas experiências sensíveis e humanas. Em sua filosofia, o amor é visto como um movimento em direção ao que é maior e mais elevado. O amor, segundo Plotino, inicia em uma experiência sensível e se dirige ao Intellecto, culminando em uma contemplação do que é verdadeiro e perfeito. Isso implica que o amor não é estático, mas sim um processo dinâmico de transformação e busca pelo bem supremo. Ele vê o amor como uma força que liga diferentes dimensões da existência, promovendo a harmonia e a unidade no universo. Essa visão contrasta com a perspectiva mais restritiva e reguladora que pode ser encontrada em algumas tradições cristãs, as quais podem subordinar o amor a um único propósito divino. Plotino integra e reinterpreta conceitos da filosofia grega, especialmente de Platão, mas também diverge em certas áreas. Por exemplo, ele formula uma visão do amor que é mais aberta e menos hierárquica do que a proposta por C.S. Lewis na tradição cristã, onde o amor é sempre subordinado a uma moral cristã, mas não permite tantas aberturas conceituais como as espalhadas no léxico grego.

ambígua no cristianismo, por exemplo - colocará em xeque a ideia de que ele seria uma forma de unificação, equilíbrio ou expressão teleológica do mundo²¹⁴. De fato, tentativas de suturar o amor são características do desenvolvimento ulterior da Metafísica. Entre a pluralidade de significados que ele toma na Grécia Antiga - *Eros*, *Ágape*, *Storge*, *Filia*, *Filautia*, *Ludus*, *Mania* e *Xenia* - se encontramos algum traço “correspondente” será o papel de transpassar as relações entre as coisas e as pessoas para uni-las ou separá-las, mas sempre permanecendo em inconstância ética e metafísica²¹⁵.

Para Filosofia essas tratativas com e ao redor do amor são dramáticas. Apesar do uso do radical *filo-*, uma *agapesofia* talvez traduza com maior precisão a caridade quanto à sabedoria que seguiram os últimos 2000 anos de ocidente e 500 de colonização, isso é, a atitude de se colocar fora da sabedoria sem procurar alcançá-la, na medida em que ela é mantida como horizonte prometido e de proximidade calculável. Nas possibilidades de *xenosofia*, *erosofia*, *ludusofia* etc. há outras origens perdidas da filosofia, que ao invés de incitarem a caçada pela origem, inspirariam um desconforto com aquilo que se alcança por meio do exercício filosófico: que tipo de amor se estimula, se busca e se conquista com outros tipos de relação e vice-versa, que amores se encontram com outras relações? “Talvez aí mesmo, nesse desconforto, esteja o amor – e talvez seja isso que a filosofia enquanto caminho cheio de errância pode instruir acerca do amor”²¹⁶.

É em honra a esse tipo de amor que gostaria de propor um amor espectral que lê em Aristófanos a incompletude dos seres não como nostalgia e sim como suplemento, que vê na falta um desejo que é introduzido, não inato²¹⁷ e que considera o amor uma dessincronização

²¹⁴ A polissemia de amor na Grécia Antiga sofrerá tentativas de redução à tipologia quádrupla de matriz cristã do medievo a contemporaneidade. Na visão cristã, o amor é hierarquicamente organizado, com a Caridade (ágape) sendo o mais elevado e responsável por subordinar Afeição, Eros e Amizade. Em contrapartida, na visão pagã greco-romana, não há uma hierarquia rígida, o amor é visto de maneira mais plural e diversificada, com várias formas (como Eros, Philia, Storge, entre outras) coexistindo sem a necessidade de uma subordinação ou um controle estrito, podendo até mesmo entrar em conflito. Enquanto o amor cristão é frequentemente associado a um amor incondicional e altruísta, que transcende os sentimentos orientado à vontade de agir em prol do outro, no contexto pagão, o amor pode estar ligado a sentimentos mais terrenos e subjetivos, como desejo e amizade. A filosofia pagã é mais aberta às contradições do amor, que podem incluir emoções como ciúme e discórdias. Para o cristianismo, o amor deve sempre apontar para Deus e se moldar à ética cristã, com a ideia de que a verdadeira experiência do amor só é conhecida através da relação com Deus. Já na filosofia pagã, o amor pode ser visto como um caminho para o autoconhecimento e uma busca pela beleza e pela verdade, não necessariamente ligado à divindade, mas mais à experiência humana e à relação com o mundo ao redor.

²¹⁵ Cf. Mentor & Bensusan, 2023, p. 157.

²¹⁶ Mentor & Bensusan, 2023, p. 158.

²¹⁷ Deleuze e Guattari propõem a rejeição da ideia de que o desejo é uma necessidade que precisa ser preenchida. Em vez disso, ele é uma produção contínua, um fluxo que não se remete a um vazio primordial ou a uma condição ontológica de falta. O desejo é uma força criativa que opera em acoplamentos e conexões, funcionando de maneira incessante e variada, sem se limitar a uma busca por satisfação ou prazer. Os autores defendem que a visão tradicional é uma captura do desejo elevada a um "fundamento ontológico universal e

tanto existencial quanto temporal. Que toma o de Sócrates seu traço de intermediário bufão e radicaliza sua natureza errante de demônio.

Etimologicamente, *daimon* deriva de *daimoai* - distribuir, repartir - e designa uma potência divina quase impessoal que pode ser associada ao destino. Antes do sentido platônico, demônio é aquele que distribui o destino tanto globalmente quanto a sorte que nos cabe em certo instante. As forças demoníacas são aquelas que determinam a guerra e a paz e, conseqüentemente, o fluir da história. Eles são os responsáveis por muitas decisões humanas, podendo até mesmo concorrer contra a vontade no próprio corpo da sujeita - como por exemplo muitas peças antigas retratam. “O fenômeno da possessão sela a impossibilidade de conceber uma autonomia subjetiva no indivíduo antigo”²¹⁸. Certamente, além de determinantes exteriores que dizem respeito ao que seria de mais íntimo do humano, os demônios eram entendidos como seres objetivos e não um conflito interior na jornada do herói ou expressão do id e do superego. O lugar do demônio dentro do mundo clássico não é no interior da consciência humana, mas na externalidade que expressa as regras divinas e objetivas que regem o funcionamento moral do cosmos. Aquilo que é considerado o mais íntimo do ser pensante (seu caráter, sua culpa) é o mais exógeno - *xeinos* - que determina sua existência: “inclusive uma expressão como ‘mundo humano’ fica imediatamente desmentida em virtude da impossibilidade de restringir ao homem qualquer mundo que, por definição, esteja perfurado e determinado por uma demonologia que faz rebentar, permanentemente, qualquer conjunto fechado que se pretenda constituir”²¹⁹.

A metafísica, não satisfeita, postulará ao demônio uma função individualizadora - como a voz guia de Sócrates - e assim Platão fará de Eros um intermediário (*metaxú*) cósmico

necessário” e a contrapõe com o argumento que o desejo deve ser compreendido em sua capacidade de produzir e ser produzido, desafiando as interdições sociais que podem vir a cercá-lo. Segundo Michelle Wendling, a psicanálise tradicional, especialmente a de Freud, tende a submeter o desejo a uma narrativa familiar que gira em torno do Édipo, reduzindo a complexidade do desejo a uma dinâmica de pai, mãe e filho. Para Deleuze e Guattari, essa abordagem não apenas simplifica o desejo, mas também o desvia de sua verdadeira natureza como uma força produtiva e criativa. Para eles, o Édipo deve ser visto como uma construção histórica e cultural, e não como uma estrutura universal. A própria experiência do atravessamento do Atlântico evidencia outras formas de comunidade e continuidade de laços pouco afeitos a estrutura patriarcal e patrilinear branca, como reitera Hortence Spiller, além de configurações anteriores ao contato europeu, que Oyèrónkè Oyěwùmí busca o resgate. Em *Amada*, de Toni Morrison, por exemplo, o desejo não é interdito por um complexo de tipo familiar (embora em certas dinâmicas possamos observar sua operacionalização), mas por outro que chamo provisoriamente de Complexo de Kehinde - em referência direta a protagonista de *Um defeito de Cor*, de Ana Maria Gonçalves - em que os mecanismos de colonização (a intrusão, o desterramento, o engolfamento etc.) são mobilizados para definir a sujeita racializada como recurso de captura pela Metafísica.

²¹⁸ Romandini, 2018, p. 61.

²¹⁹ Cf. idem, ibidem, p. 63.

de primeira ordem, responsável pelo nexos entre os deuses e os mortais, reafirmando o caráter demonológico-político do amor que harmoniza as dimensões sensível e suprasensível²²⁰. O *daímon* como atuante cósmico, fornece a passagem, a comunicação entre as esferas do universo e, como atuante político, torna factível às ordens do ser correspondam umas às outras, assegurando que aso universo e com dimensões do ser não estejam dissociadas. Ele é operador entre *physis* e *nómos*, podendo colocá-los em relação binária radical ou desfazê-la.

