



**A DANÇA PELOS MUNDOS DA FORMA E DA NÃO-FORMA:  
movimentos da imanência radical negra**

*Juliano Gadelha<sup>1</sup>*

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

 <https://doi.org/10.33871/27639657.2024.4.1.8678>

**RESUMO:** Este artigo de teoria racial crítica anuncia uma filosofia da abolição total dos modos coloniais de lidar com o sensível no campo do pensamento-criação. A metodologia implica os estudos do corpo, da representação e da sensação para com vidas racializadas. O plano teórico elabora uma crítica multidisciplinar com o objetivo de gerar um conhecimento de implicamento das forças visíveis que conhecemos pelos princípios da forma e do campo invisível que abordamos pelo princípio da não-forma, sendo que ambos os campos têm agência na vida social.

**Palavras-chave:** Forma, Representação, Sensível.

**DANCE THROUGH THE WORLDS OF FORM AND NON-FORM: MOVEMENTS OF BLACK  
RADICAL IMMANENCE**

**ABSTRACT:** This article in critical race theory announces a philosophy of the total abolition of colonial ways of dealing with the sensible in the field of thought-creation. The methodology involves studies of the body, representation and sensation in relation to racialized lives. The theoretical plan elaborates a multidisciplinary critique with the aim of generating an implicated knowledge of the visible forces that we know through the principles of form and the invisible field that we approach through the principle of non-form, with both fields having agency in social life.

**Keywords:** Form, Representation, Sensible.

**1 ANUNCIAR A ABOLIÇÃO TOTAL**

Que coisa cruel e terrível seria se a fuga fosse possível.

(BUTLER, 2019, p. 530)

Este artigo parte de uma crítica radical sobre as estruturas cognitivas e sensíveis que permitem a reprodutibilidade da ficção racial nas lutas antirracistas/anticoloniais, no intuito

---

<sup>1</sup> Autor e pesquisador em Artes, Cultura Visual, Metafísica e Teoria Crítica. Mestre em Artes 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. Autor do livro *O Sensível E O Cruel* (Metanoia Editora, 2017) e de artigos e ensaios multidisciplinares.



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.



de que estas lutas não sucumbam ao mesmo terreno (móvel, estratégico, possível, múltiplo e coexistente) de onde derivam e variam os problemas que elas buscam solucionar. É preciso reconhecer que as maneiras de imaginar, mesmo aquelas que se propõem subversivas ou as que se dizem contra as representações de qualquer ordem do mundo, ambas, ainda estão emaranhadas com a governança do próprio mundo. Existem produções sensíveis não representáveis como causas-efeitos de tecnologias discursivas, performativas, políticas etc., de sustentação e reinvenção das mesmas arquiteturas de dominação e exclusão que essas produções supostamente colapsariam.

Digo não representável porque são as camadas onde os poderes de apreensão e determinação, que produzem formas reconhecíveis pelo mundo, encontram dificuldades em compor uma figura visível. Isso permite a ilusão de que o sensível não representável estaria fora dos comandos das estruturas de poder como certos pós-estruturalismos franceses apregoam, quando, na verdade, tal maneira de compreender o sensível em sua não visibilidade formal indica como o poder tem possibilidades de desfazer das suas próprias formas espaço-temporais e, ainda assim, continuar agindo. O sensível foi forjado nessa emboscada toda, de maneira que se valer dele como elemento de fuga para com o próprio mundo se mostra extremamente ingênuo, caso não compreendermos a sua complexidade mutável e não enunciável pelos aparatos discursivos das estruturas de poder-dominação.

A governança é também extremamente não representável e age nas nossas mais profundas sensações e percepções, no sentido mesmo de como essas duas capacidades – a de sentir as coisas e a de dar forma as coisas – são tramadas. O que torna necessário também entender como as forças que parecem não estar na dimensão da reflexividade conectam tanto a dimensão da matéria como a dos sentidos em processos não divisórios, desvencilhando-se de antigas separações como as entre mente e corpo, coletivo e individual, abstrato e concreto, público e privado, dentre outras.

Proponho sair da antiga armadilha de diferença *versus* identidade tão comum em estudos que parecem mais preocupados em refutar ativismos políticos de grupos historicamente expropriados e socialmente marginalizados do que realmente traçar outras



maneiras de *des-pensar*<sup>2</sup> o mundo. Falo de como se costuma banalizar as dimensões ético-políticas das identidades, esquecendo ou fingindo esquecer que para as pessoas envolvidas em tais lutas suas identidades são sobretudo questões a respeito de viver e/ou morrer em um mundo estruturado contra estas pessoas, de maneira que as questões que elas suscitam não podem ser reduzidas às economias da competição teórica, metodológica e/ou artística tampouco a pontos de vista particulares.

Ao reduzir críticas estruturais às dimensões pessoais ou, simplesmente, banalizar o fato de que o pessoal e o coletivo estão implicados, os estudos que se movem por esse tipo de separação acabam por promover a colonialidade por parâmetros múltiplos de normalidade-violência, que banalizam a crucial importância de quem luta para ter sua vida realmente vivível. Já as elaborações de conhecimento que realmente têm responsabilidade contra práticas racistas, classistas e cisheterofuturistas<sup>3</sup> estão, cada uma a sua maneira, atentas ao fato de que tais práticas também vão além dos aparelhos da política sitiada que age pelos binarismos do poder.

Uma vez que as imaginações das políticas-estado em suas versões de direita e esquerda são imaginações que já se encontram aparelhadas contra nós, que ousamos atravessar as margens sem desejo de comodificação, as dualidades políticas têm permitido a replicação de zonas que excluem aquelas gentes que sempre foram excluídas e, dessa vez, excluem por meio de chamados à participação sem de fato destruir as regras dos jogos que permitem a exclusão. Esse é o problema, por exemplo, dos estudos sobre conflitos e interações de grupos que se dedicam a decodificar códigos sociais sem entender como, no contexto colonial, o racismo estrutura os movimentos do que Bourdieu (2014) denominou de ortodoxia e heterodoxia dos campos sociais, imputando os movimentos de legitimação e deslegitimação como sendo cabíveis a todos os grupos independente da raça e sem qualquer

---

<sup>2</sup> Ferreira da Silva (2019) propõe *des-pensar* o mundo como tarefa de abolir as estruturas cognitivas do projeto ontoepistemológico herdado e, constantemente, reinventado da modernidade colonial.

<sup>3</sup> O cisheterofuturismo corresponde as maneiras compulsórias de definir os futuros das sociedades, a partir de modelos normativos de gênero, sexo e sexualidade que têm a cisgeneridade heterossexual como parâmetro.



crítica honesta ao colonialismo epistêmico, uma vez que a estrutura social e os paradigmas sociológicos comumente usados para estudá-la se fundamentam na anti-*negritude*<sup>4</sup>.

Fanon (1968) já tinha nos advertido como a ideia de uma sociedade competitiva só faz sentido para as mentalidades animadas pelo desejo de expropriação, uma vez que essa lógica da competição que visa aniquilar o outro ou, compulsivamente, adquirir o maior número de bens legítimos consiste no apetite colonial. O que faz os códigos situados de desautorização e legitimação, bem como os de diálogo e conflito ou a estúpida ideia de que o relacional só seria plausível pelo conflito serem coisas possíveis senão uma gramática da separabilidade que continua intocada pelas reflexões que, como nos guia Spillers (2003), já partem do paradigma sob suspeita para entender tanto a diversidade epistemológica entre intelectuais quanto as diferenças entre grupos que essas reflexões abordam. Acomodar-se como uma estrutura se movimenta pela separabilidade para entender a própria separabilidade é o *modus operandi* preferido da crítica intelectual academicamente legitimada em suas estratégias de abordar visões plurais sobre cultura, sociedade e política. E mais: em uma sociedade racista, o reconhecimento intelectual para com uma pessoa *negra* não a torna equivalente em disposições para com os grupos da supremacia racial, dentro dessa estrutura social que continua racista. Racismo não é um jogo competitivo, e, sim, um brutalismo (MBEMBE, 2022)!

A pessoa *negra* a ser legitimada em determinada esfera social nunca estará na mesma posicionalidade da pessoa herdeira da brancura-colonial, pois o racismo, que consiste no marcador mais feroz de diferença, não finda com o reconhecimento intelectual, artístico, literário, político ou outro que uma pessoa *negra* possa usufruir. Assim, usar o interacionismo colonial e suas mediações racistas para dizer que a sociedade age de tal maneira, portanto, desta tal maneira que devemos encarar como construímos nossas reflexividades e sensorialidades, acaba por abraçar a violência da separabilidade e da determinabilidade como o único terreno passível de movermos nossos pensamentos e sentimentos. Não à toa que esse modo de perceber o mundo só consegue entender as lutas sociais *negras* pelos roteiros da

---

<sup>4</sup> As designações de *negro(s)*, *negra(s)* e *negritude* estão em itálico para salientar que elas não são apresentadas aqui em seu uso comum, que tende a fechá-las em sujeitos e seus processos de subjetivação. Trata-se de entender essas categorias em suas esferas paraontológicas.



resistência. O que já foi colossalmente questionado por uma gama de pesquisadores e pesquisadoras da *negritude*, em especial aqueles e aquelas que têm lutado para retirar a ideia de fuga da lógica territorial e a prática de guerrilha da imaginação da guerra armada.

