



A ansiedade da influência e os limites da crítica¹

The anxiety of influence and the limits of critique

Raissa Wihby Ventura²

Unicamp

RESUMO

O lugar da escuta é a posição de partida de Filipe Campello em sua obra *Crítica dos Afetos*. Essa é a chave interpretativa do empreendimento teórico e metodológico de Campello, que abordo já nos primeiros movimentos do texto. Em seguida, proponho apresentar até que ponto essa escolha posiciona a obra no espaço conceitual e normativo estabelecido por Judith Shklar, adotado, de maneiras distintas, por Iris Young e Miranda Fricker. Na sequência, de uma perspectiva menos interpretativa, ofereço uma análise sobre o que considero ser um dos limites desta abordagem, além de explorar possíveis caminhos que permitam a expansão da nossa imaginação crítica por uma escrita impossível das experiências de liberdade. Esses caminhos, argumento, devem situar-se além dos limites impostos pela ansiedade da influência para que possamos, enfim, ampliar o horizonte semântico da liberdade, imaginando conjuntamente formas de sentir, estar juntas e compartilhar o que é comum.

Palavras-chave: escuta. imaginação crítica. escrita impossível. liberdade.

ABSTRACT

The position of the listener serves as the starting point for Filipe Campello in his work *Crítica dos Afetos*. This interpretive key to Campello's theoretical and methodological undertaking is addressed at the article's outset. I propose to demonstrate how this choice situates the work within the conceptual and normative framework established by Judith Shklar and adopted in varying ways by Iris Young and Miranda

¹ Este texto foi melhorado pela leitura e pelos comentários feitos por Guilherme Cardoso e Lucas Petroni, a quem agradeço imensamente pela atenção e pelo cuidado com este trabalho, além das discussões realizadas nas Oficinas de Pesquisa do Desjus (Cebrap) sobre a *Crítica dos Afetos*, com a participação de seu autor. A Paulo Eduardo Bodziak Junior agradeço o trabalho que tornou possível a realização deste número especial. Os argumentos apresentados neste texto são parte dos projetos de pesquisa *Isso é injusto! A imigração indesejada e suas demandas conflitantes* e *The Wayward Route of Undesirables. A Critical Experiment on Migration*, financiados pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processos n. 2019/18523-6 e n. 2022/05525-3, respectivamente.

² E-mail: raissa.wventura@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7348-1851>.



Fricker. Subsequently, from a less interpretive perspective, I offer an analysis of what I consider to be one of the limitations of this approach while exploring potential avenues for expanding the critical imagination of 'impossible writing' and experiences of freedom. I argue that these paths should extend beyond the limits imposed by the anxiety of influence, enabling us, at last, to broaden the semantic horizon of freedom by jointly imagining ways to feel, be together, and share what is common.

Key-words: listening. critical imagination. impossible writing. freedom.

INTRODUÇÃO

O lugar da escuta é a posição da qual parte Filipe Campello em sua *Crítica dos Afetos*. Uma posição que faz parte do movimento das *errâncias* e dos *deslocamentos* que marcam a trajetória de Campello: da Alemanha para o Brasil; de Frankfurt para o Recife; do retorno exegético ao texto e da leitura estrutural para a responsabilidade de saber de onde se escreve e sobre o que se fala; do movimento irreversível da razão para as maneiras como somos afetadas pelas experiências de injustiças e de sofrimento social.

As consequências de ocupar o lugar de quem escuta estão por toda parte em uma proposta guiada pela busca dos "limites da filosofia" e de sua relevância. Uma dessas consequências parece ter a ver exatamente com o impulso da busca pelos sentidos da crítica.

A tarefa de buscar os sentidos da crítica por uma perspectiva atenta aos seus limites, por um lado, e que escuta, por outro, cria o espaço analítico e normativo para que Campello busque aqueles *abridores de horizontes* no sentido de alargar os limites do que é considerado possível quando o assunto é a justiça. Com Campello, aprendemos sobre a busca por uma forma de teorização capaz de compor com a ampliação, transformação e criação de nossas imaginações políticas num mundo em que as injustiças são a norma.

Não é sem razão que o "De onde fala a crítica?", capítulo de abertura, recorda os chamados que coloriam as ruas de Paris em maio de 1968. "Althusser não vale nada", "As estruturas não descem às ruas" eram os dizeres de quem condenava a filosofia e a teoria à impotência da interpretação da realidade. O eco dessas acusações sobre os limites e a irrelevância da reflexão e do conhecimento teórico e

filosófico parece direcionar o autor exatamente para uma reflexão sobre *como e quando* os afetos catalisam processos de transformação social, nomeando novas experiências e, com isso, ampliando e compondo com a criação de nossos horizontes do possível. Ouvir significa não reduzir o debate aos termos da pergunta sobre *quem transforma a história? Quem é o sujeito revolucionário? Ou ainda sobre o que determina ou impede a transformação social radical - a agência ou a estrutura?* Ouvir significa ali propor uma concepção crítica e normativa da justiça nascida do reconhecimento da centralidade das experiências, sentimentos e relatos de injustiça.

Um outro sentido em que o lugar da escuta acarreta consequências é de natureza metodológica. Este ponto é particularmente relevante devido à maneira como a estrutura argumentativa do livro foi concebida, envolvendo um conjunto de questões metodológicas que inicialmente motivaram a sua escrita. Por um lado, conforme observado por Campello ao interpretar Josué de Castro, Friedrich Engels e Barrington Moore Jr., as experiências de sofrimento e dor podem ser entendidas como *experiências de injustiça compartilhadas*, as quais são relevantes para a reflexão sobre justiça, transformação social, indignação e outros temas correlatos.