Esse alinhamento entre Lógica, Metafísica e Cosmologia que corresponde a Política será declinado na Modernidade com o desatar do elo demonológico que as conecta²²¹. Ludueña encontra na leitura arendtiana sobre o amor o diagnóstico de que a subjetivação moderna transformou-o em um sentimento que nenhum objeto pode preencher. Longe de ser uma força externa e inquietante, o amor é expulso de sua pátria demonológica e enclausurado no peito da humanidade

“De fato, a concepção filosófica de Platão trata, na verdade, da desumanização dos sentimentos - neste caso, o amor -, para mostrar sua origem extra-humana. O projeto moderno, ao contrário, será profundamente ‘antropomorfizante’ e, ao mesmo tempo, ‘antrópico’, ao fazer do homem a nascente e o limite definitivo de tudo quanto possa se produzir nas esferas das emoções.”²²²

A questão é que nenhuma topologia mental do indivíduo pode dar conta daquilo que se refere ao amor: o funcionamento deiscente do mundo. À dimensão demoníaca estão relegados a origem da política, o direito (uma vez que o direito não lida apenas com ficções jurídicas, como tratados com entidades de ontologias diversas), os pensamentos (pois é função do *daímon* o de inculcar pensamentos) e tantos outros aspectos que supostamente singularizam a humanidade - “habitado por Outros, o psiquismo humano não passa de um hábitat para as Vozes que, exteriores a ele, configuram, ainda assim, os rincões mais íntimos de sua personalidade”²²³.

Para Ludueña há muitas afinidades eletivas entre o *daímon* e o espectro, contudo o segundo teve uma história muito mais sinuosa por ser uma “entidade” cujo categorias não poderiam ser assinaladas àquelas tradicionais da hierarquia ontológica mais bem aceita dos

²²⁰ Cf. idem, ibidem, p. 65.

²²¹ Cf. idem, ibidem, p. 64.

²²² Romandini, 2018, pp. 65 - 66.

²²³ Cf. idem, ibidem, p. 71.

daímones. Do meu lado, proponho lermos o amor ora como um demônio, quando colocado sob as luzes da Metafísica - daquele tipo que não necessariamente irá obedecer aos deuses e realizar as traduções cósmicas perfeitas -, mas quando sob as penumbras espectrológicas ele será o ponto exato onde a Metafísica se cala, onde as portas da *terra incógnita* do Uno e do Múltiplo não levam ao destino que pretendiam, ambiente onde o amor se torna disjuntologia.

Mas antes de nos voltarmos à disjuntologia, é oportuno concluirmos o desenvolvimento da argumentação sobre a ontologização do amor, pois da mesma forma como a palavra colonialidade necessitou de desdobramentos conceituais para especificar sua faceta enquanto cosmocídio (Colonialidade do Ser) e epistemicídio (Colonialidade do Saber), o mesmo poderia se aplicar aos padrões de subjetivação e ao amor no estágio racial do desenvolvimento do ontologismo. A disjuntologia e o realismo espectral implicados voltarão na próxima seção como respostas a esse amor encarcerado.

Por Colonialidade do Amor, Norma Takeuti²²⁴ compreende a reafirmação colonialista e neoliberal do amor como sentimento universal e superior, que pressiona os indivíduos a se conformarem com os ideais condizentes às práticas e concepções da família heterossexual; tal amor emerge especialmente a partir do século XVII como paradigma da felicidade em terra, fagocitando outras formas de amar presentes nas culturas colonizadas, resultando (I) na marginalização de expressões amorosas alternativas em nome da narrativa eurocêntrica, mas sob o nome de Amor Romântico e na (II) perpetuação das divisões sociais que condicionam o sucesso emocional à aderência a padrões familiares e relacionais preestabelecidos pelas heranças da branquitude, enquanto estigmatiza-se e exclui-se as não-conformadas a esse ideário. Saru Vidal²²⁵ reforça que a monogamia é uma estrutura que regula e controla os desejos e os afetos, impondo uma forma de relacionamento que é frequentemente considerada "natural" ou "normal", equalizada com os regimes de poder e controle social benfazejos à metrópole. Monogamia e heteronormatividade alinham as relações afetivas, privilegiando o casal heterossexual para relegar outras formas de relacionamentos, como amizades ou relacionamentos não monogâmicos, a um papel secundário - perpetuando a dignidade do romance sob qualquer outro. A noção de fidelidade, vinculada à monogamia, é imposta como limitação à liberdade individual e questão máxima de responsabilidade afetiva, para que assim a exclusividade seja retroalimentada com os demais mecanismos para produção de sujeitos tanto física quanto psicologicamente orientados para a manutenção do social colonial. No

²²⁴ Em *Amor, nem tão demasiadamente humano nem demasiadamente desumano* (2015).

²²⁵ Em *A colonialidade/modernidade no mito do "amor-romântico"* (2025).

artigo *La colonialidad del amor*, Norma Mogrovejo discute como os processos de colonização resultaram na destruição de formas originais de amor e afeto nas comunidades indígenas do Abya Yala. A autora argumenta que a imposição de uma estrutura familiar nuclear, monogâmica e heterossexual foi uma estratégia dos colonizadores para despossuir e controlar as populações nativas, subordinando seus modos tradicionais de relacionamento. A imposição da família nuclear não apenas redefiniu as relações amorosas, mas também promoveu a individualização e o isolamento, fragmentando as comunidades e relações coletivas existentes. Em termos de reprodução da estrutura colonial e da divisão sexual do trabalho, o amor romântico facilitou e facilita a exploração da mão de obra das mulheres, que muitas vezes são vistas como responsáveis pelo labor doméstico e pela reprodução social. Para a autora, o amor romântico é usado para reforçar a dependência emocional e econômica das mulheres em relação aos homens, ao mesmo tempo que legitima a violência e a submissão dentro das relações de afeto. A colonialidade do amor gera uma falsa crença de liberdade nas escolhas amorosas, quando na verdade essas escolhas estão sobrecarregadas por estruturas patriarcais e capitalistas. As mulheres são frequentemente levadas a crer que têm liberdade no amor, mas as opções disponíveis são limitadas e determinadas por um histórico de colonização que prioriza a heterossexualidade e a monogamia como padrões normativos.

Nesse cenário, o amor romântico se articula com o caridoso na colonização das Américas por meio da torção do cercamento de eros na monogamia e identificada com o fidelismo para com o deus cristão. Segundo Geni Nunez, monogamia, confissão e verdade convergem na vontade desse deus em ser fonte unívoca de amor, culto e conhecimento; para ela, o amor cristão é de conversão, obediência e temor, que é seletivo àqueles que nele creem (pois quem não crê ou se afasta dele sofre a ameaça do inferno) e orienta a seletividade da supremacia branca e justifica toda opressão que se faz em nome de um suposto bem maior²²⁶.

O amor é instrumentalizado na colonização para justificar diversos substratos dos extermínios: forçosamente troca-se o nome, esquece-se a língua, repudia-se as divindades, trai-se a comunidade, explora-se o corpo, expropria-se terra e abusa-se da força de trabalho em favor da caridade dos brancos para salvar a alma condenada dos escravizados. Em suma, a colonização do amor pode ser vista como um retrato da situação metafísica da modernidade, onde a monogamia da fé cristã, dos sentimentos e da forma de existir eurocêntrica se misturam com a *ágape* salvacionista alinhada a extração da inteligentibilidade e sincronização do mundo nessa grande comunidade regida pela totalidade do Ser:

²²⁶ Cf. Núñez, 11.2020.

“A palavra amor se articula no mundo branco como pré-ódio, exemplo: primeiro invadem outras nações, cometem as mais atrozes barbáries, depois contemporizam com seus tratados filosóficos, religiões, mitos, literaturas que azorragam a ideia de amor, a flor maior dos sentimentos humanos segundo eles, para construírem uma sanção positiva das suas humanidades derreadas e exercerem tranquilamente o poder sobre os outros povos. A palavra amor assim é um embuste de algo sublime que funciona para eles, pois possui uma função objetiva: criar conforto diante das suas quimeras mais profundas.”²²⁷

Em suma, a colonialidade do amor significa (I) a planificação do cosmos por recalcamientos cosmopolíticos e forclusões raciais e (II) tentativa de suturação do traço disjuncto do mundo pelo ontologismo composto por seu sujeito transparente de afetos imperialistas.

4.2. Amor Espectral

No coração da disjuntologia reside a argumentação de que a experiência e a percepção do mundo são fundadas em uma série de descontinuidades e fraturas que desafiam a ideia de uma realidade coesa e ontologicamente unificada. O conceito está assentado na contraposição de dois axiomas, que constituem os pilares da Metafísica ocidental - a necessidade de um cosmos ordenado na unicidade de suas operações e a ordem cósmica implicada na continuidade ôntico-ontológica²²⁸. O acossar do espectro garante a impossibilidade da realidade ser apresentada como unidade transcendental das diversidades formais. Tal vulnerabilidade implica que a natureza do saber e do pensamento não apenas é fragmentada, mas também caracterizada pela interdependência entre os fenômenos que se manifestam e os espectros que os perturbam.

A disjuntologia é o estudo da disjunção estrutural entre as presenças incompletas, de um lado, e o reino para-ontológico dos espectros, do outro. Indo na direção oposta à interpretação dualista ou substancialista, o sensível não está sob o controle de um inteligível independente, da mesma forma como o inteligível não está totalmente “realizado” em si mesmo. Há uma incompletude de ambos os lados, sem que necessariamente as trocas causem

²²⁷ Nunes, 2017, s/n.

