

Esboço para uma comparação/confrontação:
o grito de Denise Ferreira da Silva
e o discurso de Hannah Arendt

Nathalia Silva Carneiro

Trabalho Preparado para Apresentação no X Seminário Discente da
Pós-Graduação em Ciência Política da USP, de novembro de 2020

São Paulo

2020

Resumo:

Este trabalho se propõe a comparar o discurso público de Hannah Arendt com a práxis de Denise Ferreira da Silva que atenta para as “reverberações passadas, presentes e futuras” do grito da escravizada, Tia Hester. Em um primeiro momento, demonstro como a noção de discurso de Hannah Arendt está relacionado com uma cena do político e do privado que, embora se proponha a afirmar a singularidade de cada um, se baseia em um maniqueísmo intransponível: entre aqueles que possuem mundo (ou “civilização”) e aqueles que não o possuem. Para a autora, somente os primeiros teriam acesso a uma realidade propriamente humana. A seguir, proponho que esta contradição da autora está conectada com a sua tentativa de esquecer a imbricação entre nazismo, colonização e escravidão, apagando a constância da racialidade na modernidade.

Em um terceiro movimento, recorro a Denise Ferreira da Silva para entender porque, mesmo após o banimento moral da raça, no pós-Segunda Guerra Mundial, a racialidade continua atuando. Da Silva propõe que subjugação racial é não somente uma questão de exclusão mas, principalmente, de produção. A racialidade teria produzido o universal, o Sujeito- transparente e seus outros raciais. Por isso, seguimos a filósofa na exigência do “fim do mundo como o conhecemos” e na proposta de um feminismo “de recusa e rebelião”.

Preliminarmente, contudo, começo com uma experimentação a fim de chegar em - e conseguir lidar com - a questão (grito e discurso) que foi trabalhada ao longo do texto.



Chichico Alkmim

Como abalar esta montagem simbólica tão bem ajeitada do teatro da diferença, com seu palco da Liberdade e da Necessidade? Eu creio que isto requer um retorno a A Coisa (*the Thing/ das Ding*) - ao objeto sem valor de Hegel, para ser mais precisa.

Denise Ferreira da Silva

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos.

Frantz Fanon

Saidiya Hartman pergunta como escrever sobre as escravizadas já que não herdamos delas escritos em primeira pessoa¹. Vênus surge nos arquivos nos momentos de sua desapareção: em sua morte, ao sofrer uma tortura, sendo categorizada. Para a escritora, o arquivo coloca o problema de como falar das cenas de violência sem repetir essa mesma violência inscrita no próprio regime de significação. Como seria contar a vida de Vênus? Mantendo-se no subjuntivo, Hartman apresenta uma recusa dupla: tanto de escapar da dureza do arquivo quando de reiterá-lo. Fazendo isto, ela aponta para além do texto, apelando à imageação². No silêncio

¹ HARTMAN, Saidiya. "Venus in two acts". *Small Axe*, n. 26, 2008

² Neologismo emprestado de Denise Ferreira da Silva (Da Silva, 2019).

não preenchido pela autora está a imbricação profunda entre a nossa época e o período vivido por Vênus; entre as dificuldades enfrentadas pela escritora e a pós-vida da escravidão, da Propriedade. Assim, em seu procedimento, a autora de “*Venus in two acts*” não só situa o arquivo, como também o coloca em questão, nos fazendo ver nas elipses e excessos deste, a economia e/de poder que o sustentam.

Entre outras coisas, interessa-me que “*Venus in two acts*” seja um regresso de Hartman ao seu trabalho anterior (*Lose you mother*) para falar daquilo que não pôde dizer. A falha da escritora é de importância fundamental para nós, pois tal lacuna indica não só necessidade da abolição como também que além, e/ ou antes, e/ou apesar do arquivo/escravidão/pós-vida da escravidão, está a vida de Vênus. É no silêncio que se pode intuir o que teima em não tomar forma, mas que a autora sabe existir.

Vejo o texto que agora escrevo como um experimento que surge, entre outras coisas, da descoberta relatada por Fanon na epígrafe acima e, de apesar dela e com ela, da decisão de continuar³. A questão que se segue, então, é “como?”: como é para o Objeto escrever? As dificuldades são muitas. Talvez, uma parte delas se relacione com o impasse colocado por Gayatri Spivack: a subalterna não pode falar, não por sua incapacidade, mas por causa da rede de significação que sempre aprisiona sua fala em uma Outra homogênea - “a mulher negra”, por exemplo. Por isso, a simples afirmação da diferença não é saída: a Outra continua a sustentar o lugar do Sujeito Oculto, ou seja, daquele/daquilo que pode definir a diferença sem ser definido por ela.

