

**IMAGINAR NOVOS MUNDOS AGORA: COSMOPOLÍTICAS E RACIALIDADE**

***IMAGINANDO NUEVOS MUNDOS AHORA: COSMOPOLÍTICA Y RACIALIDAD***

***IMAGINE NEW WORLDS NOW: COSMOPOLITICS AND RACIALITY***



Juliano GADELHA<sup>1</sup>  
e-mail: [jjulianogadelha@outlook.com](mailto:jjulianogadelha@outlook.com)

**Como referenciar este artigo:**

GADELHA, J. Imaginar novos mundos agora: Cosmopolíticas e racialidade. **Rev. Cadernos de Campo**, Araraquara, v. 23, n. 00, e023021, 2023. e-ISSN: 2359-2419. DOI: <https://doi.org/10.47284/cdc.v23i00.18372>



| **Submetido em:** 17/08/2023  
| **Revisões requeridas em:** 08/10/2023  
| **Aprovado em:** 03/11/2023  
| **Publicado em:** 22/12/2023

---

**Editores:** Profa. Dra. Maria Teresa Miceli Kerbauy  
Prof. Me. Mateus Tobias Vieira  
Profa. Me. Thaís Caetano de Souza

---

<sup>1</sup> Escritor e pesquisador multidisciplinar. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Ceará, Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade.

Rev. **Cadernos de Campo**, Araraquara, v. 23, n. 00, e023021, 2023.  
DOI: <https://doi.org/10.47284/cdc.v23i00.18372>

e-ISSN: 2359-2419

1

**RESUMO:** Este ensaio crítico interpela os sentidos de cosmos, vida e política da modernidade colonial para uma compreensão de processos cognoscíveis e sensíveis de luta por existência no mundo tal como o conhecemos. A discussão teórica segue a proposição de conceitos por meio da imaginação radical negra e uma crítica às concepções de sujeito e sujeição. A metodologia implica os estudos sobre racismo e colonialidade para uma cosmopolítica atenta aos modos racializados como a governança gere o presente, o passado e o futuro nas sociedades.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cosmos. Fuga. Governança. Mundo. Vida.

***RESUMEN:** Este ensayo crítico interroga los significados de cosmos, vida y política de la modernidad colonial para comprender los procesos cognoscibles y sensibles de la lucha por la existencia en el mundo tal como lo conocemos. La discusión teórica sigue la proposición de conceptos a través de la imaginación radical negra y una crítica de las concepciones de sujeto y sujeción. La metodología implica estudios sobre el racismo y la colonialidad para una cosmopolítica atenta a las formas racializadas en que la gobernanza gestiona el presente, el pasado y el futuro en las sociedades.*

***PALABRAS CLAVE:** Cosmos. Escape. Gobernanza. Mundo. Vida.*

***ABSTRACT:** This critical essay interrogates colonial modernity's meanings of cosmos, life, and politics in order to understand the knowable and sensible processes of the struggle for existence in the world as we know it. The theoretical discussion follows the proposition of concepts through the black radical imagination, and a critique of the conceptions of subject and subjection. The methodology involves studies on racism and coloniality for a cosmopolitics that is attentive to the racialized ways in which governance manages the present, the past and the future in societies.*

***KEYWORDS:** Cosmos. Escape. Governance. World. Life.*

---

## Introdução

Este ensaio crítico parte do princípio de imaginação radical *negra*<sup>2</sup> que não consiste em uma escola de pensamento, tampouco em uma metodologia de ensino que convoque os conhecidos parâmetros kantianos<sup>3</sup> de comprovação e os hegelianos<sup>4</sup> de justificação para fundamentação teórica. A ideia de radicalidade vem de como é possível imaginar *outramente* a formulação de nossas categorias de entendimento sem necessariamente nos desprendermos de nossas vivências. O atributo de *negra* vem de que foram intelectuais, artistas e grupos de movimentos sociais contra o racismo anti-*negro* que elaboraram as primeiras obras dessa espécie plural de imaginar mundos a favor das vidas tornadas *negras* em tentativas múltiplas de fugir dos mesmos paradigmas que garantem a anti-*negritude* continuar em execução na academia, nas artes e na política. Uma obra extremamente marcante dessa empreita é *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*<sup>5</sup> de Robin Kelley em que o autor narra sua experiência como intelectual e militante *negro* que encontra no desejo de liberdade não um modo direto de se fazer visível e compreensível ao racismo, mas uma maneira de imaginar *outramente* a luta antirracista. Mas como essa qualidade de capacidade sensível e cognitiva se torna possível para nós, gentes marcadas como *negras*? Este ensaio traz a tentativa de evidenciar isso. Para tanto, ele invoca outras manifestações de mundo que nos permitem repensar alguns paradigmas sobre raça.

<sup>2</sup> Neste ensaio, as designações identitárias-políticas de *negro(s)/negra(s)* e a demarcação de *negritude* que bifurca os sentidos costumeiros do que seria ou não seria humano são sempre utilizadas em destaque para enfatizar a pluralidade dessas vidas matizadas pela raça e a sua impossibilidade de resgate ontológico dentro de qualquer contexto ainda marcado pela ficção racial.

<sup>3</sup> Kant (1974) defendia que os conhecimentos sobre a moral, a ética e a política partem da experiência, mas que existe um conhecimento que seria transcendental e que marcaria a própria experiência, de maneira que o trabalho científico seria sempre como esse primeiro conhecimento se manifesta em nossas vidas, enquanto a filosofia refletiria sobre as profundezas do próprio transcendental, o que permitiria ao filósofo chegar numa razão pura. O/A cientista sempre terá como meta a comprovação de uma força que permite a coisa existir como coisa ou, caso contrário, a coisa não existe. Esse fantasma kantiano da comprovação atravessa tempos e locais sendo manifestado inclusive nas ciências sociais e nos estudos culturais que acreditam terem se livrado de uma razão pura. O que Mbembe (2018) demonstra muito bem em sua crítica da razão *negra*.

<sup>4</sup> Hegel (2016) retoma a questão kantiana da razão como sendo a identidade do ser e do objeto, formulando um princípio de humanidade que coroa a razão como marcador do humano. Aqui, a questão não se detém em comprovar uma capacidade transcendente das coisas, mas sobretudo justificar (leia-se tornar a coisa passível de racionalização) para que ela possa assumir existência, a de ser consciente ou a de objeto (aquilo passivo a outras consciências). É nessa filosofia que as ideias são objetos que não precisam da comprovação na materialidade direta da vida social para serem justificadas. Essas ideias precisam apenas terem coerência. Esta coerência viria da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*) que não se resume a uma consciência da pessoa sobre si. A razão não estaria no campo de um pensamento que não se encontra no mundo que o próprio pensamento tenta compreender, mas numa capacidade imanente do pensamento que se faz objeto e fenômeno, e como tais indissociáveis da justificação de seus movimentos.

<sup>5</sup> KELLEY, Robin. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press, 2002.

Spillers (2003) fala de até onde nossas abordagens contra o racismo ainda se movimentam dentro de um quadro de entendimento ontológico e epistemológico que garante que este mesmo racismo se reinvente como crítica e até diálogo com os mesmos fins em desautorizar a produção de conhecimento das pessoas *negras*. A autora nos alerta para sempre colocarmos nossos paradigmas sob suspeita ou, caso contrário, tendemos novamente a cair nas armadilhas de um conhecimento que sempre nos produziu como os outros da ciência, aqueles cujos pensamentos e ações só podem ser entendidos como objetos de pesquisa que necessitam sempre de um arcabouço branco para validação. É nesse ponto que a imaginação radical se distancia dos tradicionais estudos *negros*, costumeiramente presos nas mesmas ferramentas conceituais que os oprimem, porque ela não intenta fazer crítica estrutural reencenando as gramáticas que sustentam o mundo tal como conhecemos que é anti-*negro*.

Faz parte da imaginação radical *negra* trazer os cotidianos marcados pelo racismo e fazer dali uma quebra com o mundo tal como conhecemos, compondo uma nova imaginação política agora. Por “agora” compreenda a duração contra a flecha do tempo em que todos os tempos são possíveis. Não se trata de propor estudos localizados de como um determinado grupo racializado vive num contexto cultural sob o peso de certas opressões estruturais. Trata-se de como a gente marcada pela raça como *negra* fazemos disso um campo infinito de possibilidades para garantir nossa existência num mundo que não nos reconhece como seres de direito à existência digna. A imaginação *negra* tem experimentado de infinitas e radicais maneiras a formulação de conceitos, a criação de poéticas e a proposição de outros modos de vida para pessoas *negras* que as permitam em sua crítica atravessar as estruturas de poder rumo a novos mundos. Daí o caráter futurista dessa imaginação que faz das suas formulações uma recusa aos modos convencionais de fazer ciência e filosofia, sem negar a importância de imaginar *outramente* o científico e o filosófico. Aqui, essa tarefa imaginativa começa pela crítica à concepção de *sujeito*<sup>6</sup> que tem guiado movimentos sociais diversos em busca de reconhecimento da autonomia de seus membros e de suas membras nas sociedades. Ocorre que pouco temos questionado até onde essa categoria nos permite ultrapassar os velhos e novos modos de sujeição. Segue-se a essa atenção uma série de formulações críticas como rotas para imaginarmos uma nova cosmopolítica, ou seja, uma nova composição de nossas vidas com todos outros e todas outras viventes do planeta sem reencenar o fundamento da propriedade e sua ação mais perversa, a expropriação total do outro, que é o fundamento da escravidão.

---

<sup>6</sup> Uso a palavra *sujeito* em itálico para ressaltar sua incapacidade de inclusão das diferentes posições de raça, classe, gênero, sexo, sexualidade, dentre outras, que modos de existir não normativos vivenciam.

Os *sujeitos* atribuidores da civilização a outros mundos, os não-civilizados ou mal civilizados, que necessitariam serem convencidos a se unirem em um mesmo projeto de mundo, que seria exatamente o projeto das sociedades civilizadoras: eis a faceta do projeto colonial que se reinventa e se atualiza via práticas discursivas, às quais se apresentam como plurais, dialógicas, democráticas, salvacionistas, dentre outras definições que passam longe de um efetivo processo de reparação histórica com outros povos, cujo direito à ontologia humana<sup>7</sup> foi a princípio negado. Ocorre que, se por um lado, os mundos espoliados pela colonização já foram quase completamente saqueados pela última metade do milênio, por outro, o mundo dos *sujeitos* criadores dessa modernidade apresenta sinais cada vez mais evidentes de ruína da sua cosmopolítica, que não somente os guiou em seus respectivos autoprojetos de civilização, mas que também foi a responsável pela própria empreita colonial que segue em seu devir-mundo<sup>8</sup> quebrando as divisões Norte e Sul nesses tempos de quem, segundo suas próprias reviravoltas no baú das heranças ontoepistêmicas<sup>9</sup> de modernidade e humanidade, já não se acha mais moderno<sup>10</sup> ou mesmo humano.