É da forma viciada de perceber a *negritude* como algo ontológico que nos prende à raça e faz de nossas vidas um eterno retorno à luta contra o racismo que são ativados os chamados das políticas movidas pela ideia de participação e/ou coexistência sem desejo de abolição total. O que é bastante comum em teorias iludidas por algum “comum” que albergue todas as diferenças ainda mantendo velhos modos de apreensão, categorização e, obviamente, objetificação como meios de entender o que seja a diferença e, supostamente, promover o diverso.

Contudo, a prática que invoco neste artigo almeja forças de criação capazes de desmontar os sentidos da hegemonia, à qual nunca foi um local fixo e uno, sem ficar presa a um embate ou dissenso de forças, tampouco nos enraizarmos em narrativas dos fins. O propósito aqui não é o de firmar uma resistência, local comum com que a visão colonial tende a compreender os movimentos radicais *negros* que, como Ferreira da Silva nos adverte (2019), são movimentos cujas ações estão mais nos limites da justiça do que dentro de um aparato ordenado de luta política pautado em noções de direita e esquerda.

## 2 A AUTONOMIA COMPARTILHADA

Quando falamos em fim de mundo precisamos saber de que mundo está sendo falado e, quando propuser adiar o fim, o mesmo exercício deve ser feito. As ideias para adiar o fim do mundo, nos sentidos da sabedoria posta por Krenak (2019), dizem sobre como podemos estar sempre recriando a vida, uma vida vivível as nossas gentes: eis o sentido poético dessa filosofia ancestral. Já quando invocamos o fim do mundo como propõe a crítica de Warren (2018) à metafísica que produz e reproduz um mundo anti-*negro*, estamos unindo forças para acelerar a ruína do mundo que nos persegue, consome e mata. Daí as invocações à destruição do mundo tal como conhecemos, porque sempre o conhecemos via modelos cognitivos-sensíveis-reflexivos pautados em ficções de ódio direcionadas às vidas, ininterruptamente, tomadas *negras*.



Não estou interessado em outro possível fim do mundo, porque este mundo deve mesmo ruir de vez. O problema é que não existe uma separação dura entre adiar os fins ou promovê-los, pois ambas as coisas têm agência nesse plano do que chamamos Terra e a afetam diretamente. A poética que proponho está em afetabilidade tanto com o fim de um mundo quanto com o adiar de outros fins. Então não sou um pessimista, pois me movo além do desejo de destruição e o de criação, entendendo que morte e vida são portais.

Em um país fortemente marcado pela colonialidade e o racismo estrutural a ela inerente, nós de ancestralidades africanas e indígenas por um triplo mecanismo de captura, esvaziamento e objetificação fomos, por muito tempo, povos impedidos de produzir nossas imagens (e a partir de nossas imagens). Falo de imagem no sentido de cosmovisão e das materialidades dessas cosmovisões que podem ser lidas como estéticas ou não, conceituais ou não. Quando passamos a ter consciência disso, dentro do campo dos estudos visuais, a nossa consciência sobre o visível e o invisível pode, muitas vezes, ficar eclipsada em uma crítica à apropriação cultural (expressão problemática, uma vez que replica a lógica da propriedade). Recuo a algo mais profundo e danoso que tornam as cartografias da conquista e da expropriação ainda atuantes em suas mais diversas modalidades e mutualidades. A saber: a produção sensível não-local dos modos de governança.

Como bem demonstrou Ferreira da Silva (2019), estamos emaranhados/emaranhadas com modos ordenados de sentir o mundo. Esses ordenamentos constituem aquilo que (re)produz o mundo tal como conhecemos e diz, sobretudo, da nossa metafísica que ordena nossas percepções e sensações, antes mesmo de elaborarmos alguma ideia sobre o que seria de fato o mundo. É como se esse mundo chegasse a nós antes mesmo de podermos entendê-lo e mesmo nos contrapormos ao que ele é, sendo que ele não é um produto exclusivo da representação. Isso vem tão forte que podemos até sentir que tal mundo existe *a priori*, ou seja, antes de nós. E, assim, esquecemos que nós nos fazemos com ele e além dele. Fazer uma crítica ao ordenamento moderno pelas categorias de entendimento e negligenciar os chamados “juízos estéticos” (para retomar uma noção kantiana) do mundo não adiantará muito, se quisermos atravessar a Ordem das Coisas. Pensar uma crítica da razão pós-colonial como fez Spivak (1999) ainda é um trabalho cuja luta fica no embate com a reflexividade herdeira da razão ocidental, da qual os estudos subalternizados têm tentado a todo custo



desmontar. Então essa reflexividade acaba por fazer parte da arquitetura moderna que, em toda sua multiplicidade de linhas, estrutura e valida o mundo tal como o conhecemos.

Ao que quero chegar indica como certa crítica já vem emaranhada com os modos sensíveis/cognoscíveis que ordenam este mundo, de maneira que nossas melhores investidas poéticas já podem nascerem localizadas pelo que elas se contrapõem. Não estou interessado em reduzir as questões desse artigo às divisões entre ciências e artes, por isso trato de poéticas que podem ser lidas como cortes que, por sua vez, são processos de criação e expansão não sequenciais das coisas sem o princípio de ordenamento e fechamento em alguma zona ontológica ou epistemológica. Bem. Como retirar o sensível da Ordem das Coisas? Esse é o meu primeiro passo na construção de qualquer poética, mesmo ciente que isso não significa que a governança deixe de existir.

A gente na posição de cientista, artista e/ou de crítica de arte ciente que as artes se encontram constantemente ordenadas com o mundo, como a própria vida se encontra, deve buscar a implicância profunda das coisas. Falo de procurar onde nossos mundos existem aquém e além da governança, onde o corte não se prende mais às fraturas da violência, e, sim, respira com os improvisos radicais em estar vivo/viva e que não fazem alusão às fantasias de transparência sobre uma arte que, pretensamente sem lugar, insiste em consumir e desmanchar outros territórios de existência.

O trabalho de abolição consiste em luta constante. Isso me atenta para dois tipos de consciência que devem ser atravessados para que de fato os meus objetivos poéticos sejam desempenhados. Ocorre que pessoas como eu, identificadas socialmente como *negras*, estamos a princípio lidando com duas espécies de consciência relativas à *negritude*. A primeira é a *consciência ocidental do negro*<sup>5</sup> que produz a *negritude* como o Outro – uma figura instrumentalizada e moralmente desqualificada – e a *consciência negra do negro*<sup>6</sup> em que a *negritude* reivindica autonomia e poder sobre sua vida.

---

<sup>5</sup> *A consciência ocidental do negro*: “Nesse contexto, a razão negra designa um conjunto tanto de discursos como de práticas – um trabalho cotidiano que constitui em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e instrumentalização prática. Chamemos esse primeiro texto de consciência ocidental do negro” (MBEMBE, 2018, p. 61).

<sup>6</sup> *A consciência negra do negro*: “A esse primeiro texto – na verdade, uma constelação que não parou de modificar com o tempo e que sempre assume formas múltiplas, contraditórias e divergentes – responde um segundo, que



O problema das artes com essas duas consciências não se encontra somente na relação das artes com a primeira, a consciência ocidental, que é a responsável pela hierarquia entre as poéticas da não-brancura colonial e aquelas que fazem parte dessa brancura. O problema atual é quando artistas da *negritude* ao questionarem a primeira consciência se posicionam pela segunda, limitando suas poéticas ao embate direto com o racismo e impedindo assim de ultrapassá-lo. Essa luta com o racismo não nos permite sonhar fora do mesmo quadro de inteligibilidade e poder que nos oprime. Sonhar é perigoso a todo *status quo*. A aprendizagem de toda utopia é que podemos mudar as coisas, transformando nossas vidas e expandindo as nossas (auto)consciências. Sonhar além da imaginação do Mundo do Mesmo ativa o desejo de sair dos tentáculos da ficção racial e reinventar outro sentido sobre estar vivo ou viva que não seja pelos matizes supremacistas. No entanto, esse além não corresponde a um lugar no futuro sequencial da história, mas onde improvisamos a história para nós que a princípio era uma história contra nós por meio de improvisos infinitos de imanência radical.

Como operar algum corte para finalmente estarmos propensos/propensas a nos abrir ao diverso e gerarmos uma poética do “em comum”, ou seja, uma série de modos de sentir-pensar-criar que permitam conexões profundas com a vida, com todos e todas viventes, fazendo singularidade e coletividade forças nem homogêneas nem totais, mas forças cindidas e, simultaneamente, sempre em hospitalidade radical para o novo? Como traçar uma contingência no que, a princípio, nos foi dado pelas estruturas de dominação como impossível, sem refazer as possibilidades desejadas pela governança? Como descolonizar a matéria e o sensível? Como curar-se dos sintomas da imaginação neoliberal que produz toda má sorte de personagens movidas pelas subjetividades predatórias? Como interromper os eteceteras das fantasias coloniais? Como não commodificar alteridades e espíritos? Como aterrorizar os silêncios da velha história que sempre adiam os nossos futuros de vida ou, simplesmente, como sair da tragédia de certa temporalidade e improvisar nossos futuros no agora em que todos os tempos são possíveis?

