



Metafísica da Raça

Methaphysics of Race

Elzahra Mohamed Radwan Omar Osman¹

INEP-MEC / Universidade de Brasília (UnB)

RESUMO

A pesquisa que ora se apresenta parte de um incômodo com o modo como a filosofia ocidental procurou pensar *os seus outros*. Quer dizer, como a metafísica constituiu-se enquanto um discurso relativo ao que Vladimir Safatle denominou de “identitarismo branco”, relegando a ideia de Relação (aqui utilizada na acepção de Édouard Glissant) a uma categoria menor relativamente aos modos como o pensamento da *outridade* e da alteridade se constituíram no Ocidente. Sendo assim, a metafísica da raça é uma das possibilidades de vermos os modos reificadores que identidades - em seus usos essencialistas - limitaram-nos enquanto os Outros do Mesmo; mais, principalmente, como eventos catastróficos como a colonização da América e a tragédia da “Passagem do Meio” ensejaram o que Aníbal Quijano chama de “colonialidade”, e que aqui resumo enquanto um mundo cuja diferença apresenta-se enquanto o grande irreduzível. A isso, Denise Ferreira da Silva chamará de os três pilares ontoepistemológicos modernos, quais sejam, as categorias do entendimento kantianas, a separabilidade e a determinabilidade, bem como a categoria de seqüencialidade hegeliana, gestadas desde um emergente fazer científico, cujo sujeito universal fora o artífice, e desde onde as categorias da matéria foram definidas como finitas, finais e fixas. Utilizo-me, portanto, de ambos autores, Glissant e Da Silva, para imaginar o que seria uma metafísica opaca em oposição a uma metafísica da transparência, uma que se inicia pelo clamor glissantiano pelo direito à opacidade. Uma demanda que pode parecer bastante tímida frente à extratibilidade capitalista-colonial, que instaurou um devir-negro do mundo (Mbembe, 2018), posicionando-nos a todes (os “Outros” culturais (não brancos/não europeus) e (mais-que-humanos) (da Silva, 2016, p. 59)) dentro de uma escala do Ser ao inscrever uma “diferença com separabilidade”, nas palavras de da Silva, mas cuja existência segue extraíndo valor da diferença. O direito à opacidade, como aqui compreendido, corresponde na obra de Denise Ferreira da Silva ao seu clamor pelo “fim deste mundo”. O fim deste mundo, nada mais é que o fim do arsenal racial gestado pela ontoepisteme moderna e suas variantes em diferença racial, cultural, colonial, mas também da própria “analítica racial” que a informa. E como fazê-lo senão por

¹ E-mail: assaddaka@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9419-1877>.

meio de uma poética? Segundo Da Silva, um fazer ético que finde com a separabilidade, a determinabilidade e a seqüencialidade é a prerrogativa de uma poética da negritude, uma poética feminista negra (da Silva, 2019).

Palavras-chave: Metafísica. Raça. Opacidade. Diferença. Édouard Glissant. Denise Ferreira da Silva

ABSTRACT

The present research begins with the discomfort with the way Western philosophy has sought to think about *its* others. That is, how metaphysics was constituted as a discourse related to what Vladimir Safatle called “white identity”, relegating the idea of Relation (used here in the sense of Édouard Glissant) to a minor category in relation to the ways in which the thought of the other and otherness were constituted in the West. Thus, the metaphysics of race is one of the possibilities for us to see the reifying ways that identities - in their essentialist uses - limited us as Others of the Same; but mainly, how catastrophic events such as the colonization of America and the tragedy of the “Middle Passage” gave rise to what Aníbal Quijano calls “coloniality”, and which I summarize here as a world whose difference presents itself as the great irreducible. Denise Ferreira da Silva will call this the three modern onto-epistemological pillars, namely, the Kantian categories of understanding, separability and determinability, as well as the category of Hegelian sequentiality, gestated from an emerging scientific practice, whose universal subject was the craftsman, and from where the categories of matter were defined as finite, final, and fixed. Therefore, I make use of both authors, Glissant and Da Silva, to imagine what an opaque metaphysics, in opposition to a transparent metaphysics, would be like, one that begins with Glissant's claim for the right to opacity. A demand that may seem rather timid in the face of capitalist-colonial extractability, which established a becoming-black of the world (Mbembe, 2018), positioning us all (the cultural (non-white/non-European) and (more-than-human) “Others” (da Silva, 2016, p. 59)) within a scale of Being by inscribing a “difference with separability”, in Da Silva words, but whose existence continues to extract value from difference. The right to opacity, as we see it, corresponds in the work of Denise Ferreira da Silva to her cry for the “end of this world”. The end of this world is nothing more than the end of the racial arsenal generated by the modern onto-episteme and its variants in racial, cultural, colonial difference, but also of the very “racial analytics” that informs it. And how to do it if not through a poetics? Accordingly to Da Silva, an ethical doing that ends with separability, determinability and sequentiality is the prerogative of a poetics of blackness, a black feminist poetics (Da Silva, 2019).