²²⁸ Cf. idem, ibidem, p. 193.

qualquer tipo de hipóstase. Em termos imagéticos, é como se a linha vertical entre os mundos da cosmologia platônica se tornasse uma linha horizontal e o véu que separa categoricamente os reinos se desfizesse. “Esta é a disjunção estrutural: nenhum espectro pode fixar a deiscência e, por conseguinte, nenhum espectro pode encontrar um lar e tornar-se uma substância puramente espiritual”²²⁹. Tanto o espectro quanto o sensível não existem em si e é nessa insistência que reside o princípio xenoterrano que torna impossível a realização do projeto metafísico. Assim, ela não é mera análise descritiva da realidade; ela propõe uma estrutura que permite uma interação efetiva com os espectros que não se limita a um reconhecimento do que está ausente, mas envolve um engajamento ativo com as rupturas que os espectros introduzem na experiência. O pensamento, nesse sentido, é vinculado ao espectro - não como uma entidade separada, mas como um produto de sua insistência e das fraturas que essas insistências criam. Deiscência é essa abertura que não se fecha, a ferida que não pode ser saturada - o atestado de que, ao contrário da pretensão de imortalidade da intensidade, o amor é a intermitência da memória.

Como dito no capítulo primeiro, o espectro é o horizonte que marca a disjunção no Ser e advém como subsistência para-metafísica, sua “essência” é afigurativa e independente do *Homo*. O amor, nesse contexto, encontra-se na zona do *Outside*, pois mesmo estando fora do Ser, é convocado pelo pensamento e pela sensoria, por meio de uma espécie de insubstancialidade para-eidética com capacidade de agência incasual²³⁰, a atuar sobre ele. Ele está além do corpo, da matéria, porém jamais em um Fora teleologicamente indicado, e sim numa ultra-topologia indexical que torna indistinguível o dentro e o fora. “Experimenta-se no corpo, mas borra seus limites e, ao mesmo tempo, configura-o em seu efetuar-se”²³¹.

Proponho chamar de Amor Espectral a perspectiva que torna o amor tema central na discussão de descolonização da filosofia a partir do momento que aderimos a disjuntologia como paradigma da realidade.

O realismo espectral, conforme argumenta Bensusan²³², está intrinsecamente ligado à ideia de que a realidade é constituída de um constante fluxo de adições e transformações. Isso implica que o que consideramos “real” não é uma presença imutável, mas algo que se dá através de um processo de interação entre o que já foi retido e o que está constantemente emergindo das adições. A interdependência entre memória e adição sugere que a realidade é

²²⁹ Bensussan, 2022.

²³⁰ Cf. idem, ibidem, p. 194 - 195.

²³¹ Cf. idem, ibidem.

²³² Em *Memory Assemblages* (2024).

formada não apenas pelo que existe, mas também pelo que é insistente. Os espectros, dentro desse quadro, são mais como efeitos e menos como causas; são manifestações do que foi esquecido ou negligenciado, bem como as expectativas do que poderiam ou estão em vias de acontecer, fazendo com que a realidade seja assombrada por elementos que não se deixam captar de maneira simples. Tal realismo pode ser visto como uma narrativa, que aceita a incerteza e a abertura do futuro. Em vez de buscar uma conclusão definitiva ou uma "verdade" última, ele propõe uma narrativa que é dinâmica e contínua, onde cada nova adição e reinterpretação acrescenta complexidade e muda o sentido da história. Por insistir em um alto grau de incerteza, a espectralidade aqui inaugurada resiste constantemente a totalidade, dado que o que é assombroso não pode ser plenamente contido ou compreendido. Viver com espectros requer uma disposição para aceitar múltiplas narrativas e um reconhecimento de que a realidade é sempre um espaço em construção – uma paleta de experiências que está constantemente sendo adicionada e rearranjada. Essa fluidez, evidentemente, não é um déficit, mas uma abertura para a compreensão de que a existência é tanto uma jornada de recordação quanto uma antecipação do que está por vir²³³.

O Amor é uma adição sem perspectiva de fim ou fiel à linguagem que se lança aqui e agora, ou melhor, ela é o operador que faz o pensamento acessar a memória e o que movimenta a realidade. Ele é a indexicalidade por excelência, isto é, ele é aquilo que garante a impossibilidade da interioridade como *stasis* e que povoa a realidade de paradoxos compostos de circunstâncias. Ora, se nessa visão os constituintes do universo são dêiticos e as entidades precisam ser entendidas como posicionalidades de situações em contexto, o amor é o que possibilita a percepção ser o que (des)equilibra o pensamento e o mundo à medida que impacta o externo e refaz o interno²³⁴. Do ponto de vista da “Metafísica dos Outros”, o amor faz com que o fora (o objeto que chama a atenção, o amado) jamais seja incluso dentro de quem ama, mas permaneça enquanto interrupção que exige alguma forma de hospitalidade. A condição disjuntológica do amor reflete a irredutibilidade da nossa relação com uma realidade não totalizável:

“[o] universo não são substâncias nem entidades reais, nem objetos (ou sujeitos) nem itens materiais, nem neutrinos nem forças, mas sim isto, aquilo, dentro, fora, o mesmo, outro, aqui, ali, horizontes e outros indexicais – e eles são muito mais numerosos do que muitas vezes se pensa. Há um caráter irredutivelmente dêitico no mobiliário do universo; seus elementos

²³³ Cf. Bensusan, 2024, pp. 111 - 117.

²³⁴ Cf. Bensusan, 2021, pp. 01 - 07.

têm que incluir algo como o que está ao redor e o que está longe, o que é interno e o que é externo, o que está mais próximo e o que está mais distante ou externo, o que é o mesmo e o que é diferente. As características dêiticas estão, portanto, presentes em todos os lugares. Elas não são uma dimensão do pensamento (ou linguagem), mas uma consequência de estar em algum lugar. Como resultado, não é apenas o pensamento ou a linguagem que podem ser de estar mais perto de afirmar que ser é em si um indexical, ou melhor, que ser é ser indexado. Em outras palavras, ser é ser capaz de ser apontado.”²³⁵

O tipo de adição a que o amor se refere vai muito além do simples ato de somar, configurando-se como um princípio de assimetria processual em que cada novo elemento introduzido não apenas se sobrepõe, mas transforma a realidade existente. A adição altera a relação a partir dos elementos implicados, criando um novo estado que nunca pode ser revertido ao original por conta do próprio contexto em que é feita. Essa conceptualização de adição revela que estamos lidando com uma espécie de atividade irreversível e sedimentada, onde o que foi adicionado deixa marcas que, caso subtraídas, resultam em novas formações e não uma “deficiência” do que é retirado. Aquilo que adiciona ou é adicionado não é um evento no tempo mas, o que estabelece o que há antes e depois de um possível tempo passante - a introdução de um novo elemento não respeita uma linearidade clara. Cada adição pode afetar a percepção e a importância de eventos passados, tornando-a um agente de transformação que recontextualiza a história. A mudança na sequência de adições altera a narrativa, questionando a viabilidade de se identificar um ponto fixo de início. Isso implica que a memória mesma, em relação à qual a adição opera, é dinâmica e sujeita a modificações constantes, onde o que foi esquecido pode ser reativado com novas adições²³⁶.

A memória não é um repositório de eventos imutáveis; ao contrário, é uma teia de interações que está em fluxo constante. Adições futuras podem ressignificar elementos do passado, criando uma experiência de memória que não pode ser fixada em um único momento. Aqui, o amor é o início que sempre já é uma recuperação. Quando o Amor “acesa” uma memória, a reestruturação da mesma traz à tona o fato de que a realidade não é composta por presenças estabelecidas, mas por uma série de interações que se modificam continuamente. A ideia de um "começo" fixo é desafiada à medida que novas adições ocorrem, o que elas transformam nunca pode ser retornado ao seu estado original. A adição conjura um impacto não apenas sobre o que é lembrado e esquecido, mas também sobre a forma como compreendemos seu desenrolar. As narrativas são compostas por adições que vão

²³⁵ Bensusan, 2021, p. 16.

²³⁶ Cf. Bensusan, 2024, pp. 20 - 22.

além do simples acúmulo de informações: são histórias que se entrelaçam, se reconfiguram e se transformam à medida que novas camadas de significado são adicionadas. Assim, a veracidade ou a essência de uma narrativa é sempre contestada e revisada, reforçando a ideia de que a memória é um campo de batalha onde diferentes narrativas competem por espaço e relevância²³⁷.

Apaixonar-se é condição para qualquer possibilidade epistemológica, de maneira que há uma vulnerabilidade que está presente tanto na memória quanto na realidade - nenhuma das duas pode ser completamente autossuficiente, pois ambas são deiscuentes mútuas: “memória e consignação são cruciais para o tipo de adição que constrói sobre o passado enquanto o corrói. Adições do tipo em questão agem sobre a memória, restauram o que pode ser retido e fazem mudanças em tudo o que pode ser mantido”. Isso significa que qualquer informação retida em um sistema de memória carrega em si a promessa de ser recuperada, o que implica uma interdependência essencial. Em outras palavras, a memória é uma estrutura que se fundamenta na capacidade de acessar as informações armazenadas; a ausência de recuperação transforma a retenção em um estado estéril, onde os dados permanecem, mas sem possibilidade de interação ou significado²³⁸.

