

COMPOSIÇÕES IMAGINATIVAS NA DIÁSPORA AFROATLÂNTICA

José Juliano Gadelha

Mestre em Artes pelo Instituto de Cultura e Artes da Universidade Federal do Ceará (ICA - UFC), mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (PPGS - UFC); jjulianogadelha@gmail.com.

Resumo

Este artigo discute a respeito dos perigos dos modos de cognição que reinventam a imaginação biocêntrica como *telos* regulador das existências (mais que) humanas e seus respectivos campos de ação, percepção e sensação. O texto interpela as discussões a respeito da *autopoiesis* e da crítica *negra* radical acerca da autorreferencialidade a sistemas de organização da vida. A partir de ressonâncias com o pensamento de Katherine McKittrick, Sylvia Wynter, Édouard Glissant e tantos outros, é considerada a quebra da autoreferencialidade aos ordenamentos do mundo tal como ele é conhecido como uma das experiências *negras* dos modos de cognição da diáspora afroatlântica.

Palavras-chave: *Autopoiesis*, Cognição, Errância, Diáspora, *Negritude*.

Introdução

A ideia de invenção como capacidade de desconstruir antigos modelos tem obliterado o terrível fato de que modos de cognição supremacistas permanecem como tais, porque eles também se reinventam com o mundo. A concepção de que toda invenção seria uma transformação de cunho desconstrutivo da Ordem das Coisas serve como recurso àquelas mentes não desejosas das abolições de antigas estruturas de dominação, embora muito preocupadas em não terem seus modos de cognição identificados como supremacistas. Esse modo de imaginar as coisas camufla um desprezo ou mesmo uma negação pelas mudanças radicais sob o manto do progresso, da esperança e de toda espécie de “positividade tóxica” – para acionar uma expressão de Jack Halberstam (2020).

Acredita-se mais uma vez que esse mundo é possível de outra forma, mais justa ou menos desigual. Acredita-se que este é o único mundo que se tem para viver. E pior: há até a crença em um outro fim de mundo possível como mais uma maneira de continuar autorreferenciando as coisas pelos modelos de sempre, já que agora os fins dos modelos fariam parte do pacote construção/desconstrução. Isso tem se tornado cada vez mais notório pelas capturas em relação às imaginações do apocalipse nas artes, nas literaturas, nas filosofias etc. Desconhece-se ou simplesmente não se quer conhecer os mil mundos que nos atravessam e se reinventam contra as imaginações de sempre, apresentadas como novas. Esses mundos que têm convocado o desenraizamento de um círculo vicioso cuja contingência torna infinita as possibilidades de racismo, classismo, homofobia, transfobia, machismo e outras formas de subjugação comumente encruzilhadas.

Em sociedades marcadas pela colonialidade moderna, o grande círculo vicioso tem como eixo de autorreferencialidade que se reinventa a todo momento o racismo contra vidas *negras*¹ e indígenas. No entanto, imaginar na diáspora é sempre um processo de desenraizamento. No caso da diáspora afroatlântica, a radicalidade diz também sobre como se manter gente viva nas colônias consistiu em uma

1 Em meus textos uso a palavra *negro/negra/negritude* bem seus respectivos plurais de modo destacado para enfatizar as contradições e não-consensos no uso dessas terminologias.

operação de recriar a si mesmo/mesma todos os dias e não pode ser lida exclusivamente pelos marcadores de violência colonial e/ou suas ininterruptas reinvenções no agora. Este artigo objetiva compreender de maneira breve o problema da autorreferencialidade que circula a imaginação dos processos recursivos de criação colonial. A metodologia a seguir corresponde a uma especulação crítica sobre modos de reprodutibilidade cognitiva da ficção racial.

Metodologia

O método especulativo crítico que aqui desenvolvo toma a experiência da *negritude* como plural e não-local para entender como espacialidades e temporalidades diversas que se encontram na diáspora são fundamentais para desfazer absolutismos sobre raça, dominação, reprodução e invenção. A própria África da qual foram arrancados e traficados vários povos é um continente diverso em culturas, etnias e sociedades, no qual coexistem vidas que podem ser lidas como *negras* e outras que não. O não-local destoa da negligência das diferenças (espaciais, temporais e formais) ou da promoção do apagamento das singularidades de cada povo. Ele faz alusão à multiplicidade de dimensões de cada um desses povos. Esse método especulativo trata de fabricar pensamentos, a partir do que a pluralidade *negra* e o movimento afrodiaspórico permitem, e o que eles me permitem, para este artigo que não intenta traçar uma genealogia dessa diáspora, é alertar sobre os perigos que circunscrevem maneiras de agir, pensar e sentir no mesmo solo imaginativo da colonialidade.