Na verdade, o processo civilizador europeu e a colonialidade se tornaram um só mesmo projeto. E o mais perigoso: trata-se de um projeto de múltiplas dimensões, espacialidades e localidades. A colonialidade, em sua pluralidade, se faz agora em devir-mundo uma vez que seus modos de governança (leia-se os aparatos, as técnicas, as estéticas, as partilhas, as linguagens e os desejos que unem as finanças, a política e a ficção racial)<sup>11</sup> estão por todos os

<sup>7</sup> Princípio filosófico que a respeito do sentido abrangente do ser torna possível compreender as múltiplas existências, partindo de uma concepção de humano desimplicada do próprio mundo. Esta é a herança heideggeriana da ontologia que esqueceu que a própria contingência do humano é marcada social, cultural, moral e politicamente, de modo que o humano não é uma categoria ontológica universal como já nos revelou os estudos de Spivak (1999) e Warren (2018).

<sup>8</sup> Além de afirmar determinados modos de ordenar o mundo, a colonialidade também produz sentidos de mundos que ainda estão por vir, uma vez que ela é móvel e estratégica, movendo-se por processos socioculturais e históricos sem se prender ao tempo e ao espaço de uma localidade específica. É no porvir que a colonialidade se atualiza como novo, como vanguarda, como (re)invenção de maneiras terrivelmente criativas. Eis que seus novos mundos retornam sempre como um Mundo do Mesmo.

<sup>9</sup> Segundo Spivak (1999), a ontologia sempre guiou os parâmetros da produção de conhecimento e a reflexão sobre essa produção – a epistemologia –, de modo que não existe uma epistemologia transparente, ou seja, não marcada. É nesse sentido que falo de heranças ontoepistêmicas para aludir o que herdamos de determinadas formas de compreensão do mundo e de formulação das categorias de entendimento.

<sup>10</sup> Aqui, as noções de moderno partem do entendimento de que uma dimensão espaço-temporal foi determinada como moderna ou modernidade via concepções e valores econômicos, sociais, culturais, políticos, morais e, sobretudo, raciais. Trata-se da concepção de modernidade como herança colonial que se reinventa como plural para dar cabo da diferença do mundo, dos intermináveis outros que essa modernidade constrói de tempos em tempos ao sabor de localidades diversas.

<sup>11</sup> Embora o conceito de governança seja plural na filosofia política, eu o utilizo para acionar que a governança não se resume a modos de governo. Ela consiste em uma aliança móvel e estratégica entre o capital, a política e a raça que atravessa e é atravessada por modos de governo diversos no mundo.

lados. E para piorar as coisas, há os chamados problemas geofísicos do planeta, que não dizem mais somente a respeito da existência dos coletivos (mais que) humanos na Terra, o que gera a sensação de que logo o céu cairá para todos os mundos terranos<sup>12</sup>. Se o céu já caiu para outras gentes, por que somente agora os *sujeitos* supremacistas estão preocupados com a queda? Ora, a queda que eles temem é a daquilo que identificam como o mundo deles, porque outros mundos eles já trataram de derrubar, nada mais óbvio e mesquinho. Daí porta vozes de certos mundos virem em diversas frentes assombrar novamente outros mundos. A velha tática colonial! O que mudou foi o formato das caravelas, agora nos moldes da democracia neoliberal, dos pacotes econômicos e políticos internacionais, das maneiras mais profundas de sentir e expressar/desempenhar as coisas. É nestas últimas maneiras que, por exemplo, temos o que denomino de “futurismo reprodutivo artístico”.

O “futurismo reprodutivo artístico” consiste nos modos de governança nas artes, ou seja, nas estruturas de poder-dominação que se manifestam nas maneiras cognitivas, sensíveis e/ou estéticas do campo das artes e que são atualizações das estruturas coloniais, classistas, *cisheterofuturistas*<sup>13</sup> e racistas, dentre outras marcações de poder-diferença da vida (mais que) social<sup>14</sup>. Essas manifestações ocorrem porque não existe a arte como campo autônomo de um lado e os modos de governança do outro, e sim porque as artes fazem parte dos modos como nos organizamos, pensamos, sentimos, desejamos e interagimos com outros viventes que são marcados pelas arquiteturas cognoscíveis e sensíveis que também sustentam a própria governança. É nessa composição com mundos que as artes precisam elaborar sentidos e ações que permitam evitar a manifestação das estruturas de dominação que antecedem e sucedem a própria construção das obras ou poéticas. Digo evitar não no sentido de negar que artes estão atravessadas por essas estruturas, mas que, na impossibilidade mesma de negá-las, possam-se traçar caminhos de descolonização da matéria e do sensível. Então o “futurismo reprodutivo

---

<sup>12</sup> Faço alusão à “queda do céu”, a partir da profecia de David Kopenawa sobre os fins de mundos em que a Terra não é somente o planeta Terra (KOPENAWA; BRUCE, 2015). Os mundos terranos são múltiplas dimensões que pelos princípios de espaço, tempo e forma adquirem cosmologia. Esses mundos são composições que ordenam os sentidos como entendemos a localidade, a duração e a definição das coisas e dos seres com a Terra.

<sup>13</sup> Do princípio que ordena os futuros segundo a heterossexualidade e a cisgeneridade compulsórias. O *cisheterofuturismo* trata de um conceito que criei para informar que as normatividades de gênero, sexo e sexualidade produzem futuridade.

<sup>14</sup> Todas as formas de poder produzem diferenciação entre pessoas, coisas e instituições. A ideia de poder-diferença serve para marcar que nem sempre a diferença é o que escapa dos modos de dominação, como quis o pós-estruturalismo de Deleuze e Parnet (1998) ao conceberem a diferença como linha de fuga. Esta filosofia francesa toma a fuga em referência ao plano das representações, esquecendo que os diagramas de poder são tanto molares quanto moleculares, ou seja, que esses diagramas são tanto representativos quanto intensivos, de maneira que nesta filosofia a fuga está contra a representação e não contra a lógica geral que permite tanto a instância como o devir.

artístico” não se resume às questões de modos de produção capitalizados ou outros modos de produção presos às imaginações da economia-política; ele assume esferas, muitas vezes, sutis de como um futuro normativo (sexual, religioso, geracional etc.) vem sendo mantido até por meio daquilo que acreditamos ser a mais pura subversão das coisas ou acreditamos ser uma partilha honesta com outras formas de vida. Daí a importância da postura anticolonial em artes, pois esta não nega a importância do fazer arte, não exclui as possibilidades de negociações das pessoas que fazem arte (curadores, artistas, críticos/críticas de arte etc.) com o mercado curatorial, expositivo, laboratorial estético e outro desse campo nas sociedades capitalistas. A crítica anticolonial, em suas diversas possibilidades, propõe a abolição dos modos de fazer arte ainda reféns da governança.

Há toda espécie de *sujeito* extrativista a propor a paz e a unidade entre os mundos que a própria modernidade outrora repartiu entre modernos e não-modernos. Os primeiros, como sempre, pensando no bem de todas gentes e por todas gentes tendo eles mesmos como totalidade. O que acaba por mostrar que por gentes eles percebem somente a si próprios. O projeto colonial da salvação é o de que os *sujeitos*, os supostos modernos por excelência, estariam cientes de que teriam que lidar com certa condição:

[...] a condição de que eles reconhecessem a existência de uma verdadeira guerra ali onde enxergavam apenas uma questão de política e de “ressocialização” de delinquentes ontológicos (os não-modernos) (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2014, p. 121).

Mas a colonialidade por estas bandas nunca foi uma questão de ressocialização, mas de extermínio dos povos indígenas e de escravização, em especial de gentes pretas de origens africanas. A pedra no sapato dos modernos da Europa e de seus descendentes brancos do lado de cá é que agora nós, gentes racializadas das américas e das outras terras por eles invadidas e saqueadas, para os quais nunca fomos seres modernos, queremos nossa parte nessa tal modernidade. Queremos assinalar que não somos responsáveis pela devastação da Terra, cujos efeitos os modernos e toda sua modernidade causaram e impuseram a todas humanidades, mas que exigimos direitos à educação, à saúde, à economia e outras coisas mais que os jogos políticos e econômicos por eles comandados dizem nos ofertar e não ofertam. Ao contrário do que possa vir a pensar alguma teoria acerca do Antropoceno, como a fábula antropogênica de Tsing (2021) que busca alianças mais que humanas, não haverá paz entre nossos mundos e eles porque aprendemos que essa separação entre nós e eles só nos é benéfica à medida que conseguirmos fugir deles, que sacamos e devolvemos a lógica separatista que desune o humano

do universo e que não reconhece como nós todos e todas fazemos parte de tudo o que existe em infinitude e sem o princípio de propriedade.

Quando interpelo a modernidade, não estou em busca da inclusão (impossível) ao mundo deles, uma vez que este mundo está marcado pelas distinções hierárquicas produtoras de expropriação, espoliação e massacres de todo tipo que são todas sustentadas por maneiras de pensar, agir e sentir ocas em sabedorias do “em comum”<sup>15</sup>. Na minha cosmovisão<sup>16</sup>, a separação de tudo que reconhecemos como humano com outros viventes não existe. Separação esta que é uma das composições dos modos de pensar coloniais. O que não significa que proponho uma cosmopolítica da homogeneidade, mas sim uma cosmopolítica do reconhecimento das singularidades pelos emaranhamentos entre todas maneiras de estar em vida. Porém, uma vez que eles produziram o que atualmente nos chega como governança, esta última me atinge a golpes diários com os quais sou separado deles o tempo todo via exploração, violências e, sobretudo, na aquisição de direitos a uma vida vivível.

Venho de linhagens afro (descendentes de povos sudaneses) e indígenas (povos Janduins, Jenipapos, Canindés e Paiacus) que no nordeste brasileiro que me deram concepções de futuro e de estar vivo não mapeáveis por nenhum futurismo reprodutivo da governança. Este último futurismo, em sua ideia de um mundo por vir como salvação para todos os mundos, nos tenta fazer reféns de uma nova dívida, a dívida pela salvação do planeta que encontra nos turbulentos fenômenos climáticos supostas justificativas para isentarem gentes de seus extermínios para com outras gentes, mantendo a lógica assimétrica dos poderes por uma falsa simetria, a simetria que todos e todas nós somos responsáveis pela devastação do planeta. Ora, sempre estivemos comprometidos e comprometidas com a nossa mãe Terra, pois quem a devasta é o *sujeito* colonial que fez de sua governança um agenciamento com o não-humano causador de mais e mais fins de mundo. Essa cartada da dívida busca amenizar as assimetrias entre mundos, de modo que os *sujeitos* proponentes dela não estão preocupados em pensar um futuro simétrico para todos os mundos terranos, e sim em pôr a responsabilidade de uma série de assimetrias de poder em uma simetria da culpa, que diz que todos os seres da Terra

---

<sup>15</sup> Estar em comum significa dizer que estamos implicados e implicadas uns com os outros e umas com as outras em uma teia cósmica infinita.

<sup>16</sup> Conceituo cosmovisão como as percepções e sensações com as forças invisíveis que compõem cosmologias e cosmogonias.



responderão pelos males do planeta. Sim, nós responderemos pelo que acontecer com o planeta. Mas, cada gente responderá de sua posicionalidade<sup>17</sup>.