---

se quer ao mesmo tempo gesto de autodeterminação, modo de presença sobre si mesmo, olhar interior e utopia crítica. [...]. Se a consciência ocidental do negro é um juízo de identidade, esse segundo texto é, inversamente, uma declaração de identidade. Através dele o negro diz a si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado” (MBEMBE, 2018, p. 62).



### 3 OS PERIGOS DA CORRELACIONALIDADE

A correlacionalidade não é necessariamente a comparação com o objetivo de unir ou distinguir coisas e pessoas. A correlacionalidade da qual falo não é uma metodologia, e, sim, um espírito de predação que independente dos polos da relação estarem previamente definidos ou se fazerem durante a própria correspondência das relações envolvidas diz das velhas políticas de inimizade e seus fins necropolíticos<sup>7</sup>. Tentar correlacionar as poéticas de vidas racializadas com a história do futurismo reprodutivo artístico em suas várias manifestações, reencenando a exclusão agora por participação dos conhecimentos que aparentemente foram capturados, consiste em uma das muitas artimanhas dessa espécie de futuridade que não é um modo de produção econômico *per se*. Isso não significa que estejamos negando nossos direitos de atuação em redes de arte, cultura e curadoria por exemplo. Ocorre que o futurismo reprodutivo diz das maneiras presentes, passadas e possíveis de estruturar a matéria e o sensível segundo os apetites da colonialidade que, por sua vez, já é um sistema múltiplo e complexo de expropriação total que resiste e persiste às mudanças históricas, econômicas, sociais, políticas, culturais de sociedades inteiras do planeta.

Embora o futurismo reprodutivo artístico faça parte inseparável dos modos de governança, ele diz mais do que os efeitos de tecnologias necropolíticas. Esse futurismo indica os princípios de intuição, apreensão e especulação que sustentam maneiras de determinar e fluir, diferenciar e coletivizar, excluir e partilhar, separar e hibridizar, e assim por diante. O futurismo reprodutivo compõe nossas cognições e sensações à medida que ele faz parte de um plano estrutural de nossas subjetividades. Daí ele não pode ser refutado por outro ou novo modelo de produção que não ultrapasse o solo imaginativo que tornou essa outra produção possível, porque é a lógica mesma de certa capacidade de produção imaginativa que ele ajuda fundamentar.

Não estou interessado em uma nova crítica ao capital pelas artes. Estou interessado em como podemos tramar processos de consciência sobre questões estruturais sem limitar

---

<sup>7</sup> Tomo as noções de “políticas da inimizade” e “necropolítica” dos estudos de Achille Mbembe (2017; 2018).



nossas criações sensíveis a regimes de representação econômico-política. Nenhuma imaginação radical almeja o império de sujeira da supremacia racial que foi construído à custa do sangue de várias vidas racializadas, embora estejamos negociando com toda má sorte de futurismo reprodutivo. As nossas rotas de fuga nos levam a atravessar esse e outros fins de mundo, ultrapassando mesmo a *consciência negra do negro* e propondo camadas de existência não reféns da prisão colonial-racial.

É preciso sair da fantasia do inegociável, de que não podemos ou devemos negociar com o mundo, porque ela está presa aos ideais de resistência (pacífica e agressiva), quando no caso de vidas tornadas *negras* as suas respectivas histórias são mais das persistências e fugas do que de resistências, embora o arquivo colonial do antirracismo adore narrar nossas histórias pelas resistências, buscando em histórias de sobreviventes da racialidade precarizada um adendo para justificar os ideais brancos de emancipação que se valem da pessoa *negra* resistente para coroar um modelo político conveniente para as alianças mesquinhas dessa supremacia racial. Do lado de cá, as nossas resistências são apenas algumas das nossas infinitas estratégias de vida. Quem pode resistir com a esperança do triunfo?

Resistir para nós, muitas vezes, é um atestado de óbito. Uma vez que operações de resistir a modelos de governança tendem a acelerar nossa morte já desejada pela própria governança e os exemplos trágicos disso são vários: Martin Luther King, Malcom X, Carlos Marighella, Marielle Franco... Honrar aqueles e aquelas que lutaram por nós, mas também aprender com eles e elas, com suas vitórias e fracassos, a tramarmos estratégias de autocuidado. Assim, quando decidimos não nos representar para os olhos do Mundo do Mesmo, estamos onde não conseguem pensar que estamos. Deslocamos tanto do poder de apreensão dos supremacismos como de onde ele se encontra (ainda) sem forma representável. Opacidade ao invés de localidade!

A opacidade como podemos reelaborar a partir de Glissant (2008) não é o ofuscado, mas aquilo que tem exuberância de vida no não visível-inteligível-formal aos olhos das relações de exclusão. No opaco já existe luminosidade, de maneira que quem deseja desofuscar o olhar é porque tem desejo de luz e carece de brilho. O segredo de quem converge brilho e escuridão não obedece às lógicas do véu, as tristes visões que não improvisam o jogo binário do escondido e do em aberto. Já o segredo é uma vibração que irradia vida. Ele ilumina



sem ascender seu campo de atuação sobre as coisas. Estas coisas que se tornam fluorescentes quando recebem a influência desse campo que permanece escuro à semelhança da luz *negra* na física, porque a *negritude* em sua escuridão produz luz via sua própria imanência<sup>8</sup>.

É preciso viver em altas vibrações para se sintonizar às frequências de um segredo. Em nossas luminosidades *negras*, acionamos rotas de fuga que são i-mapeáveis, uma vez que convergimos brilho e escuridão em nossas vidas e por meio de nossas vidas. O nosso protagonismo é um protagonismo da luz *negra* que não se permite à retenção alguma. O nosso campo de atuação nunca está previamente localizável, mas somos plenamente capazes de brilhar. Trata-se de um brilho não individualista, pois ele se faz pela busca do “em comum” que só pode se manifestar na plenitude da luz, ainda que nossas vidas estejam constantemente sendo quebradas. O retorno à inteireza de nossas vidas é feito a cada corte por meio das novas relações que somos capazes de irradiar umas com as outras e umas pelas outras. Propor esse retorno não consiste em fazer museus de questões sobre nossas vidas, como poderia ver o olhar extrativista que muito guarda e pouco vive profundamente, mas manifestar a incompletude que nos une em plenitude.

Destarte, o Mundo do Mesmo nunca foi uma unidade. O que ele instaura é sempre alguma ficção de unidade por meio do jogo distinção-exclusão. O Mundo do Mesmo não corresponde a uma contrapartida ao diverso, pois semelhança e diferença já fazem parte do seu jogo. O Mundo do Mesmo é feito de mil mundos! Ocorre que cada um deles por meio da governança produz multiplicidades a favor do ordenamento das coisas – a mesmidade – e, assim, denuncia dentre outras coisas que este mundo não é uma categoria estável. Ao tentar se impor como estável, o mundo que legitima certos *sujeitos*<sup>9</sup> (brancos, cisgêneros e heterossexuais por exemplo) como representantes de supremacias apaga, sufoca, nega a ancestralidade desses *sujeitos*. Esse apagamento faz com que tais *sujeitos* não se percebam como oriundos de processos históricos sociais situados em uma teia cósmica infinita.

---

<sup>8</sup> Para entender a imanência da luz sobre vidas *negras* que traz o oculto à tona sem ascender o campo de visão das coisas ocultadas, ver Ferreira da Silva (2019) e Wright (2015).

<sup>9</sup> Uso a palavra *sujeito* em itálico para salientar como ela além de reduzir as diferenças de gênero, sexo e sexualidade das pessoas diz, sobretudo, como é uma categoria colonial que fundamenta quem teria autonomia e quem não teria direito a autonomia de existir.



Todas as formas de vida têm ancestralidade. A brancura colonial vive de contar seus feitos, mas esquece da ancestralidade profunda de seus *sujeitos*. Esta última não diz somente do *corpus* humano, de como eram certos antepassados humanos ou de como serão os novos herdeiros disso que eles entendem como humano. A ancestralidade não obedece ao tempo tal como conhecemos: a maneira como separamos e sequenciamos passado, presente e futuro. A ancestralidade é contra a flecha do tempo. Toda ancestralidade de grupos humanos é mais que humana. Viver é algo mais que humano com todas as prerrogativas do que seja ou possa ser esse humano. Por exemplo, em cosmovisões que não separam natureza e cultura, a ancestralidade está presente em todas as coisas já que aí se entende que tudo está vivo e tem seus e suas ancestrais. De modo geral, a ancestralidade é plural e informa as maneiras como cada vivente existe com os mundos, com os diversos mundos que nos atravessam e nos constituem. Acessar esse conhecimento que nunca é o mesmo para cada vida consiste no passo fundamental para sair de todo individualismo burguês, de toda distinção violenta.