Desde Fanon (1968), compreendemos que a colonialidade como um sistema de extração total opera na desposseção existencial e material das vidas tornadas *negras*. Em razão disso, ela destoa de ser uma produção local e temporal, por mais que possamos traçar alguma ou várias histórias da colonização segundo dimensões específicas. A colonialidade corresponde também a modelos de subjetividade predatória que se atualizam em tempos e espaços diversos, sempre movidos pelos desejos de conquista, expansão, posse e, sobretudo, racismo. É um desejo que diz de modos de dominação estruturalmente arquitetados, institucionalmente legitimados e comportalmente manifestados.

É em atravessamento por essas estruturas, instituições e manifestações que a experiência plural na *negritude* tem se movimentado, criando sempre outras maneiras de não ser definitivamente consumida

e eliminada no caminho que nunca é linear. Aqui chego no ponto das experiências *negras* oriundas da diáspora, pois essas experiências agem em outra espécie de circulação cuja autorreferência, como bem apontou Glissant (2011), é a da errância. Antes de aprofundar essa discussão, o referencial teórico a seguir interpela os estudos sobre *autopoiesis* e a crítica radical *negra* a estes estudos, para uma compreensão de certas replicações de antigas estruturas cognitivas que promovem dominação e exclusão sob os auspícios da criatividade.

Referencial teórico

McKittrick (2016), acerca da *autopoiesis* pensada por Maturana e Varela (1972), acompanha as ordenações discursivas e biológicas da vida social, através do exame das redes celulares. Ela explica como o sistema que abriga essas redes é um sistema pensado como fechado e recursivo, em que a rede celular se estende como limitada, uma vez que qualquer crescimento ou mudança celular ocorrida só se processariam através da reconstituição do sistema que abriga e sustenta essas células. Trata-se de uma perspectiva que apregoa um sistema fechado e autorreferencial, de modo que a rede celular estaria comprometida com este sistema, porque se realizaria através do processo de recorrência.

Então McKittrick (2016) sugere que a organização da vida (mais que) humana – que subentende a atuação de nossas vidas, umas pelas outras, e dos ambientes que nos acompanham – é comparável, mas não a geminação, com as redes celulares, como na *autopoiesis*. A autora vê que a *autopoiesis* tomada para pensar o campo das relações (mais que) sociais não abandona sua base biocêntrica e passa a informar a prática de ser humano como relacional e embutida em um sistema vivo, que se reproduz a si mesmo e, nisto, replica o que significa ser humano de acordo com os parâmetros do sistema (mais que) social existente. Esse sistema, por sua vez, está fixado na ficção racial. A autora afirma: “*Autopoiesis*, dito de outra forma, é o processo pelo qual repetimos as condições do nosso atual modo de existir – o cérebro – para, aparentemente, manter vivo o sistema vivo – o nosso mundo ambiental e existencial” (MCKITTRICK, 2016, p. 07, tradução e destaque próprios).

O problema é que, nesse mundo onde se define, classifica e hierarquiza humanidades, a raça é uma categoria de valor. McKittrick

(2016) não chega diretamente no ponto da raça como valor, como visto em teorias como as de Mbembe (2018) e Ferreira da Silva (2019), mas informa como a visão *autopoietica* sobre as sociedades (mais que) humanas vem preocupada com a maneira pela qual os processos de repetição e replicação se duplicam, demonstrando o funcionamento correlacional de como conhecemos a humanidade. Contudo, simultaneamente, não percebemos o processo de recorrência. Essa recorrência fala da prática de ser humano e da promulgação da vida (mais que) social, que se replica em uma espécie de talismã analítico, afetivo e material da realização, induzindo à replicação das coisas como já são e normalizando o sistema ao mesmo tempo em que o torna imperceptível (MCKRITTRICK, 2016).