Por outro lado, o autor ressalta que não se pode simplesmente aceitar que os relatos, especialmente aqueles feitos em primeira pessoa, ofereçam embasamento empírico suficiente para responder às questões sobre o que a justiça demanda de nós. Aceitar tal premissa significaria negligenciar a relevância da teoria - como queriam as manifestantes em maio de 1968 na França. É precisamente nesse ponto crucial que surgem os seguintes problemas metodológicos, problemas estes que não apenas impulsionaram a escrita do livro, mas também delinearam o seu argumento central: “De onde fala o teórico ou a teórica ao descrever as experiências de sofrimento de terceiros? Como podemos compartilhar experiências de injustiça? Qual é, afinal, o papel das experiências, sentimentos e relatos no diagnóstico da injustiça?” (Campello, 2022, p. 20)

Para Campello, por um lado, os relatos e experiências, por si só, não poderiam oferecer um critério para a crítica. Por outro lado, as experiências e os afetos não seriam propriedades individuais. Com a articulação de tais posições, o autor se propõe a apresentar uma visão alternativa em relação àquelas que compõem o debate contemporâneo sobre os problemas formulados como pontos metodológicos.

Mas, afinal, de quais posições está-se falando aqui?

Embora substancialmente diferentes e, em mais de um sentido, opostas, as posições liberais e as posições que integram o que o autor denomina de "virada narrativa"³ cometeriam o equívoco de transformar os afetos em propriedades. Os liberais, por um lado, ao defenderem que os afetos são privados e eminentemente individuais - no sentido de serem propriedades individuais - acabariam por perder de vista o contexto no qual as experiências subjetivas estão inseridas. O problema reside precisamente na incapacidade que Campello define como sendo inerente a essa posição, qual seja, a de não poder oferecer um ponto de vista crítico sobre o que antecede as formas como as experiências individuais são articuladas. Além disso, ao atribuírem aos afetos o caráter de propriedade, acabariam por transformar experiências e relatos em propriedades individuais, deixando de ser considerados um problema de justiça.

As posições ligadas à virada narrativa, embora avancem em relação à tradição liberal ao reconhecerem os significados políticos do testemunho e das narrativas em primeira pessoa, não conseguem evitar defini-los como propriedades atribuídas aos indivíduos, e, por isso, incorrem em falhas que as aproximam da posição liberal. De acordo com Campello, ao destacar o peso da agência, da constituição da identidade e do lugar de onde se fala, as teorias pós e decoloniais refazem a tensão entre o particular e o universal. Nessas perspectivas, afirma o autor, "o particular assume o lugar do universal, depositando na experiência do indivíduo o que antes poderia ser encontrado no horizonte do vocabulário social que a antecede" (Campello, 2022, p. 87).

Como alternativa, Campello afirma que devemos direcionar os esforços da crítica para explicitar quais são as experiências que podem ser vividas e narradas e, em contraposição, quais não poderiam. Isso nos levaria a concluir não apenas sobre como os afetos foram excluídos das críticas sociais tradicionais, mas também a compreender como essa exclusão se configura como um problema de injustiça - que carrega uma dimensão epistêmica, vale ressaltar. Em outras palavras, para

³ A virada narrativa seria uma marca das perspectivas pós e decoloniais. Segundo o autor, para essas perspectivas, e as diferenças entre elas não seriam relevantes, "o papel ocupado por afetos, sentimentos e relatos em primeira pessoa faz com que se reavalie os critérios segundo os quais poderíamos diagnosticar experiências de injustiça" (Campello, 2022, p. 32).

Campello, a solução reside em um retorno a Hegel em busca de uma abordagem alternativa para situar a crítica dentro dos limites de nosso vocabulário disponível.

"Defendo", argumenta o autor, "que as maneiras como sentimos e narramos nossas experiências singulares dependem de um vocabulário que nos precede enquanto sujeitos e, portanto, não devem ser encaradas como uma propriedade individual" (Campello, 2022, p. 36). Dito de outra forma, mesmo que os critérios da crítica não possam ser reduzidos aos termos dos relatos e narrativas sobre as injustiças, o autor concede à posição que sugere que tais narrativas têm o potencial de ajudar a identificar os pontos cegos da justiça, ampliando, assim, nossos vocabulários críticos e normativos. *Injustiça de primeira ordem e justiça de segunda ordem*⁴ são os conceitos mobilizados pelo autor ao reconhecer a relevância, por um lado, da força normativa dos relatos particulares sobre sofrimento e injustiça para expandir vocabulários e, por outro, do limite que tais relatos têm para fornecer critérios para a crítica da injustiça e, poderia completar, para responder sobre o que a justiça requer de nós - ou, para ficar com outra formulação, sobre o que devemos umas às outras.

Com essa breve reconstrução que apresento aqui, gostaria de posicionar a *Crítica dos Afetos* no espaço conceitual e normativo estabelecido por Judith Shklar e seguido, de maneiras distintas, por Iris Young e Miranda Fricker. Em seguida, pretendo oferecer uma formulação sobre o que interpreto como um dos seus limites e sobre quais seriam os caminhos alternativos disponíveis. 1. *Localizando a Crítica dos Afetos* e 2. *Imaginação crítica, escrita impossível e experiências de liberdade* são as seções que dividem as páginas que se seguem.