A relação entre reconstrução e prenúncio, se vista como processos criativos e não apenas terrenos para a verdade metafísica, nos lembra que as lembranças são frequentemente assombradas por espaços de esquecimento e que essas lacunas não são meramente negativas; elas podem servir como um terreno fértil para a criatividade e a imaginação. O esquecimento não deve ser encarado como um fracasso da memória, mas como um elemento intrínseco que permite outras histórias dentro de uma história. O prenúncio não é apenas uma previsão do que está por vir, mas também uma manifestação do que já ocorreu; ele sugere que o registro da memória é, em si, uma forma de onde os ecos do passado moldam a expectativa do futuro, criando uma continuidade que informa e estrutura nossa cognição. Em vez de ver o esquecimento apenas como uma perda, é fundamental reconhecer que ele pode facilitar a criação de espaço para o novo; o ato de esquecer permite que novas adições aos nossos conhecimentos sejam feitas com maior fluidez, evitando que a mente seja sobrecarregada por um excesso de informações que podem obscurecer a clareza das ideias ou emoções atuais - como diria Nietzsche. Afinal, amar também é esquecer²³⁹.

²³⁷ Cf. Idem, *ibidem*, pp. 29 - 33.

²³⁸ Cf. Idem, *ibidem*, pp. 33 - 40.

²³⁹ Cf. Idem, *ibidem*, pp. 53 - 56.

Ferreira da Silva acredita que o Eu não é uma entidade isolada. Ele é um ponto de referência que se constrói a partir de circunstâncias em constante mutação. Esse entendimento abarca a heterogeneidade do tempo e da memória, onde cada lembrança é marcada por um local e uma situação específicos que influenciam qual passado estamos acessando. Se o passado fosse acessível sem a necessidade de contextos ou referências, estaríamos desprovidos de uma compreensão em disputa da realidade. Esse reconhecimento da natureza indexical da memória demonstra que lembrar não é apenas trazer à tona informações pré-existentes, mas uma prática situada que depende de adições presentes que interagem com o que foi retido. Sendo o amor essa prática de resgatar e alterar, na própria indexicalidade, o passado e o futuro.

Seguindo certa inspiração batailliana proposta por Bensussan, podemos dizer que a adição espectralógica do amor é uma força exterior que não se encaixa em sistemas pré-estabelecidos; ele não é simplesmente um acréscimo, mas um elemento disruptivo que desafia qualquer tentativa de contenção dentro de uma economia restritiva. Ao contrário da imanência, que sugere que tudo pode ser encontrado dentro das normas já definidas, o excesso evoca uma compulsão de ir além do que é imediatamente acessível e compreensível - uma transcendência radical. A transcendência do excesso é caracterizada como uma qualidade que escapa a um lugar previamente definido. Assim, cada adendo, ou elemento intervencionista, possui uma natureza excessiva, não sendo totalmente definível ou compreensível a partir de um contexto anterior²⁴⁰.

A economia das adições é caracterizada pela ideia de que a memória funciona como uma assemblage que se beneficia ou é condicionada pela chegada de novos elementos. Na ecologia das práticas, as adições desencadeiam uma série de mudanças que não apenas emergem de uma escolha consciente, mas são moldadas por condições externas e a história anterior do que foi armazenado. Consequentemente, as respostas a um excesso não são unidimensionais. A possibilidade de acumular ou “gastar” memórias funciona como uma moldura que dita como novas experiências são integradas ou até mesmo descartadas. Esse processo contínuo de adição e adaptação ilustra como uma memória se preserva ou se transforma em resposta a desafios perpetuamente novos²⁴¹. Usando de empréstimo a linguagem psicanalítica, o amor espectral tem uma consciência deiscente e uma inconsciência intermitente.

²⁴⁰ Cf. Idem, *ibidem*, pp. 99 - 100.

²⁴¹ Cf. Idem, *ibidem*, pp. 102 - 106.

4.3. Chamego, Dengo, Xodô

A preocupação de bell hooks com a afetabilidade - de algo ser afetado e provocar afetações - diz respeito à natureza do amor espectral de se movimentar indexicamente pelo e entre os corpos em seus contextos. Segundo Vinícius Da Silva e Wanderson do Nascimento²⁴², a filósofa defende que a transformação do todo não obedece forçosamente às mudanças representacionais pontuais que giram ao redor do binarismo do dualismo metafísico. O corpo não é um fato (mito do dado), mas a interconexão de tudo aquilo que se relaciona com ele. Como tentamos apontar no capítulo anterior, a teoria da subjetividade branca tomou a relação entre o eu e outro como forma de auto-profecia, enquanto o pensamento negro implode as categorias de Ser e Não-Ser pela destituição do isolismo subjetivo. Em hooks, os códigos culturais (em especial os filmicos e literários) que atravessam o social intermedeiam os laços e desatos que constituem a realidade enquanto emaranhado de passado e presente de “muitos eus”; “eus” esses que são modalizados tanto na individualidade de uma pessoa quanto na coerência de uma coletividade. A maneira como hooks significa afetabilidade na formação e manutenção desses “eus” passa por uma reivindicação cara ao amor que não esquece a experiência vivida e a teorização da dor, especialmente quando a produção de um saber não se desvincula da prática²⁴³.

Ferreira da Silva, por sua vez, faz da afetabilidade “a condição de ser submetido a ambas as condições naturais (em as condições científicas e leigas) e ao poder dos outros”²⁴⁴ que será negada pela modernidade através do princípio de separabilidade, chamando atenção para o fato de que o “eu afetável”, isto é, a racializada e colonizada, determina a construção da tipologia da mente extra-europeia.

Resguardadas as diferenças, vejo em ambas as proposições que o corpo habitado por muitos eus é marcado pela indexicalidade de cada uma dessas vozes, da mesma forma que responde em igual situacionalidade. O caráter afetável da sujeita é pórtico tanto para as demandas pelas quais é convocada a responder quanto fonte de força para tal empreitada - não sendo elas apenas as originadas pelos sofrimento dos hieróglifos da carne, ou as esperanças de

²⁴² Em *Para além das oposições binárias: Oposicionalidade, afetabilidade e subjetividade negra radical em bell hooks* (2022).

²⁴³ Cf. Da Silva & do Nascimento, 2022, p. 392.

²⁴⁴ 2007, p. XV.

tempos perdidos, como também os sonhos que estão sendo experimentados hoje e os que nascerão em horizontes por serem ensaiados.

A justiça histórica é acionada pelo amor espectral para indicar que as lembranças das injustiças passadas podem ser evocadas em busca de reparação no presente. Ora, ao contrário da maneira ontologista de presentificar a justiça e o direito, o amor espectral exige o olhar atento à indissociabilidade do contexto social e cultural de onde os acontecimentos são interpretados, mobilizados ou mesmo surgem para a compreensão do passado. A ausência causada pelo esquecimento provoca uma busca por narrações que tentam preencher essas lacunas. Ao lidar com o que foi esquecido, muitos se sentem compelidos a contar histórias que abordem ausências e silêncios, criando um jogo narrativo que nunca está completo, mas que está sempre em busca de justiça em tempos e lugares. A recuperação não é simplesmente a reativação de um registro; é um ato que pode alterar a compreensão do que foi retido. Assim, cada ato de recuperar memória oferece a oportunidade de revisitar e reinterpretar informações preexistentes. O que é lembrado não é uma cópia fiel do que ocorreu, mas uma reformulação influenciada por novos contextos e novas experiências. O que não significa, forçosamente, má-fé nas divergências de interpretação, mas respostas que tentam dar conta da interpelação provocada pelo chamado de justiça por aquela memória: práticas como a etnografia e o estudo das memórias coletivas são exemplos de tentativas de diferenciar um passado significativo de um passado esquecido - independente se tais registros serão contestados ou não²⁴⁵.

Neste contexto, a questão da justiça torna-se um ponto de reflexão crítico. O que é esquecido tem um papel importante no panorama mais amplo da nossa memória coletiva. A luta para recuperar as vozes e histórias que foram negligenciadas ou silenciadas é um impulso fundamental na busca pela verdade. Esse impulso reflete um desejo de dar visibilidade às ausências e (re)enquadrar as narrativas no presente. O amor é justamente essa a proclamação por justiça da e pela memória que provoca iterações entre as lembranças.

Todo ato amoroso é um ato de compromisso social e gesto cósmico, onde as recordações/acontecimentos necessitam ser - e de fato serão - preservadas, resgatadas, esquecidas ou transformadas como parte de uma herança que não diz respeito exclusivamente às envolvidas na relação direta, como também às coletividades comunitárias e sociais indiretas.

²⁴⁵ Tanto a escrita quanto a constatação da mesma são tentativas de fazer justiça ao assunto que é escrito, à textualidade e mesmo a quem escreve.

A maneira como o amor espectral é mobilizado - e conceitualizado - também implica e está implicada numa série de marcadores. A forma como tentei descrevê-lo na última seção, por exemplo, embora se pretenda como uma estratégia decolonial, ainda é subtraída de diálogos mais explícitos com filosofias não-eurorreferenciadas. Aproveito essa seção para tentar somar a algumas perspectivas racializadas que não podem ser olvidadas.

