

O Sensível Negro: rotas de fuga para *performances*

José Juliano Gadelha¹

¹Universidade Federal do Ceará – UFC, Fortaleza/CE, Brasil

RESUMO – O Sensível Negro: rotas de fuga para *performances* – O artigo forja o princípio da fuga para pensar as poéticas do desaparecimento do corpo que encontram, no que o autor denomina de *performance* fugitiva, uma maneira de tornar vivos os modos de existência, os quais seriam destinados, pelo futurismo reprodutivo da normalização estética, ao desaparecimento e, conseqüentemente, à morte. Em diálogo com os *Black Studies*, a crítica anticolonial e um pensamento próprio sobre o campo sensível, o artigo trama os fios que expõem os programas de re teorização, representação, abstração e *performance* sob o tráfego do devir-negro das artes.

Palavras-chave: **Arte. Fuga. Performance. Negro. Sensível.**

ABSTRACT – The Black Sensible: escape routes for performances – The article forges the principle of escape to think of the poetics of the body disappearance that encounter, in what the author calls fugitive performance, a way of making alive the modes of existence, which would be destined, by the reproductive futurism of the esthetical norm, to disappear and, consequently, to die. In a dialogue with Black Studies, anti-colonial criticism and my own thought on the sensitive field, the article traces the threads that expose the programs of re-theorization, representation, abstraction and performance underlying the traffic of the becoming-black in the arts.

Keywords: **Art. Escape. Performance. Black. Sensible.**

RÉSUMÉ – Le Noir Sensible: routes fugitives pour *performances* – L'article décrit le principe d'évasion pour réfléchir à la poésie qui se manifeste dans la disparition du corps qui trouve, dans ce que l'auteur appelle performance fugitive, une manière de rendre vivants les modes d'existence qui seraient destinés, par le futurisme reproductif de la norme esthétique, à la disparition (donc à la mort). Dans un dialogue avec les Black Studies, la critique anticoloniale et la réflexion sur le domaine sensible, l'article retrace les filières qui exposent les programmes de re-théorisation, de représentation, d'abstraction et de performance sous le trafic des arts noirs.

Mots-clés: **Arts. Fuite. Performance. Noir. Sensible.**

A estética negra não se dá em benefício de uma oposição simples ou complexa entre *Technik* e *Eigenlichkeit*, mas nos movimentos de improviso entre essa oposição. Qual o conteúdo de (tua) técnica negra? Qual a essência da (tua) performance negra? Um imperativo está implícito aqui: preste atenção nas performances (negras), já que cabe aos que prestam esse tipo de atenção reteorizar essência, representação, abstração, performance, ser (Moten; Harney, 2016, p. 28).

A Reteorização da Essência Branca

Começo este artigo pelo que denomino de futuro reprodutivo artístico para caminharmos na compreensão acerca do devir-negro das artes. Ocorre que a História da Arte, como narrativa eurocentrada sobre a produção estética, mesmo quando pensada pela perspectiva relativista de variedade de histórias do que entenderiam por arte – como foi o caso das historiografias sobre a produção estética de diferentes sociedades –, sempre foi um registro Branco da diferença sensível. Essa História de *H* maiúsculo não se refere apenas a uma disciplina, mas a uma sequencialidade de uma maneira particular de sentir os mundos, projetada exatamente sobre os outros. Ela configurou o Outro artístico a ser novamente correlacionado com um Eu, por meio do qual a noção moderna de arte nasceria e com a qual a correlação seria permitida. Daí vieram as definições de arte indígena, arte negra, arte oriental, arte ocidental, arte europeia, arte americana etc. Houve até estudos que propuseram se libertar dos registros da estética, ou seja, desprender-se dos registros eurofilosóficos da forma, da matéria e, sobretudo, da sensação em prol de novas possibilidades de não hierarquia e não exotismo das produções poéticas dos mundos.

Isso foi um grande sintoma dos estudos em arte que Alfred Gell (1998) tentou resolver em seu polêmico *Art and Agency*, em que o autor desacreditou da possibilidade de qualquer compreensão possível da produção de objetos de determinadas culturas por meio das teorias antropológicas, filosóficas e históricas, que tomam a noção de “estética” como parâmetro para correlações. Mais do que isso, a proposta de *agência*, na teoria de Alfred Gell (1998), já apontava a impossibilidade da própria correlação em si. Seria o poder de agir das coisas, ou seja, a agência aquilo que permitiria correlacionar as forças de um mundo com as de outro, de modo que o mundo artístico só poderia ser pensado em outra sociedade pelo que a arte permite abrir

passagem para alguma correlação dela com as forças agenciais de outros mundos.

Dessa forma, independente do conceito de estética e de tudo que ele resgataria e atualizaria, a correlação se manteve na perspectiva agencial. Abandonou-se o relativismo cultural de antigos estudos da arte em prol de uma virada ontológica em que o ser da percepção e da ação, descentralizado do humano, assume destaque como o campo por excelência para a aproximação de forças sensíveis. Corpos, imagens e artefatos passam a ser encarados como dotados de agência. Mas a correlação trouxe o fantasma do humano para a aproximação de mundos, uma vez que a vida das coisas se apresenta pela percepção de vitalidade daquele humano como sua própria referência. A retirada do sujeito humano como único agente sensível não foi acompanhada de uma crítica mais profunda sobre a ideia de sensível, transferido agora ao mundo das coisas e a partir do qual essas coisas seriam correlacionadas. Assim, o sensível permaneceu no campo de uma mesma experiência com o mundo – a experiência moderna ocidental – de onde se continuava a pensar as diferentes experimentações de outros mundos.

O processo de manter o sensível dentro de uma perspectiva presunçosamente pós-humana, mas ainda apaixonada pelos modos humanos de sentir os mundos a partir de um único mundo – o Mundo Branco –, deposita, na agência das coisas, a ideia de vitalidade, porque agir e produzir pensamentos e sentimentos seriam capacidades dos humanos a serem mantidos vivos pelo mundo tal como o conhecemos. É aí que se insere, por exemplo, a antropologia das coisas de Tim Ingold (1996; 2002) e da qual o pensamento anticolonial esquiva-se, quando informado de que tal antropologia seria algo inovador para o pensamento em artes. As perspectivas anticoloniais sempre estiveram a afirmar, cada uma a sua maneira, que as poéticas de povos colonizados, como os ameríndios e outros não brancos, quase nunca separam vida e morte de maneira dura, tampouco elas percebem as coisas e os chamados objetos como elementos mortos ou que teriam suas respectivas capacidades de agir no mundo pela correlação a outros jeitos de agir, as dos seres sempre tidos como os realmente vivos em poder de produzir pensamento, os humanos. A antropologia, que agora se apercebeu que o mundo das coisas sempre foi um mundo de coisas vivas, está secularmente atrasada se comparada ao conhecimento de seus nativos não brancos.