Keywords: Metaphysics. Race. Opacity. Difference. Édouard Glissant. Denise Ferreira da Silva.

INTRODUÇÃO: PENSAR O DIREITO À OPACIDADE FRENTE ÀS POLÍTICAS DA DIFERENÇA

Em livro de John E. Drabinski, *Levinas and the Postcolonial* (2011), sobre os possíveis desdobramentos entre a obra de Emmanuel Levinas e o pensamento decolonial, há um capítulo dedicado às relações entre a obra deste autor e o pensamento do filósofo caribenho Édouard Glissant. A principal hipótese de Drabinski é que ambos dedicaram sua produção filosófica ao intento de imaginar qual seria e como se daria a produção do pensamento depois da catástrofe, o que o autor denomina de “abismo do início” (*the abyss of beginning*). Ele tem em mente, claro está, o Holocausto como o principal momento de inflexão nas obras de Levinas, assim como a trágica “Passagem do Meio” é o importante referente da obra de Glissant. Para Drabinski, ambos dedicam suas reflexões a partir da “especificidade do significado da perda”² (Drabinski, 2011, p. 130). Nomeadamente às figuras e estruturas da memória relacionadas a nossa concepção do tempo a partir de então, “como é que concebemos o passado? Qual é o significado do presente? E o que é prometido pelo futuro?” (Drabinski, 2011, p. 130).

Compreendidas como obras de *começos* - inquições sobre qual é a possibilidade do recomeço e com quais recursos deveríamos fazê-lo após as catástrofes -, as duas filosofias estariam, pois, em consonância com a pergunta que temos nos feito desde a catástrofe da colonialidade-modernidade - e reverbero aqui a pergunta de Anna Tsing (2019): como derivar uma nova existência sob as ruínas?

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

² No original: “*the specificity of the meaning of loss*”.

depende de sua “transparência” - na verdade, ultrapassa a (im)possibilidade de tematização do outro.

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

Foi preciso, então, imaginar - com Glissant, mas também com Levinas- um *direito à opacidade*, quase como um direito à vida independentemente de uma posição na escala do Ser: “Não apenas consentir no direito à diferença, mas, antes disso, no direito à opacidade, que não é o fechamento em uma autarquia impetrável, mas a subsistência em uma singularidade não redutível” (Glissant, 2008, p.53).

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

Uma política da diferença, na medida em que reifica a *outridade*, remonta ao binarismo da metafísica. Portanto, não estamos aqui nos remetendo à *différance* de Jacques Derrida, nem à impermanência das coisas que são - melhor dito -, à impossibilidade da presença na metafísica: esta, ainda que ilusória, dela deflagra todo o seu poder. Talvez queiramos apontar, junto a Édouard Glissant e Denise Ferreira da Silva: *identidade* e *diferença* são desde sempre categorias da metafísica clássica, assim como da modernidade. Para além da categoria da diferença na me-

tafísica e da *différance*, a “diferença” das políticas identitárias também devem ser tomadas como parte de um mesmo projeto metafísico colonial-moderno.

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

Um dos meios para tanto é não inscrever a política da diferença a partir das “legitimações ancoradas na posse e na conquista”, uma vez que são legitimações coloniais, pois nelas somente poderemos ser absorvidos pelo ontologismo. Desde uma legitimação exterior, nela seremos reduzidos a *uma* “identidade” e, então, precisaremos ser suficientemente transparentes, pois “como se comunicar com o que não se compreende”? É nesse sentido que “a própria diferença pode ainda revelar uma redução ao Transparente” (Glissant, 2008, p.53).

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

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

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

Será preciso que, no desencobrimento do outro, nos reconheçamos quase como “iguais”; quiçá, a democracia daqui se assemelhe à democracia de lá, que a filosofia daqui tenha algo a aprender com a filosofia de lá, sendo a única possibilidade de reconhecimento aquela por meio da inscrição na totalidade. Somos, em

certa medida, a contraface outra, pois nesse encaminhamento espaço-temporal, há uma seta que nos direciona a um lugar, de um lado para o outro, necessariamente, ainda que com volteios, deslocamentos e dialéticas da subsunção.