Segundo Davi Nunes²⁴⁶, a própria palavra amor é uma ilusão fantasmagórica que não comunga com a extensão que caracteriza os afetos entre pessoas negras. O uso dela demarca muito mais o lastro da escravidão e do racismo por meio da língua portuguesa - que, com sua herança colonialista, tenta sufocar as formas de afetos que ocorrem entre negros e negras - do que retrato da experiência não-branca em termos sentimentais. De origem banto, *dengo*, ao contrário, é o instante da liberdade expressado no aconchego da esperança em meio ao desconforto cotidiano gerado pela escravização, favelização e diáspora no Brasil. Ele é a “união dos corações em sublimação ancestral, o *oriki* que arre pia os pelos, pois ecoa por todo o corpo o axé e o poder dos orixás”²⁴⁷, acompanhado pelo chamego - sentimento de repuxo de aconchego - que busca referenciar as pessoas negras dentro de suas próprias histórias.

Ao contrário da paixão ocidental, com seu desalinho dos sentidos, o chamego é alinhado dos sentidos que propulsiona a beleza e o religamento das memórias entre dois continentes aproximados e afastados pelo mesmo motivo. Entre famílias e quilombos é uma prática de restabelecimento afetivo contra o banzo, sendo uma cura que restabelece e que dá sentido onde o desespero se alastra. O chamegar arar o terreno do *dengo*, sendo bem descrito como flerte e o bem-querer que assenta o *xodó* para resistir às tormentas negrofóbicas.

Em alinhamento, chamego, *xodó* e *dengo* escrevem caminhos para ressignificar as violências cotidianas e construir lugares de segurança e poder - chamados por Nunes de aquilombamento. Laconicamente, “‘dengo’ é um dos modos de equilibrar a faceta árida da resistência e militância com um modo de existir mais ameno, enxergando o afeto como um modo de atuar politicamente, superar os traumas raciais e reorganizar os papéis sociais.”²⁴⁸

Assim, racializar a discussão sobre o amor espectral lança o imperativo de não concluir sua conceitualização. Apostar arbitrariamente nele como resposta política e memorialística é uma reprodução do *modus operandi* do colonialismo. Ora, se ele emerge e constrói uma realidade assombrada por fantasmas, que já são imprevisíveis e incapturáveis

²⁴⁶ Em *A palavra não é amor, é dengo* (2017) e *Chamego: xodó para se chegar ao dengo* (2020).

²⁴⁷ Nunes, 2017, s/n.

²⁴⁸ Rodrigues & De Oliveira, 2022, p. 404.

dada a natureza para-ontológica da memória, a transparência do ontologismo o caçará para descontextualizá-lo e abstrai-lo em um amor domesticado. Há de considerarmos a racialização do amor como atenção cosmopolítica das múltiplas implicações e pressuposto: nunca se ama sozinho, da mesma forma como nunca se ama apenas um ou da mesma forma todos.

Geni Nunez chamaria essa estratégia de reflorestamento do imaginário²⁴⁹. Se voltando a teorização de Vandana Shiva sobre as monoculturas da mente - isso é, a maneira como a mentalidade europeia uniformiza as culturas e formas de produção de conhecimento sob a mesma base epistemológica hegemônica da racionalidade - a psicóloga identifica nas heranças do colonialismo mecanismos de monocultura dos afetos que proliferam os mecanismos do colonialismo do amor. O reflorestamento nos convida à construção e ampliação dos afetos de forma embrenhada na cotidianidade, sempre preocupado com o presente e na mutação constante das novidades que nos transformam. O chamego como encruzilhada da epistemologia e da ética é um gesto cosmopolítico de policultura de reflorestar a si mesmo e a memória.

Independente de como chamamos o amor espectral, ele é, antes de mais nada, ser interpelado por algo que não controlamos suas idas e vindas. É estar cercada por um desejo inesgotável a nos expatriar do que é mais próprio sem indicar a quem pertence - a nós ou a outrem. Ele não pertence, mas presente e faz pressentir, nunca se esgota em uma pessoa ou situação, visto que pode ser partilhado como uma herança pelas gerações ou uma coletividade. Ele é um conjunto de linhas espectrais que vieram ou poderiam ter sido, bem como as que estão na iminência de ser e as que poderão. Estando para além do Imaginário da Vida e da Morte, como dito por Sobonfu Somé, o amor “é uma canção que ninguém pode resistir. Acordados ou dormindo, em comunidade ou sozinhos, ouvimos a canção. Não conseguimos ignorá-la”²⁵⁰.

²⁴⁹ Em *Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário* (2021).

²⁵⁰ 2003, p. 25.

5 CONCLUSÃO

A seguinte dissertação teve como objetivo propor uma leitura do impacto do racismo na filosofia, se valendo especialmente da Filosofia Política e da Metafísica.

No primeiro capítulo, tentei estabelecer um diálogo entre quatro conceitos com o intuito de articular um nexos fundamental entre metafísica e racialidade: assombrologia, geontologia, tradição radical negra e cosmopolítica. Tal empreitada longe de ser uma tentativa de ampliação do reconhecimento político e da validação no sentido científico corrente - que como vimos com Ferreira da Silva, é uma estratégia de engolfamento promovido pelo texto moderno -, pretende-se mais como uma contribuição para as tentativas de viradas paradigmáticas que desafiam o colonialismo da filosofia ocidental.

A Assombrologia é uma chave de leitura interessante para que entendamos as presenças e ausências que rondam a história da filosofia e a subsunção de sujeitas não brancas como o Outro da Metafísica. Ao argumentar que a bipolarização entre o Ser e o Não-Ser não pode ser resolvida na obliteração do Não-Ser, a Assombrologia denuncia como a Alteridade é equalizada na matemática “Outro + Não-Ser = Destruição do Ser” e busca demonstrar como o espectro quebra com essa fórmula, uma vez que, enquanto “para-fenômeno”, ele impossibilita qualquer totalidade ou uniformidade, abrindo portas para outras maneiras de conceber a realidade, em especial aquelas colocadas como não pertencentes ao mundo criado pela Metafísica, chamado de Branquitude.

Em concordância com o argumento da derivação da Branquitude como mecanismo da Metafísica, a Geontologia escancara a relação entre Ser e Não-Ser em conexão com as questões da agência, encarnada no Imaginário da Vida. Tal imaginário é tomado nessa dissertação como uma construção social e cultural que influencia a forma como se atribui valor e dignidade às diferenças existências. A Vida é vista como a manifestação primária da existência, dominando o discurso político e filosófico ao longo de toda história do que viria a se chamar Ocidente, enquanto a Não-Vida é frequentemente deslegitimada e marginalizada. Essa dicotomia não apenas reflete relações de poder, mas também destaca uma tensão entre o que é considerado animado e não animado, revelando frequentemente posturas ontológicas de amplo efeito ético e político. A ênfase que tentei dar a Não-Vida foi em favor dessas

“para-existências” que escapam dos critérios mínimos para participar da arena da subjetividade e do pertencimento metafísico.

A cosmopolítica é discutida em sua relação com a construção de novos mundos que desafiam as hierarquias promovidas pelo Ocidente. Embora muitas vezes ela seja colocada como instrumento de ampliação democrática via animismo, creio que a leitura dela como uma prática e não modelo permite que a dissonância ontológica e política seja encarada como um paradoxo da localidade, isso é, como uma universalismo da não universalidade em que o “relativismo” foge dos parâmetros da Ética tradicional.

Já a tradição radical negra, ou pelos a pequeníssima parte dela aqui mobilizada, pensa a maneira como a história da escravidão é atravessada por outras narrativas e métodos alternativos de contação. O sujeito não-branco, embora constantemente reduzido as categorias de entendimento do sujeito colonial, está inserido no mundo do colonizador - e em outros mundos nada conectados a colonização de maneiras - não redutivas a gramática do sofrimento. Apostar nas investigações dessa natureza mais do que construir estratégias antirracistas estratégicas, implica a desconstrução da dobradiça axial da Cosmopolítica da Vida.

No segundo capítulo, a dissertação examina a relação entre sujeito e humanidade desde a colonização, argumentando que tanto a Política quanto a Metafísica se entrelaçam na construção do cosmos que as sustentam. A formação do sujeito moderno é reavaliada, posicionando a sujeita/o não-branca/o como o fundamento a partir do qual o conceito de “não-ser” emerge, desafiando as noções convencionais de identidade e sociologia da raça. Proponho que questionar a analítica da raça significa se atentar às marcas históricas que se escondem nos argumentos que fortalecem o núcleo duro ontoepistemológico que emerge, principalmente, na defesa da humanidade. Dentre as implicações dessa análise, tento ressaltar a necessidade de uma reflexão que considere a complexidade das temporalidades e narrativas históricas, resistindo à linearidade temporal frequentemente utilizada na construção do conhecimento. Se há algum motivo para usarmos a categoria de “sujeita” para se referir à não-branca e seu mundo, então é imperativo situá-la em um cosmos de estrutura diferente daquela fornecida pelo branco - não necessariamente em relação de abandono, pois haveria a possibilidade de cair em estratégias similares, e sim como abertura²⁵¹ de práticas.

²⁵¹ Uma imagem interessante para esse tipo de abordagem “paraconsistente” são as encruzilhadas de Exu.