Para justificar o grande plano da governança, eles invocam nada menos que certas teorias das redes e não só elas, mas especialmente elas, para dizerem como todas gentes, em certas medidas, estão conectadas entre si, conectadas com outros coletivos e com as demais forças do planeta. Óbvio que essa conexão existe, mas além das conexões cósmicas que experienciamos, existem emaranhados de poder e desigualdade. O problema é que certa invocação das redes visa surtir o efeito de que não haveria qualquer espaço para “purificações” (LATOURET, 1994, p. 16) que evidenciem os verdadeiros agentes responsáveis por alguns males. Há quem convenientemente se esqueça que esses espaços de purificação foram e continuam a serem traçados, quando tratamos do consumo de certos bens e usufruto de determinadas qualidades de vida. Os supostos donos da modernidade logo sabem muito bem onde alocar as *minoridades* quando buscam consumir os bens legítimos separando-se do resto do mundo. Na hora de negar direitos a outras gentes, a assimetria é a lei. O cinismo epistemológico e o descaramento político andam de mãos dadas nas teorias que não se atêm ao fato dos fluxos das redes. Longe de equilibrarem os mundos, apontam cada vez mais as suas assimetrias. Invoco Haraway e Kunzru (2000, p. 36):

A tecnologia não é neutra. Estamos dentro daquilo que fazemos e aquilo que fazemos está dentro de nós. Vivemos em um mundo de conexões – e é importante saber quem que é feito e desfeito.

Mas, se tudo está junto e misturado, o que me permite traçar algum nós frente a um eles senão as velhas assimetrias de poder que se atualizam pelos novos acoplamentos que vão desde as tecnologias informáticas cotidianas, passando pelo *agribusiness* até as guerras disparadas via mínimos comandos dos comuns<sup>18</sup>? Nós, as vidas que de fato sempre viveram em simetria com os cosmos<sup>19</sup> e, embora continuemos perseguidas e mortas, denunciemos o truque dos *sujeitos*

<sup>17</sup> Talvez desnecessário dizer que cada grupo se encontra posicionado estruturalmente pela sociedade. A ideia de posicionalidade corresponde à marcação que o grupo ou a gente pertencente a ele ocupa na estrutura social.

<sup>18</sup> Denomino de mínimos comandos dos comuns as estratégias de apropriação de ideias, sentimentos, corpos e coisas via a reinvenção de suas causas e seus efeitos no campo do cotidiano como maneiras microfísicas do poder em continuar a ordenar os modos como nos relacionamos e compartilhamos uns com os outros e umas com as outras.

<sup>19</sup> Concebo a noção de cosmos de maneira plural, uma vez que existem diferentes cosmologias como sendo sistemas simbólicos, afetivos e materiais sobre/com o que seria o mundo. No entanto, cada sistema carrega um ordenamento das coisas e dos seres, sustentando concepções a respeito da criação do mundo – cosmogonias – que voltam como princípios ordenadores dos sistemas cosmológicos, e que são os princípios que sustentam muitas das visões da gênese do universo.

que se mantêm hegemônicos, pretensamente universais e estáveis, porém super preocupados com seus intermináveis outros. Não queremos o império de sujeira da colonialidade, mas desejamos o direito e o prazer de estarmos vivas no planeta. O que muitas de nós exigimos dessa modernidade que nos assombra é o direito de viver, que ela mesma diz promover e não cumpre, ou cumpre para poucas vidas.

No meu caso particular, faz anos que aprendi a ser negligente com a lógica de produtividade da governança que marca nossos passos por uma espécie de eterno retorno às cartografias da conquista e da expropriação. Produzo apenas o que me possibilita prosperidade implicada (a ascensão minha e de outros e outras viventes do planeta), afinal somos todos/todas constituintes do cosmos em seus mais diversos mundos. Isso não corresponde a fazer recurso à visão racista de que seríamos selvagens. O que quero tornar entendível para outras cosmovisões é que somos a manifestação do universo. Quem repartiu e delimitou os modos de nos manifestar e/ou manifestar o cosmos separando este do humano foi a brancura colonial. Não sou um ser em mistura simpática com o mundo, mas estou em comum com ele, de modo que nós dois somos capazes de nos manifestar um no outro, mantendo nossas singularidades e recompondo a infinitude da matéria. Estamos vivos pelo em comum, e isso não é uma homogeneidade. Com toda essa aprendizagem ancestral, tenho lutado para matar o desejo de conhecimento que não reconhece o outro, desvencilhar-me de quem vive da imaginação sitiada pelo Mundo do Mesmo<sup>20</sup>, fugir de quem faz dos modos de ensinar/aprender mais um modo de captura, esvaziamento e objetificação de nossas vidas. Tudo isso consiste nos meus projetos de conhecimento. O projeto apocalíptico de destruir o mundo tal como o conhecemos, ou seja, destruir a metafísica que sustenta a governança como propõe Warren (2018) e o projeto de adiar o fim dos nossos mundos de vida como ensaia Krenak (2019) não virão pelas mãos dos *sujeitos* da supremacia racial, que é a figura corporificada pela humanidade eleita para existir pela própria governança, ainda que tais *sujeitos* advoguem essas causas<sup>21</sup>. De maneira próxima, esses dois projetos, que não são excludentes um do outro, se tornam difíceis de serem

---

<sup>20</sup> Não conceituo o Mundo do Mesmo como sendo apenas um mundo de representações e estratificações de toda ordem como no pós-estruturalismo francês. O Mesmo não se contrapõe ao que convencionamos como diferença, pois constitui as maneiras convencionais de lidar com ela por ordenamentos sensíveis, perceptivos e reflexivos do que seja semelhanças e singularidades, representações e forças não-representáveis, racionalidades e irracionalidades, dentre outras coisas. O Mesmo faz parte do mundo tal como o conhecemos. Assim, o Mundo do Mesmo corresponde a como o mundo tal como o conhecemos se reinventa mantendo suas antigas arquiteturas coloniais.

<sup>21</sup> As teorias do fim do mundo carregam diferentes pressuposto cosmológicos e cosmogônicos, de maneira que devemos ter atenção sobre qual mundo estamos falando e, sobretudo, quais motivos determinados grupos defendem para o fim de certo mundo e outros partem para adiar os fins dos outros mundos.

engendrados por aquelas de nós, *minoridades* raciais, que ainda se movem presas ao desejo colonial que captura toda potência de estar vivo/viva sempre forjada à revelia dos ímpetos do consumir-matar.

Se podemos cortar a governança para poder viver é porque as logísticas que não separam mais o capital da política e da raça não flutuam ilesas sobre/em nós. O corte diz de interromper algum fluxo ou desvirtuá-lo. Somos vidas que atravessam essas logísticas e são atravessadas por elas. Mas temos capacidades de adaptações e os poderes da transformação e do imprevisto radicais. A governança insiste estar em nós, mas podemos cortá-la. Isso que chamo de guerrilhas. Toda essa espécie de guerrilha é um trabalho de fazer falhar uma ou várias injunções das estruturas de poder. A guerrilha não é sinônima das guerras estruturadas pelo mundo, embora ela se faça em aprendizagem com tais guerras. Se fugimos, o fazemos porque fomos e estamos sendo vidas forjadas numa constante violência da qual sempre estamos a bolar alguma linha de escape. Porém, a fuga não corresponde a meramente esquivar-se das estruturas de dominação. A fuga se torna operante porque também a criamos no que somos forjadas social, cultural e psicologicamente em modos de existir com o mundo que não foram totalmente colonizados. É na fuga que consumidas apresentamos maneiras de não termos nossas vidas consumidas, que morrendo tramamos como escapar da morte, que lutando também nos preocupamos com autocuidado e com outras maneiras de ter prazer em viver. A fenda da ferida-colonial é profunda e se torna ingênua a visão de que vamos fechá-la. O nosso voo é dentro mesmo do abismo que é o mundo que nos foi imposto. Nós, gentes racializadas comprometidas com o antirracismo, por exemplo, não operamos por uma negação do esquema racial como se ele fosse então desaparecer, e sim por fazer a sua política perversa falhar. Matar o esquema branco da supremacia racial corresponde a um exercício de voo que diz de como habitamos o mundo, de como estamos não mais caindo pela fenda, embora a queda seja constante. Em suma, diz de como aprendemos a voar alto por baixo, desmanchando a lógica fundo-superfície.

Se insistimos em confrontar os planos futuristas da governança por meio de contrarrespostas (a velha lógica binária de embate), elas podem anular os modos não reconhecíveis de estar vivo ou viva ainda não alcançados por ela. Aprendi com o massacre de nossas gentes que devemos atravessar as semiologias da guerra para outro lugar, um lugar da prosperidade que só se torna possível pela manutenção da vida. Se ficarmos na luta dialética, o possível dela virá institucionalizar o jogo comum das raças. No colorismo *negro*, por exemplo, preto *versus* branco, muitas vezes, acaba na institucionalização de um jogo comum em que os *sujeitos* brancos saíram sempre à frente, quando as gentes pretas participantes do jogo se mantêm

presas à imagem do espelho branco. Contudo, importante observar que as marcações entre preto e branco desse colorismo não correspondem às designações de preto e branco das populações indígenas. No entanto, quando as ancestralidades de uma pessoa, como no caso da minha, estão constituídas pelas composições do *negro* africano<sup>22</sup> e do indígena sul-americano<sup>23</sup>, o que é algo comum em todo Brasil, mas que se manifesta de maneira preponderante nas pessoas racializadas do nordeste do país, em especial as nascidas no Ceará e na Paraíba, ser uma pretitude geralmente envolve uma complexidade na qual nossa autoafirmação no mundo não cabe em certas cadeias da dualidade da ficção racial, embora estejamos constantemente marcadas por tais cadeias.

Precisamos não esquecer que somos gentes marcadas pela raça e apontar a branquitude de quem nos marcou e nos oprime, mas necessitamos estar cientes de que nós, gentes marcadas como outras da brancura colonial, sabemos, em nossas vidas tornadas outras e por elas, alguma coisa sobre possibilidades e somos constantemente tomadas por aquela branquitude como a condição de possibilidade da produção de conhecimento dela. Ao que quero chegar é no fato de que é na contingência secreta que as gentes em fuga reservam vida. Já o *sujeito* branco colonial sofre do terrível mal de se achar singular, quando fala da singularidade das gentes não-brancas. A condição dessa singularidade branca parece ser os mundos não-brancos. Trata-se de um jogo de poder em que, ao mesmo tempo, o *sujeito* da supremacia racial se posta como universal, pois seria ele o representante do *status* plenamente humano do mundo, e também se reconhece como autêntico ou específico ao diagnosticar a sua peculiaridade em relação ao restante dos povos. O problema é que esse diagnóstico é feito pelos jogos de poder, exclusão, expropriação e negação de autonomia daqueles povos que passam a ser construídos como os outros. Trata-se, então, de uma singularidade da ordem das fantasias do poder que tem efetividade nas camadas estruturais, institucionais e comportamentais da sociedade.