#### 4 DESFAZER A HIPERACIONALIDADE

Aprendi que o resgate de qualquer história de experiências plurais se faz no que ela permite criar sem ser comodificada pela Grande História. Fugi da História ciente que a própria fuga não é uma experiência universal, se tomar o universal como um único projeto cosmopolítico. Não me interessa em uma genealogia dos traumas, mas nas dimensões de que toda imagem do trauma colonial vem sempre perdida, uma vez que ela escapa, embora ela insista em nos assombrar. Fantasmas não obedecem às temporalidades e localidades! Todavia não faço recurso ao objeto perdido das teorias psicanalíticas, pois, aqui, a perda diz mesmo da impossibilidade das narrativas do resgate ou, simplesmente, de como a narrativa está sempre inaudível aos ouvidos moucos para com os sons sutis de toda vida não refém dos modos de governança que se reinventam a todo o momento no mundo.

Há diversos vínculos dos fractais, de modo que devemos redirecionar nossas rotas para futuros vivíveis. O que se faz com as dimensões das dimensões que se reconciliam na incompatibilidade histórica que hackea os idealismos, tirando o futuro (qualquer futuro) das promessas emancipatórias de antigas utopias e falo de um futuro que quando vem a nós



escapa de nós? Como lidar com o trauma, em que a promessa de planejamento de cura desvincula de qualquer unitarismo político, mas que se alinham às múltiplas implicações do viver? Eu me fazia constantemente essas perguntas, quando decidi abandonar as poéticas que replicam as memórias da plantação não conseguindo sair das fraturas que elas ecoam, murmuram e vibram nos mais íntimos dos meus campos energéticos. Racionalizar tudo isso seria um tiro no pé, um boicote a travessia para qualquer outro lugar em que as autoreferencialidades da dor não fossem mais uma prisão intelectual, artística, política ou, no pior dos termos, psicológica.

O *sujeito* hiperracional não passa de um apaixonado tanto por atos de hibridismo como pelos de purificação<sup>10</sup>, esquecendo ou fingindo esquecer que ambos os atos fazem parte de um projeto de razão específico que dita tanto o que seria a reflexividade por mediação e a pôr junção. Esse projeto também diz do que não a seria, segundo táticas de hierarquia e exclusão cognitivo-sensíveis, que se manifestam em processos históricos necropolíticos os legitimando via instituições e poderes diversos. Esse *sujeito* pode ser um crítico de arte, um curador, um editor, um cientista ou qualquer outro que não consegue *des-pensar* desse projeto de razão. Quando decidi que necessitava atravessar a colonialidade e seus infundáveis modos de governança estava plenamente consciente de não abrir qualquer passagem para os discursos burocratas da de(s)colonização como temia abrir espaço para alguma crítica que esquece que toda crítica sobrecodificadora já vem como exercício de governança. A governança também age como capital abstrato, reflexivo e, sobretudo, sensível.

A hiperracionalização indica muitas coisas, dentre elas, as reelaborações de mundo que não saem da densidade do Mundo do Mesmo. Uma vez que elas colocam as matérias ordenadas pela governança e suas contingências em princípios de inventividade, que continuam ordenando vidas inteiras do planeta, de maneira móvel e estratégica num mesmo solo instável que dificulta criações em comum. O solo do Mundo do Mesmo se reinventa como novo, uma vez que se posta como campo de possíveis sem abolir suas arquiteturas cognitivas e sensíveis que, por sua vez, dizem tanto do modelo como da ruptura, da posse e da partilha, do velho e do novo, da ciência e da arte, da academia e do não-acadêmico e assim

---

<sup>10</sup> Transmuto as noções de hibridez e purificação da antropologia simétrica de Latour (1994).



por diante. Tudo isso escapa de uma poética do em comum – toda poética que não nos prende na separabilidade nem na determinabilidade –, e escapa porque, além desta poética não se prender aos polos binários, ela também escapa de fechar-se em algum limbo refém dos seus polos referenciáveis.

Os espaços (do) entre que, quando não implodem as mentalidades lineares da passagem e do alcance, podem amargar um retorno às novas maneiras de continuar com as imaginações de localidade que se autoconfiguram como pretensas uniões (no caso de quem imagina que esses locais do “entre” referenciados binariamente unem as coisas, quando de fato podem separá-las novamente) ou dissoluções (para quem acha que os locais do “entre” desmancham as referências espaço-temporais quando, na verdade, eles podem sofisticá-las ao sabor das governanças desejosas de deambulações subjetivas).

É dessas imaginações sitiadas que nascem discursos sobre construir pontes entre gentes que são privilegiadas e as que não são privilegiadas ainda segundo as normatividades de raça, gênero, sexo e sexualidade, por exemplo, sem se atentar para quem criou a separação e quem sempre viveu em busca da comunhão das coisas com todas as coisas. Tentar pôr as lutas antirracistas, anticisheterofuturistas e, de modo geral, anticoloniais como as vozes da desunião, quando elas são as silenciadas do mundo tem sido o artifício de redirecionar uma série de problemas nas costas de quem de fato são as principais vidas prejudicadas por esses problemas.

Ocorre que o ordenamento não é rígido em si, embora ele produza toda má sorte de constrangimentos que endurecem as nossas capacidades imaginativas. Quando sedimentamos nossas imaginações, ficamos sem ao menos experimentar as capacidades de criação oriundas dos colapsos e dos fracassos. Assim, parecem que nos resta apenas as vertigens da alienação como horizontes possíveis. Alienações estas que, muitas vezes, se tornam extremamente apazíveis, pois vem configuradas como possibilidades de direitos humanos. Outro jeito de reelaborar mundos seria encontrar onde convergimos com o que nos escapa na própria trama da *fugitividade*<sup>11</sup>, abolindo o desejo de propriedade sem deixar de reconhecer toda singularidade dos compartilhamentos.

---

<sup>11</sup> Opero com a noção de *fugitividade* não presa as figuras da subjetividade e em proximidade com o conhecimento fugidio de Moten e Harney (2013).



As histórias da colonialidade estão mais que quebradas, elas estão na impossibilidade do resgate via algum projeto de integração sócio-histórica, como apontam os estudos de Azouley (2015), Gordon (2008), Hartman (2019; 2008) e Spivak (2010; 1999). Essa ideia de integração como um novo modelo político cai na armadilha de tentar reparar o irreparável, o brutalismo, cuja dívida para com nossas vidas marcadas pela raça é impagável! Além disso, a reparação quase sempre invocada nos discursos democráticos buscam garantir a si mesmos legitimidade por meio de modos convencionais de abordar memórias, em especial por meio do acúmulo de narrativas e dispositivos imagéticos com os quais se contam alguma história de sobreviventes. Como trabalhar com um arquivo de violência com o qual não se pode mais contar nem representar convencionalmente tem sido a rota dos estudos que ultrapassaram as demarcações de tempo e espaço para entender a colonialidade e que, sobretudo, não buscam em formas historicamente reconhecíveis montar roteiros políticos de superação. Warren, por exemplo, nos descreve o fato do recurso à superação consistir em um modo violento pelo qual a branquitude busca conforto:

No coração desta compulsão para superar há uma crise de tempo e de objetividade: para superar qualquer coisa, é preciso primeiro objetivar algo e depois colocar este objeto dentro de um esquema de tempo. Em certo sentido, esta compulsão expressa uma vontade metafísica de poder, um desejo de dominar o tempo no século vinte e cinco. Assim, não é surpreendente que muitos defensores da superação descrevam a escravidão usando uma gramática-escravidão temporal de restrita era: "naquela época", "isto é agora", "estamos avançando". Dentro desta retórica, a escravidão se torna um objeto conquistável que podemos temporizar e deixar de lado; por sua vez, o ato de deixar de lado se torna o sinal de bem-estar. (WARREN, 2016, p. 55, tradução própria).

A busca compulsiva pelo tempo também tende a cair na armadilha de certa completude dos acontecimentos, pressupondo a junção e desconhecendo o fato de que as partes estão implicadas no todo e vice-versa. É necessário encarmos de outro jeito o que tendemos chamar de holismo, entendendo-o como um emaranhado de fraturas em um campo de plenitudes próximo como ele com suas devidas ressalvas se apresenta em várias cosmovisões indígenas americanas e africanas e mesmo em vários holismos asiáticos que, a partir de certos relógios do mundo, costumamos dimensionar como milenares.



Todavia, por mais arquivos convencionais que acumulemos, jamais saberemos completamente as dimensões reais dos horrores, das fugas, das resistências e das capturas do que ocorreram em qualquer história de colonização moderna, quiçá antiga. E, ao não saber de tudo isso, o que não significa que desconhecemos parte disso registrada, abre-se um vasto campo de possibilidades que nos permite refazer essas histórias, tramando seus lutos e redirecionando as rotas contra a flecha do tempo. Não se trata de falsificar as histórias, mas de ultrapassar as memórias da dor e reconhecer nossos poderes de fazer *outramente* as histórias de nossas vidas, tais como nas afrofabulações de Nyong'o (2018) e na epistemologia mística de Anzaldúa (1987). Por mais que os arquivos coloniais sejam de mil mundos, mil ausências e mil desaparecimentos ocorrem que no caso das vidas sob o peso da colonialidade moderna manifestamos as forças de persistência, resistência e fuga dessas histórias. Uma vez que estamos vivos/vivas quando pelo plano dessa colonialidade, que continua estruturando nossas sociedades, isso não deveria acontecer, não deveria haver mais gentes *negras* e indígenas por aqui.