No terceiro capítulo, o foco recai na proposta de um Amor Espectral que postula a realidade como um fluxo contínuo de adições e transformações, enfatizando a interdependência entre o que já existe e o que está surgindo. Os amores dessa natureza são vistos como efeitos que manifestam tanto o que foi negligenciado quanto às expectativas do que poderia acontecer, desafiando a busca por verdades absolutas da Metafísica. A partir das tradições africanas e afro-brasileiras, conceitos como *denago*, *chamego* e *xodó* oferecem visões distintas do amor que se afastam da colonialidade do amor empregada pelo ocidente. O *denago* carrega um significado que remete à liberdade e à expressão dos afetos de maneira que considera as experiências históricas de opressão e resistência. O *chamego* é associado a um entrelaçamento dos sentidos e à construção de laços comunitários que buscam ressignificar as violências cotidianas, atuando como uma forma de cura e de restabelecimento afetivo. O *xodó*, por sua vez, é uma forma de carinho que está enraizada nas relações afetivas entre pessoas negras, promovendo um vínculo que resiste ao racismo e às injustiças sociais. As três palavras enfatizam a dimensão coletiva do ato de amar e a importância dos contextos que formam tanto os laços quanto seu entendimento. O amor espectral exige sempre uma contextualização de seu emprego, seja em termos de espaço para experimentação, seja em termos de definição. Enquanto prática, ele está além de uma mera variação conceitual de amor, pois significa a realização de práticas afetivas mobilizadas para responder demandas que não são universais, mas que exigem justiça. Ele não é cabível dentro da prática metafísica de tornar as posições e respostas dos amantes “transparentes” nas categorias de entendimento e práticas políticas e éticas orientadas pelo “desvelar do espírito” - além do tempo-espaço ocidental, o amor almeja ser esquecido para que possa ser lembrado e assim ressurgir como novo, depois do fim que jamais chegou:

“Eu não acredito não nesse negócio de amor que acaba. Eu acho que amor não acaba não. Não é coisa de acabar. É coisa de se transformar mesmo. Igual... sabe quando a gente diz que na nossa casa existe uma fenda no espaço tempo, onde moram todas as lixas de unha, todas as meias e todos os cliques e todas as pilhas? Eles tão ali dentro da casa da gente, só que a gente não consegue ver, a gente não consegue acessar. A gente só sabe que tá ali. Eu acho que no nosso coração é do mesmo jeito. Existe esse mesmo espaço que a gente não consegue ter acesso, mas que moram todos os nossos sentimentos perdidos. E todos eles ficam fazendo coisas na gente que a gente nem imagina.”²⁵²

²⁵² Fala proferida pela cantora Ana Caetano.

PNEUMATOGRAFIA:

SOB O ÚLTIMO FULGOR DO OCASO, O BAILE DAS ASSOMBRAÇÕES

Pretinho,

Fico perplexo como certos lugares e situações gritam teu nome: o formato das tuas ancas e costas a pracinha perto da tua casa, a grama pisada as caminhadas para pegar o ônibus perto dos bares, o som do teu sangue pulsando na minha orelha direita as músicas em festas, o cheiro do teu perfume e cigarro o ar poeirento em junho, a sensação da tua cabeça deitada no meu peito a saudade dos lugares que nunca frequentamos. Seja na madrugada ímpia ou ao meio-dia látego, as vértebras e as veias dessa cidade são assombradas pelos ecos do teu riso. Preenches a paisagem sem fisicamente estar nelas e sob meu corpo ainda estais grudado como vinho tinto em roupa branca.

Penso que as lembranças não são propriedades humanas, elas persistem ao nosso fim. A memória é aquela que ultrapassa a morte e existe antes da vida, por isso esse laço que atravessa cada encontro significativo pouco tem a ver com fins ou princípios. Tua risada alta e meu morder dos lábios observando você falar são intermitentes, mas não para nós: quem os guarda são as tábuas de madeira do deck, as vasilhas com pasta de grão de bico, os corredores das estações do metrô, o ar frio que trocamos às 3 da manhã, os bancos da Feira da Torre no dia de encontro de rockeiros e os aqueles dois assentos no Cine Brasília. Impressões que perseverarão de uma forma que nós, quem a produzimos, não poderemos acessar. Nem mesmo a tua língua na minha boca ou a minha perna roçando com força tua entreperna são recordações nossas.

É triste, bonito e poético pensar que à medida em que teu caminhar se apartou do meu outras tantas histórias estão se dando aqui e aí, universos em rotações completamente díspares. Vez ou outra tomo alguns minutos especulando quais são as aventuras que se desenrolam nestas topologias estranhas para mim. Será que alguma vez tua imaginação conjecturou como seria se eu estivesse por perto? - talvez não passem de cartografias recém desenhadas com comentários rabiscados nas bordas por um coração pirata. Bem, da minha parte posso dizer que pensar em você por mais de uma fração de minutos é um exercício agriadoce, a realidade rapidamente se torna uma sobreposição de esferas onde o que já foi se mistura com o que poderia ter sido e o que virá pouco se importa com o que está sendo.

Não sei ao certo o que quero dizer com essa carta. Há uma inicial que você pincelou no espaço que seria meu coração e os rastros de tinta se alastram até as pontas dos seus dedos. Gravado na minha carne e na minha escrita, há um gesto de júbilo costurado nesse laço que me liga até teu peito. O que deveríamos fazer com essa informação? Acho que nada. Talvez falar isso não faz mais diferença.

Enfim... Como fica a lua cheia da janela do teu apartamento novo? Como foi a mudança e como está sendo morar sozinho? Meu presente de casa nova combina com a decoração? O que você leva de marmitta para o trabalho? Continuas sendo vegetariano? O que você costuma pensar quando o dia está escurecendo e voltas sozinho? Ainda cantas enquanto toma banho? O que andas fazendo aos finais de semana? Sente saudade das minhas perguntas aleatórias? Vi que agora você virou tio, como se sente em relação a isso? De forma geral, você se considera uma pessoa feliz? - essas são algumas perguntas das muitas que gostaria de escutar tuas respostas até o céu ficar roxo claro, independente da minha vontade de te beijar até começarmos a rir.

Em sonhos te encontro nessas conversas calorosas, acordamos a mais de mil passos de distância... Palavras, o quão pouco significam quando se está atrasado demais para proferi-las e quão insignificantes são expectativas sob a passagem do tempo? ... Peço perdão por me prender a uma época tão distante, é apenas a partir dela que posso me comunicar com você. Já não sou teu presente ou futuro, mas é que você jamais será um estranho cuja risada eu não poderia reconhecer em qualquer lugar: em uma sala lotada tua gargalhada atrairia minhas orelhas feito gato laranja. Apesar de longe, torço por você e imagino você sorrindo, pulando de felicidade e emitindo esse tom de voz bonito que tu tens quando comemoras gritando “aaaah” - isso me enche a barriga de borboleta e o corpo fica leve. Sonhar com teu sorriso bobo é antídoto contra o gosto amargo de não te ter no meu dia a dia.

Há uma frase que diz que nunca paramos de amar em voz baixa aqueles que uma vez amamos em voz alta. Acrescentaria que não deixamos de amar por outras formas também. Cheguei a conclusão que o amor é uma orquestra conduzida por espectros que tocam, tocam e tocam. Às vezes escutamos, às vezes ignoramos, mas ela continua lá, trocando seu repertório em ato sem jamais parar. Só “seguimos em frente” porque essa música não tem começo ou fim, apenas imergimos em um de seus instantes - e mergulhamos de cabeça, a ponto de nos machucarmos e esquecermos que não há um eu ou um você, mas fios. E se não tivemos um início, também não temos um fim - constatação paradoxalmente esperançosa e aterradora. Agora nesse cerrado de terra laranja, ipê amarelo e céu azul uma paisagem nublada se ergue: nosso abismo.

Não consigo me furtar de pensar se algumas coisas fossem diferentes, será que tudo não seria diferente hoje? As melhores recordações que guardo no fundo da minha cabeça foram aquelas quando você pintou meus dias e noites com cores que procuro desde então. Não tenho uma desculpa boa o suficiente para ficar revirando o passado, mas nas brumas da manhã e no sereno da tarde é de uma melancolia catastrófica pensar o quão doce seria se nessa vida tivéssemos continuado, onde estaríamos?

De qualquer forma, nesta tarde 28 de julho ao som da coincidência da primeira música que escutamos juntos, pedi para que a brisa lhe beijasse a face todos os dias a fim de que eu te desse todos os beijos que não te dei, que a noite embalasse teu sono com minhas mãos mais quentes que as tuas, que o canto dos passarinhos te acordassem aos finais de semana com “eu te amo” na forma de pios e assobios, que as flores coloridas brilhassem ao te ver passar tal qual os meus olhos faziam quando me encontravas depois do entardecer e que nas entrelinhas de cada música de amor que venhas a escutar um cafuné seja dedilhado pelas minhas mãos nas cordas que acionam seu coração. Espero que todas elas te encontrem bem.