Sem pretender ser exaustiva, outro ramo de dificuldade com o qual este experimento lida deriva da pergunta colocada Geruza Zelnys de Almeida: “o que fazer quando a tese não é o mais importante?”. Sua tese é recortada pelo acontecimento, aquilo que não sabemos o que é, mas que desestruturou a armação acadêmica de seu texto. Sua ética passa a ser expor a montagem de sua redação no próprio fazer. Por isso, começa com um refletir sobre o - que é ao mesmo tempo uma exigência de - silêncio necessário à escuta de algo que sabe que virá, mas não se sabe o quê. Nem mesmo Zelnys sabe⁴. Sustentando tal ética há a convicção, por parte da autora, “de que, em certa medida, todos os gêneros são ficcionais, principalmente aqueles que não o são” (Almeida, 2014; p. 194). Ao se negar a esconder seu rosto por trás da

³ Pois Fanon não para nesta descoberta, como também continua. Mais adiante neste capítulo lemos: “é duro investigar sobre a realidade. Mas quando alguém mete na cabeça que quer exprimir a existência, não arrisca a encontrar senão o inexistente” (Fanon, 2008; p. 124).

⁴ Na segunda parte da tese não sabemos, e nem mesmo a autora sabe, se ela voltará a tratar de seu tema inicial, a literatura de Roberto Bolaño e Sérgio Sant’Anna.

“maquiagem da instituição”, Zelnys elabora uma possibilidade de escrita acadêmica que não performa força e saber quando estes estão ausentes.

O texto que agora escrevo talvez tenha se colocado como um experimento para mim também porque iniciado junto com uma série de questões: por que as múltiplas exigências em um momento em que até mesmo o corpo está abatido? Será que ao escrever não estaria eu contribuindo para a normalização deste momento? Não estaria eu implicada nessa normalização já que, por exemplo, ninguém me obrigou a me inscrever neste seminário? Não seria o silêncio necessário à escuta do que não está evidente, mas que pode nos fazer pensar possibilidades outras para além desta que nos mantém presas aqui? Penso agora que, se a insensibilização faz parte da pós-vida da escravidão, então as questões abertas por Hartman, Spivack, Fanon e Zelnys estão conectadas.

A Poética Negra Feminista, uma práxis radical rumo ao “fim do mundo como conhecemos elaborada por Denise Ferreira da Silva, aponta para a potência da opacidade que está na visibilidade, um silêncio que está no grito. Neste experimento, tentarei me manter com a Poética Negra Feminista de Da Silva quando esta, em “A ser anunciado”⁵, não só se recusa a narrar a cena de espancamento de Tia Hester, como também se mantém com o grito da escravizada⁶. Da Silva não está afirmando ser o grito a única coisa que a escravizada têm a oferecer. Pelo contrário, há no corpo sexual da escravizada ou empregada doméstica um desejo ainda não escrutinado - justamente porque esta sempre esteve nas narrativas de subjugação. Tal desejo abre espaço para uma práxis radical, que aponta para o infinito ou o abismo, ou seja, para as inúmeras possibilidades que o corpo sexual feminino negro abriga. Se manter com o grito permite justamente proteger estas possibilidades, não afirmando o que este desejo quer ou é, mas confrontando o próprio regime de significação, pois o grito teima em não significar. Por exemplo, ninguém sabe, afirma da Silva, se o grito é desejo ou violência.

O gesto de da Silva me faz perguntar o que acontece com o pensamento político se colocamos o grito em seu centro. As reverberações do grito de Tia Hester sempre estiveram nos textos que formam o pensamento político moderno pois, como afirma da Silva, a sujeita subalterna da racialidade é justamente aquela que é sempre formulada pelo Entendimento para então ser descartada. Será que foram exatamente tais ondas sonoras que sentimos e tantas vezes

⁵ In: Da Silva, 2019.

⁶ Em conversa com Fred Moten e Saidiya Hartman, a autora não só se recusa a renarrar a cena de espancamento da tia Hester, narrada em sua autobiografia de Frederick Douglass, como também procura manter-se com as “reverberações presentes, passadas e futuras” do grito de Tia Hester.

nos fez parar? E, uma vez que sabemos da existência do grito, seria nossa tarefa impossível redimi-lo? A dívida impagável⁷.