Fazer a branquitude pensar a sua singularidade frente a vidas não-brancas sem fazer estas últimas capturadas pela primeira é um passo para que a supremacia racial se perceba como também situada em locais de existência específicos, que dizem sobre quem tem e quem não tem poder, segundo os modos de governar o mundo. É preciso, sim, reconhecer que somos seres

---

<sup>22</sup> A minha linhagem paterna está marcada pelos povos sudaneses africanos, em especial os da Nigéria, Daomé e Costa do Marfim de onde veio uma das minhas avós. Na linha do tempo de concepção do meu pai, José Aldeni Gadelha, a minha avó, Maria Alice da Silva, uma mulher *negra* retinta, concebeu seu filho com José da Costa Gadelha, um homem branco de origem judia sefardita da Argélia.

<sup>23</sup> A minha linhagem materna é oriunda dos povos Janduin e Paiacus em processo de fuga com outros povos indígenas pelo Ceará e vizinhanças.

marcados e posicionados estruturalmente, porque nenhuma plenitude e quebra das cadeias da dualidade serão alcançadas se não estivermos atentos e atentas a como o Mundo do Mesmo nos atravessa e nos constitui em algum nível. Todavia não somos refém das localidades e nem espero as respostas dos *sujeitos* coloniais para seguir adiante com minha vida. A espera dessa contrarresposta tão comum nos embates sobre racismo impede que continuemos as nossas fugas, e é pelo que traçamos na fuga que nos mantemos gentes vivas. Os nossos possíveis não dependem das respostas dos *sujeitos* privilegiados pela branquira colonial. É mais devolver o mal-estar do racismo para eles e fugir em uma espécie de feitiço do que esperar fazer parte de uma grande pedagogia do racismo. O que devolvemos é a logística de opressão e não os seus produtos. Caso contrário, voltaríamos ao embate reativo direto. A nossa fuga diz de sabermos estar e não estar nos jogos da governança, enfeitando o seu próprio fetichismo.

Resgato o meu futuro pelas possibilidades de fugir por dentro mesmo dos comandos sem me servir de matéria para as fantasias coloniais de quem se posiciona via privilégios como a *maioria*. Uma fuga somente passível de ser imaginada pelo corpo e pelo espiritual, pois a imaginação fugitiva não se encontra flutuando na mente, ela está dentro das tecnologias que engendramos com outros mundos e contra o Mundo do Mesmo. No caso das visões sobre como elaborar neste plano novos mundos, não proponho simples capacidades reflexivas das abstrações de *sujeitos*. Estou falando de efetivar moradia, educação, saúde, formas de cura e cultura em suas *cocriações*<sup>24</sup> com organismos, máquinas, algoritmos, imagens, sons etc. Estou falando, sobretudo, a respeito do crime (no sentido da quebra do ordenamento da governança) para com essas tecnologias e suas organizações. O crime sempre informa sobre a falha da regularidade delas, da enganosa acessibilidade a elas, da garantia democrática não garantida por elas, da capacidade delas de supostamente gerarem vida quando muitas matam outras vidas etc. Nesse sentido, o crime é uma rota de fuga. E porque se morre em sua esmagadora maioria, não é uma fatalidade.

A imaginação fugitiva é totalmente corporificada em sentido de acoplamentos de gentes com outras gentes e com vários mundos sem o princípio da propriedade, mas com vários sentidos de alinhamentos vitais. Um corpo que (re)imagina toda uma vida aquém e além das vidas existentes como normais e mesmo daquelas ditas anormais não por falta de oferta de

<sup>24</sup> Não concebo a criação como fruto do “ego”, mas como um processo complexo e implicado que envolve diversos seres e forças que conseguem se desligar das armadilhas do mundo tal como o conhecemos. Em razão disso, quando falo que criamos algo, estou na verdade dizendo que criamos em comum, ou seja, *cocriamos* com alguma coisa outra coisa que, por sua vez, continua ou permite continuar o processo por múltiplas direções e partilhas não coloniais.

novas designações, e sim porque a rota de fuga está acoplada a toda uma outra trama, a de forças não localizáveis pelas normatividades que são as exímias e perversas designadoras de comportamentos. E mais: a questão nunca é exclusivamente sobre o visível dos corpos, pois pensar que tudo deve partir das formas (visíveis) do corpo no mundo e centralizar a vida na matéria corporal é uma das fantasias da racialização. Daí, lidar com as marcações de gênero, sexo e sexualidade das gentes insolentes ao *cisheterofuturismo*, que reduz estas pessoas ao visível dos seus corpos, ser um grande problema, antes de todos os outros problemas que isso envolve e que resulta em falhas para entendermos essas gentes nas suas lutas por mundos habitáveis. Um exemplo de erro muito comum é o de resumir essas vidas como dissidentes, quando na verdade elas possivelmente são insolentes à própria dissidência.

Ao que quero chegar é que parece haver uma política em andamento paralela às tecnologias de controle e estimulação, uma política que não se contrapõe diretamente à Norma (leia-se a semiologia prática e discursiva da governança) nem a acata tão nitidamente, pois qualquer uma dessas duas atitudes – resistir e acatar – seria reconhecer o poder normativo e novamente legitimá-lo via dissidência ou simplesmente via enfrentamento. A fabricação de mundos habitáveis, no sentido mais fundo do que a visão butleriana de *vida habitável*<sup>25</sup>, é algo que passa inevitavelmente por alguma rota clandestina, clandestina às próprias gentes clandestinas. As clandestinidades traçam as rotas pelas quais se torna possível viver suas vidas insolentes de serem vividas sob a lógica do Mesmo. Essa lógica não consiste em um contrário da diferença, mas onde a própria diferença vem sendo posta como tal pelas mesmidades das coisas. Se há uma política de não reconhecimento para com a Norma que não passa pelo confronto direto com esta última, é nessa política e por ela que todas gentes, em suas vibrações clandestinas, depositam e irradiam suas capacidades inventivas de gerar novos mundos, ultrapassando todo este Mundo do Mesmo que as persegue. Política não mais como campo comum de tensão entre forças, mas como estratégias de vida não localizáveis pelos olhos dos poderes supremacistas. Não se deixar localizar por esses poderes sem tê-los ainda como

---

<sup>25</sup> Butler (2006) compreende que nossa visão de humano designa vidas habitáveis e vidas não habitáveis, estas últimas sendo todas aquelas marcadas pela dissidência, porque os próprios requisitos de humanidade foram negados aos grupos dissidentes. Lutar por uma vida vivível no mundo que normatiza, segrega, adoce e mata uma série de vidas consiste na visão política da autora por uma vida habitável. Butler acredita em um novo caminho para o humano: “Há um certo caminho novo do humano que se dá com o fim de iniciar o processo de refazer o humano. Posso sentir que sem certos traços reconhecíveis não posso viver, mas também posso sentir que os termos pelos quais sou reconhecida convertem minha vida em inabitável. Esta é a conjuntura da qual emerge a crítica como um questionamento dos termos que restringem a vida com objetivo de abrir a possibilidade de modos diferentes de vida” (BUTLER, 2006, p. 16-17, tradução própria).

referentes ou referências para a não localização. E, talvez, política nem seja mais a palavra adequada para tudo isso.

### **Ultrapassar as fantasias da sujeição**

Sair da fantasia de desejar a herança moderna da *polis* e de seus *sujeitos da existência*<sup>26</sup> consiste em uma operação de desmistificação. A mistificação não é um mero efeito de verdade de alguma mentira coletiva, ela é uma efetividade constrangedora, ela existe e tem agência normativa. Com essa compreensão, me permito entender o limite que só compreende as insolências como resistências frente ao poder das sociedades. A ideia de resistência não raramente restringe as questões das *minoridades* à visões dos humanismos legitimados pelo poder das estruturas, como se nossas lutas fossem para restituição de uma humanidade legitimada pela brancura *cisheterofuturista* que nunca nos pertenceu, esquecendo que muitas *minoridades* nunca quiseram tal humanidade ou simplesmente abdicaram de lutar para ter a humanidade dos hegemonismos, uma vez que esta última simplesmente não atende às demandas de quem se encontra em outras posições no mundo. Temos nossas próprias maneiras de autonomia, cooperação, dever, trabalho, prazer, criatividade etc. ainda que estejamos negociando com o Mundo do Mesmo.

Acredito na força do que não resiste pelos ativismos políticos, e que assim mesmo foge. Reimagino mundos não pelos diagramas de poder, mas constantemente por impossibilidades de não ser comum aos diagramas, ainda que os diagramas persistam no mundo. Do fracasso de abolir o diagrama, experiencio as condições de possibilidade de acessar outras dimensões não localizáveis pelo Mundo do Mesmo. Isso tudo acontece quando trato sempre de encontrar uma outra camada de vida, quando manifesto com outras gentes e forças que os nossos campos de energia, de onde irradiamos outras imaginações possíveis, não são *comuns* com os projetos do futurismo reprodutivo, pois essas imaginações não pertencem nem a um dentro deste mundo, tampouco a um fora.

---

<sup>26</sup> Em alusão aos limites de Foucault (2013) sobre a autonomia do *sujeito* que o autor tentava conferir em resgate de uma nova estética da existência. Os *sujeitos da existência* são todos aqueles detentores do *status* plenamente humano do mundo. Ainda que entre si eles estejam hierarquizados, eles podem resistir ao poder, podem abraçá-lo ou enfrentá-lo com as possibilidades de um jogo estrutural de luta que lhes assegura o pertencimento ao campo da humanidade. Ocorre que gentes racializadas, transgenderizadas e outras cuja humanidade lhes foi negada não constituem *sujeitos da existência*, pois são os inexistentes sociais que, muitas vezes, até abdicaram de lutar por uma vida habitável no mesmo mundo que os persegue, constrange e mata.

Nas tradições afroindígenas pretas do nordeste brasileiro onde nasci, há cosmovisões simultâneas, presentes, passadas e futuras que acionam camadas que são invisíveis sem contrapartida com o visível dos poderes supremacistas. O que não permitem nos reunir como comunidades visíveis às investidas de poder-conhecimento de outros grupos. Os estudos sobre povos indígenas em encruzilhadas com *negros* escapam dos estudos sobre comunidades indígenas tão preferidos pela etnologia, porque os sentidos de afroindígena não se fecham numa demarcação étnica ou simplesmente racial híbrida, pois tais sentidos acionam as dimensões subjetivas, espirituais, cosmológicas, materiais e afetivas em constante fluxo com raças, gêneros, classes, espaços e tempos de maneira a compor cognições e sensibilidades que permitem outras concepções de experimentar o mundo e recriá-lo em diferentes territórios. O que não significa que estudos reconhecíveis com comunidades racializadas possam dar pistas sobre alguma maneira plural de compor mundos. Por exemplo, os estudos sobre a medicina cósmica dos Pitaguary<sup>27</sup> e da poética ritual dos Tremembés<sup>28</sup> nos dão pistas pela etnografia e pela historiografia sobre a dificuldade dos esquemas de realismo e fundamentação teórica da academia de ciências médicas em entender que as manifestações do invisível não são virtualidades, não são simples anedotas que contamos, já que tais manifestações destoam de princípios historicamente reconhecíveis aos olhos da ontoepistemologia herdada da modernidade colonial. Essas maneiras de imaginar e criar mundos são invisíveis aos estados duplos – visível e invisível, dito e não-dito, audível e inaudível – dos próprios diagramas de poder.