Nos olhares melancólicos de certas fotos, nos devaneios que vagueiam sem rumo e nas memórias que se diluem a preamar, estamos na linha do horizonte, frente a frente como Eurídice e Orfeu no limiar dos mundos dos vivos e dos mortos. Me despedir de você é adentrar no reino dos fantasmas e talvez seja por isso que sob o último fulgor do todo o caso, o baile das nossas assombrações.

pedro

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma . In: **Notas de Literatura I**. Trad.: Jorge de Almeida, Ed. 34, Coleção espírito crítico, pp. 15 - 45.
- ASANTE, Molefi Kete; MAZAMA, Ama (Ed.). **Encyclopedia of Black studies**. Sage Publications, 2004.
- ASSY, Bethania; ROLO, Rafael. A concretização inventiva de si a partir da perspectiva do outro: Notas a uma Antropofilosofia Decolonial em Viveiros de Castro. **Revista Direito e Práxis**, [S. l.], v. 10, n. 4, p. 2367–2398, 2019.
- AZZI, Riolando. A Visão Do Paraíso Na Sociedade Colonial Luso-Brasileira. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 23, n. 59, p. 55, 1991.
- BARAD, Karen. **Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning**. London: Duke University Press, 2007.
- BARBOSA DOS SANTOS JÚNIOR, Joaquim. A modernidade dos patriotas: uma proposta de leitura da nação brasileira entre Denise Ferreira da Silva e Lima Barreto. **Das Questões**, [S. l.], v. 17, n. 1, 2023.
- BARZAGHI, C., PATERNIANI, S.Z. and ARIAS, A. (org.). **Pensamento radical negro**. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.
- BELLAS, João Pedro Lima. **Anatomia de uma crise: em defesa do sublime na contemporaneidade**. 2022.
- BENSUSAN, Shajara Nééhilan. Cosmopolitics as a Taste for Cunning: The Plural of the Otherwise and the Principles of Stereoscopy. **Das Questões**, [S. l.], v. 13, n. 1, 2021.
- BENSUSAN, Shajara Nééhilan. **História Sul-Americana da Imortalidade**. 1. ed. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024. v. 200. 135p .
- BENSUSAN, Shajara Nééhilan. **Indexicalism: The Metaphysics of Paradox**. Edinburgh University Press, 2021.
- BENSUSAN, Shajara Nééhilan. **Memory Assemblages: Spectral Realism and the Logic of Addition**. Nova Delhi: Bloomsbury Academic. 2024.
- BENSUSAN, Shajara Nééhilan. **Talk on ultrametaphysics**. anarchai. 2022.
- BIRDEMAN, Iara & CARVALHO, Paula. Cuidadora de histórias -Saidiya Hartman fala de seu método de pesquisa e escrita e de suas impressões sobre o Brasil. **Quatro e Cinco**. 01.01.2023.
- BOTTON, Viviane Bagiotto. De(s)colonialidade e o cânone filosófico. **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**.

CANEVAZZI, Luis Otávio. **Horror de Outro Mundo: um Ensaio Sobre Racismo em H.P. Lovecraft**. Telha, 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. São Paulo: Editora Schwarcz & Companhia das Letras, 2023.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

CARVALHO SOUZA, Carlos Henrique. O que vem depois de um iluminismo “negro”? **Das Questões**, [S. l.], v. 17, n. 1, 2023.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 2002.

COSTA, Antônio Carlos da Rocha. Cosmopolitismo e decolonialidade: Para uma coordenação das propostas políticas de Immanuel Kant e Aníbal Quijano. **Conversas & Controvérsias**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. e41657, 2022.

CUNHA, Giulia Nicole Alves da. **Os antigos gregos eram racistas? Os conceitos de raça e etnia no pensamento e cultura da Grécia antiga**. 2023. 49 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DA SILVA, Alexander Meireles. **O Homus Lovecraftus Contra A Modernidade**. Abusões, [S. l.], v. 4, n. 4, 2017.

DA SILVA, Vinícius Rodrigues Costa; DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. Para além das oposições binárias: Oposicionalidade, afetabilidade e subjetividade negra radical em bell hooks. **Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, [S. l.], v. 3, n. 5, p. 380–402, 2022.

DALASAM, Rico. **Dolores Dala Guardiã do Alívio**. 2020. 11 min. 56 min.

DARDEAU, Denise. A questão do sujeito na filosofia de Emmanuel Lévinas: uma abordagem crítica sob a ótica derridiana. **Filosofia e Educação**, Campinas, SP, v. 7, n. 2, p. 170–194, 2015.

DARDOT, P.; LAVAL, C.. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016. 402p.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?**. Trad.: Marina Vargas. Rio de Janeiro: Difel, 2018.

- DE CARVALHO, Carolina Carreiro Alencar. Estado, Racismo e Epistemicídios: uma Crítica Decolonial da Modernidade. **Conexão Política**, v. 7, n. 2, p. 55-68, 2018.
- DEAN, Arial. **Notas sobre a negraceleração**. Medium. Trad.: Ababelado Mundo. Publicação: 28.02.2018.
- DERRIDA, JACQUES. **Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional**. 1 ed. Trad.: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DOS SANTOS, Antônio Bispo. **Cidades e cosmofobia**. archdaily. 2023.
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 24-32.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- EIGEN, Sara; LARRIMORE, Mark (Orgs). **The German invention of race**. Nova York: State University of New York Press, 2012.
- ELIZALDE, Santiago Masi. **Horror Vacui: temporalidades para além do tempo**. Cadernos PET-Filosofia, v. 18, n. 2, 2017.
- FEDATO, Aline Mara Lustoza; SANTOS JUNIOR, Marcelo Luis dos. Da (in)eficácia e inaplicabilidade das normas antirracismo no Brasil. **Revista Jurídica da UniFil**, [S.l.], v. 17, n. 17, p. 51-71, set. 2021.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Editora Elefante, 2023.
- FERRAZ, Eduardo; DE SOUZA, Francisco Gouvea. Racismo e arquivo: Questões para a Teoria da História. **Revista de Teoria da História**, v. 26, n. 1, p. 81-99, 2023.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. “Blacklight.” In: MOLLOY, Clare; PIROTTE, Philippe & SCHŠNEICH, Fabian Otobong Nkanga: **Luster and Lucre**. Berlim: Sternberg Press, 2016. Pp. 245–252.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. **Homo modernus—Para uma ideia global de raça**. Editora Cobogó, 2022.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. Sobre a diferença sem separabilidade. In: VOLZ, Jochen; REBOUÇAS, Júlia (ed.). **32ª Bienal de São Paulo: incerteza viva**. Catálogo da mostra. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.
- FERRO, Marc. **A colonização explicada a todos**. São Paulo: Editora Unesp, 2017. 190 p.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- FRANÇA, Bianca. A Face Oculta Da Modernidade: colonialidade, raça e racismo na América Latina. **Revista de Políticas Públicas**, v. 28, n. 1, p. 52–72, 2024.
- FREITAS, Luis Otávio Canevazzi. **Miscigenação, racismo e fim do mundo na literatura fantástica de H.P. Lovecraft**. 2019. 46 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020.
- FRIAS, Marcel Angelo Timón. **Comensais do horror: o exógeno como portal ao horror em HP Lovecraft**. 2018. 71 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2018.
- GARCIA, Yuri. A monstrosidade xenófoba de Lovecraft: racismo e radicalismo nas criações literárias de um conservador. **Novos Olhares**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 91–103, 2023.
- GONÇALVES, Cristina Serrão. **O amor de Diotima no Banquete de Platão: Eros como intermediário**. 2023. 87 f. Dissertação (Mestrado em Metafísica) — Universidade de Brasília, Brasília, 2023.
- GORDILHO, H. S. Espírito animal e o fundamento moral do especismo. **Revista Brasileira de Direito Animal**, Salvador, v. 1, n. 1, 2014.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 25-49, 2016.
- GUEDES DE LIMA, F. J. .; VOLPATO DUTRA, D. J. Democracia supranacional, cosmopolitismo e direitos humanos segundo Habermas e à luz de Kant. Princípios: **Revista de Filosofia** (UFRN), [S. l.], v. 27, n. 53, p. 35–62, 2020.
- HALLDÓRSSON, Kristjón Rúnar. **HP Lovecraft. The Enlightenment and connection to the world of Cosmicism**. 2010. - Tese de Doutorado.
- HARAWAY, Donna J. **Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature**. Nova York: Routledge, 1991.
- HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2007.
- HARTMAN, Saidiya. Venus in Two Acts. **Small Axe**, Durham, v. 12, n. 2, p. 1-14, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Bremen and Freiburg Lectures**. Trad.: Andrew Mitchell. Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. Trad.: Humberto do Amaral. Ubu Editora, 2020.
- JÁCOME, Félix. A recusa da interação: um ensaio historiográfico sobre etnocentrismo e racismo na Grécia Antiga. **Revista Brasileira de História**, v. 40, n. 84, p. 21-41, 2020.

- KAPLAN, Leah A. **What's in a Mark? Or, Black Time and the Hieroglyphics of the Flesh**. Philosophy Today, 2023.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das letras, 2019.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.
- LEEB, S.; STAKEMEIER, K. Um fim para “este” mundo: entrevista de Denise Ferreira da Silva na revista *Texte Zur Kunst*. **Revista DR**.
- LE MOS, Talita Camilo. **Entre Os Fios Da Urdidura: a tecelagem como linguagem frente ao silenciamento feminino**. 2020. 77f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Filosofia. Universidade de Brasília. 2020.
- LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. São Paulo: Vozes, 1993.
- LIMA JUNIOR, Manoel Perreira. Injustiça epistêmica e a questão racial. **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**. 04/06/2020.
- LOPES, Rodolfo. Usos e sentidos de mythos e logos antes de Platão. **Prometheus - Journal of Philosophy**., [S. l.], v. 8, n. 18, 2015.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.
- MATEDE, Rafael Avila. **Caderno de axé: notas sobre filosofia de terreiro**. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.
- MATOS, Marina T.. A Ilustração Literária Do Eros Aristofânico No Banquete De Platão: A Eterna Busca Pela Cara Metade. **Revista Aproximação**, v. 8, p. 68-82, 2014.
- MANCIBO, Deise. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. *Psicologia: ciência e profissão*, v. 22, p. 100-111, 2002.
- MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche Hoje?**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MELLO E SOUZA, Laura de. **O jardim das hespérides: Minas e as visões do mundo natural no século XVIII**. S. Paulo: Companhia das Letras, 172 p.
- MENEZES, Luiz Maurício Bentim da Rocha. O discurso de Aristóteles no Banquete de Platão. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 12, n. 23, p. 65-73, jan./jun. 2020.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, 2017.