Logo após o mestrado sobre Hannah Arendt, cheguei a me perguntar porque seus sujeitos políticos no espaço público sempre discursam, falam tanto, mas parecem não escutar. Agora, com da Silva, penso que seus sujeitos políticos - mas também a tradição da qual estes são herdeiros e nossas instituições políticas em que tais saberes se inscrevem - tenham dificuldade de escutar pois justamente precisam das reverberações presentes, passadas e futuras do grito de Tia Hester, da escravizada, para serem quem são.

II.

Restando portanto o Mundo como o último e vacilante bastião da metafísica.

Dèborah Danowski e
Eduardo V. de Castro

Este texto, que antes nomeei como experimento, só agora o vejo como uma falha e/ou um esboço. Algo como um lembrete ao qual poderei retomar para falar daquilo que no momento, por uma série de razões, tem me sido difícil elaborar. Este texto pode ser talvez o anúncio de um outro que virá (ou não?); pode ser inclusive um movimento de cura (que também é sofrimento?). Quando me for possível, quero falar do Tempo, do discurso, do mundo, do grito, da representação como confrontação, da necessidade de acabar com este mundo “tal como o conhecemos”.

Ainda assim, tentarei continuar, me explicar um pouco mais: gostaria de comparar a noção de discurso de Hannah Arendt (1906 - 1975) - relacionada com seu conceito de ação e sua cena do público-político - com o grito da escravizada, cujas reverberações a Poética Negra Feminista de Denise Ferreira da Silva atende. Desperta minha curiosidade o fato de que, a partir do genocídio (holocausto judaico e colonização, respectivamente), ambas as autoras tenham colocado em questão as bases ontoepistemológicas da filosofia e ciência modernas⁸ se

⁷ Ver: “A dívida impagável”. In: Da Silva, 2019.

⁸ Da Silva e Arendt têm, cada uma, um engajamento e uma narrativa particular sobre o período da filosofia ocidental compreendido entre Descartes e Hegel. Além disso, para ambas são significativos os últimos desdobramentos da ciência de seu tempo, da física quântica mais precisamente - em

engajando com os problemas do Homem e do progresso - pois, a insensibilidade (da Silva) e conformação (Arendt), que se relaciona ou está imbricada com o genocídio estariam conectados com essa figura e temporalidade. No entanto, a partir de tal movimento, as duas filósofas oferecem proposições muito diferentes, simbolizadas aqui com o discurso e o grito.

Nesta confrontação, eu poderia compartilhar algumas elaborações de minha dissertação de mestrado e caminhar um pouco em direção à intuição formulada acima, reitero: os sujeitos políticos de Hannah Arendt - mas também a tradição da qual estes são herdeiros e nossas instituições políticas em que tais saberes se inscrevem - tenham dificuldade de escutar pois justamente precisam das reverberações presentes, passadas e futuras do grito de Tia Hester, da escravizada, para serem quem são. Com Denise Ferreira da Silva é possível afirmar que o problema é o sujeito autodeterminado, aquele que só consegue pensar a inexistência das outras, se mantém mesmo onde não os vemos.

Em minha dissertação, afirmei que se a separação público/privado e o consequente lugar problemático do “social” na teoria arendtiana tem sido revisitada e criticada por leitoras/os de diferentes espectros⁹ - marxistas e feministas, por exemplo - seria preciso olhar para o que está fora dessa montagem e que, não obstante, a sustenta. Isto é, defendi estar aquela separação ancorada em uma mais fundamental e intransponível: a divisão entre aqueles que possuem mundo e aqueles que não o possuem. Segundo Arendt, “o artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente animal” (Arendt, 2010; p. 2); ao mesmo tempo, a pensadora afirma saber “da existência de povos sem mundo”¹⁰.

Ao ver da autora, mundo é sinônimo de civilização: “se examinarmos essas coisas, independente de onde as encontrarmos, *em qualquer civilização*, veremos que cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo” (Arendt, 2010; p. 90. *Grifo nosso*). Para aqueles povos que possuem mundo¹¹, a parte natural/biológica/corporal da vida humana teria um ambiente adequado, o âmbito privado; já o público seria o lugar da ação e do discurso em

particular, as duas autoras procuram tirar consequências do princípio da incerteza enunciado por Heisenberg em 1927.