Contudo, o problema ainda é mais profundo, porque a ideia-chave das *novas* teorias das coisas vivas não questiona o seu poder de morte, um poder já antigo e de cor bem demarcada, a cor Branca. Os regimes branqueados das artes passam a encarar aqueles mundos, que eles denominavam como sendo os de arte primitiva, agora como mundos também complexos em percepção e ação poéticas, desde que essas ações e percepções se permitam correlacionar com aquele primeiro mundo. Assim, mantém-se a sequencialidade de uma única história do sensível, dessa vez disfarçada de plural pelo manto invisível da agência. O que fica de fora e o que marca as artes não euro-americanas é exatamente a capacidade de quebra das poéticas das minoridades¹ não brancas para com as poéticas do Maior, que tem nome e cor, poéticas do Sujeito Ocidental Branco. Uma arte anticolonial só é possível pelo corte com a arte do Branco, que representa a Norma do Mundo ou simplesmente a Norma. O anticolonialismo poético vem da quebra com a própria poética. Se o Mundo Branco pensou a poética como uma técnica que se faz com o mundo, o mundo preto, como cosmos destinado pelo o racismo ao desaparecimento, tem sua poética como o desfazer de toda a técnica. As técnicas foram pensadas para aqueles sujeitos que podem existir sem o fantasma do desaparecimento, cujo exemplo máximo são as *técnicas da existência*, pensadas por Michel Foucault (2013) a partir da civilização grega e de sua estética da vida, somente acessível aos povos não bárbaros.

O futuro reprodutivo das artes é aquele que sempre deposita em uma nova faceta a continuidade da arte como autorização da criação e recriação da vida. O problema é que esse futuro já escolheu a vida que ele quer manter viva, enquanto todas as outras existências passam a ser vidas a servirem à primeira, ou seja, passam a ser existências vivas para novamente morrerem. Esse futuro consome as novas imaginações, pondo-as em evidência pelas maneiras sempre complacentes de acolher o “diverso”, desde que este “diverso” se mantenha como a outra face de um mesmo mundo. “O diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação” (Glissant, 1981, p. 190). E o “devir-negro do mundo”, de que fala Achille Mbembe (2014a, p. 14), corresponde exatamente a essa faceta de exploração de outras vidas movidas em prol de uma única raça. Se for possível pensar uma técnica negra, esta se deve a jogos de improviso entre morrer e viver no campo desse futurismo.

A seguir, discuto a impossibilidade de um enfrentamento e superação das forças dominantes (Mundo Branco e ocidental) vivendo/utilizando-se do mesmo sistema e armas, criados por elas. Pois esse Mundo Branco (Mesmo, ou Maior, da Norma) se organiza de modo tal que qualquer movimento dentro dele só parece favorecer aos seus. Assim, as ações das *outras gentes*, minoritárias no poder, que se valem unicamente das ferramentas e lógicas desse sistema, só tendem a refletir algo dessa mesma engrenagem. A única maneira de escapar a essa força centrípeta é subvertê-la, valendo-se de ferramentas *marginais*, fora desse sistema, não legitimadas pela Norma.

A Representação da Estética Negra

O Negro, este personagem forjado no sensível do Branco como seu espelho refletor de certa diferença, é representado nas artes como a diferença em si mesma do Mundo Branco, que também é um mundo que podemos chamar de o Mundo do Mesmo ou, simplesmente, a Norma. Se os/as artistas preto/as constituem a diferença, nada mais cabível que as suas artes falem do racismo e de tudo que for exótico ao Mundo Branco: assim funciona a representação estética do Negro. O racismo, por ser uma violência que informa a condição de diferença racial das gentes pretas frente ao Mundo que as violenta, e o exotismo, como tudo fora das gramáticas do Branco, informam que os mundos não brancos só poderiam ser estranhos, não convencionais, anormais. Isso faz com que o racismo coroe o fato de que o Mundo não foi feito para sujeitos não brancos. E, quando alguma gente preta ousa fazer alguma linguagem fora do racismo e do exotismo, ou ela estaria totalmente mistificada pelo desejo Branco de pertencimento a um futuro ao qual ela nunca pertencerá, ou essa gente finalmente ousou sonhar para fora da mistificação – e aí o jogo da técnica preta entre viver um mundo de arte que é branqueado e não morrer por aceitar a condição de diferença que lhe foi imposta. O futurismo, em seu devir-negro, consome os sonhos da *pretitude*² como elementos para sonhos brancos, mas também há a possibilidade de um subcomando estético, porque a questão nunca foi abandonar o conceito estético, e, sim, fazê-lo dizer não à essencialização do Branco como normalização sensível.

A representação de uma arte negra será a de jamais representar o Negro de modo algum. E isso só é possível não operando pelo sensível branqueado, responsável por sentir tudo que do Branco difere ou que lhe causa

pavor como sendo o Negro. Então, uma anticolonização do sensível constitui o primeiro passo para a produção de arte não mistificada pelo velho jogo do espelho. O problema no “devir-negro do mundo” (Mbembe, 2014a, p. 14) é que o reflexo do espelho nunca se mantém o mesmo, de maneira que o Negro vai sendo representado de diversas formas, ao sabor das *novas antigas* demandas estéticas do Mundo Branco. Um exemplo atual de novo enfiamento no espelho vem sob os auspícios do fim do humano e, conseqüentemente, para os sujeitos antropocêntricos, do fim da Terra. Quem tem medo da terra devastada? Ora, apenas as gentes privilegiadas do planeta ou aquelas mistificadas por esses privilégios temem a devastação da Terra tal como ela costuma ser apresentada em algumas teorias. As minoridades já estão cientes de que a primeira terra devastada constitui-se dos seus respectivos corpos, os seus campos sensíveis por excelência e os alvos primeiros dos extermínios raciais, de gênero, sexuais, religiosos etc. Discursos salvacionistas, presunçosamente políticos e poeticamente problemáticos, do tipo *Venham, mulheres!*, *Venham, ameríndios!*, *Venham, gays!*, *Venham, travestis!*, *Venham, refugiados de guerra!* – porque a grande guerra, que sempre teve muitos nomes, sendo o mais atual *A Vingança de Gaia* (Lovelock, 1991; 2006a; 2006b) –, enunciam que precisaríamos salvar o mundo (que mundo?), que necessitaríamos criar um futuro sensível comum para todas as gentes, enquanto, na verdade, todo esse discurso da salvação esquece ou finge esquecer que esse *comum* compartilhado já morreu faz muito tempo e o fim acabou-se novamente.

A Abstração Minoritária

O Mundo do Mesmo propõe apenas um futuro, de modo que o *futuro do negro é sempre branco*³, o futuro das *trans*⁴ e outras gentes não cisgêneras é sempre cisgênero, o futuro das gentes não heterossexuais é sempre heterossexual... E, assim, o Mundo do Mesmo segue com a segregação, a exploração e o extermínio das existências que a ele são insolentes. Isso tudo vai além da subjugação capitalista. Aqui não percebo os problemas somente a partir da máquina capitalista, refiro-me a outras máquinas a ela filiadas por um parentesco de extrativismo, segregação e morte, constantemente mirados contra os mundos *fugitivos*⁵ de uma ordem já dada: máquina colonial, máquina cis-heteronormativa, máquina racial (aquela que não para de moer os corpos pretos e outros não brancos) etc. Todavia, não podemos fechar os

mundos em uma *cosmoguerrilha* com frentes já totalmente demarcadas de uma vez por todas, pois todos os mundos se movem e se modificam, o que torna ingênua qualquer ideia de revanchismo autocentrado, perfeitamente mirado. A margem está no centro dos problemas do mundo. A margem é a zona dramática de um mundo que insiste em marginalizar outros. A margem indica uma ferida sempre em aberto.