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

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

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

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

Posso então conceber a opacidade do outro para mim, sem que eu cobre minha opacidade a ele. Não necessito tentar tornar-me o outro (tornar-me outro) nem “fazê-lo” à minha imagem. Esses proje-

tos de transmutação - sem metempsicose - são resultados das piores pretensões e das mais altas generosidades do Ocidente (Glissant, 2008, p.55).

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

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

OS TRÊS PILARES ONTOEPISTEMOLÓGICOS MODERNOS E A CONSTITUIÇÃO DO EU-TRANSPARENTE E DO EU-AFETÁVEL

Como deseja Glissant, a opacidade enquanto direito funda uma obrigação política (Glissant, 2008, p. 55), uma vez que “é impossível reduzir qualquer um que seja a uma verdade que não tenha sido gerada pelo próprio indivíduo”. Isto é, apenas na opacidade de seu tempo e de seu lugar, gerada continuamente pela repetição de narrativas - nos limites daquilo que nos é dado elaborar circunstancialmente

- será possível exercer a imaginação criadora a partir da qual as concepções de mundo recuarão à ideia de compreensão-enquanto-extração e poderão exercer o dar-com, que antevejo como gesto de saída do kantismo e invenção de modos de leitura-corporificação-escritura, ao habitar-ontoepistemes-com em uma imanência-transcendente.

Ou, talvez, lidar com elas “em estado bruto” (da Silva, 2018). Para a filósofa Denise Ferreira da Silva, não há *um* modo de estarmos no mundo: aquele legado pela filosofia crítica kantiana, cujas categorias de análise abarcam “as formas abstratas do entendimento” e forjam *um* tipo de conhecimento que deveria cair por terra com “o fim deste mundo” (da Silva, 2019b).³ Ao utilizar a metáfora da luz negra ultravioleta, que quebra a matéria disponível a fim de recodificá-la ou recontá-la por meio de interpretações poéticas feministas negras, por exemplo, Da Silva propõe a quebra da própria substância moderna. Dissolver as formas abstratas do entendimento significa, pois, não nos esquecermos de que houve “uma separação de forma (o código, a fórmula, o algoritmo ou o princípio) e matéria (o conteúdo, ou aquilo de que algo é composto)”. Ela diz ainda: “Em outras palavras, a matéria torna-se disponível a interpretações poéticas, ao tipo de re/de/composição que não mobiliza os pilares ontoepistemológicos do pensamento moderno, a saber, a separabilidade, a determinabilidade e a sequencialidade” (da Silva, 2018, p. 47).

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

[...] (a) separabilidade, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo está compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) - tudo o mais a respeito delas permanece inacessível e é irrelevante para o conhecimento; e consequentemente (b) determinabilidade, a ideia de que o

³ Ver também Carneiro (2020).

conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir constructos formais, que ele pode usar para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis compreendidas pelas formas da intuição. [...] (c) a noção de sequencialidade, que descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito (da Silva, 2016, p. 61).

Por ora, sabemos que a constituição do sujeito do conhecimento fora dependente da concepção do Homem e de seus atributos, como a racionalidade, a universalidade e a autodeterminação e, conseqüentemente, da exclusão ou da necessidade de forjar os Outros não abarcados por essa categoria. A transparência é, portanto, um atributo tanto das qualidades que definem o que é o sujeito, quanto o pressuposto segundo o qual é possível estabelecer as categorias do Eu e do Outro. Esse é, portanto, o arsenal da racialidade que pode, a partir da nova Ciência do Homem, a Antropologia, gestar um discurso sobre as diferenças humanas por meio das concepções de tempo e espaço discerníveis e progressivas.

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

a) sujeitos transparentes (autodeterminados) da vida - brancos/europeus - que incorporam o vencedor na visão de Hegel da luta de vida e morte, os que alegremente dividem as vantagens da vida ética, aqueles cuja existência social é regulada pela universalidade e autodeterminação - princípios que governam as dimensões econômica e jurídica; e b) os sujeitos vulneráveis da morte (determinados pelo exterior) - os “outros da Europa” -, aqueles obliterados na luta que condensa o momento da exterioridade, aqueles para quem os princípios que distinguem as configurações sociais modernas não se

aplicam, aqueles que não são nem o sujeito legal pressuposto pelo aparelho jurídico - execução da lei e administração da justiça - nem o sujeito atendido pelas políticas públicas (da Silva, 2006, p. 69).