A anticolonidade pela qual desenvolvo meu pensamento não propõe revisionismo das localidades/temporalidades em prol de um único projeto de vida que oblique as singularidades e, obviamente, ela se desvencilha das balcanizações do mundo típicas das partilhas coloniais. Uma coisa é a contradição inerente a toda multiplicidade, outra é a opressão dos zoneamentos que no agora se dizem por seus e suas porta vozes como sendo dialógicas, dadivosas e com outros rostos do humanitarismo colonial. Esse humanitarismo torpe diz sempre das velhas maneiras da Humanidade da Brancura Colonial em se autoprojetar em lutas anticoloniais ou pró-descolonização sem qualquer desejo de abolição do que sustenta os supremacismos, como se fossemos mentes ingênuas o suficiente para não perceber os interesses de manutenção dos impérios de sujeira a serem mantidos sobre novas arquiteturas coloniais em seus alicerces classistas, racistas e cisheterofuturistas, dentre outros.

Faz parte também do humanitarismo colonial certa defesa de fricções de sentidos e/ou de ideias antagônicas para relativizarem lutas de certos ativismos de grupos historicamente expropriados como maneira de defender uma suposta democracia de ideais. Trata-se do velho jogo de defesa de pontos de vistas diversos que tenta nos impor o execrável como mais uma perspectiva de mundo, como se violência fosse uma questão de ponto de vista. Ora, longe de



pleitear uma suposta multiplicidade democrática de forças, essa defesa denota o desejo de unicidade hierárquica e expropriatória de direitos por parte daqueles *sujeitos* que sentem a sua metafísica humanizada – Mundo do Mesmo – ameaçada.

Eu a partir da tese de Warren (2018) decido irrevogavelmente pela destruição dessa metafísica, suspendendo a dialética ciente de que qualquer questão contra os modos de governança não virá a partir de colas da cultura ou da política que emende contrastes, mantendo exclusões existenciais. Se pudermos existir *outramente*, a cura ultrapassa as promessas de emancipação que ainda se prendem às localidades deste mundo. A cura nos sintoniza nas capacidades de recriação da vida em infinito. A cura é uma medicina cósmica, pois como o próprio cosmos todos e todas nós temos a força da transmutação e do realinhamento das energias. O que não significa que abduquemos de lutar por nossas conquistas de direito, nos planos estruturais deste mundo. Tudo está implicado.

A quebra de que falo não é uma oposição ao cindido, tampouco um particularismo oposto à plenitude. Uma vez habitando o mundo pelas forças da quebra e cientes da plenitude das coisas, todos os nossos jeitos de criar dizem não de algum desejo de retorno ou de conjuração por meio de esferas zoneadas, mas sempre de um desejo de prosperar em comum, de viver numa não sequencialidade massacrante do mundo, de possibilitar a vida da gente ser de fato vivida umas com as outras e umas pelas outras.

Se pelos modos de uma violência pela qual a governança produz fantasias de inclusão e reparação, a possibilidade de viver dignamente já foi dada a algumas vidas, as posicionadas nas designações supremacistas de classe, raça e gênero, por exemplo, a nós que atravessamos as margens sem nos posicionar entre/pelas cadeias da dualidade, a criação vem como criação numa impossibilidade que abre rotas de fuga infinitas porque, em razão disso, não só produzimos coisas para o fim desse mundo de expropriações. Estamos a captar frequências que nos sintonizam a outros mundos. Com isso, podemos dismantelar qualquer ideia de individualidade em nossos processos criativos, por mais que estejamos ali “sozinhas” em um ateliê, em uma garagem ou no aparentemente mais íntimo dos lugares. Várias de nós sentiram e entenderam que tudo é vivo e implicado. Desenvolvemos a percepção sutil de que nunca estamos sós. Aprendemos na companhia de outras vidas que povoam o cosmos e o nosso



espírito que estes dois últimos não existem em separado e, assim, nós percebemos como somos vidas mais que humanas.

Foi quando acessei meus conhecimentos ancestrais de comunhão com o cosmos, entendendo que as matérias deste mundo são manifestações de forças sutis que na densidade das coisas apreendemos por forma, espaço e tempo que venho abolindo todos os recursos sobre criação ainda presos nas linhas do Mundo do Mesmo. Isso me descola da ilusão das paisagens presas a mapas deste mundo e me lança, cada vez mais, profundamente no redemoinho das espirais, que tudo manifestam e quebram na integridade e na fluidez, bem como na expansão e na contenção infinitas. Toda espiral informa que o círculo da vida é sempre quebrado e, ao mesmo tempo, pleno.

Eu fui entendendo as coisas não mais por categorias do entendimento que modulam o sensível, mas pelo sensível que na comunhão com o cosmos nos permite ressonâncias com todas as coisas que vibram umas nas outras e umas pelas outras. Esse firmamento em partilha cósmica, sempre atendendo ao chamado do múltiplo, permite que o que fazemos garanta que outros/outras de nós também vivam, uma vez que ele nos impede de replicar as exclusões e expropriações da governança mesmo estando emaranhados/emaranhadas com elas. Nesse caso, toda criação vem de uma *poiesis* do “em comum” em que a autoreferencialidade a qualquer organismo humanamente ordenado está inoperante, porque o que existe como referência são vidas-mundos que anunciam localidades e temporalidades, bem como elas desfazem em composições infinitas.

## 5 COMPOSIÇÃO E FANTASMAGORIAS

O compósito não age como sistema *insider*. Ele não permite ser autorreferenciado em um modelo de extensão que reatualize origens e fins, sejam os bem demarcados da sequencialidade, sejam os indefinidos da multiplicidade, sempre em perspectiva com o mesmo solo tangível. Trato o compósito como confronto de forças que não produz dialética. Nesse confronto, a ontologia não está separada da epistemologia. O que não garante que a segunda se torne meio reflexivo sobre a primeira nem que a primeira funcione como condicionante da segunda. No entanto, quando suspendemos as coisas, os espectros delas aparecem ou elas



retornam por meio desses espectros em novas tentativas de condicionar nossas vidas. É esse tipo de condicionamento que atualiza a produção de certos corpos como fantasmagorias raciais.

As paisagens de assombração podem ser delineadas de traumas ou culminar na instauração de alguma cartografia do terror. Os movimentos das linhas são familiares a quem elas aparecem, já que todo o movimento parte de alguma experiência dessa gente com o mundo. O que não significa que a experiência sensível de posição nessa paisagem seja exatamente a mesma, embora um trauma venha de uma maneira específica de lidar com as coisas, e, geralmente, ele vem dessa maneira. O próprio quadro de poder-conhecimento das disciplinas de cuidado tem seus próprios fantasmas. O espectral do mundo vem como força objetivada nas coisas por meio das forças que instanciam, mas que também se fluidificam em processos de diferença e repetição, tais como o racismo em suas novas ficções raciais e o cisheterofuturismo em suas reinvenções de gêneros/ sexos/sexualidades em um mesmo futuro normativo a ser mantido.

O que deve ser acompanhado de uma visão do futuro despertado por um assombro tem a ver com a repetição e a diferença das violências que, ao tolherem outros futuros, elas nos colocam não mais em posição de reivindicar um futuro dentro das sequencialidades do mundo, mas de fazer o futuro ali onde o presente que repete a violência não possa nos capturar de nenhuma maneira. Trata-se de um trabalho de redirecionamento das forças negativas em prol de forças vitais. Segundo Gordon (2008), conversar com nossos fantasmas consiste no ponto de partida para atravessarmos espectros nefastos e efetivarmos práticas de cuidado que reservem vida contra a sequencialidade violenta do mundo. Cortar essa sequencialidade corresponde à técnica de guerrilha fantasmática do corpo, porque é na dimensão do corpo que a materialidade fantasmática da violência insiste em nos atingir de maneiras mais densas.

Despertar o corpo para detecção da violência. Acionar a nossa matéria sensível por excelência – o corpo – porque o assombro, por mais que diga de estruturas sociais que emitem violência, ele emite diretamente sobre/com os corpos. Saber que continuamos na mira do mundo mesmo quando alcançamos alguma posição dentro de espaços não construídos para gente e que são espaços de conhecimento legitimado e, conseqüentemente, de prestígio. Saber porque alguém destinada necropoliticamente à morte foi escolhida entre outras de igual



destino para ser supostamente reconhecida e/ou legitimada pelos/pelas amantes dos supremacismos, quando na verdade estes últimos *sujeitos* estão a usar aquela pessoa como ferramenta para deslegitimar todas as outras iguais a ela. Reconhecer quando desejos de coexistência e diálogo são armadilhas para tentar nos humilhar publicamente ou, astuciosamente, nos roubar. Detectar aquele mecanismo dos *sujeitos* supremacistas de parecerem estar em aliança para com nossas dores, quando, na verdade, se camufla uma vontade deles de não perderem espaço para o vulgo *sujeito menor* em alguma situação positivada pela sociedade.