1. Localizando a *Crítica dos Afetos*

"Todo volume de filosofia moral", pontua com precisão Shklar "contém ao menos um capítulo sobre justiça, e muitos livros são devotados inteiramente ao tema. *Mas onde está a injustiça?*" (Shklar, 1990, p. 15). Costuma-se tomar como um dado, continua a autora, que a injustiça é somente a falta da justiça e, uma vez

⁴ Enquanto a injustiça de primeira ordem faz referência às práticas desiguais de reconhecimento epistêmico, isto é, sobre quem é reconhecido como um falante que merece ser ouvido, a justiça de segunda ordem está na disputa sobre os critérios de justificação moral dos discursos (Campello, 2022, p. 93-94).

que se define o que é o justo, tudo o que precisamos saber já está posto. O que é normalmente respondido por um ponto de vista que se diz universal, quando não imparcial e externo e proposto do *ponto de vista de lugar nenhum* (Nagel). Ou então, adiciona Miranda Fricker (2007, p. vii-viii), o foco limitador na justiça cria a impressão de que a justiça é a norma e a injustiça deveria ser tratada apenas como um desvio ou uma aberração. Nesses casos, a descrição da injustiça possui apenas um sentido negativo: a injustiça é tratada apenas como o resultado de uma apreensão sobre a justiça, que é o simples oposto. Quando se reconhece que a injustiça pode ser um tema - independentemente de uma definição prévia, acabada e exterior do que é o justo - podemos compreender que se trata de um parâmetro social e não apenas o resultado de uma aberração. A ideia mais geral é a de que precisamos combater a suposição de que a injustiça é um tema decorrente da definição de uma teoria “normal” da justiça⁵ (Fricker, 2007, p. 39-40).

Criando dentro deste mesmo espaço conceitual, Iris Young (1990:5) nos ensina que podemos desenvolver reflexões normativas e críticas quando e na medida em que somos capazes de ouvir os lamentos de sofrimento e angústia, inclusive aqueles provenientes da própria teórica. Reflexões normativas que fazem parte de uma análise crítica da sociedade, a qual precisa ser, ao mesmo tempo, historicamente e socialmente contextualizada e, portanto, dependente de um determinado diagnóstico da época sobre a realidade na qual está inserida.

A relação entre a produção de uma teoria ou filosofia e os contextos sociais concretos é, nessa visão, imprescindível para uma reflexão normativa sobre a justiça - poderíamos adicionar com Campello contra o ceticismo (ou realismo, diria Bernard Williams) de Shklar. Um discurso que, por se pretender (e precisar ser) reflexivo sobre a justiça e a injustiça, não pode se confundir com o tipo de conhecimento que é resultado apenas da observação, da visão e tampouco com um conhecimento em que há um mestre detentor de um saber e as outras pessoas que são apenas objetos e/o ouvintes. Discursos sobre justiça e injustiça, continua Young (1990: 4), não são, em um primeiro momento, impulsionados pela curiosidade originária de um sentimento de admiração ou um desejo de descrever como algo

⁵ Nos termos de Shklar, que também aparecem no livro, justiça normal ganha o seguinte sentido: “Existe uma maneira normal de pensar sobre a justiça, que não foi inventada por Aristóteles, mas que ele certamente codificou e imprimiu para sempre nas nossas mentes. Esse modelo normal da justiça não ignora a injustiça, mas tende a reduzi-la ao prelúdio de algo ou à rejeição e colapso da justiça, como se a injustiça fosse uma anomalia surpreendente” (Shklar, 1990, p. 17).

funciona, o que impulsionaria o trabalho de cientistas em geral. O sentido sobre justiça e injustiça surge da audição.

Ao reconhecer a relevância da escuta - nos diferentes sentidos que procurei articular nesta breve reconstrução - para a formação dos nossos vocabulários sobre a injustiça, Filipe Campello contribui exatamente para preencher essa lacuna que afeta as concepções e teorias convencionais da justiça. "Dando destaque ao sofrimento: o potencial dos relatos na percepção de injustiças" representa ponto alto do livro para essa contribuição. No entanto, minha proposta argumentativa - e não apenas de reconstrução - é que essa contribuição é limitada pelo que chamarei de *ansiedade da influência* da filosofia que é crítica em um sentido tradicional.

Minha interpretação segue nesta direção: Campello parece realizar o movimento mais difícil que é o de propor uma crítica dos afetos como parte de uma teoria normativa e crítica da justiça que, por *escutar*, não reduz a injustiça ao que é dito normativamente sobre o que a justiça requer de nós. Porém, ao tentar avançar para responder aos desafios que ele identifica e nomeia como limitações tanto do liberalismo quanto das teorias da virada narrativa sua abordagem recorre a Hegel e a uma certa teoria crítica tradicional⁶. Parece que a capacidade de escuta de Campello o leva a direcionar sua perspectiva para a esfera da pluralidade, da diversidade e da diferença - aquela que não negligencia as demandas de um certo universalismo. No entanto, e essa é a minha interpretação, a *ansiedade da influência* (Bloom, 1997) reposiciona esses termos em um *centro* que continua a definir o *resto* como o outro lado, a periferia e o particular. Este retorno, por sua vez, é re-

⁶ Por teoria crítica tradicional, refiro-me àquela associada aos teóricos críticos da Escola de Frankfurt e seu projeto de filosofia social. Utilizo o adjetivo "tradicional" no sentido de designar o que faz parte da nossa tradição canônica, especialmente em filosofia e teoria política. Na reconstrução proposta, não destaquei os modos como a teoria crítica é abordada no livro. No entanto, é importante lembrar aqui que, como leitor da *Minima Moralia*, Campello concorda com a afirmação de que as teorias normativas não devem se abster de criticar o horizonte que molda nossas ideias particulares de uma vida boa. Nesse sentido, a forma como narramos a nós mesmos "é indissociável de uma normatividade imbuída nas práticas sociais" (Campello, 2022, p. 38), e este ponto é fundamental para o argumento do livro. Agora, ao interpretar o debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth, Campello pretende discutir as "dificuldades de conciliar, por um lado, a imanência da teoria em se orientar pelas experiências subjetivas ou demandas já articuladas discursivamente e, por outro, suas pretensões de transcender o horizonte normativo disponível para a articulação dessas experiências" (Campello, 2022, p. 38-39). Há também uma abordagem para avançar na discussão sobre o papel das experiências subjetivas no diagnóstico das injustiças, enfrentando o modelo de racionalidade que faz parte das teorias liberais modernas. Neste ponto, o autor se apoia em Max Horkheimer, mais especificamente em seus textos de 1947. Poderia continuar, mas parece-me que a indicação de que o livro se move no espaço conceitual formulado pela teoria crítica frankfurtiana está demonstrada.

presentativo do que se pode definir como um regresso angustiado ao cânone da teoria crítica tradicional.