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

Essa supremacia ética da transparência resulta da noção de Hegel (1977[1807]) do Sujeito Transcendental (espírito) que consolida a representação moderna. Isso resultou de um relato da trajetória da razão como o caminho de um soberano autoprodutor/autorrevelador que localiza seus “fins” (metas, desígnios) na Europa pós-iluminista onde os seres humanos têm configurações sociais que atualizam os princípios da razão, autoriza nomeadamente a universalidade e a autodeterminação. Além de consolidar a tese da transparência e da historicidade (interioridade/temporalidade) como horizonte ontológico privilegiado, a resolução hegeliana da razão em liberdade teve dois outros efeitos cruciais. Em primeiro lugar, reescreve o sujeito como uma coisa desejante, que emerge de um movimento de engolfamento de coisas extensas (exteriores/espaciais), que agora se tornam apenas momentos evanescentes que serão resolvidos (reduzidos/suprimidos) à medida que o sujeito caminha para a transparência. Em segundo lugar, ao colocar as mentes e configurações sociais europeias pós-iluministas com segurança na transparência, a afirmação de Hegel possibilita, como argumenta Foucault (1994), a escrita do homem como sujeito soberano e objeto privilegiado do conhecimento; isto é, sua resolução exigiu e permitiu a formulação de projetos científicos que tentassem capturar como a razão opera nas reais “condições de existência (humana)” (da Silva, 2005, p. 327).⁴

⁴ No original: “This ethical supremacy of transparency results from Hegel’s (1977[1807]) notion of the Transcendental Subject (spirit) that consolidates modern representation. This resulted from an account of the trajectory of reason as the path of a self-producing/self-revealing sovereign which locates its ‘ends’ (goals, designs) in post-Enlightenment Europe where human beings have social configurations which actualize the principles reason authorizes, namely universality and self-determination. Besides consolidating the transparency thesis and historicity (interiority/temporality) as the privileged ontological horizon, Hegel’s resolution of reason into freedom had two other crucial effects. First, it rewrites the subject as a desiring thing, one that emerges out of a movement of engulfment of extended (exterior/spatial) things, which now become but vanishing moments that will be resolved (reduced/sublated) as the subject moves towards transparency. Second, when it places post-Enlightenment European minds and social configurations safely in transparency, Hegel’s statement enables, as Foucault (1994) argues, the writing of man as the sovereign subject and priv-

A universalidade e a autodeterminação teriam sobrevivido à morte do sujeito (da Silva, 2007) na filosofia contemporânea, porque são descritores sociais que governam os pressupostos ontológicos inscritos na tese da transparência. Apenas inscrevendo a excepcionalidade humana - mais ainda -, apenas a partir da concepção de uma historicidade da razão humana universal, pode-se autorizar a inscrição dos outros como sujeitos das diferenças culturais: “O sujeito da transparência, para quem a razão universal é um guia interior, e sujeito da afetabilidade, para quem a razão universal continua a ser um governante exterior [...], mas agora como sujeitos encarcerados de diferenças culturais” (da Silva, 2007, p. xxxiv).⁵ É, portanto, a própria sujeição racial que inscreve a “condição de possibilidade para a escrita de uma trajetória de um ‘eu’ transparente” (da Silva, 2006, p. 79); visto que, se o “sujeito histórico” é o arauto da civilização, o “sujeito social”, o “eu afetável”, o “eu apagado”, racializado e subalternizado é um produto da regulação jurídico-econômica (“aqueles cujas mentes não têm acesso à razão”) e, como produtos de uma analítica da racialidade, podem apenas reatualizar indefinidamente o lugar da diferença cultural. Daí a necessidade de quebrarmos o paradigma da sequencialidade:

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

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

ileged object of knowledge; that is, his resolution both necessitated and enabled the formulation of scientific projects which attempted to capture how reason operates in the actual ‘conditions of (human) existence’”.

⁵ No original: “The subject of transparency, for whom universal reason is an interior guide, and subjects of affectability, for whom universal reason remains an exterior ruler” [...] “nevertheless, the cultural still authorizes (re)writings of the others of Europe, but now as incarcerated subjects of cultural differences”.

e da sociedade, que transformam o corpo humano e as configurações sociais como produtos/efeitos da razão universal” (da Silva, 2005, p. 327).⁶

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

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

A “não localidade”, por não reproduzir a temporalidade linear e a separação espacial, é um construto que revisa as posições construídas pelo eu-transparente. Ao não nos atentarmos para os modos de socialização pelo texto moderno, não apenas deixamos escapar a construção das categorias de raça, gênero, classe, diferenças culturais e outras (“como se sua existência como tal - como ‘raças, classes, culturas, gêneros’ - precedesse os conceitos fabricados para compreendê-los”; da Silva, 2005, p. 325)⁷, como também perdemos a possibilidade de construir algo para fora dos paradigmas ontoepistemológicos da diferença sem separabilidade. Assim, ao se propor a desarticular o paradigma da determinabilidade, Denise da Silva diz que:

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

⁶ No original: “the analytics of raciality, assembled by the sciences of man and society, which transform the human body and social configurations as products/effects of universal reason”.