Se, como humanidades, nós nos organizamos de acordo com o sistema social autorreferencial, esses sistemas são muitos e emaranhados, de modo que perceber as pessoas lidas como *negras*, por exemplo, ainda por uma visão de base biocêntrica torna as nossas vidas um processo sitiado, impossibilitado de luta antirracista. Ainda que passemos a ver o processo de recorrência que subjuga as vidas *negras*, a base biocêntrica dessa teoria continua atuante e aí o principal problema passa a ser como tentar ver uma *poiesis negra*, por meio da *autopoiesis*, que é um modelo de conhecimento que legitima os modos de cognição da supremacia racial branca:

Daí resulta que o código simbólico da *negritude* e da encarnação da *negritude* só pode, nesta figura, ser cientificamente imaginado como já oprimido por carne não branca (porque 'o negro' já está prefigurado como fora da família dos humanos). Todas as outras questões ou possibilidades científicas são excluídas pelo determinismo biológico, muitas vezes até mesmo na crítica – porque a *negritude* deve ser posicionada como puramente biológica e cientificamente inferior para que a crítica, “construção social”, faça sentido. A finalidade analítica e metodológica – nomear e desmantelar a raça e o racismo – tende então a afastar-se da figura fisiológica para fora. As vidas *negras* também são reduzidas a dados analíticos e são lançadas como figuras biologicamente determinadas a se tornarem partes factuais de um sistema de crenças habitual maior investido na diferenciação racial e na violência. Isto revela uma narrativa teleológica onde o corpo violado pelas narrativas científicas raciais e

racistas é a âncora para uma trajetória libertadora e assim só pode, neste sistema fechado, realizar-se e continuar vivendo – parafraseando Frantz Fanon – passando da sub-humanidade para um gênero de humanidade que despreza a *negritude* (MCKITTRICK, 2016, p. 08, tradução e destaques próprios).

A autora vê o problema que algumas análises de vidas/histórias *negras*, que se concentram unicamente em nomear o racismo científico, apresentam ao se basearem no modelo biocêntrico, em um mesmo jogo no qual o determinismo biológico e a crítica do determinismo biológico, juntos, limitam e segregam a biologia dessas pessoas. Isto exclui a capacidade de enxergar como age o sombreamento do racismo científico, que continua a ter a última palavra, precisamente porque é recorrente como socialmente construído e estruturalmente reinventado pela própria autorreferencialidade das sociedades. A crítica, por mais útil que seja, prende os processos críticos e imaginativos ao trabalho de desmistificação da ficção racial e do racismo sem atentar como, às vezes, esse trabalho desmistificador envolve necessariamente a marcação das pessoas *negras* como um local de falso defeito racial que reforça, analiticamente, as vidas *negras* como dados da diferença do mundo. E, assim, se refaz o velho jogo do espelho das raças.

Ocorre que, ao percebermos a ficção das raças pela qual estamos inevitavelmente sofrendo as violências raciais, notamos mais do que seu caráter científico, notamos que ela é estrutural e que a própria ciência bem como as artes, a economia e a política estão todas se movendo sob as bases da separabilidade e da determinabilidade². Nisso, podemos sentir uma inquietação: como imaginar o futuro em que, cientes do peso da construção social da raça, possamos perceber

2 Para Ferreira da Silva (2019, p. 39), “dois elementos entrelaçados do programa kantiano continuam a influenciar projetos epistemológicos e éticos contemporâneos: (a) separabilidade, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo deve ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) –, todas as demais categorias a respeito das coisas do mundo permanecem inacessíveis e, portanto, irrelevantes para o conhecimento; e, conseqüentemente, (b) determinabilidade, a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição”.

uma condição de ser *negro* e/ou *negra* não atada ao racismo, à sua contradição e a uma eterna autorreferencialidade crítica a ele, que insiste ser a única maneira de imaginarmos nossa existência?

Há algumas proposições que me parecem abrir portais para estarmos em posições não autorreferenciadas na violência comum às nossas vidas, em que nossas vozes e todos os modos de enunciá-las possam finalmente criar um novo pulmão para respirar com o mundo e que este seja também um novo mundo. Vejo essas proposições em composições além das amarras regenerativas do fantasma do humano assombrado pela brancura colonial que insiste em se manter como princípio de toda relação e correlação ordenadas com o mundo.