Vale mencionar que o termo "ansiedade da influência" foi cunhado por Harold Bloom no contexto de uma teoria da crítica literária. No prefácio da segunda edição, Bloom enfatiza que a palavra "influência" é utilizada naquele texto como uma metáfora que implica, por sua vez, uma matriz de relacionamentos - imagéticos, temporais, espirituais, psicológicos - de natureza sempre defensiva com a tradição, com o cânone. O que importa ao autor é que a angústia da influência é resultado de um ato complexo de "forte má leitura". De acordo com o texto:

O que os escritores podem sentir como angústia, e o que suas obras são obrigadas a manifestar, são as *consequências* da apropriação poética, mais que a sua *causa*. A forte má leitura vem primeiro; tem a haver com um profundo ato de leitura que é uma espécie de paixão por uma obra literária. É provável que essa leitura seja idiossincrática, e quase certo de que seja ambivalente, embora a ambivalência possa estar velada. Sem a leitura de Shakespeare, Milton e Wordsworth por Keats, não poderíamos ter as odes, sonetos e os dois *Hyperions* de Keats. (...). De formas que não precisam ser doutrinárias, os poemas fortes são sempre presságios de ressurreição. (Bloom, 1997, p. xxiii-xxiv)

Não posso abordar aqui as maneiras como a filosofia não compartilha com a crítica literária os mesmos critérios de validade para o exercício das tarefas de interpretação e criação. O que importa para os meus propósitos, no entanto, é que assim como os poemas fortes, as obras filosóficas - como a de Campello - podem ser como prenúncios de ressurreição, e a pergunta que precisa ser feita é precisamente aquela sobre quem devemos continuar trazendo de volta em nossas tentativas de enfrentar os silêncios e as omissões de um cânone filosófico que continua, ao longo do tempo e em mais de um território, a produzir essencialismos hierarquizantes e silêncios injustificados.

Para definir cânone - que aqui tem sido utilizado como sinônimo de tradição - aproximo-me dos termos de Toni Morrison ao afirmar que o cânone consiste em construções deliberadas de silêncios e apagamentos, por um lado, e de lembranças e memórias, por outro, do que deve ser reconhecido como parte da história de uma determinada tradição filosófica, literária, de pensamento e assim por diante. Um debate sobre o cânone, independentemente do terreno, de sua natureza e de seu escopo, completa a autora, leva a um choque entre culturas no qual todos os inte-

resses estão investidos. E o que continua a ser surpreendente, propõe Morrison, nos debates contemporâneos em diferentes áreas, não é exatamente a resistência ao deslocamento de obras ou inclusão ou expansão de gêneros dentro de determinados campos; o que causa espanto é, sim, "a paixão virulenta que acompanha essa resistência e, mais importante, a qualidade do seu armamento de defesa" (Morrison, 1988, p. 128).

Mas afinal, *em quais sentidos o que estou anunciando aqui como limite da crítica tem a ver, por sua vez, com a continuação de um certo cânone?*

A crítica, afirma Campello em diferentes momentos do texto, deve focar no vocabulário que antecede nossas experiências. Uma das implicações dessa posição é a necessidade de reconhecer que as pessoas, além de portadoras de dignidade e valor moral, são enunciadoras de discursos que possuem relevância epistêmica na correção e ampliação de nosso vocabulário político. Vale lembrar aqui que essa relevância epistêmica, conforme nos ensinou Miranda Fricker (1999), pode ser definida pelos termos de um "privilegio epistêmico corretivo" daqueles pontos de vista que foram e continuam a ser sistematicamente oprimidos e silenciados.

Estender nossos horizontes e nossas imaginações políticas, ampliando, antes, nossos vocabulários em busca de outras categorias, outras formas de descrever o mundo, formula Campello, não significa abrir mão dos afetos, mas sim encontrar maneiras de pluralizá-los. O que deve ser feito, no entanto, com o cuidado para que tal pluralidade dos afetos não seja catalisadora de diferentes formas de injustiças. Daí surge a questão sobre *como podemos redefinir nossos vocabulários - inclusive filosóficos - para além daqueles que estão disponíveis e que são partes de mais de uma cena de injustiça.*

Hegel, conforme mencionado, é a referência encontrada por Campello. Um Hegel que, nas palavras de Rorty, é um poeta no sentido de ter apresentado uma filosofia que não se limita a descrever a realidade. O que ele denominou como "racionalidade do real" é, para Campello, uma espécie de descrição normativa da realidade que está situada em um espaço que transcende os limites da simples descrição. Ou seja, de acordo com a letra do texto: com Hegel aprendemos sobre "um novo vocabulário que permite distinguir como o mundo pode ser interpretado como racional". Porém, ainda que sua contribuição seja para os termos daquele argumento incontornáveis, o Hegel que aparece ali continua "preso às imagens das

quais queria se desvencilhar”. Nesse sentido, o filósofo, diante do seu cânone, precisou reconhecer os limites de uma promessa de diagnosticar os caminhos da racionalidade do real, impedida de ouvir e reconhecer narrativas que, do seu ponto de vista, seriam periféricas. Na realidade, pontua com precisão Campello, “a redução histórica a um único modelo de razão só foi possível enquanto movimento excludente” (Campello, 2022, p. 191-194). E o que exclui é muito e o que justifica é absurdo, completaria aqui.