Então se torna mais que visível que quando já se parte do desejo de refutar um intelectual *negro* ou uma intelectual *negra* para construir uma crítica esta investida denota o racismo ontoepistêmico de quem a produz, embora a pessoa crítica até se utilize de toda biblioteca de(s)colonial possível e recorra a dinâmica teórico-prática dos jogos sociais da separabilidade como se estes últimos tivessem uma ordem da qual não pudéssemos nos desvincular. Contudo, a conversa com nossos fantasmas pode nos permitir enxergar até onde aquilo que buscamos como objeto de felicidade trai a nossa própria felicidade e, assim, nos apercebemos da necessidade de abandonar tal busca ou redirecioná-la urgentemente – o que ressoa em sair daquilo que Berlant (2011, p. 1, tradução própria) compreendeu como “otimismo cruel”:

Uma relação de otimismo cruel existe quando algo que você deseja é realmente um obstáculo para o seu florescimento. Pode envolver comida ou um tipo de amor; pode ser uma fantasia da boa vida ou um projeto político. Também pode assentar em algo mais simples, como um novo hábito que promete induzir em você um modo de ser melhorado. Esse tipo de relação otimista não é inerentemente cruel. Essas relações só se tornam cruéis quando o objeto que atrai seu apego impede ativamente o objetivo que o levou a ele inicialmente.

O problema diagnosticado por Berlant (2011) corresponde ao fato de que, muitas vezes, o *sujeito* ao perceber que o mundo de felicidade trai a própria felicidade do *sujeito* este prefere ser destruído por este mundo a perdê-lo. Daí que nascem as fantasias de reinvenção ou reelaboração do mundo tal como conhecemos e dos seus fins, quando na verdade é a sua destruição que consiste em campo de possibilidades para novos futuros agora. Todavia o otimismo de que fala a autora também é cruel por não se sentir otimista. Ele se move sempre



por certa ambição que faz a busca, às vezes, parecer vazia ou simplesmente um desejo tolo. Aí a autora nos mostra como o otimismo abre caminho para pensarmos que ganhamos consciência sobre ele, mas ele apenas está revelando a sua outra face, o rosto do pavor, da ansiedade, da fome, da preguiça e até da sensação de se achar neutro frente ao mundo ignorando que cada percurso que fazemos no mundo tem história, antes mesmo da pegada da caminhada fazer a outra história, aquela história que tomamos como a verdadeira ou única história de nossas vidas.

Não à toa que Berlant (2011, p. 2, tradução própria) usar a expressão *the change that's gonna come* (a mudança que virá) para definir o percurso pelo qual se olha um futuro prestes acontecer e que se deve ao apetite do próprio otimismo. Mas a mudança seria para a autora o que não vai acontecer. Essa visão é bastante próxima à engatilhada por Edelman (2014) em seu empreendimento de não ao futuro heteronormativo em que o autor propõe o abandono aos otimismo da vida conjugal heterossexual (cisgênera) e que podemos transmutar, sem negar laços familiares e de amizades, para pensar um não ao cisheterofuturismo em um projeto inseparável do antirracismo e de outras lutas/fugas contra as artimanhas da colonialidade.

De volta a Berlant, a mudança habita sempre um presente escapando das regras dele. Esse futuro não é otimista nem cruel, ele é preciso em saber que para existir não deve induzir convencionalidades. Por exemplo, nada de como seriam os novos modos de afetividade ou de viverem novos prazeres quando não se busca abolir desejos coloniais, nada de outros modos de lidar com os gêneros e os sexos pelas mesmas leis e suas instituições sociais normativas sem ao menos radicalmente improvisá-las... Devemos ter muito cuidado com as multiplicidades dos colonialismos. Todo colonialismo tem seus eteceteras que induzem convencionalidades em processos de fluidez e criatividade coloniais. Pois, “um dos prazeres comuns do otimismo é induzir o convencionalismo, aquele lugar onde os apetites encontram uma forma nos confortos previsíveis dos gêneros de boa vida que uma pessoa ou um mundo achou por bem formular” (BERLANT, 2011, p. 2, tradução própria).

Se pensarmos o otimismo para vida como um corte do que estrutura as reproduções normativas, nós escapamos da crueldade de todo otimismo do risco de apego, aquele que em seus ataques manifesta uma ligação além do cálculo racional. Ocorre, muitas vezes, que não



recusamos a uma inclinação sustentada para retornar para a cena da fantasia que, segundo Berlant (2011), consiste na cena que permite que o *sujeito* espere que, desta vez, a proximidade de essa coisa ajudará o *sujeito* ou um mundo a se tornar diferente do jeito certo. Toda essa otimização sabota a felicidade ou alguma irradiação de potência de que o *sujeito* ou seu mundo seriam capazes. E aí, novamente, o otimismo se revela cruel porque este objeto ou mesmo esta cena que inflama uma sensação de possibilidade torna impossível alcançar as expansivas mudanças de verdadeira ação transformadora do mundo, que seriam também a abolição do mesmo mundo que é o responsável por toda violência aí gerada.

Então ocorre, muitas vezes, que quem se arriscou lutar por essas transformações acaba não escapando dos próprios prazeres de estar dentro de uma relação que se torna sustentadora de uma prisão, que costuma ser o próprio mundo que insiste em ser o Mundo do Mesmo à medida que continua a ordenar a si mesmo nas maneiras sempre novas de pensarmos, agirmos, desejarmos, etc. Trata-se de uma insistência que diz que toda possibilidade das coisas, independentemente do conteúdo da relação, não desfaz a lógica de como estamos em encontros permanentes com o que se vincula a uma situação de profunda ameaça que é, ao mesmo tempo, a condição de atualizações do Mundo do Mesmo. O terror é que essa possibilidade parece a única possibilidade de transmutar as coisas, quando não nos damos conta que muitos dos nossos parâmetros de contingência também são fornecidos para manutenção do que visamos ultrapassar.

Para Berlant (2011), o ato de sair das atualizações da crueldade do mundo mostra-se uma tarefa difícil e também dolorosa porque nos apegamos ao convencional, as fantasias de boa-vida, de uma reciprocidade duradoura em casais, famílias, sistemas, instituições, mercados e no trabalho, quando as evidências das nossas instabilidades, fragilidades e custo caro são abundantes e denunciadores da fantasia. Mas ainda acreditamos em algum idealismo que, quando desfeito ou quando ele começa a se esfacelar, abre no nosso peito as marcas dos antigos corações de luta, as linhas do desgaste, da depressão, da dissociação, do pragmatismo das evidências, do cinismo de controle das situações, do otimismo feliz e estúpido, do ativismo salvacionista e de toda convencionalidade incoerente mais cheia de novas ambições, sempre mais cruéis para aqueles e aquelas de nós que as efetivam. Às vezes, gritamos em direção às forças que nos oprimem ou, simplesmente, travamos músculos e sons e as palavras quando



passam a saírem em busca de alguma linha que nos devolva a sensação de vida encontram somente a ressonância da dor. Então sentimos o gosto árido de terra das ruínas. A paisagem do futuro aí nada mais mostra do que uma cartografia do desespero.

Cortar o desespero consiste em reconhecer o corpo como arma para esta guerrilha, ao mesmo tempo, em que ele existe como fantasma. Aos corpos racializados a guerrilha não parece uma escolha, e, sim, a única maneira de não sermos aniquilados e aniquiladas. Mas a própria raça pensada na forma de substância do corpo não existe em si mesma, tampouco existe sendo um campo sensível sobre a matéria. O que significa dizer também que “a raça não decorre somente de um efeito ótico” (MBEMBE, 2018, p. 69). Em razão disso, ao afirmar as forças sensíveis como manifestações de mundos, devemos nos ater que os mundos não dizem respeito somente ao plano das sensações.

Não à toa que Mbembe, ao situar o mundo sensível no processo de fabricação da percepção racial, faz questão de afirmar que a raça não diz respeito unicamente ao mundo de sensações. Então o que ela seria? O autor responde: “É também uma maneira de estabelecer e de afirmar o poder. É, acima de tudo, uma realidade especular e uma força pulsional” (MBEMBE, 2018, p. 69). Ela sendo força informa que o plano especular do mundo trata de operá-la como imagem, forma, imaginação e, sobretudo, fantasia. A teia da racialização vai encontrando e cruzando fios e, a cada cruzamento, materializa por campos específicos a ideia e a sensação de totalidade desse tecido. A pele daquelas gentes racializadas vai sendo construída por estes fios, sempre invisíveis, porém poderosos no poder que tem no tráfego pelos mundos, um poder que fez da cor uma matéria de garantia da sua evidência.

Retomo o dispositivo fantasmático de Mbembe no entendimento das afetabilidades, das dimensões instintivas do corpo e seu lado espectral: “Para que possa operar enquanto afeto, instinto e *speculum*, a raça deve se converter em imagem, forma e superfície, figura e, acima de tudo, estrutura imaginária” (MBEMBE, 2018, p. 69). Nessa retomada, ressalto o poder de condicionamento do campo imaginativo responsável pelas fabulações espaço-temporais de como a raça torna-se manifesta pelos sentidos dos *sujeitos* sem a eles dever sua força: “E é como estrutura imaginária que escapa às limitações do concreto, do sensível e do finito, ao mesmo tempo em que comunga do sensível, no qual de imediato se manifesta” (MBEMBE, 2018, p. 69). Por isso, sugiro fugir da limitação de qualquer estudo racial, quando



alheio de pensar o campo visual e invisual das maneiras que o Mundo do Mesmo produz sentidos e faz da ideia de diferença entre raças uma (re)produção que fabrica o próprio plano sensível de onde se crê anterior a racialização. O que não significa se prender em uma economia das sombras. A ideia de que a diferenciação racial seja naturalizada de maneira que a raça se torne evidente em tudo que se possa ver, tocar, interagir, escutar e etc., é o projeto visual, sensível e ontofantasmagórico da separabilidade e da determinabilidade que sustentam o racismo no mundo. Isso tudo vai de encontro ao que entendo como a fabricação da pele espectral do corpo *negro*.