⁷ No original: “as if their existence as such - as ‘races, classes, cultures, genders’ - preceded the concepts manufactured to comprehend them”.

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

A título de exemplo relativo ao paradigma que institui a separabilidade no texto moderno, da Silva cita a obra de Franz Boas (da Silva, 2016), um dos primeiros a fundar o texto moderno na Antropologia, e a partir do qual vemos a concepção da ideia de que as diferenças humanas não seriam biológicas, mas uma “variação de conteúdos mentais, morais e intelectuais”, ou seja, “formas culturais” como “padrões de pensamento” (da Silva, 2016, p. 63) que instauram não apenas *a diferença*, mas a norma e a outridade. Isso é o que Glissant chama de “escala do Ser” e que da Silva nomeará de “imagens da diferença *com* separabilidade”. A produção e a reafirmação das diferenças humanas pelo texto moderno também podem ser observadas quando as “ciências da vida” desenvolvidas por meio das “leis das condições de existência” de Georges Cuvier, ou o princípio da seleção natural de Charles Darwin, definem aquilo que é considerado a “natureza” ou o “vivo”. As ideias desses autores estariam introduzindo uma nova versão da razão transcendental hegeliana, que da Silva denomina “razão produtiva”, “a versão científica da razão como força reguladora do universo” (da Silva, 2005, p. 328).⁸

Dito de outra forma, a Ciência da Vida possibilitou projetos de conhecimento que abordavam a autoconsciência como fenômeno, no sentido kantiano. Esses projetos atribuem as habilidades únicas da mente - pensamento, linguagem, representação em si - à regulação exterior, ao modo como a razão universal governa os mecanismos (estruturas e funções orgânicas) necessários para a emergência, manutenção, (re)produção corporal e social da vida humana (da Silva, 2005, p. 328).⁹

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

⁸ No original: “the scientific version of reason as a regulative force of the universe”.

⁹ No original: “Put differently, the Science of Life enabled knowledge projects which addressed self-consciousness as phenomena, in the Kantian sense. These projects attribute the mind’s unique abilities - thought, language, representation itself - to the exterior regulation, to how universal reason governs the mechanisms (organic structures and functions) necessary for the emergence, maintenance, bodily and social (re)production of human life”.

dade, o contexto ontológico no qual o sujeito emerge como uma coisa exterior/espacial” (da Silva, 2005, p. 329).¹⁰

DA CATEGORIA “RELAÇÃO” EM GLISSANT E DA SILVA

Com isso, podemos dizer que os pilares ontoepistemológicos modernos (a separabilidade, a determinabilidade e a sequencialidade) não operam a partir da lógica da *Relação*, mas da *extração*.

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

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

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

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

¹⁰ No original: “the tools of raciality delineate globality, the ontological context in which the subject emerges as an exterior/spatial thing”.

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

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

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

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

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

Denise nos diz o seguinte:

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

Quanto a isso, Glissant nos diz:

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

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

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

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

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

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

Em Glissant, o “todo-o-mundo”, o “caos-mundo”, o “diverso” (Glissant, 2005) servem para que reconheçamos a “diferença sem separabilidade” - quer dizer, a impossibilidade de rastrearmos a persistente, inevitável e infindável relação entre grupos humanos, concebendo, portanto, qualquer ideia consciente de cultura antes como uma ficção, aquela dos “atributos morais fixos e irreconciliáveis que as

diferenças culturais engendram” (da Silva, 2016, p. 59). Em Da Silva, tais categorias deixam de ter qualquer relevância epistêmica, pois, com o intuito de findar com o horizonte ontológico delimitado pela racialidade, seria preciso sair do paradigma da diferença e da Relação e imaginarmos algo como o “não local” ontoepistêmico. Da Silva nos diz, partindo do paradigma da virtualidade da matéria:

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

Não concebo que a concepção da “diferença sem separabilidade” anule a ideia de “saber situado”, ou o que um comentador de Glissant chamou de a “epistemologia do lugar” (Alves, 2022) como a principal categoria de pensamento de sua poética. Reivindicar um lugar não significa excluir outros; reivindicar o direito ao “não local” como um modo de se alinhar a outros coletivos humanos subalternizados em suas múltiplas reivindicações (da Silva, 2005) corresponde a recusar o lugar único, aquele do eu-transparente, como exclusionário e afeito a apenas uma categoria de sujeito.