Diante do que está posto, ou seja, diante do fato de que precisamos que outras histórias, outras visões de mundo sejam mais do que relatos de interesse antropológico, precisamos que tais histórias, tais visões possam ser enunciadas e ouvidas - o que, como ensinou Spivak (2010), configura-se como dois processos distintos - o que requer, por sua vez, que tenhamos novos modos de dizê-las, conclui Campello. Em vez de nos fixarmos nas aporias que acompanham os argumentos sobre a autonomia individual e que acabam por reduzir a discussão a um debate sobre responsabilização, o caminho deve ser outro. Para o filósofo, o que devemos nos perguntar é *por que não podemos contar as histórias de outras maneiras?*

A resposta que gostaria de ensaiar aqui é a de que as histórias já estão sendo contadas de outras maneiras. E aqui apresentarei um caso que, na minha interpretação, é exemplar para sustentar tal posição. Além de afirmar que as histórias já estão sendo contadas de outras maneiras, gostaria de argumentar que as experiências de liberdade e seus afetos não dependem dos enquadramentos e das palavras que continuam a permearem, inclusive como parte do cânone, os horizontes das muitas sobrevivências da escravidão, do colonialismo e da misoginia. Pelo contrário, dependem de sua negação.

2. Imaginação crítica, escrita impossível e experiências de liberdade

Saidiya Hartman, nos termos da *fabulação crítica* enfrenta, com a precisão de quem é capaz de criar algo novo, o problema de refletir, teorizar, compreender no interior da epistême colonial ou, nas palavras de Denise Ferreira da Silva, no interior da racionalidade dos nossos sistemas de pensamento e práticas disciplinares

(da Silva, 2007; Silva e Sousa; Hartman, 2023, p. 11). Se o diagnóstico é esse, *como então podemos continuar refletindo, teorizando, compreendendo?*

Não é fácil, afirma Fillipe Campello, já como ponto final. Podemos fabular criticamente, propõe Hartman⁷, no sentido de oferecer caminho.

A fabulação crítica, enquanto abordagem decolonial (e que não se enquadra nos limites do que Campello denominou de virada narrativa), requer que formulemos e respondamos a um conjunto de questionamentos: *Vindas de onde viemos, só nos resta aceitar as estruturas que estão intrinsecamente ligadas aos modos como o projeto racial e colonial se perpetua no tempo e no espaço? Vindas de onde viemos, só nos resta compor com os presságios de ressurreição que refazem os cânones filosóficos? Vindas de onde viemos, a única saída seria a de continuarmos a reproduzir as hierarquias que definem um certo centro como produtor de teoria e o resto como receptor e intérprete?*

“Não há”, sugere Hartman, “trilha que tenha sido traçada pelos filósofos e teóricos europeus mais brilhantes e respeitados que respondam às questões da morte social e da vida negra” (Silva e Sousa; Hartman, 2023, p. 14). E, para continuar refletindo com - e não apenas sobre Campello -, não existe uma imaginação política capaz de lidar com as injustiças e o sofrimento social neste país que não passe por uma reflexão e por práticas que sejam necessariamente antirracistas e contra-coloniais. O nosso projeto é, e precisa ser, diferente. Isso também significa que não devemos implorar para sermos aceitos nas bibliotecas dos clubes de fazendeiros europeus, completa Hartman - com a ironia de quem está situado em um certo centro da produção de conhecimento, é importante ressaltar.

O problema que Hartman precisa enfrentar é, como no caso de Campello, também metodológico - *por que não podemos contar as histórias de outras maneiras?* Mas, neste caso o objeto é outro, o que é escutado são os arquivos da escravidão. E o arquivo da escravidão é específico. De acordo com a formulação de “Vênus em Dois Atos”, o fundamento do arquivo da escravidão repousa sobre uma violência de tipo fundadora (Hartman, 2020, p. 27). Estamos diante de uma violência capaz de determinar, regular e organizar o que pode ser afirmado sobre a escravidão ao mesmo tempo em que cria sujeitos e objetos do poder. É “[a] economia do roubo e

⁷ O que se segue é uma versão da reconstrução apresentada no capítulo “O arquivo como alvo nas letras de Saidiya Hartman” publicado na coletânea *Ensaio crítico e experimentações em direitos humanos, democracia e memória*, IEA-USP, 2024.

o poder sobre a vida que definiram o tráfico negreiro”. E é essa economia que deixa rastro no arquivo, “fabrica[ndo] mercadorias e cadáveres” (Hartman, 2020, p. 27).

Os termos do problema a ser enfrentado já haviam sido colocados por Gayatri Spivak (1988, p. 11-12): “A(O) subalterna(o) não pode aparecer sem o pensamento [the thought] da elite”. Ou seja, não há, enfatiza Hartman, acesso à consciência subalterna fora da representação dominante ou dos documentos da elite. Um espaço de negociação precisa ser, então, cavado. É nesse sentido que se pode interpretar, uma vez mais, a posição - expressa em “Quem reivindica alteridade?” - segundo a qual a tarefa de “[r]efazer a história” envolveria uma negociação com aquelas estruturas que definiram, em um sentido, quem é o agente da história e, em outro, “aquele regulamento histórico de quem tem permissão para narrar” (Spivak, 1994, p. 198). Escrever a história dos dominados, completa Hartman, passa, portanto, e necessariamente, por interrogar as narrativas dominantes, apontando para os seus limites, expondo o seu caráter contingente e parcial sobre aquilo que é apresentado como universal e necessário. Depende, ainda, de uma (re)apropriação e uma negociação com o arquivo para propósitos contrários daqueles para os quais estava sendo (até então) usado. É preciso escavar os escombros do arquivo a contrapelo da história oficial, nos ensina Hartman. É necessário *ler* o arquivo nos termos propostos por Spivak (1985) ao interpretar Hayden White.