Os supremacismos como macro e micropolíticas da Norma, que fazem certo mundo ser o Mundo, indicam mapas de sensibilidade impossíveis de serem cartografados pela diferença, uma vez que a diferença já foi posta pelas linhas do mapa em seu devido lugar. A cartografia, na condição de experimento sensível, se torna experimento de morte, se ela não puser em xeque quem é o sujeito que pode se desterritorializar indo e voltando entre mundos, perdendo e resgatando formas, e quem são aqueles sujeitos já destinados desde sempre à fluidez, à minoridade, à instabilidade e, evidentemente, à certa ideia de anormalidade. Há sempre uma mulher, um homossexual, um judeu e uma criança como esferas de devir, mas o Homem Branco, Cisgênero e Heterossexual, é sempre o estável, a representação da Norma e, como tal, pode se dar ao privilégio de se desterritorializar e reterritorializar por sobre os sujeitos menores, atualizando as velhas fantasias coloniais e racistas de expansão, conquista e extrativismo do Ocidente Branco. Não à toa que os estudos anticoloniais e os chamados *Black Studies* hoje compõem a mais rica seara de crítica aos limites da filosofia da diferença. Para tanto, basta ler trabalhos como os de Achille Mbembe (2014a; 2014b; 2016), Jasbir Puar (2007; 2013), Rey Chow (2006) e tantos outros. Os sujeitos supremacistas são sempre os que se veem como o Mundo, daí, mesmo quando cheios de boa vontade em lidar com a *diferença*, acabam sintomatizando como ela também foi sentida e formulada via o espelho de um único mundo, o mundo do supremacismo. Já as minoridades do planeta são muitos mundos, nunca holísticos, jamais completamente identificados; são mundos *fugitivos*, mundos secretos, não por serem escondidos, mas sim por carregarem seus segredos onde todos sabem que existimos e não nos veem, não nos escutam e, conseqüentemente, não nos alcançam. Apenas nos veem em fuga quando tais mundos estão a impedir o suposto equilíbrio do Mundo do Mesmo. Foi assim com o *corpo sem órgãos* de Antonin Artaud – que, apesar de Homem e Branco, foi designado como o corpo de um sujeito menor, o sujeito louco. A partir dos devires-louco, o que era um experimento poético

do corpo do artista foi conceituado por Gilles Deleuze e Félix Guattari como sendo um corpo disruptor dos organismos sociais⁶. Essa é aquela velha mania Branca de encarar o que ela não alcança como sendo anormalidade, doença, raiva, criminologia etc.; uma mania, ou mesmo uma pulsão, que inclusive encontra alianças entre os sujeitos oprimidos ainda mistificados para o extermínio da autonomia da diferença. E quem opera no campo da *performance* via mutilações, escarificações, perfurações sabe exatamente como forças normalizadoras, muitas vezes instituídas por coletivos pretensamente a favor da arte, estão sempre dispostas a enquadrarem o que seria a arte e a doença, a patologia e a poética. Por tais táticas de silenciamento e segregação, toda uma infeliz seara de sujeitos vai atestando seu documento de supremacista ou, minimamente, de sujeitos mistificados pelas ideias do Maior ao serem todos sujeitos que tolhem aquelas experimentações que já fugiram do Olho Branco Ocidental das artes.

De volta à filosofia, talvez isso tudo relativo ao *menor* não tenha sido um erro irresolvível da filosofia da diferença, e, sim, um limite dela. Há a fuga pela não correlação daqueles mundos designados como menores. Há a capacidade de fugir sem ser pela frente, acima, abaixo ou ao lado do Maior. Há aquilo que Avery Gordon (2008), em sua sociologia imaginativa, denominou de *o ponto cego da fuga* e que sucede quando o que já não pode ser mapeado pela Norma aparece como fantasma dentro do mundo que extermina os outros mundos, os quais têm agora sua força representada pelo assombro de certos fantasmas. No entanto, acredito também, e principalmente, no que Fred Moten e Stefano Harney (2013) definem como *o fugitivo*, aquele mundo ou sujeito que some quebrando toda a capacidade de correlação. Um *fugitivo* é sempre não mapeável, a sua cartografia consiste na própria rota de fuga e se torna acessível somente a outro *fugitivo*. O sentido de toda essa lógica da fuga é manter vivo algum mundo que se encontra explorado e que não deixará de sê-lo, mesmo com toda a exploração. Por vivo, entenda-se encontrar uma “reserva de vida” (Mbembe, 2014a, p. 300) a não ser consumida pela exploração. Assim, os *fugitivos*, tais como os mundos pretos, estão em dilema com as localizações do Maior. A nossa primeira rota de fuga atual é como tirar o próprio pensamento da lógica de um sistema global, sabendo muito bem que esse sistema não deixará de existir.

Os sistemas globais são ficções de poder do Mundo do Mesmo, ainda que esse mundo venha a questionar suas próprias ideias de sistema. Já tenta-

ram nos convencer de que são as redes que realmente formam o mundo – o real deles sempre ali – no lugar de uma concepção organicista de sistema; outras vezes se valem da categoria científica de *agência* para nos dizer que não há mais sistemas no mundo sob o comando exclusivo dos humanos, como outrora os/as organicistas e funcionalistas da cultura e da sociedade acreditavam existir. Para as vozes científicas da agência pós-humana, nem a cultura nem a sociedade escapariam de serem desfeitas, para nelas encontrarmos somente agências de matérias, objetos, animais, forças etc. Tudo aí passa pelo plano epistemológico do Mesmo, jamais por um plano dos outros mundos; afinal, outros mundos têm suas respectivas culturas somente entendíveis em correlação com a da Norma, conforme já nos deixou evidente o relativismo cultural oriundo do Mundo do Mesmo. Além disso, a todo momento, continuam o projeto de manterem gentes esquadrihadas, devidamente identificadas e correlacionadas pelas tecnologias da rede e pelos agenciamentos que insistem em dizer que elas não existem sem as suas conexões ou sem os modos de agir com eles, em que, até para tais gentes desconectarem de algo, precisariam recorrer à correlação com as forças do Mundo.