A pele espectral é sempre tecida no campo do que não se vê, mas que existe e age na vida, tomando matérias diversas para a sua manifestação visível. E quem ou o que tece essa pele? Fantasmas da sociedade operam como artesões do tecido de uma ontologia sempre perdida ou roubada, cuja força de trabalho desses operários invisíveis produz produtos mais que visíveis – “capacidade de produzir incessantemente objetos esquizofrênicos, de povoar e repovoar o mundo com substitutos, seres a designar, a anular, em desesperado apoio à estrutura de um *eu* que falha” (MBEMBE, 2018, p. 69). Eis que o corpo, aliás, todos os corpos racializados como *negros* não poderiam ser no campo do visível mais que corpos fantasmáticos.

A maneira de mantermos o nosso corpo vivo ou de fazê-lo constantemente um corpo vivo é mais do que mantê-lo em ziguezague pelos fantasmas, é experimentar o corpo fantasmático, atravessar a própria fantasmagoria e, como propõe Gordon (2008), buscar a mudança que os fantasmas nos instigam. Saber que o que chamamos matéria (corporal) só existe em movimento e o que entendemos por seu estado aparente – a materialidade – também pode materializar sabedorias sobre ir e voltar no mundo das gentes vivas e no das mortas, dos campos densos e dos sutis, ciente que esses campos e/ou mundos não estão completamente separados. Saber habitar esse movimento é todo o trabalho do corpo guerrilheiro, aquele que vai ao mundo dos seus mortos e de lá volta com vida, aquele corpo sempre pronto a viver como novo corpo-vivo.

O movimento de ir e voltar nada têm a ver com os otimismo cruéis da reversibilidade ou do pessimismo sentimental do niilismo que encara tudo como irreversível – “no paradigma fantasmal, não existe reversibilidade nem irreversibilidade do tempo” (MBEMBE, 2018, p.



258). As coisas acontecem e os acontecimentos vêm pelo próprio movimento dos eventos em que o corpo se desloca em ir e voltar pelos dois eventos da existência que se complementam, a vida e a morte. Trata-se do desenrolar de uma experiência em que as coisas e os acontecimentos envolvem-se num manto de muitos fios que cobre muitas gentes. Eis que “a relação entre o presente, o passado e o futuro já não é da ordem da continuidade nem da ordem da genealogia, mas do enrolamento de séries temporais praticamente desconexas, ligadas uma à outra por uma multiplicidade de fios tênues” (MBEMBE, 2018, p. 259).

A forma e o conteúdo do corpo mudam constantemente, segundo os acontecimentos do viver e do morrer. Mas a fixação da existência, a materialidade de uma vida, apenas parece acontecer para nós quando a gente se constitui e, conseqüentemente, percebe a si mesma e o mundo pelos arquivos das lembranças e das imagens que fixam a ideia da matéria no tempo e no espaço. Fugir é abandonar tais arquivos ciente da existência desse material, ciente que eles mudam, porque nós somos mudança. Reconhecer e abandonar, pois a fuga exige lembrança e esquecimento. Ao que quero chegar é no fato de que colidimos com nossos esquecimentos para aprendermos habitar as quebras.

Porém, quando nós simplesmente esquecemos ou situamos todo o processo em um fora de si em uma espécie de *extravessamento*, a gente cria alguma dependência com esse fora que tem muitos nomes, mas o seu nome mais conhecido costuma ser o de transcendente (a marca de certo divino pensado por separação entre planos, por exemplo), esquecendo que dentro e fora não se excluem, mas se fabricam implicadamente. Se replicarmos essa separação, arremessamos para o fora o corpo e este se encontrará morto, incapaz de operar o movimento de ida e volta, pois ir e voltar no fantasmático são forças simultâneas. Às vezes, o corpo até se movimenta para ir, mas não volta.

A operação fantasmática do corpo só corta o assombro negativo e mantém o corpo em movimento vital quando nos afastamos da lembrança das coisas no momento mesmo em que nos lembramos dessas coisas cientes de toda lembrança negativa. O fantasmagórico não foi negado, mas os seus fantasmas não nos pegam mais. O problema disso é que o caráter fantasmático do corpo faz de cada um e uma de nós uma espécie de fantasma que se não aprender fazer a travessia pelos acontecimentos do mundo, reservando a vida, onde só se vê a morte, será com esta última que ficaremos presos/presas no mundo. O extermínio de uma



gente em relação à outra é sempre quando a primeira tenta fazer com que a outra gente encontre a morte e dali não saia mais. Aí a morte deixa de ser um portal para o renascimento e se transforma em clausura. Por isso, não se aniquila outrem apenas em atos diretamente físicos de violência.

A operação de guerrilha por ser extremamente difícil exige que o corpo (fantasmal) engendre fugas de si mesmo, mas nem ele sabe ao certo como fugir. As fugas fogem das gentes que a experimentam. Isso ocorre porque a *fugitividade* não é uma nova figura da subjetividade, mas um campo de forças múltiplas que escapa do campo de forças do que entendemos de algum modo como *sujeito* ou que a ele se prenderia. A *fugitividade* não se permite às cartografias do *sujeito* ou da subjetividade! Toda fuga torna manifesto o que não têm tempo nem espaço – o invisível –, mas que está em todas as localidades e temporalidades. E, se vamos ao encontro das rotas de fuga de que somos capazes, não é para meramente tornar visível o nosso desaparecimento necropolítico, mas para tornar visível que não estamos ali onde certos *sujeitos* esperam que estejamos para nos aniquilar.

Então novamente sumimos por uma presença que não se captura. Mas nunca se trata somente disso. Em *fugitividade* a gente também se move no gelatinoso oceano da não consistência, agindo nos e pelos fluxos do tempo sem ser um *sujeito-código* de alguma temporalidade do Mundo do Mesmo, o qual sempre busca instrumentalizar nossas condutas e aperfeiçoá-las em alguma estupidez dos mercados de futuros felizes.

Sujeito neuroeconômico absorvido pela dupla inquietação, decorrente de sua animalidade (a reprodução biológica da sua vida) e de sua coisificação (a fruição dos bens deste mundo), esse *homem-coisa*, *homem-máquina*, *homem-código* e *homem-fluxo* procura antes de tudo regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem nem sequer hesitar em se autoinstrumentalizar e instrumentalizar os outros para aperfeiçoar a sua parcela de fruição”. (MBEMBE, 2018, p. 16-17).

A gente em fuga sobressalta entre acidentes tendo a quebra como companheira inseparável, mas sem ser completamente partida pelas rachaduras do mundo, tampouco se torna um efeito acidental das coisas. E, nesta sempre contingente e instável operação, um corpo se faz novo corpo-vivo, a gente tece uma nova pele e forjamos uma guerrilha. A guerrilha só é possível como invenção de vida a todos e todas nós que escapamos e escapamos. Agora o fantasmático é um campo visível: a visibilidade do desaparecimento de



todas aquelas gentes que foram perseguidas, silenciadas, escravizadas, precarizadas, em suma, todas aquelas gentes que o Mundo do Mesmo despeja dele aparecem em uma exuberante beleza e em ondas poderosas de sensações tais como nas fábulas críticas de Saidiya Hartman, nas (auto)fotografias de Zaneli Muholi, nas colagens de Kendrick Daye e nas performances transmediais do coletivo afrobapho.

As composições fantasmagóricas tendem a produzir verdadeiras armadilhas aqueles *sujeitos* que tentam se correlacionar conosco por meio da separabilidade. As armadilhas da coexistência são várias, dentre elas a do inimigo fictício sustentada pelo desejo de alteridade tem sido a mais corriqueira. É na ordem da fantasia que Fanon (1968) nos atenta que o “inimigo” imagina nos perseguir e nós que o perseguimos pelo simples fato de que a fantasmagoria que outrem cria sobre nós, como se nós fossemos o seu outro a ser aniquilado, faz com que o primeiro nunca saia da fantasia e viva em um eterno jogo de presa-caça. Aquela gente que vive em fuga é a que sabe que não existem lados antagônicos, mas que a fantasia de outrem produz efetividades assimétricas de poder que deseja subjugar sempre o que ela entende como o outro lado do mundo, de determinado mundo. A fuga diz das infinitas estratégias de viver sem ser gente capturada por essa ordem típica de todo racismo, confundindo mesmo o que seria alguma contrarresposta aos ordenamentos, mesmo lutando contra esses ordenamentos.