- MOGROVEJO, Norma. La colonialidad del amor. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 21, p. 445-461, 2025.
- MOREIRA, Márcio M. Cultura Pré-Romântica: crítica ao Iluminismo e idéia de Decadência (1750-1784). In: **XIII Encontro Estadual de História/ História e Historiografia: Entre o nacional e o regional**, 2008, Guarabira. História e Historiografia: entre o nacional e o local/ Anais eletrônicos. Guarabira, 2008.
- MORRISON, Toni. **Amada**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia de Letras, 2007.
- NUNES, Davi. A palavra não é amor, é dengo. **Geledés**, 2017.
- NUNES, Davi. Chamego: xodó para se chegar ao dengo. **Duque dos Banzos**, 2020.
- NÚÑEZ, Geni. **Convite filosófico: para descolonizar precisamos parar de ver uma origem e uma essência boa na colonização/cristianismo/monogamia**. 01.10.2022.
- NÚÑEZ, Geni. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. **Revista ClimaCom: Diante dos negacionismos**, Campinas, ano, v. 8, p. 1-8, 2021.
- OLIVEIRA, Maria da Glória de. Espectros da colonialidade-racialidade e os tempos plurais do mesmo. **Esboços: histórias em contextos globais**, [S. l.], v. 30, n. 55, p. 310–325, 2024.
- OSMAN, Elzahrã Mohamed Radwan Omar. **(Po)ética da opacidade: raça, memória, espectro**. 2022. 268 f., il. Tese (Doutorado em Filosofia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022.
- OSMAN, Elzahrã Mohamed Radwan Omar. Retóricas de descolonização do pensamento: Projeto epistêmico islâmico-feminista contra a colonialidade do saber. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 6, n. 1, p. 283-316, 2015.
- OSMAN, Elzahrã Mohamed Radwan Omar. Uma política da opacidade na era do niilismo? Ou de como não sucumbir À tematização do outro que o ser. **Das Questões**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 98–115, 2020.
- PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de. Filosofia afro-brasileira como contribuição formativa para o ensino de filosofia. **Conjectura: filos. e Educ.**, Caxias do Sul, v. 27, e022013, 2022.
- PEREIRA, Allan Kardec. Escritas insubmissas: indisciplinando a História com Hortense Spillers e Saidiya Hartman. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 14, n. 36, p. 481-508, 2021.
- PETRONILIO CORREIA, P. Encruzilhada : a boca da [r]existência. **ouvirOUver**, [S. l.], v. 20, n. 1, 2024.

- POVINELLI, Elizabeth. **Geontologias: um requiém para o liberalismo tardio**. Ubu Editora, 2023.
- POVINELLI, Elizabeth. **Geontologies: a requiem to late liberalism**. Durham: Duke Press, 2016.
- POVINELLI, Elizabeth. Some Preliminary Thoughts. In: **JoLMA**, 5, 1, pp. 19 - 38, 2024.
- PRECIADO, Paul B. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 11-20, abr. 2011.
- PRECIADO, Paul B.. **Testo Junkie: Sexo, drogas e bipolítica na era faramacopornográfica**. Trad.: Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
- REIS, Diego dos Santos. A colonialidade do saber: perspectivas decoloniais para repensar a univers (al) idade. **Educação & Sociedade**, v. 43, p. e240967, 2022.
- ROMANDINI, Fabián Javier Ludueña. **H. P. Lovecraft: a disjunção no Ser**. Trad.: Alexandre Nodari. Desterro: Cultura e Barbárie, 2013.
- ROMANDINI, Fabián Javier Ludueña. **Para além do princípio antrópico: Por uma filosofia do Outside**. Desterro: Cultura e Barbárie, 2012.
- ROMANDINI, Fabián Javier Ludueña. **Princípios de espectrologia: A comunidade dos espectros II**. Trad.: Leonardo D’Ávila e Marco Antonio Valentim. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- ROMANDINI, Fabián L.. **A Comunidade dos Espectros I. Antropotécnica**. Trad.: Leonardo D’Ávila de Oliveira e Marco Antônio Valentim. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- RODRIGUES, Fabiane Cristine; SILVA DE OLIVEIRA, Luiz Henrique. A resistência pelo dengo: um olhar sobre o conto “Abraço do espelho”. **Revell - Revista De Estudos Literários Da Uems**, [S. l.], v. 2, n. 32, p. 382–405, 2022.
- SACRAMENTO, Igor et al. O estudo dos arquivos nas interfaces entre comunicação, história e saúde. **Reciis – Revista Eletrônica de Comunicação, Informação & Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 243-247, abr.-jun. 2023.
- SANGUINETTI, Federico. Hegel e a analítica da racialidade de Denise Ferreira da Silva. **Veritas** (Porto Alegre), [S. l.], v. 68, n. 1, p. e44349, 2023
- SCHUCMAN, Lia Vainer e GONCALVES, Monica Mendes. Raça e subjetividade: do campo social ao clínico. **Arq. bras. psicol.** [online]. 2020, vol.72, n.spe, pp.109-123

- SEVERINO, M. S.. A metafísica do racismo: A modernidade e o terror. **Pólemos**, v. 12, p. 91-118, 2024.
- SILVA, Bruno de Alcântara Conde da. **Entre colonizador e colonizado: uma análise histórico comparativa da descolonização de estados africanos (os casos do Marrocos e da Tanzânia)**. 2019. 56 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Relações Internacionais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- SILVA, Mariana de Andrade da; CAMILO LEMOS, Talita; MENTOR, Pedro Farias; LARA, Jéssica Rodrigues. A Obrigatoriedade Do Ensino De História E Cultura Afro-Brasileira, Africana E Indígena E A Formação De Professores De Filosofia. **Revista Em Favor de Igualdade Racial**, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 179–193, 2024.
- SILVA, José Laerton Santos da. **Corpus simulacrum: cinema de terror, motores de dobra e semiótica alien**. 117f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Mídia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023.
- SINHORETTO, Jacqueline; MORAIS, Danilo De Souza. Violência e racismo: novas faces de uma afinidade reiterada. **Revista de Estudios Sociales**, n. 64, p. 15-26, 2018.
- SÍVERES, Luiz; DE SOUZA SANTOS, José Roberto. O conhecimento como princípio da colonialidade e da solidariedade. **CONJECTURA: filosofia e educação**, v. 18, n. 3, p. 124-137, 2013.
- SMITH, Justin EH. **Nature, human nature, and human difference: Race in early modern philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- SOARES, L. F. Pré-história de um conceito: o mito de Europa. Aletria: **Revista de Estudos de Literatura**, [S. l.], p. 137–148, 2009.
- SOMET, Yoporeka. A África e a filosofia. **Revista Sísifo**, v. 1, nº 4, 2016.
- SOTO, Iskra Pavez; KATTAN, Natalia Sepúlveda. Concepto de agencia en los estudios de infancia. Una revisión teórica. **Sociedad e infancias**, v. 3, p. 193-210, 2019.
- SOUZA, Bianca Kelly de. **A relação entre práticas de confissão e produção de subjetividade em Michel Foucault**. 2012. 115 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.
- SPILLERS, Hortense J. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. **Diacritics**, Baltimore, v. 17, n. 2, p. 64-81, 1987.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.
- TAKEUTI, N. Amor, nem tão demasiadamente humano nem demasiadamente desumano. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 22, n. 38, p. 63–86, 2015.

- TONIAL, Felipe Augusto Leques; MAHEIRIE, Kátia e GARCIA JR, Carlos Alberto Severo. A resistência à colonialidade: definições e fronteiras. **Rev. Psicol. UNESP** [online]. 2017, vol.16, n.1, pp.18-26.
- TSING, Anna Lowenhaupt. 2022. **O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução de Jorge Menna Barreto e Yudi Rafael. São Paulo: n-1 edições. 412 p.
- VIDAL, S. A colonialidade/modernidade no mito do “amor-romântico”. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 21, p. 132–151, 2025
- VARGAS, João H. Costa. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea**, n. 45, 2020.
- VIDAL, S. A colonialidade/modernidade no mito do “amor-romântico”. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 1, n. 21, p. 132–151, 2025.
- WARREN, C. Onticídio: Afropessimismo, Teoria Queer e Ética. **Revista Periódicus**, [S. l.], v. 2, n. 16, p. 172–191, 2021.
- WEST, Mark D. Necro-Waste and Hauntology: Ghosts, Specters, and the Infinitive Responsibility of the Past. **Social Epistemology Review and Reply Collective**, v. 12, n. 10, p. 65-75, 2023.