Enquanto a academia insistir em capturar as imaginações radicais aos velhos parâmetros de produção e circulação de conhecimento, ficará cada vez mais difícil entender outras ontoepistemologias como as dos estudos da imaginação radical *negra*, que vêm criando metodologias e outras experimentações sobre como abordar o que não se permite apreender

---

<sup>27</sup> “As práticas indígenas de cura, como assumidas pelos Pitaguary, atuam com outra forma de racionalidade, bem distinta daquela da biomedicina. Tal condição marca uma diferenciação não somente nas condutas diagnóstico-terapêuticas, mas no modo como são consideradas as pessoas, a natureza e a espiritualidade.” (ANDRADE; SARAIVA DE SOUZA, 2016, p. 180).

<sup>28</sup> “Entre os grupos indígenas do Nordeste existem basicamente quatro modalidades de rituais, conhecidos pelos nomes de: Ouricuri, Praiá, Toré e Torém. O Toré é o mais difundido e se associa de maneira variável às duas primeiras modalidades. Não iremos, aqui, oferecer uma descrição detalhada de todas elas, dado que nosso objetivo é estabelecer um quadro geral a propósito da ritualidade indígena no Nordeste capaz de esclarecer as reelaborações e correspondências que podemos encontrar no Torém Tremembé. Mais importante ainda certos elementos como os cantos, a coreografia e a presença de bebidas alcoólicas ilustrarão a hipótese de um processo amplo de comunicação entre esta ritualidade indígena e o imaginário popular no qual a figura do índio e a bebida alcoólica se associam inelutavelmente, bem como um conhecimento das plantas e de seus poderes curativos.” (MESSENDER, 2012, p. 32-33).



como arquivo reconhecível pela academia tal como a conhecemos. Eis a tarefa da fábula crítica de Hartman (2019; 2008) e, sobretudo, da metodologia fugidia empreendida pelo plano dos *undercommons* de que falam Moten e Harney (2013) a seguir:

Nos *undercommons* do domínio social reprodutivo, os meios, isto é, os planejadores ainda fazem parte do plano. E o plano é inventar os meios em um experimento comum lançado de qualquer cozinha, qualquer varanda dos fundos, qualquer porão, qualquer sala, qualquer banco de parque, qualquer festa improvisada, todas as noites. Esse experimento em curso com o informal, realizado por e sobre os meios de reprodução social, como o advento das formas de vida, é o que queremos dizer com planejamento; planejar no *undercommon* não é uma atividade, nem pescar, dançar, ensinar ou amar, mas o incessante experimento com a presença futurista das formas de vida que tornam tais atividades possíveis (MOTEN; HARNEY, 2013, p. 74-75, tradução e destaque próprios).

Moten e Harney partem dos *undercommons* para sustentar a teoria do que denominam de “estudo preto” como um estudo profético, uma vez que este nunca se deixa localizar no tempo real dos acontecimentos, sendo também uma espécie de plano fugitivo que improvisa o futuro agora. O “estudo preto” nem se detém nas prisões conceituais nem se destina a simplesmente se rebelar contra elas. Este estudo produz uma dimensão secreta entre a prisão e a revelação que a primeira tenta impedir. Trata de “um segredo que chama à existência o profético, um segredo mantido em comum, organizado como secreto, chamando à existência a organização profética” (MOTEN; HARNEY, 2013, p. 42, tradução própria).

Se, com base nos planos futuristas da imaginação radical *negra* em alinhamento com outras histórias da racialidade, falo em imaginar *outramente* o futuro como aquilo que constrói redes não localizáveis, isso jamais corresponde a alguma demanda estritamente individual. Quem criou o individualismo foi o mundo colonizador. Isso não faz parte dos meus modos de conceber o “eu” que herdei dos meus avôs e minhas avós da linha materna, que eram povos atribuídos como Tapuias pelos colonizadores e que eram diversas linhagens de indígenas das fronteiras entre Maranhão, Ceará e Paraíba conhecidas por suas táticas de guerra impiedosas para com os povos colonizadores<sup>29</sup>. O que vivo como “eu” só existe em implicamento profundo, uma vez que não imagino solitariamente nem indico que devemos ter essa carga imaginativa

---

<sup>29</sup> “Antes da invasão holandesa, o conhecimento em geral que se tinha dos Tapuias e particularmente dos Cariris era através das suspeitas informações dos índios Tupís, seus inimigos. Entretanto, já se haviam verificado alguns contactos de missionários e sobretudo de aventureiros com estes aborígenes. Relativamente ao Ceará, o que temos a respeito consta do relatório do Padre Luis Figueira, a <<Relação do Maranhão>>, escrita em 1608, descrevendo a sua malograda expedição ao Ceará, na companhia do Padre Francisco Pinto, então sacrificado na serra da Ibiapaba pelos Tapuias Tacarijús. Refere-se ao abnegado missionário aos Tapuias que habitavam a serra e as circunvinhanças desta, pelo Maranhão e pelo lado do Ceará” (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 8).

toda sob as costas de uma única pessoa ou no mínimo adoeceremos. É quando nos realinhamos com a Terra que conseguimos tecer novas linhas com o mundo.

Para realmente acontecer, a coisa viva vem de uma imaginação de todo um mundo cindido e aberto, particular e múltiplo, que escapa e somente por ele efetível. Chegamos, então, às dimensões das cosmoguerrilhas. O que denomino cosmoguerrilhas não são rebeliões nem contrarrebliões em todas as partes, o que as transformariam em agências estatais de insurgentes. Elas são composições de mundos que não se deixam organizar pelo que o mundo tal como conhecemos reconhece/reconheceria. Elas estão presentes em múltiplas maneiras de produção de conhecimento e criação poética que anunciam outros mundos, tais como nas ficções científicas de Butler (2019; 2017) e nas cosmopoéticas do refúgio de Bona (2020). Ratifico: não penso os cosmos como existindo a partir de um contra o Mundo do Mesmo, embora os primeiros acabem sendo contra este Mundo<sup>30</sup>. Então, as cosmoguerrilhas não objetivam resgatar a memória da conquista por meio da guerra, elas não desejam manter a prisão colonial por meio de tal memória. As materialidades das cosmoguerrilhas se fazem por uma espécie de segredo que reimagina as prisões coloniais. As cosmoguerrilhas só se permitem serem localizadas como zonas futuristas prontas a violentar toda violência do Mesmo. Em toda cosmoguerrilha, se negocia com o racional e o sensível, o representativo e não representável, o localizável e o não-localizável, a instância e o devir em modos nunca previamente dados nem totalmente visionados, mas sempre em alguma espécie de trama em que as forças de manutenção deste mundo que nos constrange só sejam convocadas para o seu próprio fim.

As cosmoguerrilhas retomam um novo sentido de profecia e buscam instaurar uma imaginação inventiva por meio das gentes que tiveram o desejo de sonhar sequestrado, mas que conseguem viver pela rota de fuga e além, gentes que mesmo encarceradas estão à parte das prisões sem estarem diretamente localizadas a partir de um contraponto ao que é racional e irracional dessas prisões. Apenas os grupos iniciados as alcançam não por serem iniciados pelas tecnologias da aprendizagem individual deste mundo ou por alguma fenomenologia dos seres da própria organização, que interferiria sob algum trabalho pedagógico com outras gentes fugitivas. As cosmoguerrilhas permitem a fuga, uma vez que propiciam aos seus mundos a aprendizagem de que eles são o próprio universo se autoexperenciando. Trata-se da

---

<sup>30</sup> Na conceituação de cosmos estão mundos que não partem do princípio da separabilidade entre vidas (mais que) humanas com o mundo à diferença do Mundo do Mesmo em que o mundo é uma propriedade de humanos. Nessa conceituação em que vidas humanas estão implicados com o universo, as cosmologias e cosmogonias se fundam no princípio da existência em comum com todas as coisas e todos os seres.

aprendizagem de que cada um ou uma de nós temos o poder de mudança, adaptabilidade, destruição e criação da imanência radical do próprio cosmos como nos tem alertado a física quântica sobre os fractais<sup>31</sup>. As cosmoguerilhas nos ensinam que somos mais que humanos e que nossas vidas são mais que sociais. A organização de alguma cosmoguerilha se organiza pela negligência para com a Norma como autocuidado e pela recusa como defesa. Os ensinamentos das organizações são sempre para fugirem de todo ensinamento normativo, porém há sempre um reconhecimento entre uma vida e outra vida cuja rota é fugir. Em qualquer parte deste Mundo do Mesmo, um mundo fugitivo escapa e sempre reconhecerá um outro fugitivo.

### A despossessão ontológica

Agora me dedicarei ao fato de que algumas gentes sempre foram tratadas como sem ontologias<sup>32</sup>, o que causa um grande curto-circuito na rede de pensamento que opera pela noção de *sujeito* como se esta fosse universalmente acolhedora. Estou no intuito de aprofundar a visão sobre os limites dessa categoria *sujeito* para uma ação anticolonial. Ocorre que, quando essa categoria foca aquelas gentes que não estão somente fora de sua ontologia, mas que *a priori* foram entendidas como sem ontologias, como de certa forma foram compreendidas as gentes pretas africanas e as indígenas das américas, deixamos de compreender o que não se permite mapear pelas concepções modernas do *sujeito*. Mas óbvio que aqueles que detêm o *status* de *sujeitos* muito prestativamente logo trataram de tramar uma narrativa de concessão da sua ontologia àquelas gentes sem ela, quando tal concessão (diga-se de passagem, impossível) interessava ao projeto ontológico moderno-colonial, em especial quando esse projeto começou a ruir. E, assim, continua-se o projeto das gentes sem ontologias. Esse projeto, no caso das vidas tornadas *negras*, costuma apresentar o seguinte trajeto:

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que

<sup>31</sup> Na nossa composição física e bioquímica carregamos fractais de diversos corpos do universo, inclusive fractais de estrelas de dimensões distantes. Os fractais agem como dimensões infinitesimais que nos conectam com todo o universo, informando que carregamos características e capacidades de tudo o que existe e possa existir no mundo. A respeito da nossa conexão material e quântica, ver Clegg (2018).

<sup>32</sup> Resgato o sentido de ontologia como demarcador do humano nas epistemologias de origem europeia para afirmar como ele se torna impossível para quem foi destituído/destituída de humanidade via processos coloniais diversos.

não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2008, p. 104).

Se a imposição civilizadora como diferenciação racial predeterminante de quem de fato seriam os *sujeitos* é uma marca da colonização, a ideia de pôr em equidade todas gentes que estão submetidas ao processo civilizador numa mesma posição do agente estruturalmente reconhecido como o civilizado corresponde a uma ficção de poder, cujas maneiras de ser materializadas no social são desastrosas. É o desapossamento de qualquer possibilidade que determinadas gentes racializadas tiverem de usufruir dos bens da modernidade que a ontologia da brancura fabrica como os legítimos e desejáveis. Dizer-se outorgar uma certa ontologia a outrem tem sido uma tática corrente para diversos propósitos de governança em todo planeta que, na prática, nunca reconheceram o Outro como ser de direito à vida digna por seus próprios conceitos de dignidade.