Antecipo que me desvinculo da proposta de Wynter (1995) para uma *autopoiesis negra*. McKittrick (2016) já havia observado como os escritos de Wynter (1995) demonstram as formas pelas quais momentos do pensamento científico introduziram amplas rupturas cognitivas, como o salto copernicano apontando para as formas em que novas concepções do cosmos físico exemplificaram como certas “descobertas” particulares levaram a uma mudança radical, embora gradual, na forma como percebemos coletivamente o mundo e seus habitantes, demonstrando as formas pelas quais as questões científicas foram gradualmente se articulando como um sistema objetivo de conhecimento que enumera e classifica o diferente. O salto de McKittrick (2016) em sua expansão da visão de Wynter (1995) enxerga que a expressão científica da modernidade, marcada pela concepção do Homem (a escrita em maiúsculo e no masculino é proposital) como ser racional que representa a humanidade sobre todas as outras – as cartografias do colonialismo e da escravidão não desvinculadas desse projeto da razão, as métricas dos corpos sexuados, a matemática da natureza e a ordenação dos dados biológicos etc –, revela como a questão da vida (mais que) humana é mapeada por imperativos científicos que, cada vez mais, lucram ao postar que nós, as humanidades em geral, somos seres fundamentalmente biocêntricos e naturais, obscurecendo que esse biocentrismo também é político, econômico e moral. Essa visão amplia o argumento de Wynter (1995) de que o conceito de *autopoiesis* não só identifica um sistema de *looping* recursivo, mas também demonstraria que perspectivas radicais particulares podem observar este sistema, nomear a sua normalidade e, assim, proporcionar as condições para afirmar diferentes sistemas vivos e/ou violar o sistema social existente.

O problema é que tanto Wynter (1995) como McKittrick (2016) têm dificuldades de escapar da ideia de organização circular consensual, através da qual vivemos e morremos cientificamente como espécie, ainda que ambas as autoras estejam atentas a um novo quadro de sentido, não só de história natural, mas também de uma história cultural recentemente concebida, específica e única para as humanidades identificadas como *negras*. Todo esse projeto de delinear as formas pelas quais a prática de oposição e/ou recuperação pode, de fato, ser feita acaba por esgotar suas energias, *através da e contra a* imagem do Homem como humano e a replicar o especíssimo e o espessíssimo não por diferenciações entre espécies, mas pela sua própria universalidade aparentemente apenas biológica. Assim, esse projeto não chega a implicâncias mais profundas, tais como as forças cósmicas sem separação entre mundo humano e mundo físico em geral, as sabedorias ancestrais de criação em comum ou cocriação com o universo e o sentido quântico da matéria e da escuridão que ultrapassam as ideias de sistemas vivos por ideias de natureza e humanidade como partes distintas ou mesmo como híbridas, ainda herdeiras da metafísica da brancura colonial. Relacionar origens fisiológicas com representações e narrativas em uma espécie de contentamento de que somos simultaneamente construídos diz ainda das velhas separações (natureza e cultura, humano e não humano, universal e particular) que aparentemente seriam sabotadas pelo aparato das junções. Ocorre que as junções carregam uma melancolia com as zonas ontológicas distintas que elas bifurcariam. A separação estaria sempre autorreferenciada para predizer a junção. É como pensar em cocriação sem abandonar as fantasias de zoneamentos políticos, poéticos, morais, jurídicos, econômicos etc.

Resultados e discussão

Como pensar os múltiplos processos criativos de pessoas *negras* em que a categoria da raça esteja não somente atenta à bifurcação da ciência e da criatividade? Lembro que, como sugere McKittrick (2016), essa bifurcação pode reificar a diferenciação racial, uma vez que ela postula, antecipadamente, que todos os seres (mais que) humanos são seres bio-evolucionários que se desenvolvem e progridem em direção a atos criativos que não são fisiológicos. Ressalto que a minha pergunta também não postula a invenção e a ruptura pelos

mapeamentos da humanidade ordenada, como a autora nota que as formas pelas quais nós somos simultaneamente seres biológicos, culturais e alteráveis, fazendo eco à teoria de Wynter (1995) sobre pele e máscaras, vida biológica e mitologias.

As aberturas poéticas de Wynter (1995) no pensamento de McKittrick (2016) me despertaram para uma imaginação que ultrapassou qualquer posicionamento de nossas vidas como seres cujas origens fisiológicas estão relacionadas com a representação e a narrativa, de modo que a criatividade, mesmo estando no solo desse arranjo, também traz as forças do rearranjo e do desarranjo. Essa imaginação diz de um ruído que não se permite localizar nem pela originalidade, nem pela autenticidade do arranjo; na verdade, as coisas só seriam possíveis de serem trabalhadas em profunda negligência não só com a consensualidade, mas com a própria disrupção que reinventaria os arranjos. Eis aí porque não compactuo com a inventividade das experiências anticoloniais estar condicionada a ser sempre uma contrapartida ordem “consensual” do mundo, fixada na brancura colonial, por mais inventiva que essa contrapartida seja. Em se tratando de estudos acadêmicos e artísticos, toda anticolonialidade tem suas inter-trans-disciplinaridades ainda que não sejam só uma questão acadêmica e/ou artística. Isto destoia de seguir as correlações e as narrativas possíveis da política, da estética e da ciência, tais como as conhecemos. O meu objetivo também é, como o de McKittrick (2016), o de mudar o nosso quadro analítico para longe do local isolado do corpo sofredor sempre autorreferenciado pelos “sistemas do mundo”³, mas sem buscar isso por modos de correlacionalidade ordenada. Proponho uma composição mais profunda.