Eles, sempre eles, os sujeitos do Mesmo a definir o futuro de todas as gentes. Eles criaram dispositivos de localização sobre todas as gentes, mirando as suas vidas por planos do Mesmo. Se há redes, quem tem autonomia de trafegar nelas, quem é feito e desfeito por elas e com elas? Se há agência, quem são os sujeitos que podem agir seja para reiterar, recriar ou mesmo subverter seus comandos, quando se tem apenas um tipo específico de agente como modelo para a agência de todos os comandos das demais agências? Acaba que os ditos agentes de outras agências não passam de receptores, uma vez que suas respectivas capacidades de agir no mundo só são percebidas pelas capacidades de agir de determinados agentes de uma mesma e única agência de mundo. Será que a agência pensada sob tanta racionalidade do Mundo do Mesmo seria razoável para alguma coisa das outras gentes do planeta? Garanto que não são as gentes dos mundos que desafiam a órbita do Mesmo, as beneficiadas por tanta racionalidade sobre normalidade e *desvio*. Esses últimos mundos, constantemente alocados no sul das coisas, um sul que ora faz eco à geopolítica, ora faz a geopolítica gaguejar, não cabem dentro da história das ferramentas da razão científica, que explica de maneira muito particular a diferença humana.

A razão ocidental científica, essa sedutora face da Norma, continuamente se insinua como predicativa para o bom senso das minoridades, caso estas queiram fugir das violências do Mundo. Por exemplo, em épocas de teorias apocalípticas, é muito fácil para minoridades devolverem uma crítica ao Mundo pela pergunta de como sobreviver a ele mantendo-o vivo. Surgem dúvidas do tipo: como sobreviver aos agrotóxicos, se a maior parte da população não tem como consumir alimentos? Como entristecer em relação ao aquecimento global, se já se entristece diariamente porque se morre antes mesmo de acessar-se o conhecimento sobre as questões climáticas do planeta? E, quando alguma minoridade tem acesso a esse conhecimento, como ela iria querer salvar um planeta cujo futuro não foi pensado para ela (gentes pretas, ameríndias e outras minoridades)? A grande inquietação da mistificação da subversão é em como pensar os futuros nesse planeta ainda pela agenda posta pelo Mesmo, pela interesseira e velha razão do Mundo.

Não nos esqueçamos de que os suicídios e os assassinatos que vitimam minoridades são constantes e suas causas não costumam ser por medo do fim do Antropoceno. Mas há algo no teatro crítico e cínico dos sujeitos do Antropoceno que parte de uma grande verdade, a saber, o *anthropos* no Antropoceno acaba por ser a figura do velho imperialista, o Homem Branco, de modo que o Antropoceno não se trata mais de uma era geológica, mas sim da cena da Supremacia Branca (Mirzoeff, 2018). Não é à toa que o pensamento de Nicholas Mirzoeff (2018) parte da provocação acerca de que tipo de *homem* é subentendido quando falamos de Antropoceno, chegando ao ponto em que a real linha divisória estaria sedimentada na cor. Dada tal divisão racial, já inferimos que os sujeitos não brancos não fazem parte desse *homem* ou dessa *humanidade*, e, quando estamos em outras linhas divisórias com os sujeitos supremacistas, que mais do que Homens Brancos são Homens Cisgêneros, possivelmente Heterossexuais, sabemos que ficamos ainda mais atrás dessa Humanidade, que tanto preocupa as teorias sobre o Antropoceno. Então, sejam quais forem as divisões, notamos, sobretudo, que é o fim das gentes não brancas, não cisgêneras, não heterossexuais o que esteve dado como o fim iminente desde que os sujeitos do Antropoceno, antes mesmo de se denominarem assim, fizeram questão de as classificar, segregar e, por fim, exterminar.

É o fim sempre iminente das minoridades que as assombra e que a maioria dos projetos críticos do Antropoceno parece não levar em conta.

Disso tudo, elas, as minoridades, já sentem há muito tempo, para não perderem o seu tempo em ser incluídas nas preocupações de quem só agora sentiu estremecer a sua cripta. Elas já estão no apocalipse desde o momento em que o Mundo não as quer vivas ou apenas as quer vivas para darem continuidade aos projetos que devastam o planeta. Ressalto: a primeira terra devastada é o corpo.

O corpo consiste na dimensão de mediação (no sentido de infecção das assimetrias e não de consenso, tampouco de hibridismo) entre todos os eixos de poder. Por isso, alerta que, ao falar em mundos do sul, faço-o em referência a mundos subalternizados, e não necessariamente a mundos geograficamente localizados no hemisfério Sul do planeta. O *sul* por mim invocado está no sentido contrário de Hegemonia: logo, o *sul* corresponde aos mundos que o Mundo do Mesmo tenta precarizar, o que não significa que o *sul* seja necessariamente o precário. Para o Mundo do Mesmo também se desconhece geografia precisa, embora a Europa Ocidental seja o seu maior expoente, seguida dos Estados Unidos da América (EUA). O Mesmo é também a Norma que existe dentro de sociedades consideradas altamente modernas e civilizadas, como são as sociedades da Europa Ocidental e os EUA, mas que não habita/compõe somente essas localidades. Supremacismo e subalternização, centro e margem, privilégios e precariedades podem coabitar os mesmos espaços e tempos, sendo o corpo a dimensão da mediação. Tudo está infectado, não meramente conectado. Por isso, todo contraplano de se pôr à parte da Norma é um exercício de cura.

Existem múltiplos *mundos-sul* no sul e no Sul. E tentar salvar um planeta para poucos corpos diz muito dos modos como lidamos com gênero, raça, sexo e sexualidade, dentre outras marcações sociais que quase não aparecem na literatura das chamadas críticas ao fim dos seres da Terra, ou simplesmente dos terranos. Como minoridade, ainda que alguma de nós se sinta convocada a elucubrar essa crítica, é necessário esquivar-nos de sermos o *prisioneiro intelectual*, aquele sujeito que só consegue pensar em relação direta com o que o oprime, e de ficarmos entre os/as intelectuais e artistas que pensam pelo pensamento dominante, fazendo tudo retornar à Ordem das Coisas. Ambos entraram em núpcias com o Mesmo. O contraplano também exige saber fugir das forças deste Mundo. Não trago, então, soluções a este Mundo; não me proponho a algum manifesto ou estudo das lacunas das análises do Antropoceno, pois quem acreditou nele, até mesmo para cri-

ticá-lo, que o resolva. E mais: os manifestos estão sempre na linha dramática de alguma suposta crise, esquecendo que a ideia de crise reitera a normalidade que nunca existiu neste Mundo. Dizer-se em crise ou produzir com a imaginada crise nada mais é do que fantasiar com a Norma, com uma violência a ser mantida por aquilo mesmo que a enfrenta. Tornar evidente aos projetos críticos do planeta que existem outros futuros, de maneira a evidenciar que o tempo de apagar mundos das teorias acabou, é louvável quando se sabe sair da cripta das mesmidades, quando a denúncia de outros mundos sobre a sua não participação nas narrativas dos fins desvincula-se da manutenção do relato ético, um relato o qual as minoridades mistificadas facilmente pedem para dele participar, em vez de destruí-lo.