Todavia, o desejo de alteridade torna-se inoperante para o que Spillers (2017) define como cultura imaginária, já que para a autora o imaginário seria um campo atemporal e não-ontológico, de maneira que as ontologias envolvidas jamais seriam passíveis de reificações espaço-temporais. Nas palavras da autora:

[...] cultura imaginária que está localizada em uma progressão espacial e atemporal (isso, se pudéssemos chamá-la de “progressão”), uma sequência de acontecimentos que não podem ser sempre marcados ou antecipados. Ao longo desta dimensão, a cultura não tem uma definição – não é “preta” ou “branca”, “africana”, ou “europeia”, ou de qualquer outra raça – por mais que os poetas persistam na produção do poema, o imaginário cultural não fala o seu significado, é um conteúdo sem explicação. Parece que desse ângulo a cultura é ilimitada e indefinida, como se fosse uma segunda pele. A cultura como um termo, poderia aderir a certa imobilidade e previsibilidade no papel, mas para além de seus limites nominais de resgate, é visível apenas em seus efeitos, e seu conteúdo mostrará adiante um repertório de complementos, de um fantástico/imaginário para o material/atual que se espalha



em pluralidade e numa considerável variação. Deste ponto de vista, existam, talvez, apenas as culturas [negras]. (SPILLERS, 2017, p. 78).

O imaginário de que fala Spillers não está no sentido da fantasia (no sentido psicanalítico), do onírico ou mesmo do imaginativo como algo que sirva de contraponto ao que poderíamos tomar como praxiologicamente concreto. O imaginário de que fala a autora indica certo ultrapassar as dimensões de espaço e de tempo, além de também apontar sobre burlar a forma ou apreensão das coisas em categorias de entendimento que produzem seus próprios objetos. Não há conteúdo a ser explicado, descrito ou narrado quando o que se tenta apreender como objeto seriam culturas *negras*. A contingência, todas as possibilidades, vem do impossível de apreensão, formalidade, temporalidade e espacialidade em relação às culturas *negras*. Mas, se não há conteúdo, como haveria o roubo, prática mais do que comum de todo colonialismo?

Ocorre que é no terreno das possibilidades que o próprio roubo ultrapassa as dimensões do objeto pilhado e se torna um possível ou uma série de inventos possíveis de expropriação, uma vez que o que está sendo expropriado é a pluralidade das capacidades de manifestação das culturas *negras*. Ressalto que a colonialidade vive de inventar seus possíveis para se manter atuante, uma vez que não consiste em uma mera estrutura de dominação estável. Aliás, nenhum modo de governança é estável. Toda governança produz instâncias e contingências, identidades e devires, desejo e abnegação, singularidades e semelhanças.

É pelo olho da governança que as culturas *negras* voltam a serem posicionadas na ficção do *negro* como mercadoria e propriedade com a qual se pode especular, calcular, abusar e aniquilar sob auspícios de toda má sorte de fluidez, abstração e sensação, dentre outras coisas. No caso dos afetos rarefeitos, por exemplo, temos que ter muito cuidado com os vários discursos da pluralidade e da dissolução de autoria. A chamada dissolução do autor, a sua morte ou mesmo seu renascimento em múltiplas vozes em algum terreno nunca previamente localizável não pode incorrer no erro de tomar o autor como necessariamente o *sujeito* da produção de conhecimento em questão.

Essa tomada é responsável pelas confusões em entender, por exemplo, que o que um Barthes (2004) diz ser o autor não é o mesmo que um Clifford (2002) pensa a partir da autoridade etnográfica. No primeiro caso, o autor vem como campo de forças, no segundo



como um *sujeito* de carne e osso capaz de se autorepresentar perante outros *sujeitos* em um contexto específico e dialógico. Todavia se tomarmos como propriedade tanto o campo de forças que faz ou desfaz um autor e a própria dimensão identitária de autoria construída espaço-temporalmente segundo certa forma polifônica, o protagonismo do campo e o protagonismo de certos *sujeitos* do conhecimento novamente replicam a lógica da propriedade que no primeiro caso seria não demarcável e no segundo coletiva, a partir de uma partilha do *sujeito* com seus outros que se tornariam também autores. Em ambos os casos, estaríamos ainda em um princípio que ordena o próprio desfazimento e a pluralidade de quem ou o que cria algo.

Ocorre que, diferente da proposta radical de Spillers (2017), as teorias que propõem a dissolução e a dialogia não abandonam a percepção do ontológico ainda refém do espacial, do temporal e, sobretudo, da forma. De volta a Ferreira da Silva (2019), lembro que espaço-tempo-forma é o triplo agente da separabilidade e da determinabilidade. Manipular os discursos de diluição da autoria não só de textos, mas também de imagens, relações, visões, sensibilidades etc., como mais uma prática de apagamento de qualquer tentativa de afirmação existencial daquelas vidas que têm seus respectivos direitos à existência negados corresponde a um jogo de afetos rarefeitos que camufla o fato de que a grande questão da colonialidade é que ela funciona como uma extração total, de maneira que o roubo é sobretudo o roubo da vida da gente colonizada, das suas capacidades de amar, criar, sentir, imaginar, sonhar, produzir e compartilhar. Agora nos campos da fluidez se tentaria mais uma vez desfazer as vidas de humanidade sempre adiada ou impossível, consumi-las e, por fim, exterminá-las. Não é apenas algum objeto em si que é roubado ou a força de trabalho, e, sim, toda uma existência que passa a ser uma inexistência social.

## 6 APÓS A ESPERANÇA

A nossa esperança nem cruel nem estupidamente otimista é que a criação *negra* reinventa a si mesma em carne e sangue todos os dias. Vivemos em imanência radical pela qual saímos dos lugares autoreferenciados do mundo, sem negar a história particular de cada um ou uma de nós que está ligada a toda estrutura e, principalmente, a todo cosmos.



Atravessamos as estruturas sem princípios duais de dentro e fora, ainda que muitas de nós sucumbam no caminho. Abolir em nossas vidas é mais que um desejo diário, é uma vibração indestrutível que nos conecta em frequências radicais do estar vivo/viva. Esse viver radicalmente diz sobre como persistimos a cada fim de mundo, como fabulamos a vida no ato mesmo de atravessar o espaço-tempo, experimentando o terror de ser localizado/localizada pelos olhos supremacistas do mundo e as alegrias de desposicionar desse mesmo mundo.

Para experimentar a não-localidade precisamos nos atentar a que “eu” se posiciona e desposiciona em relação a algo e/ou a alguém, desenraizando-o das densidades da matéria formal sem deixar de reconhecer que nossos passos vêm de muito, muito longe<sup>12</sup>. Os pés da diáspora carregam a poeira de terras antigas, bem como manifestam terras vindouras na quebra do próprio tempo. Suspender a dialética e abrir portais. Atravessar os comuns. Pensar pela não-reflexividade. Fabular além da crítica e da política. Entrar em comunhões não-locais. Entender a impossibilidade da fuga como campo infinito de possibilidades. Atender aos chamados da incompletude e redesenhar o total. Abolir fins sem continuar nas mesmidades. Tudo isso diz da nossa diáspora cósmica. Sim, em certo nível, somos poeiras estelares.

---

<sup>12</sup> Em alusão expandida da expressão “nossos passos vêm de longe” (WERNECK, 2010, p. 8).



## REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. Edition 1. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- BARTHES, R. *O Rumor da Língua*. 2 ed. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BUTLER, O. *A Parábola dos Talentos*. Tradução de Carolina Caires Coelho. São Paulo: Editora Morro Branco, 2019.
- BERLANT, L. *Cruel optimism*. Durhan: Duke University Press, 2011.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- EDELMAN, L. *No al futuro: la teoría queer y la pulsión de muerte*. Traducción de Javier Sáez y Adriana Baschuk. Barcelona; Madrid, Editorial Egales, 2014.
- FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FERREIRA DA SILVA, D. *A dívida impagável*. Tradução de Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.
- GLISSANT, É. "Pela Opacidade". Tradução de Henrique Toletto Groke e Keila Prado Costa. *Revista Criação & Crítica*, n. 1, 2008, p. 53-55.
- GORDON, A. F. *Gothly matters: Haunting and the sociological imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HARTMAN, S. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval*. (E-Book). New York and London: W.W. Norton & Company, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. Princeton: Farrar Straus Giroux, 2008.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.



LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.

MBEMBE, A. *Brutalismo*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo, Editora N-1, 2022.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo, Editora N-1, 2018.

\_\_\_\_\_. *Políticas da inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

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

NYONG'O, T. *Afro-Fabulations: The Queer Drama of Black Life*. New York: New York University Press, 2018.

SPILLERS, H. "A ideia de cultura *negra*". Tradução de Mislainy de Andrade e revisão de tradução de Dilma Machado. *Revista Tradução e Diásporas Negras*, Porto Alegre, n. 13, Junho de 2017, p. 72-94.

\_\_\_\_\_. *Black, White, & in Color*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1999.

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

\_\_\_\_\_. Black time: Slavery, Metaphysics, and the Logic of Wellness. *The Psychic Hold of Slavery: Legacies in American Expressive Culture*, edited by Soyica Diggs Colbert, Robert J. Patterson and Aida Levy-Hussen, Ithaca, NY: Rutgers University Press, 2016, p. 55-68.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 1, n. 1, jun. 2010, p. 07-17.

WRIGTH, M. *Physics of Blackness: Beyond the Middle Passage Epistemology*. Minnesota: University Of Minnesota Press, 2015.



*A dança pelos mundos da forma e da não-forma:  
movimentos da imanência radical negra*

GADELHA, J.

*Recebido: 01/02/2024  
Aprovado: 21/06/2024*