Compreendo o compósito como as maneiras pelas quais as relações passam a existir em toda a sua exuberância de vida, criando sempre novos modos de se relacionar sem expropriação. Glissant

3 Nas palavras de McKittrick (2016, p. 09 - 10, tradução e destaque próprios): “Estes sistemas sociais podem ser, e são violados por uma estética humana criativa que gera um ponto de vista distante deste sistema social circular consensual. Este quadro também aponta para conhecimentos relacionais e conectivos em vez de posicionar, digamos, a ciência primeiro, a construção social segundo e a resistência terceiro. [...] . No entanto, um terreno transgressivo de entendimento, uma nova forma de vida e uma intervenção crítica estão, penso eu, disponíveis se mudarmos o nosso quadro analítico para longe do local isolado do corpo sofredor e para textos, práticas e narrativas correlacionais que enfatizam a vida *negra*”.

(2011), a partir de sua poética da Relação, me permite um movimento para elaborar isso:

O pensamento da errância não é nem apolítico nem antinômico de uma vontade de identidade que no fundo mais não é do que a procura de uma liberdade num determinado meio. Se ela contraria as intolerâncias territoriais, à predação da raiz única (que hoje torna tão difíceis os processos identitários), é porque, na poética da Relação, o errante, que já não é o viajante, nem o descobridor, nem o conquistador, procura conhecer a totalidade do mundo e sabe já que nunca conseguirá fazê-lo – e que é aí que reside a beleza ameaçada do mundo. (GLISSANT, 2011, p. 29).

A Relação não se resume às relações sócio-históricas, mas se manifesta nelas e com elas como uma raiz nunca absoluta. Assim, a raiz que liga e/ou atravessa todas as histórias da diáspora afroatlântica embora oriunda do tráfico *negreiro* não prende as pessoas *negras* às memórias da dor, dos sistemas de plantação nas colônias... A errância da *negritude* experimenta seu pensamento como um pensamento -mundo, um pensamento capaz de se articular e abandonar ao que lhe foi imposto, de enraizar e migrar das localidades que lhe são disponíveis, de povoar sem conquista e sem apropriação. A multiplicidade na errância não é exclusivamente derivada de um sistema recursivo que captura as variações e derivações ao mesmo solo processual. A imaginação na diáspora *negra* ocorre em semelhança a essa insolência aos sistemas de percepção, ação e sensação que certo mundo impôs como modelo de cognição para e sobre as práticas de todo o mundo.

A imaginação na errância, longe de ser a das circularidades dos sistemas auto-organizados em um holismo que reinventa a si mesmo sem começo nem fim, mas sempre recursivo, está mais próxima do *corpus-infinitus* das espirais em que o círculo está sempre quebrado. Aqui ela se assemelha a outros modos cognitivos não coloniais. Em sabedorias indígenas diversas, a espiral é a Relação, a raiz de todas as relações do não humano e (mais que) humano. A filósofa indígena James Sams, conjuntamente com David Carson, nos conta pela visão da carta do galo silvestre no jogo xamânico que:

Se você tirou a carta do Galo Silvestre, empreenda uma meditação sobre as qualidades do movimento em sua vida. Comece visualizando o Sol como uma estrela entre os muitos milhões de estrelas semelhantes que giram suavemente, em perfeita sincronia, na gigantesca espiral da Via Láctea. Efetue então a fantástica viagem que o conduzirá das imensidões celestiais para mais íntimas partículas componentes de seu corpo e perceba que a forma do DNA, que constitui a matriz de seu ser, reproduz em essência, com sua forma de dupla hélice, o aspecto espiralado das galáxias. (SAMS; CARSON, 2017, p. 192).