Por exemplo, a respeito da narrativa da transição da Índia ao Estado Moderno, Chakrabarty (1992) acredita que, além dessa transição ser uma obra de ficção que o mundo colonizador contou às gentes colonizadas indianas, ela se fazia pela promessa de aderência daquelas à condição de *sujeito*. Um acesso impossível porque, tanto no nível teórico como no prático, o *sujeito* era sempre o europeu, aquele que, em sua diversidade de existências, realmente usufruía de autonomia de acordo com as regras do Mundo do Mesmo. Nesse limite das gentes indianas serem o *sujeito* da Europa, reside mais do que o indicativo genérico da impossibilidade de todas as gentes colonizadas pela Europa se tornarem europeias. Há também aí o limite da própria noção de *sujeito* para pensar as tomadas de posição na vida social pelas gentes dos mundos colonizados.

Todavia, Spivak (2010) nos advertiu que nem todo Outro das colônias é um Outro da Europa. No caso das colônias americanas, por exemplo, a questão de outridade é mais do que uma disputa por nacionalismo, ela é, desde o seu início, racial-colonial, uma delimitação de fronteiras entre o que seria humanidade e o que não seria. O princípio diferenciador é ser realmente considerado um *sujeito* branco, segundo as configurações locais da branquitude de origem europeia. E, no caso específico da ficção Brasil, nunca existiu nacionalismo sem diferenciação racial e racismo. Os próprios *sujeitos* brancos coloniais do meu país devolvem o ato de tal impossibilidade sempre que podem fazê-lo, ainda que inconscientemente ou

veladamente. Retomando o diálogo com Chakrabarty (1992), este autor nota que há dois sintomas cotidianos da subalternidade das histórias não ocidentais terceiro-mundistas: os historiadores do outrora chamado Terceiro Mundo sentem uma necessidade de se referir às obras de história europeia; por seu turno, os *sujeitos* historiadores da Europa não sentem a obrigação de corresponder. E eles não sentem exatamente porque, para eles, nós, gentes “colonizadas”, nunca fomos nem seremos *sujeitos* por mais que os que se fabricaram como os verdadeiros *sujeitos* nos digam o contrário, por mais que eles concebam a ideia moderna de *sujeito* por uma lente de ampliação e refração do tipo que, em um *zoom* cultural, haveria *sujeitos próximos* a eles e noutro enquadramento haveria os *sujeitos distantes* da visão de como o *sujeito* acha a si próprio.

A questão do *sujeito* passa longe da solução das lentes do relativismo cultural. E mais: a diferença cultural tão endossada desse relativismo tem sido mais uma das inúmeras facetas de atualizar a diferença racial<sup>33</sup>. Aqui, no Brasil, um exemplo típico de colonialidade da academia são as exigências de exames de proficiência em língua estrangeira nos programas de pós-graduação para candidaturas brasileiras quando, em universidades da Europa e dos EUA, por exemplo, costuma ser rara a exigência para seus candidatos e suas candidatas a respeito de alguma proficiência em outros idiomas que não os do próprio país. A academia brasileira esquece ou finge esquecer que essa qualidade de exame que ela exige, além de promover o que Bourdieu (2007, p. 9) chamou de “a distinção”, é pura colonialidade.

Destarte, as diferenças que enfatizo não podem ser reduzidas às questões de nomeação, do tipo se nos chamam ou não de *sujeito*, porque o que ficou mais corriqueiro com o advento das chamadas críticas anticoloniais somadas a outros pensamentos não hegemônicos foram os espectros da sobrecodificação, que assombram todo o empreendimento dos modos de conhecimento dos tempos atuais. Essa sobrecodificação não se resume a um código se sobrepondo a outro, e sim no próprio princípio de elaboração do mundo por categorias de entendimento, espaço, tempo e forma que fazem toda codificação possível. Fica a pergunta: como elaborar cognições que não tentem reduzir os devires irreduzíveis da vida nas noções arquitetadas pelas ontoepistemologias herdadas da modernidade colonial?

No caso do Brasil, a lógica de codificação das raças, por mais velada que seja, não deixa de dizer como as gentes pretas nunca foram *sujeitos* e diz isso de muitas maneiras. Uma delas foi quando, após o processo de abolição da escravidão legalizada, as pretitudes jamais foram

---

<sup>33</sup> A respeito de como a diferença cultural espelha a diferença racial, ver FERREIRA DA SILVA (2019).

incluídas no campo social que compreende os direitos dos *sujeitos* e, obviamente, os *sujeitos* de direito. O que não significa que aqui acredito na possibilidade de tal projeto de inclusão, enquanto ele estiver pautado nas composições da ontologia da branquidão colonial, mas evidencio a sua ausência de efetiva tentativa para apontar a falta de interesse do Brasil para com a qualidade de vida das pretitudes. Por exemplo, após a abolição, as gentes pretas não foram logo submetidas a projetos de incorporação à sociedade nem como trabalhadoras a vender sua força de trabalho. Não obstante ao fato de aquelas vidas apreendidas pela categoria do proletariado serem as que de tão expropriadas têm apenas a sua força de trabalho como meio de sobrevivência, ver alguma gente como trabalhadora consiste em aproximar-se de certa noção de *sujeito*, uma vez que a categoria *sujeito* pressupõe autonomia. E autonomia é uma das ficções do *sujeito* do capital liberal, além de ser algo que até hoje as elites brasileiras não desejam conferir aos pobres e tampouco reconhecem para gentes pretas, que continuam como a maioria da população nos índices brasileiros de pobreza.

Segundo Borges (2018, p. 59), no Brasil, aquelas vidas outrora escravizadas continuaram no período pós-abolição a serem vistas como mera força de trabalho: “Ao negro sempre houve a força de trabalho, não como vendedor desta, mas como a própria força de trabalho”. Isso se reflete até hoje quando gentes brasileiras são encontradas sob trabalho escravo, gentes em sua maioria pretas. O que se encontra aí consiste em um difícil acesso dessas a *sujeitos* de direito, pois a ideia de tal acesso seria um passo para um curto-circuito da rede do colonialismo “pós-abolicionista” e de todo o racismo que a alimenta. Afinal, retomo Borges (2018, p. 59):

[...] posicionar-se como classe trabalhadora no pós-abolição é uma experiência problemática, porque posicionar-se em uma categoria que busca direitos significa, primeiro, entender-se como sujeito no mundo, algo que foi perversamente negado no sistema escravista.

Isso não significa que a questão do *sujeito* se faça exclusivamente pela de trabalho, mas que esta última, em pleno exercício da designação trabalhador/trabalhadora, só pode ser concedida àquelas gentes que adquiriram a primeira. Hoje, há quem chame as gentes pretas de trabalhadoras, mas as condições de trabalho da maioria dessas gentes continuam muito próximas da escravidão.

A respeito dos efeitos do racismo no Brasil, continua Borges:

As consequências, principalmente no plano psíquico, são notáveis, como a negação do ser que não é e pretende ser, deste indivíduo sem lugar e, portanto, que nega a si e aos seus iguais todo o tempo (BORGES, 2018, p. 59).

A afirmação de sem lugar para essas pretitudes vem exatamente do fato de a sociedade brasileira ter trabalhado a todo instante pela não inclusão dessas gentes. Isso assume características extremas, desde os incentivos para trazer povos europeus brancos (em especial, os italianos) ao Brasil em uma política com claros objetivos de branquear a população local sob a total negligência com as vidas das populações pretas do país até os tempos de hoje, nos quais políticas afirmativas, como as de cotas raciais, ainda encontram fortes barreiras para serem efetivadas. Há muitos outros exemplos. Contudo, o processo de tentativas de se enquadrar em uma noção de *sujeito* que não o abarca e nunca o abarcará faz do *sujeito* preto apenas uma questão de nomeação, pois na prática o racismo vigente insiste em desdizer o que se costuma dizer da boca para fora. É preciso reelaborar o que faz um *sujeito* de direito um *sujeito* de direito e isso só com a completa abolição dos modos de sujeição das arquiteturas de poder-conhecimento que permitem à ficção racial ser constantemente atualizada.

O racismo tem um lugar proeminente na racionalidade própria do que foi cunhando por Foucault como *biopoder* – um poder sobre a vida para quem de fato o Mundo acha que merece viver – e se justifica por um fato já notado por Mbembe (2016, p. 128), a saber:

[...] mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los.

Então, mais do que voltar sempre ao racismo como modo de explicar a mentalidade que gere os jogos de dominação, cabe-nos interrogar como a própria raça age como elemento de pensamento-ação-sensação, que arquiteta e passa a ser constantemente arquitetada em redes múltiplas que, por sua vez, tornam o racismo *outramente* possível e não só isso.

### **Rastros, redes e outras cognições possíveis**

Agora, acompanho como o colonialismo está marcado por rastros que parecem desaparecer, mas que sempre permanecem. Estou, cada vez mais, me distanciando da concepção de que o Mundo do Mesmo seria apenas uma imposição irracional de violência ou de que ele seria uma estrutura racional de ação violenta. Pois ambas as coisas se efetuam no colonialismo: irracionalidade e técnicas racionais meticulosas para que o desejo irracional de

extermínio seja alcançado. A concepção de rastro encontra aqui seu sentido no fato de não buscar centralizar as forças da colonialidade em esferas automatizadas que impeçam a detecção das porosidades entre as opressões, suas conexões e desconexões com outras opressões, internas e externas ao próprio colonialismo. Mais do que ficar restrito às abordagens que até reconhecem as interfaces dos fenômenos de opressão, estou interessado em atravessar outras encruzilhadas. Entendo a colonialidade como uma ininterrupta cadeia de violências que se atualiza dentro, acima, abaixo, na frente e por meio da imposição das logísticas do Mesmo que podem ser rastreadas por duas forças às quais essas mesmas logísticas se efetivam filosoficamente: a abstração e a sensação.

Há a sensação de suspeita de que a manutenção da brutalidade de certas conexões e desconexões entre mundos não seria possível sem o acoplamento de diversos recursos, meios e muitos fins que se acordam para os extermínios das gentes de sempre (afrodescendentes, quilombolas e as indígenas, principalmente no caso brasileiro). Atentar-se a como essas redes agem me permite combatê-las onde elas se mostram mais cínicas, veladas, quase imperceptivelmente possíveis de terem sua estratégia vista. Porém, os rastros do colonialismo, que também são plurais e abertos, por mais que eles ajam por constrições de vidas, compõem trilhas que se cruzam e desafiam as ideias de origem e sequencialidade. O que significa que o colonialismo, em suas múltiplas maneiras de agir, não pode ser reduzido a uma narrativa, ou mesmo a várias narrativas, que tenham o princípio de linearidade como base dos fatos. Há cortes, fugas e resistências em todas as histórias de colonização e isso já impede qualquer vontade de sequencialidade, a não ser quando levamos em conta o fato de um mundo que se pensa o Mundo ter se fabricado como tal via ideias de sequência e *determinabilidade*<sup>34</sup>.