CONCLUSÃO: (PO)ÉTICAS COMO RECUSA AO TEXTO MODERNO

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

Para tanto, Denise nos exorta:

Isso exige que libertemos o pensamento das amarras da certeza e abracemos o poder da imaginação para criar a partir de impressões vagas e confusas, ou incertas, que Kant (1724-1804) postulou serem inferiores às produzidas pelas ferramentas formais do Entendimento. Uma configuração d'O Mundo alimentada pela imaginação nos inspiraria a repensar a socialização sem as imutabilidades abstratas

produzidas pelo Entendimento e a violência parcial e total que elas autorizam - contra os “Outros” culturais (não brancos/não europeus) e físicos (mais-que-humanos) (da Silva, 2016, p. 59).

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

Com isso, o que eu quero dizer é que a metafísica ocidental e a metafísica dos outros se viu confrontada com questões aparentemente marginais quando, na verdade, se há um “fora” que escapou da ontoepisteme moderna, não é tanto aquilo que ela deixa de fora de suas asserções científicas e históricas sobre o mundo, mas, efetivamente, aquilo que lhe deu existência simbólica e material: todo o arsenal racial. O contrário disso advém da tentativa de buscar atender aos pressupostos de uma poética negra feminista, “um tipo de escrutínio, um jogo da imaginação, sem as limitações do entendimento” (da Silva, 2018, p. 46). Esta é uma poética que nunca estará individualizada, porque proveniente de um coletivo e cujas experiências não referendam nenhuma linguagem privada, mas também não se responsabilizam pelo todo.

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

poética a partir da literatura, penso que essas metodologias nos guiam para imaginar o que poderia ser outra filosofia.

Talvez esse não seja um exercício fácil, dado o fato de que estamos constituídos pelo texto moderno, mesmo quando este deveria ser o real trabalho crítico plausível de recepção a partir de uma leitura poética feminista negra, aquela que “reflete sobre a obra de arte em relação ao arsenal da racialidade, na mesma medida em que considera, também, a maneira como o trabalho artístico recusa tornar-se simplesmente um objeto da antropologia empírica” (da Silva, 2018, p. 48-49). Ou ainda, nos termos da autora, sair do paradigma do eu transparente, sujeito do pós-Iluminismo, e entrar no paradigma da (po)ética:

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

Uma metafísica opaca demanda, pois, que saíamos da escala do Ser por meio do que nos constitui como inscrições que não podem ser apagadas, partindo sempre da Relação e da ideia de um mundo SEM separabilidade. O fim deste mundo nada mais é do que o fim do arsenal racial gestado pela ontoepisteme moderna e suas variantes raciais, culturais e coloniais, mas também da própria “analítica racial” que a informa (da Silva, 2016, p. 61). E como fazê-lo, senão por meio de uma poética? Um fazer ético que finde com a separabilidade, a determinabilidade e a sequencialidade é a prerrogativa de uma poética da negritude, como nos diz da Silva, de uma poética feminista negra (da Silva, 2019).

Como seria então imaginar uma nova categoria de pertencimento, concebemos habitantes de uma opaca *différance*? Está em “não ser confundida na transparência preconcebida de modelos universais”, mas ocorrendo por “soluções momentâneas a cada instante, de acordo com uma intenção mediada pelo contexto dado”? Uma *universalidade sem escalas e não reificadora da diferença* - é isso possível?

Denise da Silva e Valentina Desideri (2015, p. 63) nos dizem que a “(po)ética é uma práxis ético-política criativa” e também que é possível “pensar sobre política sem ter que negar as camadas emocionais e espirituais da existência”(da Silva; Desideri, 2015, p. 62), ao passo que afirma o fato de que o mundo dos fenômenos, “as coisas tal como são acessíveis aos sentidos”, é limitado para o intento de “des-pensar” (da Silva, 2018) o mundo como o conhecemos. Trata-se não apenas de agregar camadas às possibilidades do pensamento, não apenas afetar-se por aquilo que nos vem para além das categorias do entendimento kantianas, mas compreender que o que a autora chama de “emaranhado” talvez possamos também compreendê-lo como o “caos mundo” glissantiano, ou seja, “tudo aquilo que existe é uma expressão singular de cada um e de todos os outros existentes efetivos ou virtuais” (da Silva; Desideri, 2015). Logo, um retrato espaço-temporal do mundo é limitador daquilo que poderíamos conquistar com o “não local”: não nos limitarmos pelos jogos da diferença, pela crença de que há um mundo *com* separabilidade, mas o contrário: a criatividade é o nome dessa emancipação - forjar-se sujeitos e coletivos para fora do arsenal racial -, e ela se pode dizer por meio da narrativa. Ao não nos dispormos pelo jogo da diferença, repomos a diferença como opacidade. Por isso Jota Mombaça diz, o opaco é uma das formas de dizer quilombo.