Segundo Denise Ferreira da Silva (2017), desde Hegel, aprofunda-se um relato ético que transforma a História do Mundo em uma cena de desenvolvimento, uma autorrealização da razão universal, que culmina nas configurações mentais, sociais, jurídicas, econômicas e simbólicas encontradas na Europa pós-iluminista. A autora, em seu provocador artigo, nos atenta para como as configurações científicas e éticas do determinismo entraram nos relatos científicos do século XIX da diferença humana, que produziram as noções de diferença racial e cultural. “Ambas noções são forjadas em procedimentos de conhecimento que produzem configurações físicas e sociais como sendo efeitos e causas das (explicações para as) diferenças mentais (morais e intelectuais)” (Ferreira da Silva, 2017, s. p., tradução minha). A mentalidade europeia Branca atuaria como um agente mediador desses procedimentos, uma vez que ela compartilharia uma qualidade-chave com o espírito hegeliano da razão universal, ou seja, a autodeterminação do homem no mundo, que seria, dentro desse ponto de vista antropocêntrico, uma autodeterminação do próprio mundo, ou seja, a validação das mesmidades.

Ferreira da Silva (2017) percebe ainda que esse momento anterior de conhecimento racial produziu índices de diferenciação humana – isto é, a nomeação de coletivos raciais como o Negro, o Caucasiano, o Oriental e o Australiano –, que transformaram as distinções econômicas resultantes da conquista, da colonização e da escravização em apresentações da Razão Universal, que a autora aponta como o avatar do espírito filosófico autorrealizável pensado por Hegel. Aí identificam configurações espaciais, temporais e, sobretudo, corporais, que, por sua vez, produziram as formas intelectuais e

morais que causaram as diferenças nas configurações sociais encontradas no continente europeu e em suas colônias. O mais interessante, na perspectiva de Ferreira da Silva (2017), é, como ela mesma deixa a entender, a fuga daquelas visões que afirmam um núcleo da subjugação racial, a partir da divisão hierárquica entre racional e irracional (acrescento humano e inumano, sensível e sentido), e a aposta em outras linhas de compreensão das existências⁷. Traçar uma analítica contra o Mundo do Mesmo, sem ser por sua litania dos fins, em especial além da litania antropocênica do fim do humano, é por onde podemos tramar um contraplano para com este Mundo e seu relato ético via outros mundos.

A Performance

O apelo à *performance* como diferença é ele mesmo um desempenho de governança. O programa *fugitivo* é o que desprograma a Norma pelo desaparecimento da diferença intrínseca do Negro de toda a *performance* da *pretitude*. “A recusa de qualquer reivindicação possível em termos de essência ou até mesmo de um ser da pretitude (na sua performatividade irreduzível) se torna ela mesma a recusa da pretitude”, dizem Fred Moten e Stefano Harney (2016, p. 27). Segundo esses dois autores, quando apelamos para uma diferença interna como meio de abstrair o referente opressor – no caso, o Mundo Branco –, a abstração do referente ou a que dele parte são comparáveis à inexistência desse referente (Moten; Harney, 2013). Ora, o referente existe e foi ele quem fabricou o Negro, de modo que toda reivindicação da *pretitude* por autenticidade ou unidade a ela inerente se torna a refutação da própria *pretitude*. O relato ético do racismo deseja que grupos racializados reivindiquem a sua diferença essencial, e, quanto mais esses grupos reivindicarem a sua diferença intrínseca, mais eles alimentarão o racismo, cujo apetite se faz pela ficção de uma diferença essencializada sempre no outro, que se torna o Outro do Mundo e que, por estar em contraste com a cor do Mundo – a cor branca –, deve ser definitivamente apagado.

A afirmação da *pretitude* deve ser a de sua rota de fuga, a de escapar dos comandos do Mundo. Dessa forma, a *fugitividade* não se alinha aos relatos éticos típicos das participações de minoridades que animam as ideologias de ascensão e que acabam por instrumentalizar o mundo *fugitivo*. “Essa instrumentalidade pode rapidamente amargar ou ser desviada em benefício do império (artistas contra a arte e em prol do ouro, falsidades prontas – fei-

tas por atacado – de uma certa intelectualidade...)” (Moten; Harney, 2016, p. 28); era assim que os autores se referiam aos projetos da diferença inclusiva de poéticas *a priori fugitivas*, mas que acabaram por desviar sua rota para o encontro dos roteiros de subversão e vanguarda das artes. O discurso da vanguarda, sendo o que põe em xeque as artes e suas linguagens, inaugurando o novo, na verdade, assemelha-se muitas vezes a uma grande farsa. Como adverti em outro momento:

Afirmar que existem vários dispositivos de arte consiste em dizer, dentre outras coisas, que a arte cria territórios de reconhecimento que validam exatamente como ela é percebida. Essa validação costuma ter efeito bumerangue porque se, por um lado, o tipo de obra reitera a lógica territorial, por outro lado, o próprio território artístico, via seus agentes físicos-subjetivos, valida o que seria ou não uma obra de arte. Porém, processos criativos que não adquirem o reconhecimento de arte nesses territórios ou artistas que não desejam que seus trabalhos sejam identificados pelos dispositivos de arte são fatos que costumam existir em toda a história da arte, que correspondem exatamente à história da criação de tais territórios que são os responsáveis pelo delineamento das escolas, dos estilos e até mesmo do que seria a vanguarda, ainda que esta última se apresente como afronta à *doxa* das escolas e dos estilos. Mas o que realmente faria algo ser arte para além dos modelos de arte dos dispositivos? Particularmente, defendo que algo se faz arte quando uma materialidade sensível diversa das materialidades previsíveis do objeto é alcançada, quando a materialidade da obra se abre à possibilidade de ser outra coisa que não exatamente aquilo que se vê, escuta, toca, interage etc. Essa abertura ao possível que jamais esgota a obra permite que ela dure no tempo, resistindo às mudanças de valor das gerações presentes e vindouras (Gadelha, 2017, p. 125).

De quem estamos falando quando dizemos *precisamos inovar* ou quando simplesmente afirmamos que *algo novo e subversivo surgiu* ou, ainda, quando informamos *isto é um trabalho/uma proposta experimental?* Dos que sempre estiveram ali para serem vistos e que precisam estender o novo intelecto da arte à longa linha extragenética da obrigação poética de perturbar a inteligência e esquivar-se dela. Os sujeitos ausentes continuam a sê-lo. Ocorre que o rico do novo não se faz atentando-se à lógica da vanguarda, mas, sim, à lógica da governança. “O novo intelecto geral é rico. E a nova regulamentação quer lhe devolver publicamente o que você já teve, ou seja, aproximadamente, aquilo que só existe como débito. Essa regulamentação se chama governança” (Moten; Harney, 2016, p. 20-30). Isso difere de falar

de governabilidade, de biopolítica e de toda a série de variações e derivações de uma macropolítica, que agiria por meio de alguma micropolítica. Nem o governo dos coletivos do planeta, nem o governo do *self* tão preferido pelo cardápio pós-modernista e pós-estruturalista. A governança inscreve a diferença pela própria violência das diferenciações, duplicando as forças tanto de identificação como as de desidentificação.