Quando informo que a colonialidade continua, informo que ela continua porque os rastros sempre voltam ou simplesmente eles estão ali se atualizando em devir com o mundo. Os rastros são as marcas que aparecem e desaparecem constantemente para novamente aparecerem, informando o caráter errático ou mesmo fantasmático que a colonialidade tem e daquilo sem o

---

<sup>34</sup> Tomo emprestada a noção de *determinabilidade* de Ferreira da Silva (2019) para indicar as bases ontoepistêmicas sobre causalidade e efeito do projeto moderno-colonial. A autora denominou de separabilidade e determinabilidade “dois elementos entrelaçados do programa kantiano continuam a influenciar projetos epistemológicos e éticos contemporâneos: (a) separabilidade, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo deve ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) –, todas as demais categorias a respeito das coisas do mundo permanecem inacessíveis e, portanto, irrelevantes para o conhecimento; e, conseqüentemente, (b) determinabilidade, a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição” (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 39).



qual ela não seria possível de ser materializada sob a forma de diferença entre humanidades, a saber, a ficção racial. Por isso também que o racismo escapa de ser retido em uma totalidade, já que ele age em subcamadas variadas por uma série de *necropoderes*<sup>35</sup>. A visão que almejo alcançar não traz respostas ou certezas a todas essas questões, mas isso não me isenta de olhar o colonialismo por outra perspectiva, a dos rastros.

Vale lembrar, as teorias científicas do conceito de rede aparecem como sintoma das macrologias econômicas e políticas que ganham maiores expansões nos séculos XIX e XX, de maneira que tais teorias se tornam os parâmetros representativos das condutas do *sujeito* do conhecimento de hoje, confundindo o desejo deste *sujeito* com a operação das redes em que ele atua, mas este *sujeito* ainda moderno sempre foi muito mais do que este efeito de suas sociedades industriais e pós-industriais. Embora teorias, como os estudos de Latour (1994; 2004), apontem que os híbridos e seus coletivos sempre existiram como tais e que a purificação – o processo que separa a vida em zonas ontológicas distintas e que impedia de pensar as simetrias entre natureza e cultura – foi a marca dos que se pensaram *sujeitos* modernos, o ocidente europeu só passou a pensar mais profundamente em redes no momento em que os efeitos econômicos, sociais e culturais dos contatos com o atlântico e as imersões de rapina nas áfrias e américas começaram a ser cada vez mais intensos.

O capitalismo mercantil e sua face posterior, o capitalismo industrial, só podem ser compreendidos a partir das múltiplas histórias da colonização moderna em que as vidas designadas *negras* foram transformadas simultaneamente em mercadoria e força de trabalho e, com isso, tais vidas se tornaram a simetria moderna de natureza e cultura que diz do *Negro* um *híbrido* imaginado pela branquitude europeia a serviço da intensificação da purificação de certos brancos como os *sujeitos* legítimos do mundo em relação a outros povos, mas que diz sobretudo da materialização de um conjunto de práticas de abstração e sensação sobre o mundo.

Como *sujeitos* da modernidade europeia do dia para noite descobrem que não são nem nunca foram modernos? Não foram apenas os experimentos da época metafísica nem o surgimento dos laboratórios de ciência que de fato causaram tal descoberta, como quer Latour. Os primeiros laboratórios foram os outros povos aos quais primeiro se conferiu a ideia de inumanos (humanidades inferiores) e não humanos (aquilo que já nem apresentaria humanidade) para depois os compreenderem como objetos dotados de agência. Não à toa que

---

<sup>35</sup> Em referência à teoria sobre necropolítica conceituada por Mbembe (2016) em que os necropoderes correspondem às injunções das leis, das técnicas, das estéticas e de todas as forças que tornam manifesta macro e microfisicamente as políticas de matar e deixar morrer determinadas populações do planeta.

a grande teoria moderna da agência dos objetos se deve a essa fantasia colonial, na qual a percepção de agência aos objetos de todos os mundos se deve à visão de igualar vidas tornadas *negras* ao mundo das coisas. Isso diz de toda história de como a Europa construiu o Outro não somente a partir de um *self*-mundo, mas também por processos de purificação e simetria entre naturezas e culturas, embora o termo cultura só tenha vindo a ser operado tempos depois do início da colonização moderna do atlântico.

Volto ao fato de que é preciso ter cuidado com os essencialismos nos estudos sobre colonialidade. No caso da colonialidade indiana, as configurações sobre o que seria o Outro imbricam-se com um modo específico de subalternidade, como nos alerta Spivak (2010, p. 76):

Nos estudos subalternos, devido à violência da inscrição epistêmica imperialista, social e disciplinar, um projeto compreendido em termos essencialistas deve trafegar em uma prática textual radical de diferenças. O objeto de investigação do grupo – neste caso, nem mesmo do povo como tal, mas da zona intermediária ou amortecedora flutuante – é um desvio de um ideal o povo ou os subalternos –, os quais são definidos como uma diferença da elite. É em direção a essa estrutura que se orienta a pesquisa, uma situação um tanto diferente da transparência autodiagnosticada do intelectual radical do Primeiro Mundo.

A filósofa indiana nos atenta para uma série de desvios possíveis que estruturam as diferenças por dominação/subjugação, de maneira que todo conhecimento como saber-poder também opera suas múltiplas rotas. Já no caso do projeto colonial via atlântico, uma de suas particularidades foi o fato de um tipo específico de humano ser tido como agente e objeto, de modo que a sua subjugação vinha por uma expropriação total da condição de humanidade. No conhecimento científico da Europa, os objetos passaram a ser vistos como agentes híbridos de natureza e cultura, pois o mundo percebido ao mesmo tempo como objeto e agência pelo mundo branco moderno-colonial foram as vidas pretas africanas e, não obstante, as dos povos indígenas que viviam/vivem nas américas. A partir daí que se amplifica certa concepção do pensamento em rede como um pensamento que não centraliza mais o humano como centro das interações e que não haveria mais separação entre naturezas e culturas, ou seja, a ideia de simetria encontrará ressonância no tráfego daqueles agentes híbridos de natureza-cultura forçosamente embarcados nos navios negreiros pelo fomento do atlântico como uma grande rede de conexão entre mundos diversos. O salto de múltiplas dimensões que temos, a partir desse fato, é que nos permite entender que o tecnoindustrial e o informático nunca foram as matrizes primeiras para pensar a desconstrução de dualidades, de ontologias e de toda série de purificações que outrora certo projeto de modernidade achou possível.

A influência de como a indústria, e tudo que a gerou e o que dela foi gerado, tem camadas que ultrapassam as matrizes da Europa Ocidental. No entanto, foi nesta Europa que se iniciou uma série de deslocamentos do humano de funções até muito tempo pensadas como executáveis direta e exclusivamente pela humanidade de lá. Estamos diante do surgimento das operações do trabalho industrializado e do laboratório científico, que costumam nos aparecer como os exemplos máximos de desfazimento dessa centralidade do humano que encontrou nas operações informáticas desenvolvidas pelos EUA a sua maior expressão. Mas a mentalidade tecnológica nascida na Europa e espalhada por todo o mundo não é o fato exclusivamente responsável pelo surgimento do pensamento pós-humano. Essa própria ideia de irradiação traça uma flecha do tempo da tecnologia. Porém, as tecnologias e o pensamento do *sujeito* como efeito delas são fantasias daquelas pessoas que sempre insistiram em destinar outras gentes como se estas últimas fossem objetos ou naturezas. Aí o pós-humano é mais humano do que se possa imaginar!

Não à toa que a primeira coisa que certas teorias da rede trataram logo de fazer, ao buscarem simetrias entre o humano e o inumano e não humano, foi continuar o projeto de apagamento das representações daquelas gentes não consideradas humanas ou consideradas humanas inferiores, coroando o racismo. Esse racismo que impede de ver que diversas tecnologias ancestrais africanas e tecnologias indígenas das américas, cada uma a sua maneira, não operam por zonas ontológicas distintas e purificadas, que as teorias pós-humanas dizem pôr em xeque, mas que sempre foram desconsideradas pelas minhas ancestralidades africanas e indígenas. A crítica dos pós-humanos, pós-orgânicos e outros ficcionadores de híbridos só faz sentido para quem primeiro acreditou num mundo humano separado das outras coisas e dos cosmos para só depois enxergá-los como não separados.

### **Considerações finais: aquém e além das estruturas**

A noção de cosmopolítica tem ganhado força nos movimentos ambientais e nas ciências sociais, em especial na antropologia para compreensão das associações e dissociações entre todos e todas viventes do planeta. A primeira aparição do termo vem dos trabalhos de Isabelle Stengers para compreensão de como a história da ciência constrói determinada noção de mundo, sendo que um desses trabalhos em sua versão mais recente aparece de modo sucinto/preciso

na forma de artigo publicado em português como *A Proposição Cosmopolítica*<sup>36</sup>. Em ressonância com essa perspectiva que o termo começou a surgir em diferentes abordagens de uma gama de autores, tais como Latour (2004) e Glowczewski (2015), para compreensão dos modos de composição de mundos e como agem as associações e os ordenamentos por estes mundos. Longe de compilar uma genealogia do termo cosmopolítica, este ensaio ensajou pensar como podemos estruturar outros mundos, se entendermos os limites de muitas de nossas categorias de entendimento e modos de sentir o outro. A rota foi a imaginação radical *negra*, uma vez que estamos marcados e marcadas num mundo anti-*negro* em que a raça em cruzamento como outros marcadores estruturais são forças que sustentam a *separabilidade*<sup>37</sup> das nossas relações sociais.

No entanto, reconhecer como as estruturas sociais nos posicionam segundo marcadores de raça, classe, gênero, sexo e sexualidade, dentre outros, pode abrir passagem para perigosa ideia de que a crítica estrutural deve se fechar nas políticas das identidades ou numa versão também extrema, porém contrária, a de que devemos abolir os sentidos de pertencimento rumo a uma pulverização de nossas histórias particulares em prol de um enquadramento dentro de um quadro geral de compreensão em que todos seríamos humanos, apagando que a humanidade não é garantia ontológica de todas as gentes do planeta. Ciente desses dois perigos, concluo este ensaio sobre a importância política de atravessar tanto visões que afirmam pertencimento de grupos como aquelas que entendem a possibilidade de existirmos *outramente* no mundo que se torna um novo mundo, sem cair no devir da proposta pós-estruturalista de um mundo por vir que refaz no campo do possível os roteiros da conquista e da expropriação.

Desde o que foi ingenuamente denominado de pós-estruturalismo, oriundo da academia francesa, já era cada vez mais notório no campo acadêmico euro-americano centrado o fato de que as ideias de representação e seu campo mais praxiológico – o conhecimento sobre/com ideologias – pareciam implicar em uma espécie de mal ao novo pensamento da intelectualidade moderna pós-estrutural e também para várias facções do pensamento pós-moderno que apregoavam cada vez com mais veemência as fraturas plurais de tempo e espaço. Essas duas modalidades diversas e plurais em si de conceber o mundo – pós-estrutural e pós-moderno – tinham a representação estrutural e mesmo a ideologia como coisas problemáticas (para não dizer fora de moda).

<sup>36</sup> STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, (69), 442-464, 2018.

<sup>37</sup> A respeito do conceito de *separabilidade*, ver nota 30.