A esse adensamento dos novos modos da narrativa, Denise da Silva chama de “cura”:

Esse processo, as composições, recomposições, decomposições, que se desdobram conforme cada ferramenta e prática refiguram a questão, é a cura. Cura aqui se torna o processo de reinterpretção da existência, recompondo as narrativas e experiências da doença, dor ou sofrimento. Neste sentido, a cura não é o marcador entre saúde e doença - é antes um processo de criação na linguagem e como linguagem, um processo de expressão. É a criação de sentido, quando orientada para questões éticas e coletivas, que tem o potencial para recriar o mundo de uma nova maneira (da Silva; Desideri, 2015, p. 69).

Também em seu artigo intitulado “Bahia pêlo negro” (2005), em que discute as letras das músicas do grupo cultural baiano Olodum, Denise da Silva sugere que a categoria de “não local” permite e atualiza memórias não contingenciadas a fatos históricos ou localizadas em um tempo-espço delimitado, a partir do qual a sujeição do subalterno se condiciona em busca da transparência do eu transparente, aquela afeita ao sujeito da emancipação ocidental. Nesse sentido, a autora aponta como referências sobre as diferentes localidades e situacionalidades da África podem convergir para a construção de uma memória coletiva não pautada nem pela busca por uma identidade originária, nem pela recusa da edificação do compartilhamento de sentido do ser colonial - aquilo que Glissant (2021, p. 44) bem lembra sobre a identidade do colonizado, que, construída como um “oposto a”, “nada mais [é] do que a busca por uma liberdade em um entorno”.

Ela nos diz ainda:

No entanto, esta ligação é possível não porque estas condições de existência expressam ou atualizam um espírito negro ou africano, mas porque resultam de uma relação política, uma disputa, vivida tanto pelos negros no Pelourinho-Maciel como pelos povos africanos que as músicas nomeiam. Ou seja, o significante que eles articulam institui necessariamente o sujeito que emerge no momento da consciência em si mesmo, ao tornar-se, perante outro sujeito que não precisa de ser nomeado para ser reconhecido, como um “ser” racial/cultural.¹¹[...]

Ao fazê-lo, produz uma memória determinada pela racialidade, uma memória que não ensaia o tema transparente da historicidade, mas liga o Pelourinho à Etiópia, mostrando como estes lugares geográficos distantes habitam a mesma região subalterna (da Silva, 2005, p. 336).¹²

Fred Moten, no artigo “Ser prete e ser nada (misticismo na carne)” (2021), nos lembra de que “pretitude e ontologia estão indisponíveis uma à outra; de outro, a pretitude deve se libertar da expectativa ontológica, deve recusar a sujeição à sanção da ontologia contra a própria ideia de subjetividade preta” (Moten, 2021, p. 149). Claro, podemos inclusive assumir a perspectiva identitária estratégica -

¹¹ No original: “Nevertheless, this link is possible not because these conditions of existence express or actualize a black or African spirit but because they result from a political relationship, a contention, experienced by both blacks in Pelourinho-Maciel and the African peoples the lyrics name. That is, the signifier they articulate necessarily institutes the subject that emerges in the moment of consciousness in-itself, in becoming, before another subject which does not need to be named to be recognized, as also a racial/cultural ‘being’”.

¹² No original: “When doing so, it produces a memory determined by raciality, one which does not rehearse the transparent subject of historicity but connects Pelourinho and Ethiopia by showing how these distant geographic places inhabit the same subaltern region”.

quase sempre precisaremos partir de algum lugar e podemos assim forjar esse lugar da subjetividade, sabendo que ele deverá ceder, em algum momento, ao direito à opacidade, que é também o direito ao “não local” - a não se ver reduzido a uma diferença.

[...]É precisamente esta especificidade de não ter nem mundo nem lugar e esta generalidade de não ter sem ter lugar para pertencer, no não lugar radicalmente despossessivo do porão [...]. Além disso, no porão, no *basho* (o lugar do ser nada, esse recesso subterrâneo e subcomum), está a vida social das coisas pretas, que ultrapassa (o) entendimento. No porão, pretitude e imaginação, no e como consentimento em não ser um singular, são (mais e menos que) um (Moten, 2021 p. 151).