A *performance* da *pretitude* se torna *performance* preta quando, acumulando o trabalho do Branco em definir o Negro e o trabalho do Negro em refutar o trabalho do Branco, saindo de toda objetificação aí envolvida, faz com que as diferenças não importem para a ordem, nem esta importe para aquelas. Enquanto ambos os movimentos de importância forem traçados, a fuga dos *fugitivos* estará boicotada pela inteligência das transferências de responsabilidade. “O convite à governabilidade é feito através da transferência de responsabilidade, e o trabalho imaterial é separado da vitalidade da vida, das suas veias, pela responsabilização, e a vida resta em sua evidente irresponsabilidade” (Moten; Harney, 2016, p. 32). O que de fato seria uma materialidade sensível dos trabalhos em artes só se atinge por meio da perfuração, em uma investida que, como consequência, nem o capital, tampouco o Estado, saiba mais onde encontrar o trabalho imaterial que produz vida. Não se trata de negar investimentos econômicos e sociais em artes, mas, quanto mais se investir no trabalho de artistas, mais os/as artistas se colocarão numa camada abaixo da agulha da drenagem sensível efetivada pelas máquinas do Mundo. A refinaria poética pode até saber ou desejar o pré-combustível da vida, mas este, já valendo muito no mercado, jamais será alcançado por ela. Vamos performar os Negros ou com os Negros, e os Negros ali fugindo enquanto jogam o racismo de volta como problema criado pelos Brancos. Vejam uma instalação subalterna e os sujeitos subalternos em sua nova subalternidade, sempre devolvendo a violência da subalternização por meio de uma nova camada. Tragam a *pretitude* para o cubo branco das artes e, quanto mais pretos ali presentes, menos pretos vemos ali ou se torna visível exatamente o preto que se tenta apagar. Ainda assim, não é o Negro que encontramos e sim o assombro da figuralidade do Negro, o fantasma do racismo que volta para assombrar os espaços brancos da arte. A ocupação de um *fugitivo* é sempre o pior pesadelo do Branco.

Politizar a *performance* é o trabalho da política-estado. A *pretitude* tem que se fazer não mapeável por tal política, ao se presentificar com suas poéti-

cas em espaços brancos. A fuga, portanto, não é a ausência do *fugitivo*, mas a denúncia de ausência de mundos, a devolução de uma não presença que ali age, de um fantasma para assombrar o Mundo que insiste em matar outros mundos. A materialidade sensível, no caso da *pretitude*, é a vida de uma matéria que não se alcança, uma matéria-vida que escapa a todo movimento dessa política-estado, que é uma política de morte direcionada às gentes pretas.

O Ser: o nosso pequeno terror ontológico

Começamos por entender o Ser como força sensível que atribui sentidos, embora ele tenha sido envolvido por invólucros Humanos de indivíduo e de sujeito. Caso operemos em uma lógica exclusivamente a favor do sensível, sem atinarmos para a fabricação de sentidos, estaríamos, dentre vários males, trocando o sujeito da representação por um sujeito tão reduzido e impossível quanto o sujeito da sensação. Ora, uma das propostas de um pensamento anticolonial com o sensível consiste exatamente em conceber que o que chamamos agência não se resume à experiência do sujeito. Este opera em dois planos, o da representação e o da sensação, além de outros possíveis planos, e tudo isso só será possível por uma experiência que não tome algumas gentes como o Outro de algum *eu* pensado estável. Trato, então, de trazer o plano das sensações da matéria sem subalternizá-lo ao plano da representação e de todo cognoscível significante de uma humanidade específica, ainda que estejamos em estado de atenção às maneiras como os dois planos interagem – estado crucial para a pesquisa em artes, porque, em se tratando de sociedades humanas, há a impossibilidade da existência de tal separação entre sensível e representacional. Isso tudo diz muito de um conhecimento que, ao não acreditar mais na figura do humano como único agente capaz de experimentar o sensível e fabricar sentidos com o mundo, caminha para a ampliação do próprio conceito de subjetividade.

A noção de subjetividade, ainda que pensada pelo *pós-estruturalismo* como diverso da experiência individual, diz somente como as formas do mundo agem no que se convencionou chamar de indivíduo humano e o assujeita a algum campo de forças que o próprio indivíduo teria capacidade de transformar (ressalto que a concepção de indivíduo é problemática para ser transferida aos mundos não modernos). Portanto, a subjetividade diz de como algumas das forças do mundo agem em nós, mas ela não pode ser tida como a única saída para como essas forças estão a agir no mundo e com ou-

tros mundos. Há o que age conosco e, simultaneamente, além e aquém de nós, naquilo que acreditamos ser a nossa exclusiva experiência sensível. E o problema maior do sensível se encontra exatamente aí, pois a experiência sensível costuma ser pensada quase exclusivamente pelo ponto de vista do sujeito moderno ocidental.

Concordo com Suely Rolnik (2015) quando a psicanalista adverte que, na nossa tradição ocidental, “[...] confunde-se ‘subjetividade’ com ‘sujeito’, porque nesta política de subjetivação, é apenas esta capacidade a que tende a estar ativada” (Rolnik, 2015, s. p.). Essa confusão não surgiu à toa, ela aciona toda a história de como o Ocidente Branco produziu a atividade humana como centro de todas as coisas em que o humano é o Branco. “No entanto, a experiência que a subjetividade faz do mundo é potencialmente muito mais ampla, múltipla e complexa” (Rolnik, 2015, s. p.). O que nos falta, então? Carecemos reconhecer que essa complexidade vem especialmente do agenciamento da subjetividade com outras forças coletivas de graus de complexidade e multiplicidade variadas, em que questões de racialização estão presentes. Desse modo, foi-nos importante soltar a mão da ideia do sujeito holístico em prol de um sujeito poroso e “vibrátil” (Rolnik, 2006); foi-nos promissor descolar a subjetividade da individualidade do sujeito. Hoje, estamos no momento de soltura do conceito pós-estrutural de subjetividade para compreender as forças dos mundos por uma ideia-conceito que diga não apenas como os seus humanos experimentam alguns mundos, como também reitera a ideia de que aqueles humanos seriam o centro de tal experimentação.

Já nos foi promissor compreender a vida pelo que as nossas linhas de subjetivação dizem dos sujeitos, a partir da experiência do sujeito moderno, que é um sujeito forjado para existir, à diferença dos sujeitos não modernos, que são destinados ao desaparecimento. Porém, por tais linhas também precisamos alcançar o que de cósmico há nos mundos cuja existência não depende (duvido que um dia dependeu) dos poderes de algum sujeito humano específico. Se, como afirma Suely Rolnik (2015), a subjetividade diz de como nós humanos nos agenciamos com o mundo em múltiplas e complexas maneiras, devemos estar cientes que isso ocorre por agenciamentos que não são mais apenas subjetivos, e sim cósmicos. Ora, o conhecimento cósmico – aquele conhecimento das formas, das matérias, das sensações e dos sentidos com as forças dos mundos em planos simétricos –, ainda que não

unívoco, consiste na história de todo conhecimento daqueles povos designados de Negro. E, se apagamos esse fato de nossas análises, isso se deve ao *racismo institucional*⁸ do conhecimento, sobre o qual não resenharei aqui.