⁹ Para citar alguns, Judith Butler, Seyla Benhabib, Domenico Losurdo, Jurgen Habermas.

¹⁰ “Sabemos da existência de povos sem mundo” (Arendt, 2011; p. 262)

¹¹ Embora haja uma correlação entre o conceito de “mundo” em Arendt e de “ser-no-mundo” de Martin Heidegger, não estou interessada em afirmar que as dificuldades encontradas em Arendt derivam de perseguir os achados de seu antigo professor como afirmam algumas de suas intérpretes. Porque a entendo como uma pensadora que teve uma maneira própria de olhar para as questões teóricas e práticas que a afligiam, ou seja, como uma pensadora autônoma, embora em diálogo com Heidegger - o qual, inclusive, influenciou ambos -; e também porque, ao transpor a noção de mundo para pensar a política Arendt opera mudanças significativas nela. Ver, por exemplo, (Courtine-Denamy, 2004).

conjunto a partir dos quais os homens afirmariam sua própria existência e a do mundo. Na visão da autora, se não é possível - ou mesmo desejável - se livrar da parte corporal da existência humana seria necessário sempre fazer a passagem entre o público e o privado, entre sobrevivência animal e existência humana. Isto porque, ao ver da autora, há no público a constituição de uma realidade “propriamente humana”, a possibilidade de afirmação existencial do nascimento biológico de cada um: os feitos e palavras de alguém, vistos por múltiplas perspectivas, é condição para a constituição de sua história de vida.

A partir do “totalitarismo”, a autora procura afirmar a necessidade de tornar o mundo humano como campo do abalo que produz o pensamento, para isso seria necessário levar a sério a pluralidade humana, pois “são homens e não o Homem que vivem na terra e habitam o mundo”. Levar isto em conta, afirma Arendt, seria considerar que liberdade - que advém da ação - e soberania são opostas. Esta última, levaria à ideia de que, ser livre significaria ser “independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles”. No entanto, os homens “façam o que fizerem” não são soberanos, afirma a autora (Arendt, 2011).

Porque feita em condições de pluralidade, a ação teria um caráter trágico, frustrando sempre qualquer intenção prévia. Neste ponto, o discurso tem um lugar especial pois reconcilia os homens com o mundo e, ao mesmo tempo, revela a identidade daquele que age. Assim, para Arendt, na tensão entre pertencer ao mundo e ser estrangeiro se faz a política. Através do discurso e da ação, revela-se um *quem*. Isto é, Arendt está afirmando que, se não há uma resposta definitiva sobre o que é o humano, os homens se fazem humanos pela prática comum do agir e do discursar, sem o discurso a ação seria “um feito como outro qualquer”. Por isso, afirma, por exemplo:

A grandeza de Lessing não consiste meramente na percepção teórica de que não pode existir uma verdade única no mundo humano, mas sim na sua alegria de que realmente ela não exista e, portanto, enquanto os homens existirem, o discurso interminável entre eles nunca cessará (Arendt, 2008; p. 36).

Em função da identidade intangível revelada, a noção de discurso aqui utilizada transcende o mero caráter de a comunicação ou informação. Não se podem definir alguém, mas se pode contar sua história e é só por viver em condições de pluralidade que isso é possível, isto é, porque a ação sempre reverbera na ação de outros homens, na “teia preexistentes de relações humanas”, a ação “produz” histórias (Arendt, 2010). Tais histórias seriam a condição para a História o “grande livro de histórias sem começo nem fim”. Se o tempo da natureza, da espécie, é um tempo cíclico, a vida especificamente humana teria uma estrutura linear e esta possibilidade é inaugurada pelo mundo. Nesta perspectiva, mundo seria tanto um conjunto de

artifícios (objetos, instituições, artes etc.), quanto compreenderia um aspecto inefável advindo da fala dos homens do/no mundo com seus companheiros. Assim, o discurso garantiria o caráter humano do mundo e a continuidade deste no tempo.

Esta elaboração e montagem da cena do político e elaboração do mundo foi a resposta oferecida por Arendt ao totalitarismo¹². A autora gostaria de se contrapor a lógica maniqueísta que preside este último, a ideia de que há sempre um outro, um inimigo a ser combatido. Por isso, elabora a noção de pluralidade, a ideia de os homens - e somente eles - são, cada um, seres únicos, embora iguais o suficiente para exprimir sua diferença através do discurso. Por um lado, como vimos, da vida em condições de pluralidade se segue que os homens não têm controle nem sobre sua identidade, nem sobre sua ação no mundo. Por outro lado, os homens são os únicos tipos de ser que podem afirmar sua singularidade no mundo, e também em conjunto, podem não só ser condicionados pela natureza, como que também produzir suas próprias condições.