Glissant nos diz que “o direito à opacidade funda uma obrigação política”, o que entendo como um modo de não ter de se ver disposto pela escala do Ser - quer dizer: não interessa que ontologias outras ganhem espaço a partir das categorias de outridade, a fim de serem colocadas em *Bestand* (à disposição) por um projeto de transparência, aquele advindo da historicidade como modo de legitimar ontologias outras. Elas mesmas apenas inscrevem o nada, como nos diz Moten.

Entendo o direito à opacidade como a tentativa de acomodar em termos metafísicos duas questões que não deveriam ser vistas como excludentes: é necessário apagar a diferença colonial instaurada pela diferença social sem, no entanto, deixarmos de compreender a singularidade do outro como um “fora” instaurador de uma “responsabilidade infinita” - que é também seu direito à opacidade. Ao invés disso, o direito à opacidade potencializa todo e qualquer projeto ontoepistêmico no qual queiramos nos embrenhar. Novamente, não como mais uma diferença a ser extraída pela escala de valor: a opacidade é também um método, salvar a ideia de outro, alteridade, outridade e diferença da substantivação. E, ainda assim, sempre teremos narrativas a serem feitas, sempre será preciso narrar e seguir narrando, seguir reinventando a nossa própria opacidade. Esse adensamento e intensificação das narrativas como maneira de viver é o que produz o direito à opacidade.

REFERÊNCIAS

ALVES, Alcione Correa. Hipótese sobre a noção de prefácio em Édouard Glissant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v 45, ed. especial, p. 207-238, 2022.

CARNEIRO, Nathália Silva. *A poética negra feminista de Denise Ferreira da Silva*. 2020. Disponível em: <https://marxismofeminista.com/2020/08/13/a-poetica-negra-feminista-dedenise-ferreira-da-silva-2/>. Acesso em: 11 set. 2022.

CASAROSA, Enrico (direção). *Luca*. Pixar Animation Studio, 2021.

CONRAD, Joseph. *Coração das trevas*. São Paulo: Ubu, 2019.

DA SILVA, Denise Ferreira. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 61-83, jan.-abr. 2006.

DA SILVA, Denise Ferreira. *A dívida impagável*. Trad. Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Forma Certa, 2019a. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-dividaimpagavel>. Pdf. Acesso em: 11 set. 2022.

DA SILVA, Denise Ferreira. Bahia Pêlo Negro: Can the Subaltern (Subject of Racial-ity) speak? *Ethnicities*, v. 5, n. 3, p. 321-342, 2005.

DA SILVA, Denise Ferreira. Em estado bruto. *Ars*, a. 17, n. 36. Pub. original: *Revista E-Flux*, n. 93, set. 2018.

DA SILVA, Denise Ferreira. Hackeando o sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.

DA SILVA, Denise Ferreira. Ler a arte como confronto (Reading Art as Confrontation). Trad. Michelle Sales, Fernando Gonçalves e Daniel Meirinho. Dossiê Decolonialidade e Política das Imagens. *Logos*, PPGCOM UERJ, ed. 55, v. 27, n. 3, 2020.

DA SILVA, Denise Ferreira. Sobre a diferença sem separabilidade. In: VOLZ, Jochen; REBOUÇAS, Júlia (ed.). *32ª Bienal de São Paulo: incerteza viva*. Catálogo da mostra. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

DA SILVA, Denise Ferreira. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

DA SILVA, Denise Ferreira; DESIDERI, Valentina. Leituras (po)éticas. *Cadernos de Subjetividade*. 2015. Disponível em: <http://www.eflux.com/program/64755/corruption-everybody-knows/>. Acesso em: 11 set. 2022.

DA SILVA, Denise. An End to “This” World (Um fim para “este” mundo). Denise Ferreira da Silva Interviewed by Susanne Leeb and Kerstin Stakemeier. Trad. Lori Regattieri e Tatiana Oliveira. *Text zur Kunst*. 12 abr. 2019b. Disponível em: <https://www.textezurkunst.de/articles/interview-ferreira-da-silva/>. Acesso em: 11 set. 2022.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. Pela opacidade. In: *Poétique de la relation*. Trad. Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa. Rev. Cláudia Consuelo Amigo Pino. *Revista Criação & Crítica*, n. 1, p. 53-55, 2008.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GOMES, Elisângela Oliveira. O pensamento do tremor. Resenha do livro: GLISSANT, Édouard. O pensamento de tremor (*La cohée du lamentein*). Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2014. *Revista Cr ioula USP*, n. 16, dez. 2015.

MBEMBE, Achille: *Crítica da Razão Negra*. São Paulo, n-1 edições, 2018.

MOTEN, Fred. Ser prete e ser nada (misticismo na carne). In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z. ; ARIAS, André (org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.