No caso da influência europeia, esse momento deve muito de sua força às heranças dos saberes pós-acontecimentos reivindicatórios de maio de 1968 na França, onde optou-se por visões micrológicas que tiveram o desejo, a subjetividade e até mesmo o poder como dimensões a serem compreendidas por operações não mais mapeáveis por conceitos macrológicos. Isso disparou múltiplas maneiras de pensar com bases fortes nas filosofias nascentes da época, em especial as de Derrida, Deleuze e Foucault, só para citar nomes dos mais conhecidos no Brasil. Nos EUA, as investidas sobre o tempo e o espaço vinham principalmente dos avanços tecnocientíficos do pós-segunda guerra e de toda política imperialista de ascensão desse país frente ao mundo.

E mais: em ambos os casos, europeu e estadunidense, a teoria da relatividade e a física quântica das partículas influenciaram modos de entender a vida social e cultural por meio de concepções moleculares. E isso nos foi importante para entender melhor algumas questões microfísicas da vida, porém nos foi danoso por acharmos que as ditas velhas questões macrológicas, em especial as da política e da economia, poderiam ser compreendidas quase que exclusivamente pelas micropolíticas que elas envolvem sem atentar que, segundo a própria física quântica, o micro também está no macro e vice-versa. Até uma intelectual profunda como Spivak (2010, p. 54) cai nessa armadilha quando diz: “a relação entre o capitalismo global (exploração econômica) e as alianças dos Estados-nação (dominação e geopolítica) é tão macrológica que não pode ser responsável pela textura micrológica do poder”. Ela também esquece de atravessar a distinção entre micro e macro.

O problema na passagem do macro para o micro nos estudos sociais/culturais foi que se opôs as novas concepções de *diferença* contra as de representação, de maneiras que essa atitude cheira ao ódio em relação à possível autonomia daquelas vidas que foram *menorizadas* pelo Mundo do Mesmo no que tange às questões de direito ao poder, principalmente contra as representações de cunho identitário de vidas como as homoafetivas, as indígenas, as travestis etc. Isso se tornou um processo de apagamento de onde se invocava falar de *diferença* sem dar muita importância em como a identidade consiste em peça fundamental na luta por existência social daquelas gentes que são, no nível de aquisição de direitos, *sujeitos* inexistentes sociais. O que se estava a chamar de *diferença* em vários desses estudos franceses eram sempre maneiras não identitárias de existir, o que serviu para má-fé dos *sujeitos* transparentes desautorizarem as políticas de afirmação dos grupos que tinham a sua identidade sequestrada e dissolvida no jogo do devir e/ou das *diferenças* supostamente pensadas sem referentes.

Por mais que possamos fugir como o diabo foge da cruz de tudo aquilo que fecha os mundos em alguma identidade que não permita acompanhar e ultrapassar as variações e derivações do poder, não aconselho simplesmente negar a identidade e todas as outras marcas que nos constituem e que, muitas vezes, informam quem foi gente marcada para morrer e quem foi para viver segundo os modos de governança. A equivocada concepção de que negar as identidades em prol de *diferenças* no sentido pós-estruturalista permitiria potencializar certos *sujeitos* acabou por ofertar recurso aos projetos de apagamento de certas gentes em prol do *sujeito* dominante de sempre, que permanecia novamente confortável em sua zona de transparência para com um mundo que, por sua vez, se mantinha renovado como o Mesmo. Nessas espécies de estudo, os locais dos supremacismos eram ratificados como a Norma por meio de certos discursos da *diferença*, que, no caso especial da filosofia de Deleuze, não raramente era uma maneira do *sujeito* diferir buscada pelas intensidades do Outro, por meio das cartografias da conquista e da expropriação de intensidades.

A ideia de que se estar sempre aberto à multiplicidade e, por isso, à desterritorialização não diz e tampouco justifica porque, em muitos questionamentos de Deleuze e seus seguidores, é o *sujeito* da supremacia racial que necessita de seus outros para empreender a desterritorialização tal como nos processos de territorialidade descritos por Deleuze e Guattari (2010) na sua obra máxima, *O Anti-Édipo*. Embora em tal obra os autores não restrinjam pensar devir e/ou *diferença* apenas pela fantasia colonial de *menorização* de outras existências, essa forma de pensar se tornou um avatar dos “movimentos aberrantes” – para acionar uma expressão de Lapoujade (2015) – de tal filosofia. Apagava-se, assim, não só as ideologias das lutas das gentes espoliadas de toda espécie, mas apagava-se, principalmente, o fato de que era de um lugar muito particular e ideologicamente construído, ainda que pensado como transparente, que vinha toda a invocação e defesa das chamadas *diferenças* para si, que só existiam via os outros do cardápio colonial interminável sobre o diverso. Quem de fato está aberto às multiplicidades, primeiro, as buscas em sua própria vida na conexão com outras, e não no ato de consumir intensidades alheias, a partir da redução da vida dos outros às fantasias coloniais. Contudo, a localidade, como nos permite entender Ferreira da Silva (2019), é mais uma ficção de ordenamento, uma vez que o macro está no micro e este no macro, se de fato seguirmos a visão quântica de que tudo está no todo e o todo em toda parte, por mais fractal que esta seja.

Não ousa mais operar por uma linha de fuga estritamente no sentido da filosofia da diferença que desmaterializa mundos e fica suscetível de alguma nova

territorialização/materialização. Por muito tempo, operei sempre de modo crítico com essa filosofia (GADELHA, 2017) e, nos meus últimos estudos, tenho tratado de compreender como a matéria mesma desaparece não por apagamento *necropolítico*, mas por um efeito de *fugitividade*<sup>38</sup> – o efeito de que a coisa permanece viva e irradia potências sem poder ser vista/apreendida pelo mundo tal como o conhecemos – e também por um efeito de *espectralidade* – o efeito da coisa ir e voltar, aparecer e desaparecer assombrando as dimensões espaço-temporais como nos têm demonstrado os estudos de Gordon (2008) sobre fantasmagorias sociais, entendidas pela autora como um estado de animação que se abre pelas fendas espaço-temporais das estruturas sociais e move uma violência social reprimida ou não resolvida que se sabe, às vezes muito diretamente, às vezes mais obliquamente.

Destarte, eu tenho buscado entender como a matéria (mais que social) de nossas vidas negocia ou pode sempre negociar com a colonialidade de modo que, no inesperado da transação, ela acione como colapsar as marcações espaço-temporais do poder, estando essa matéria ali mesmo onde passam a ocorrer as coisas, onde já não haveria mais espaço-tempo a ser cartografado. Como fazer sumir o tempo e os acontecimentos passarem a acontecer onde espaço-tempo algum pode ser demarcado? Parece haver uma guerrilha com as próprias dimensões dos eventos. As narrativas ordenadas do *sujeito* herói, do salvador, do vencedor, não alcançam a guerrilha porque esta mesma posta-se sob a insígnia do erro e da morte voltando como coisa viva, coisa secreta, coisa errática, coisa espectral, tudo aquilo que os arquivos coloniais dos fins e suas próprias críticas não dão conta.

---

<sup>38</sup> Transmutação a noção de *fugitividade* tal como proposta por Moten e Harney (2013). Para os autores, a *fugitividade* é uma força tramada nos *undercommons* que escapa até mesmo do desejo de fuga dos seres envolvidos. Lanço a inquietação de que essa capacidade alinha o (mais que) humano e o não humano com as forças fugidias do universo, tais como as de quebra do espaço-tempo que vão contra a nossa flecha do tempo que organiza as percepções e sensações do que é determinado mundo.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, J. T.; SARAIVA DE SOUSA, C. K. Práticas indígenas de cura no Nordeste brasileiro: discutindo políticas públicas e intermedialidade. **Revista Anuário Antropológico**, v. 41, n. 2, p. 179-202, 2016.
- BONA, D. T. **Cosmopoéticas do refúgio**. Florianópolis: Cultura e Bárbarie, 2020.
- BORGES, J. **O que é encarceramento em massa?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2018.
- BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo/Porto Alegre: Edusp/Zouk, 2007.
- BUTLER, J. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006.
- BUTLER, O. **Kindred: Laços de Sangue**. São Paulo: Editora Morro Branco, 2017.
- BUTLER, O. **A parábola dos talentos**. São Paulo, Editora Morro Branco, 2019.
- CHAKRABARTY, D. “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, **Representations**, v. 1, n. 37, p. 1-26, 1992.
- CLEGG, B. **Teoria quântica: 50 conceitos e ideias fundamentais explicados de forma clara e rápida**. São Paulo: Publifolha, 2018.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA DA SILVA, D. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013. v. 3.
- GADELHA, J. **O Sensível E O Cruel: uma aprendizagem pelas performances sadomasoquistas**. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2017.
- GLOWCZEWSKI, B. **Devires Totêmicos: Cosmopolítica Dos Sonhos**. São Paulo: N-1, 2015.
- GORDON, A. **Gothly Matters: Haunting and The Sociological Imagination**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.



HARAWAY, D.; KUNZRU, H. “Você é um ciborgue”: um encontro com Donna Haraway. In: SILVA, T. T. da. (org.). **Antropologia do ciborgue** – as vertigens do pós-humano. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 17-32.

HARTMAN, S. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. Princeton: Farrar Straus Giroux, 2008.

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

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica 1**. A doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1974.

KELLEY, R. **Freedom Dreams: The Black Radical Imagination**. Boston, Beacon Press, 2002.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LATOUR, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. São Paulo: EDUSC, 2004.

MBEMBE, A. “Necropolítica”. **Arte & Ensaios - Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**, v. 1, n. 32, p. 123-151, 2016.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo, Editora N-1, 2018.

MESSENDER, M. L. L. Etnicidade e ritual Tremembé: construção da memória e lógica cultural. **Revista de Ciências Sociais da UFC**, v. 43, n. 2, p. 32-42, 2012.

MOTEN, F.; HARNEY, S. **The undercommons: Fugitive planning and black study**. Wivenhoe; New York: Minor Compositions, 2013.

POMPEU SOBRINHO, T. Os Tapuais do Nordeste e a Monografia de Elias Herkman. **Revista do Instituto do Ceará**, Revista por ano/1934, p. 7-28, 1934. Disponível em: <https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1934/1934-Tapuias.pdf>. Acesso em: 01 out. 2023.

SPILLERS, H. **Black, White, & in Color**. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

SPIVAK, G. **A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present.** Cambridge, Massachusetts, London: Havard University Press, 1999.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, 2018.

TSING, A. L. O Antropoceno mais que Humano. **Revista Ilha**, v. 23, n. 1, p. 176-191, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; DANOWSKI, D. **Há um mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

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

#### ***CRediT Author Statement***

---

**Reconhecimentos:** Não se aplica.

**Financiamento:** A pesquisa foi realizada com financiamento da CAPS.

**Conflitos de interesse:** Não se aplica.

**Aprovação ética:** Não se aplica.

**Disponibilidade de dados e material:** Não se aplica.

**Contribuições dos autores:** Autoria única.

---

**Processamento e editoração: Editora Ibero-Americana de Educação.**  
Revisão, formatação, normalização e tradução.