Embora seja pela experiência da subjetivação que, de alguma maneira, nós percebemos a vida, esta vida existe para além de qualquer uma das nossas capacidades de existir. A guinada pós-ontológica atual pode ter sua bússola apontada para os *mundos-sem-nós*, mas já sabemos que esse *nós* aí embutido não contempla todos os povos do planeta. Precisamos experimentar novas concepções de sujeito e de mundo em que podemos habitá-las. Que mundos nós, gentes do sul e do Sul, experimentamos e como os experimentamos? E que mundos somos capazes de criar? Se a barbárie está por vir, como desesperadamente apregoa Isabelle Stengers (2015), a chamada *necropolítica* já é uma realidade nos países que foram colonizados, nas zonas de guerra e onde surgem os mais contemporâneos *apartheids*, como na ocupação da Palestina pelo estado de Israel (Mbembe, 2016). Ressalto que a dimensão colonizadora não se fecha em alguma geopolítica espacial desincorporada. É a dimensão da matéria corporal o alvo principal da colonização, independentemente de onde os corpos estejam situados no planeta.

Contudo, devemos ter em mente que certos desesperos ontológicos não são nossos, por mais que as gentes sofram situações de opressão e extermínio quase sempre impostas pelos sujeitos universais, avatares das políticas hegemônicas, que insistem em estarem dentro de tudo, dentro de nossas ideias, de nossas escritas, de nossos corpos, de nossos desejos... Plantaram uma infelicidade na gente que não é dívida nossa para com nenhuma Norma. Matemos a colonização em nós! O futuro, tal como o Mundo do Mesmo nos ensina, pertence sempre ao plano da História de quem se pôs como a Humanidade: contra todos os seus *outros*.

Conclusão

O sensível Negro só existe como zona de fuga do mapeamento branqueado, como assombro de um mundo lançado a outro que se pensa o Mundo. O reprodutivismo das artes como reprodução poética do Mundo para o Mesmo necessita ser quebrado e, para tanto, necessitamos ter mais atenção ao fato de os chamados processos de subjetivação serem processos de como trabalhamos a experiência da subjetividade por uma experiência que nos subalterniza, que indica

algum mundo colonizado por outrem. Isso não pode ser resumido ao fato inconteste de que cada experiência subjetiva sempre parte de determinada localização do sujeito. Todas as vidas têm seus respectivos locais de fala, como nos adverte Djamila Ribeiro (2017)⁹. O ponto em jogo refere-se a como uma única posição de sujeito e subjetividade vem servindo para posicionar todas as outras.

Isso também vai ao encontro à crítica de Rey Chow (2006) sobre a questão da diferença, como a diferença foi pensada pelo *pós-estruturalismo francês* em contrapartida com a noção de identidade. Segundo a autora, as teorias pós-estruturalistas aprisionaram a diferença sob uma suposta multiplicidade do sujeito (Chow, 2006). O que está nessa crítica é a denúncia de que a figura do *homem* do iluminismo, agora substituído pelos sujeitos porosos do *pós-estruturalismo*, fala de si próprio como um sujeito não universal, como um humano assujeitado a diversas normalizações, bem como um sujeito de resistência a elas. Nessa lógica, o complexo *processo de subjetivação* daria conta de ambas as facetas, a da acomodação e a da resistência. Ocorre que o pensamento de Rey Chow (2006) acaba por diagnosticar que a *diferença* mantém uma *diferença* a favor do Mesmo, em que a universalidade acaba retornando. Essa manutenção viria pelo fato de a *diferença* invocada sempre produzir novos sujeitos, que, ao se multiplicarem por meio do seu complexo jogo de apropriações, reapropriações e subversões da Norma, fariam a própria *diferença* anteceder a identidade, que não seria mais a ontologia do sujeito. Agora, a ontologia do sujeito seria sua capacidade ilimitada de se diferenciar produzindo novas identidades ou simplesmente se lançando em alguma espécie de devir sempre passível da nova (re)territorialização.

O problema reside em saber quem sempre seria o sujeito a desterritorializar-se para novas identidades, porque a diferença, antecedendo à identidade, apaga o lugar de fala de quem experimenta os devires. Em contrapartida, os devires estariam sempre nomeados. As nomeações seriam sempre as das minoridades (mulher, criança, homossexual, judeu, travesti etc.). Não se trata aqui de voltar às ilusões de originalidade, mas de demarcar um campo político de identidade e diferença que se esconde nessa teoria do sujeito pós-estrutural, também conhecido como o sujeito nômade. A partir desses pontos, muitas críticas se tornaram possíveis. Por exemplo, Jasbir Puar (2013) viu a teoria de Rey Chow como denunciadora de que haveria um constante processo de inclusão da multiplicidade aos processos de exclusão que o *diverso* supostamente denunciaria, não deixando muito claro que a identidade

não seria somente antecedida pela diferença, e, sim, definida pela primeira: “A ‘diferença’ produz novos sujeitos de investigação que, assim, multiplicam infinitamente a exclusão para promover a inclusão. A diferença agora precede e define a identidade” (Puar, 2013, p. 352).

A diferença que proponho ser pensada a partir deste artigo opera em outra visão, o que possibilita uma abertura honesta com diferentes mundos sensíveis. Compreendo a diferença como uma espécie de sabedoria invisível, manifesta pelos saberes do corpo que atravessam os corpos marcados e os não marcados, situando-se num campo de forças localizáveis somente pelo sensorio. Trato de uma objetividade não racional. Proponho uma objetividade sensível, cuja racionalidade só se torna possível advinda de outras esferas de pensamento-ação com os mundos. Essa objetividade é invisível, porque não se permite ver nem pelas visões daquele que não se vê como singular – o mundo hegemônico universal –, tampouco pelo olho daquele cosmo que já não consegue exercer a capacidade de fuga. A objetividade invisível também é uma *objetividade corporificada*, mas em um sentido maior do que aquele conferido por Donna Haraway (1995) ao seu conceito de *objetividade corporificada*¹⁰ em sua proposta feminista no final dos anos 1980. Se Haraway (1995) insistiu em manter a metáfora da visão, em que os saberes têm um solo de relações históricas e sociais já existentes, nos quais os conflitos acontecem e onde as possíveis resoluções dos problemas estariam presas a essas relações, eu, por minha vez, radicalizo o projeto da *objetividade corporificada* por meio de uma potência de não se deixar ver unicamente pelo território das relações sociais marcadas pelo Mesmo. Aposto em um saber que se efetiva na dimensão do corpo para com outros mundos que já não podem ser vistos em relação aos mundos anteriores, ainda que coabitem com eles certos espaços e tempos. A *objetividade corporificada*, tal como proponho, é a *performance* de efetivação de alguma fuga, a manutenção de uma reserva à parte do mapa, fazendo do corpo uma guerrilha.

“Senti nascer em mim lâminas de aço” (Fanon, 2008, p. 110).