A saída, para Hartman, está na busca de uma forma; de uma contra-narrativa do presente-passado que se apresenta como “uma escrita impossível que tenta dizer o que resiste a ser dito” (Hartman, 2020, p. 30). Por um lado, temos uma escrita do impossível incapaz de transpor os limites do que está dito no arquivo - não podemos simplesmente desconsiderar o arquivo⁸. Por outro lado, a violência e o conjunto de injustiças do tráfico atlântico encontram morada também no fato de que nunca poderemos conhecer todas as histórias, todos os nomes, todas as resis-

⁸ Há mais de uma definição do que é o arquivo - parte essencial do trabalho arqueológico - na obra foucaultiana que é referência para Hartman. Importa-nos destacar uma das proposições na qual o autor anuncia a relação entre passado, presente e futuro. De acordo com seus próprios termos: “Por arquivo, entendo o conjunto de discursos efetivamente pronunciados: e esse conjunto é considerado não somente como um conjunto de acontecimentos que teriam ocorrido uma vez por todas e que permaneceriam em suspenso, nos limbos ou no purgatório da história, mas também como um conjunto que continua a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos” (Foucault, 2008, p. 145). O arquivo, portanto, abrange também os saberes dissonantes. A questão que precisa ser respondida, então, é aquela sobre qual é a posição ou as bases de um discurso crítico, cuja pretensão é colocar-se na posição do limite, da fronteira? E, em certa medida, essa é a preocupação metodológica que acompanha Hartman em seus escritos.

tências que ocorreram no Atlântico e num mundo criado por diferentes diásporas. Ou seja, a saída nunca poderá ser pela resposta à pergunta sobre quem são cada uma das vidas diaspóricas, das vidas perdidas e esquecidas no e pelo trajeto atlântico. Quando muito, sabemos ou podemos saber sobre a violência, seus excessos e seus escândalos. O que temos disponível é a lembrança produzida pelo arquivo oficial sobre as vidas transformadas em mercadorias. A memória oficial é aquela sobre os corpos dispensáveis, abjetos, que não puderam e continuam não podendo ser enlutados - a dívida continua impagável, anuncia Denise Ferreira da Silva (2022). “O investimento libidinal na violência é aparente em toda parte nos documentos, declarações e instituições que decidem nosso conhecimento do passado” (Hartman, 2020, p. 20).

É esse o arquivo tratado pela pena de Hartman como uma sentença de morte continuado no tempo e no território.

Somos confrontadas pela exibição permanente do corpo que foi e continua a ser violado; é a reapresentação de uma lista de mercadorias; é um laudo médico sobre doenças venéreas; é a lista da mercadoria embarcada no Zong⁹ e depois atirada em alto-mar; é o diário do feitor; é também o número que toma o lugar do nome.

Estamos, uma vez mais, descrevendo o poder do arquivo e os modos como define o que pode ser dito e sabido; silenciado e narrado. O problema continua sendo metodológico e pode ser desenhado nos termos de Michael Foucault, esse “elemento de fronteira”¹⁰.

⁹ Hartman, em sua busca por uma nova forma narrativa, está seguindo uma trilha paralela àquela proposta por NourbeSe Philip em seu livro *Zong!* (2008). Uma trilha que também tem sido percorrida por Christina Sharpe, especialmente em seu livro mais recente *Ordinary Notes* (2023). Segundo Sharpe, encontramos em *Ordinary Notes* uma resposta para o que já estava formulado em seu livro anterior *In the Wake: On Blackness and Being*. De acordo com o texto, “nós [pessoas negras] somos constituídas através da e pela vulnerabilidade continua à...força opressora, não conhecemos a nós mesmas e umas às outras através dessa força”. *Ordinary Note* é, sugere a autora, um modo de animar e presentificar um outro registro de conhecimento que ela chama ali de consideração (Sharpe, 2023a, p. 14). *Ordinary Note* é, sugere a autora, um meio de dar vida e atualizar um outro registro de conhecimento que ela chama de *consideração* (Sharpe, 2023a, p. 14). A fabulação crítica também faz parte desse outro registro que surge da consideração.

¹⁰ O termo é de Sueli Carneiro. O que faz Sueli Carneiro, e de modo não declarado, Saidiya Hartman, é posicionar o filósofo em um lugar que parece ser de intermediação. Ao dirigir-se ao “Eu hegemônico”, Carneiro declara: “[...] convoquei Michel Foucault, sim, o francês. Sei que ele é um sujeito da tua confiança e goza também de minha simpatia. É um mediador razoavelmente confiável para as nossas possíveis contendas. Por ser um elemento de fronteira, ele conversa bem com todo mundo, seja um ser-aí, ou coisas-ente” (Carneiro, 2005, p. 22).