Nessa filosofia indígena, inexistente a separação entre humano e cosmos, sem negar as singulares formas de vida (mais que) humanas do planeta. A espiral diz de uma conexão que é em si mesma aberta ao múltiplo, uma vez que o ciclo não está completamente fechado nem é estritamente recursivo. Na espiral, a raiz é sempre uma série de movimentos, alguns centrípetos de criação/multiplicação e outros centrífugos de afastamento/destruição. Em religiões afrobrasileiras, como a umbanda e o candomblé, costuma-se usar a simbologia das espirais para dois movimentos: o de invocação das coisas e forças – o centrípeto – e o de banimento de seres, forças, entidades – o centrífugo. De toda forma, a imaginação espiralar não tem a espiral como *telos* que novamente capturaria o que ela cria por invocação, nem continuaria correlacionada com o que ela banuiu. A Relação não segue regras de captura e manutenção de algum sistema que permaneceria o mesmo com o acréscimo de novas coisas e o banimento de outras. A Relação vai mudando, ou melhor, se transmutando com o que ela entra em contato.

As histórias das diásporas não estão recursivamente presas às memórias dolorosas das quais elas nunca se esquecerão e que o mundo continua a fazer elas vivenciarem de novo e de novo pelas reinvenções dessas violências por meio de outras instituições, de outros comportamentos e de mudanças que no seio das estruturas que ainda não aboliram a colonialidade. Mas, nesses movimentos, as fugas e as capturas costumam ser improvisadas. Há buscas por restituições, reparações e a possibilidade de construção de novos mundos ainda que a raiz da diáspora seja uma violência absurda como foi o caso do tráfico *negreiro*, da desposseção das terras indígenas, do massacre de seus povos, do holocausto aos judeus etc. Não é à toa que Mbembe

(2018, p. 314), em sua reinvenção de Glissant, vê em toda Relação a busca pela construção em comum e “a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade”.

Considerações finais

Por mais que diagnostiquemos a raiz da experiência plural da diáspora *negra*, ela não define mais o movimento diaspórico. Este entra em errância com a lógica da raiz e produz novas imaginações de como aquilo tudo ocorreu, continua a ocorrer de outras maneiras e, sobretudo, ensaia como viver sem as manifestações das recorrências às histórias da escravidão. Os sentidos de comunidade que essa diáspora vai compondo de maneiras singulares, a cada lugar que chega um corpo *negro*, permite pensarmos *outramente* o estar juntos/juntas no mundo, em uma espécie de ética da diferença, sem desejo de exclusão e em busca do em comum nas relações permanentemente partidas, de vínculos em seus menores fractais.

Tratar-se-ia de uma conexão das singularidades na impossibilidade mesma do resgate a uma história integrada ou experiência unificada. É onde as identidades surgem como campos de reconhecimento, negociação e principalmente proteção àquelas vidas que continuam a passar pela terrível experiência da colonialidade, pois, no campo estrutural das sociedades, o movimento continua de manutenção das antigas arquiteturas coloniais que se reinventam agora. E no agora todos os tempos são possíveis. As nossas vidas *negras* são contemporâneas daquelas vidas que foram perseguidas, capturadas, expropriadas e mortas nos séculos da escravidão legalizada, porque a violência que fundamentou toda essa necropolítica moderna continua entre nós, a saber, o racismo⁴. Contudo, a impossibilidade de resgate de uma história que serviria de suporte para nossa emancipação, por mais falhos que sejam estes sonhos de progresso que tentam ordenar nossas lutas, diz algo que é da ordem do espectral: quando destruímos mundos produzimos fantasmas e estes sempre voltam para nos assombrar.

4 Hartman (2008) trabalha sobre as dimensões do tempo da escravidão de onde a concepção de que somos vidas contemporâneas das mortas serviu de base para pensar neste artigo a não sequencialidade do tempo da escravidão.

Referências

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA DA SILVA, Denise. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Lisboa: Sextante, 2011.

HALBERSTAM, Jack. **A arte queer do fracasso**. Recife: CEPE, 2020.

HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: A Journey along the Atalantic Slave Route**. New York: Farrah, Strauss e Giroux, 2008.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living**. London: D. Reidel Publishing, 1972.

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

MCKITTRICK, Katherine. Diachronic loops/deadweight tonnage/bad made measure. **The cultural geographies**, [online], v. 23, n. 1, p. 3 – 18, 2016.

SAMS, James; CARSON, David. **Cartas xamânicas: a descoberta do poder através da energia dos animais**. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

WYNTER, Sylvia. A New World View. In: LAWRENCE, V.; NETTLEFORD, R. (eds.). **Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View**. Washington; London: Smithsonian Institution Press, 1995. p. 5 – 57.