Notas

- ¹ Denomino minoridades todos os coletivos e as forças não supremacistas que se encontram do outro lado e além da Norma que cria a fantasia de um mundo como sendo o Mundo.

- 2 Utilizo o termo *pretitude* neste artigo para afirmar as vidas lidas como negras, desvinculando-as do imaginário racista responsável pela criação do personagem O Negro.
- 3 Essa temporalidade do desaparecimento de uma raça encontra-se descrita por Frantz Fanon (2008) quando este já não se percebe como o Negro e se vê impossibilitado de ter o reconhecimento do Branco: “Enquanto que eu, no paroxismo do vivido e do furor, proclamo isto, Sartre me lembra que minha negritude é apenas um tempo fraco. Na verdade, na verdade vos digo, meus ombros se esquivaram da estrutura do mundo, meus pés não sentem mais a carícia do solo. Sem passado negro, sem futuro negro, era impossível viver minha negridão. Ainda sem ser branco, já não mais negro, eu era um condenado” (Fanon, 2008, p. 124).
- 4 Gentes cisgêneras são as que se identificam com o sexo e o gênero com que foram designadas ao nascer. Já as *trans* são as que se identificam como transexuais, travestis ou simplesmente transgêneras.
- 5 Neste artigo, utilizo o conceito de *fugitivo* e *fugitividade* em referência às capacidades de pessoas, coletivos e forças de, mesmo sendo consumidas pelo Mundo, manterem uma *reserva de vida* que escapa desse consumo, de maneira que as vidas *fugitivas* detêm, cada uma à sua maneira, modos específicos de estarem e não estarem no Mundo. Os sujeitos *fugitivos* são exatamente os sujeitos pretos, segundo Fred Moten e Stefano Harney (2013), e é nesse exemplo que meu texto se movimenta. Contudo, a fuga não é uma categoria estável, uma vez que os *fugitivos* estão sempre em trama de como continuar fugindo de um Mundo que não deixa de persegui-los.
- 6 A respeito da apropriação de Gilles Deleuze e Félix Guattari da poética de Antonin Artaud, ver Deleuze e Guattari (1996).
- 7 “I do not engage with what Sylvia Wynter claims to be the core of racial subjugation, namely, the hierarchical division of the human between rational/irrational, or ‘selected/dysselected’. My critical move here is not about ideological unveiling (as in exposing how European Man ‘overrepresents’ the human, thus disavowing all other modes of being human); nor does it attempt to delineate an outside space from which to expose that ‘other’ side of the ‘color line’ dividing white/European (human) from nonwhite/non-European (nonhuman). For I am not interested in a transcultural (transcendental or physiological or symbolic) human attribute that would be both the condition of possibility for what is activated in Western European being and all other modes of being, and that which has already been mapped by anthropology, cognitive science, or neurology” (Ferreira da Silva, 2017, s. p.).

- ⁸ Grada Kilomba (2010) define *racismo institucional* como sendo o modo como o racismo estrutural – o racismo historicamente enraizado na sociedade de modo a estruturá-la como sociedade de gentes racializadas que gera constantemente racismos – é autorizado via instituições por meio de mecanismos não somente sociais e culturais, mas também psíquicos e comumente da ordem do inconsciente.
- ⁹ “Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe oportunidades por conta desse sistema de opressão. Pessoas brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos” (Ribeiro, 2017, p. 86).
- ¹⁰ Na teoria de Donna Haraway: “A visão pode ser útil para evitar oposições binárias. Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, uma das várias tonalidades desagradáveis que a palavra objetividade tem para os ouvidos feministas nas sociedades científicas e tecnológicas, pós-industriais, militarizadas, racistas e dominadas pelos homens, isto é, aqui, na barriga do monstro, nos Estados Unidos no final dos anos 80. Gostaria de uma doutrina de objetividade corporificada que acomodasse os projetos científicos feministas críticos e paradoxais: objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (Haraway, 1995, p. 18).

Referências

- CHOW, Rey. **The age of the world target**. Durham: Duke University Press, 2006.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. III. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. On Matter Beyond the Equation of Value. **Journal e-flux**, [on line], n. 79, 2017. Disponível em: <<https://www.e-flux.com/journal/79/94686/1-life-0-blackness-or-on-matter-beyond-the-equation-of-value>>. Acesso em: 05 maio 2018.

- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.
- GADELHA, Juliano. **O sensível e o cruel: uma aprendizagem pelas performances sadomasoquistas**. Rio de Janeiro: Metanoia, 2017.
- GELL, Alfred. **Art and agency: anthropological theory**. Oxford: University Press, 1998.
- GLISSANT, Edouard. O mesmo e o diverso. In: GLISSANT, Edouard. **Le discours antillais**. Paris: Seuil, 1981. P. 190-201. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>>. Acesso em: 12 fev. 2018.
- GORDON, Avery. **Gothly matters: Haunting and the sociological imagination**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 5, p. 07-41, 1995.
- INGOLD, Tim. Aesthetics is a cross-cultural category? In: INGOLD, Tim (Org.). **Key debates in anthropology**. London: Routledge, 1996. P. 249-293.
- INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2002.
- KILOMBA, Grada. **Plantations Memories: episodes of everyday racism**. Münster: Unrast Verlag, 2010.
- LOVELOCK, James. **As Eras de Gaia**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- LOVELOCK, James. **Gaia: cura para um planeta doente**. São Paulo: Cultrix, 2006a.
- LOVELOCK, James. **A vingança de Gaia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006b.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014a.
- MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2014b.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Artes & Ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.
- MIRZOEFF, Nicholas. It's Not The Anthropocene, It's The White Supremacy Scene, Or, The Geological Color Line. In: GRUSIN, Richard (Ed.). **After Extinction**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018. P. 123-150.



MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. **The under commons**: Fugitive planning and black study. Wivenhoe; New York: Minor Compositions, 2013.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. Pretitude e governança. In: RIBEIRO, Felipe (Org.). **Atos de fala**. Rio de Janeiro: Telemar, 2016. P. 27-33.

PUAR, Jasbir. **Terrorist Assemblages**: homonationalism in queer time. Londres: Duke University Press, 2007.

PUAR, Jasbir. “Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa”: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva. **Revista Meritum**, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 343-370, jul./dez. 2013.

RIBEIRO, Djamila. **O que é local de fala?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Edições Liberdade, 2006.

ROLNIK, Suely. A hora da micropolítica: entrevista. **Goethe Institut** [on line], 2015. Disponível em: <<https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/rul/20790860.html>>. Acesso em: 04 ago. 2017.

STENGERS, Isabelle. **No Tempo das Catástrofes**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

José Juliano Gadelha é pesquisador colaborador do Laboratório de Arte Contemporânea da Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Arte, Mestre em Sociologia e Bacharel em Ciências Sociais pela UFC.

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

E-mail: jjulianogadelha@gmail.com

Este texto inédito também se encontra publicado em inglês neste número do periódico.

Recebido em 30 de julho de 2018

Aceito em 26 de março de 2019

Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob os termos de uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional. Disponível em: <<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>>.