O que sabemos sobre as vidas perdidas, sobre o que chega como mais um número nos documentos das diásporas é pouco ou nada mais do que pode ser registrado por “seu encontro com o poder”. Ou seja, os rabiscos dos nossos esboços são sempre insuficientes, limitados e imprecisos. Nesse sentido, parece impossível apreender e (re)apresentar as vidas perdidas na e pela diáspora colonial *como se* elas tivessem vivido em um estado livre (Foucault, 2003, p. 208). *Como, formula Foucault em Les viés parallèles, tornar possível o surgimento na ruptura, no apagamento, no esquecimento, nos cancelamentos, de um feixe de luz capaz de iluminar aquelas existências que parecem nem ter existido?* De acordo com o filósofo,

[o] que arranca da noite em que elas [as milhares de existências destinadas a passar sem deixar rastro] teriam podido, e talvez sempre devido, permanecer é o encontro com o poder: sem esse choque, nenhuma palavra, sem dúvida, estaria mais ali para lembrar seu fugidio trajeto. O poder que espreitava essas vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, em suas queixas e em seu pequeno tumulto, e que as marcou com suas garras, foi ele que suscitou as poucas palavras que disso nos restam; seja por se ter querido dirigir a ele para denunciar, queixar-se, solicitar, suplicar, seja por ele ter querido intervir e tenha, em poucas palavras, julgado e decidido. Todas essas vidas destinadas a passar por baixo de qualquer discurso e a desaparecer sem nunca terem sido faladas só puderam deixar rastros - breves, incisivos, com frequência enigmáticos - a partir do momento do seu contato instantâneo com o poder. De modo que é, sem dúvida, para sempre impossível recuperá-las nelas próprias, tais como podiam ser “em estado livre”; só podemos balizá-las tomadas nas declarações, nas parcialidades táticas, nas mentiras imperativas supostas nos jogos de poder e nas relações com ele. (Foucault, 2003, p. 207-208).

O encontro com o poder deixa rastro, nos ensina Foucault, e são esses os rastros que podem ser apreendidos como marcas de que aquela vida existiu. Hartman acompanha Foucault neste ponto. Entretanto, com Hartman, podemos ir além. Nesse sentido, com Foucault, podemos afirmar que Hartman estabelece um jogo em dois lances: no primeiro, ela se aproxima e dá início ao movimento de *ler* o arquivo com as lentes que buscam pelos limites da representação possível; no segundo, ela se distancia para propor regras para constituir uma nova representação possível. Dito de outro modo, Hartman, ecoando Beatriz Nascimento, reconhece que a História [Oficial, dos documentos] “não aceita o novo” (Garcia; Birkbeck, 1988, 28’28”).

Reconhecimento que, no entanto, não a impediu de dar outro passo. Um movimento de criação que permite Hartman representar um segundo ato.

O movimento analítico nos leva a buscar o impossível, ou seja, nos leva a “reparar a violência que produziu números, códigos e fragmentos de discurso, que é o mais próximo que nós chegamos de uma biografia da cativa e da escravizada” (*Ibid.*, p. 15). O desafio não é, de modo algum, menor.

[C]omo se reescreve a crônica de uma morte prevista e antecipada como uma biografia coletiva de sujeitos mortos, como uma contra-[h]istória do humano, como prática da liberdade? Como a narrativa pode encarnar a vida em palavras e, ao mesmo tempo, respeitar o que não podemos saber? Como alguém ouve os gemidos e gritos, as canções indecifráveis, o crepitar do fogo nos canaviais, os lamentos pelos mortos e os brados de vitória, e então atribui palavras a tudo isso? É possível construir um relato a partir do “lôcus da fala impossível” ou ressuscitar vidas a partir das ruínas? (Hartman, 2020, p. 16).

É possível fabular. O exercício da fabulação começa com uma nova história; tem início no exercício da contranarrativa. Trata-se de uma história que já não está restrita à imposição dos documentos legais, dos protocolos do arquivo e de sua autoridade. Para colocar o projeto em movimento, Hartman delimita uma saída estética para pensarmos fora dos parâmetros da História e de seus arquivos e normas¹¹. Nas palavras de Hartman, foi preciso decidir sobre:

como dispor as linhas na página, permitir que o rastro narrativo seja reencaminhado ou quebrado pelos sons da memória, os lamentos e prantos e cânticos fúnebres desatados no convés, e tentar perturbar as disposições do poder ao imaginar Vênus e sua amiga fora dos termos de declarações e julgamentos que as baniram da categoria do humano e decretaram que suas vidas eram descartáveis. (Hartman, 2020, p. 26).

¹¹ Contra essa posição, pode-se argumentar que tal posição não considera devidamente o trabalho das historiadoras que se baseiam nos arquivos para reconstruir a história das subalternas, das oprimidas. Nesse sentido, o desafio não está apenas nos arquivos, mas sim nas perguntas que são formuladas ao retornar a eles. A parecerista anônima deste texto apresentou esse contra-argumento. Mais uma vez, em consonância com Hartman, o argumento não se encerra apenas no tipo de perguntas que podem ser construídas, mas sim no tipo de limitação que o arquivo previamente impõe sobre o que pode ser questionado sobre o passado-presente. Com isso, não estou sugerindo que a verdadeira história das oprimidas e subalternas só pode ser narrada através da fabulação crítica, desconsiderando outras abordagens metodológicas. O que estou enfatizando é que outra narrativa pode emergir quando se questiona o que pode ser dito e o que foi previamente silenciado pelo arquivo, pelo cânone, sem reduzir as tarefas da crítica apenas ao apontamento do que é posto como limite. Agradeço à parecerista anônima por chamar minha atenção para esse ponto.

A fábula denota aqui aqueles elementos mais básicos de uma história, são os blocos que juntos constroem determinada narrativa. Fábula, define Foucault (2003, p. 2020), “é o que merece ser dito”. Hartman joga com os elementos básicos da História e, portanto, com o que está dito no arquivo oficial, em um exercício de rearranjo, de reapresentação da temporalidade e dos pontos de vista em disputa, para, na sequência, imaginar o que poderia ter acontecido ou poderia ter sido dito e feito.

No “campo de forças” formado pelo exercício da fabulação crítica espera-se criar um estado de resistência que toma forma no presente. O resultado é o de uma “narrativa recombinante”, aquela capaz de enlaçar e tecer com fios representantes de “relatos incomensuráveis e que tece presente, passado e futuro” (Hartman, 2020, p. 29). A história do nosso passado passa a ser contada como a história continuada *no* e *do* nosso presente. O exercício da crítica tem a ver, portanto, com o modo como o que é dito oficial passa a ser acessado. Sobre este ponto, nos conta Hartman, lançamos em crise a busca pelo “o que aconteceu quando” e passamos a explorar a “‘transparência das fontes’ como ficções da História”.

A fabulação crítica nasce, portanto, de uma busca por

um modo estético apropriado ou adequado para retratar as vidas dessas duas garotas, decidir como dispor as linhas na página, permitir que o rastro narrativo seja reencaminhado ou quebrado pelos sons da memória, os lamentos e prantos e cânticos fúnebres desatados no convés, e tentar perturbar as disposições do poder ao imaginar Vênus e sua amiga fora dos termos de declarações e julgamentos que as baniram da categoria do humano e decretaram que suas vidas eram descartáveis - tudo isso estava além do que podia ser pensado dentro dos parâmetros da História. (Hartman, 2020, p. 26).

O imperativo de respeitar o ruído negro - os berros, o que parecer não ter sentido, a opacidade e os gemidos -, a fuga daquelas saídas totais, carregadas da pretensão de ocupar as lacunas, são exigências do método desenhado em “Vênus em Dois Atos” e, na sequência, seguido em *Wayward Lives, Beautiful Experiments*. Não podemos, uma vez mais, aceitar conclusões apressadas. Em nenhum momento a intenção foi ou poderá ser a de “dar voz” a alguém - como se isso fosse possível. Com Hartman aprendemos sobre um exercício condicionado à nossa capacidade de imaginar e, com isso, extrapolar as disposições de poder que baniram e continuam a banir vidas negras, atlânticas e diaspóricas da categoria do humano.

A busca, para enfatizar, é pelas possibilidades de (re)contar, no plano da expressão e da representação, as falas que poderiam ter sido ditas ou as vozes continuamente abafadas, aquelas que até agora foram descritas como gritos, como gemidos desordenados. Surge daí a aposta, descrita em *Wayward Lives, Beautiful Experiments* segundo a qual seria possível de um gemido murmurado dar à luz a um tomo de filosofia (Hartman, 2019, p. 345). É assim que Hartman, em seus escritos, alcança o que Cristina Shape chamou de “amplitude” - “amplitude do porão, do barracão e da prisão” e, com isso, vislumbra e expande o “nosso conhecimento do que pode escapar desse compartimento e desse confinamento e a que custo, além do que pode ser feito nele e apenas dele”. Com Hartman testemunhamos como a vida acontece quando sustentada por pessoas que, no passado e no presente, “se recusam a aceitar a vergonha fabricada por outrem, e que estão determinadas a viver livres, precisamente porque tudo está em jogo”. (Sharpe, 2023a:21)

Como leitora de Hartman, não poderia concordar mais com os termos com os quais o capítulo sexto fecha a *Crítica dos Afetos*. A transformação do vocabulário da crítica é uma tarefa inescapável e urgente, não apenas porque permite expandir nossas percepções sobre o que constitui uma experiência de sofrimento e injustiça, mas também porque é parte do que nos faz enxergar novas formas de efetivação da liberdade. Agora, ouvir, inclusive aquilo que não pode ser dito pelo arquivo ou aquilo que não pode ser colocado em narrativas em primeira pessoa ou mesmo em palavras ditas, parece carregar a potencialidade do que Campello pretende: ampliar o horizonte semântico da liberdade, imaginando conjuntamente formas de sentir, estar juntas e compartilhar o que é comum.

Essas formas já estão sendo imaginadas - em mais de um sentido, já foram imaginadas. O *coro está em formação*, anuncia Hartman no capítulo final de *Wayward Lives*, e ele é tanto político quanto uma forma de resposta à pergunta *sobre por que não podemos contar as histórias de outras maneiras*. Não pode contar apenas quem não é capaz de ouvir e imaginar. E essa capacidade tem tudo a ver com quem continua a influenciar os nossos ouvidos e lentes analíticas e normativas. Ou seja, tem a ver com quem continuamos a ressuscitar.

REFERÊNCIAS

BLOOM, H. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

CAMPELLO, F. *Crítica dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

CARNEIRO, A. S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

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

DA SILVA, D. F. *Unpayable Debt*. London: Sternberg Press, 2022.

FOUCAULT, M. *A vida dos homens infames*. In: Foucault, M. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 203-222, 2003.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRICKER, M. Epistemic Oppression and Epistemic Privilege. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 29, n. Supplement, p. 191-210, 1999.

FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007.

GARCIA, J., & Birkebeck, V. *Beatriz Nascimento - Entrevista exclusiva*. YouTube. 1988. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6VmPjhOTozI>

HARTMAN, S. *Lose your Mother*. A journey along the Atlantic slave route. New York: Farrar Strauss & Giroux, 2007.

HARTMAN, S. *Venus in Two Acts*. *Small Axe*, 26(12)2, 1-14, 2008.

HARTMAN, S. *Wayward Lives, Beautiful Experiments. Intimate Histories of Social Upheaval*. New York: W. W. Norton & Company, 2019.

HARTMAN, S. Vênus em Dois Atos. *Revista Ecopós*, Dossiê Crise, Feminismo e Comunicação, 23(3), tradução de Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S. Ribeiro. 2020.

MORRISON, Toni. *Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature*. In: MORRISON, Toni. *The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at The University of Michigan. 1988.

PHILIP, N. *Zong!*. Middletown: Wesleyan University Press, 2008.