O problema que desejo expor, no entanto, é que, sua noção de pluralidade está fundada em um maniqueísmo de fundo, dualismo intransponível. Noto que se, conforme a autora há povos sem mundo, eles também não teriam histórias e, já que a afirmação do humano se daria na passagem para a dimensão biográfica da existência, não teriam realidade humana:

A humanidade conhece a história dos povos sem história, mas seu conhecimento de tribos pré-históricas é apenas lendário. O termo ‘raça’ só chega a ter um significado preciso quando e onde os povos com história conhecida de defrontam com as tribos das quais não têm nenhum registro histórico e que ignoram sua própria história” (Arendt, 2012; p. 277).

Na verdade, há uma única maneira de transpor tal dualismo, a partir da colonização: “os trabalhadores negros, que se tornam cada vez mais conscientes de sua humanidade, exatamente sob o impacto do trabalho industrial e da vida urbana” (Arendt, 2012; p. 292). Com isso, embora crítica à noção de Progresso, Arendt repondo um etapismo¹³ na ideia de humanidade, no qual as “civilizações” representariam um passo a mais em sua conquista.. Neste ponto, afirmo, com Frantz Fanon, que a colonização é maniqueísta e somente a descolonização é heterogênea (Fanon, 1961).

¹² Não pretendo aqui debater a adequação ou não desta denominação cunhada por Arendt. No entanto, porque a junção entre stalinismo e nazismo tem sido tão problemática, objeto de debate me ateno somente as implicações com relação ao nazismo. Para uma discussão e questionamento sobre o conceito de totalitarismo ver: LOSURDO, Domenico. “Para uma crítica da categoria de totalitarismo”. *Crítica Marxista*, nº 17, 2006

¹³ Denominei assim, em um primeiro momento, pois entendo que Arendt não está interessada em uma noção de desenvolvimento e, ainda assim, há aqui um salto entre uma forma de existência e outra.

Em outras palavras, acredito ser significativo que, ao separar colonização, imperialismo e nazismo, Arendt acaba por contradizer suas principais respostas teóricas a este último. É preciso, portanto, levar a sério a proposição de Aimé Césaire de que o nazismo é um momento da colonização¹⁴. Conforme argumentei em minha dissertação, o Imperialismo, em *Origens do totalitarismo* de Hannah Arendt, serve para separar os momentos da história: mais especificamente, a colonização nas Américas e escravização moderna, o Imperialismo na África do Século XIX, e o fascismo/nazismo na Europa. Segundo a autora, somente no imperialismo rompe-se “com todos os padrões morais tradicionais” e o racismo científico surge como uma anomalia.

Se Arendt dissocia o processo anterior de colonização e escravidão do imperialismo e do racismo científico¹⁵, ela encontra as bases para este último, na reação do europeus ao modo de vida dos negros africanos que os “transformava em parte da natureza”¹⁶. Por mais que se pretendesse crítica ao imperialismo na África, a autora acreditava que neste caso haviam “razões logicamente compreensíveis”. Mais especificamente, nas palavras de Arendt o “continente negro” seria um lugar “fantasma” (Arendt, 2012), isto é, em seus termos sem realidade propriamente humana¹⁷. Defendi, portanto, que a principal justificativa de Arendt para a extrema singularidade do “totalitarismo” não reside em fatos históricos - a própria autora cita a presença de campos de concentração em África, e inúmeros genocídios - mas, sim na noção de que em um caso havia mundo/civilização e em outros, não.

Arendt procura escapar da insensibilidade à morte em massa, mas não consegue ao procurar ser crítica à dominação ocidental e, ao mesmo tempo querer repor uma superioridade¹⁸. Mas Arendt faz mais do que isso, se pensarmos que o Ocidente é uma

¹⁴ Ou, como defendi, em minha dissertação: enquanto houver colonização, o fascismo é sempre um perigo.

¹⁵ “Nem mesmo a escravidão engendrou o racismo do século XIX, embora estabelecida em bases estritamente raciais. Até mesmo os senhores de escravos americanos consideravam a escravidão uma instituição provisória e pensavam em aboli-la gradualmente” (Arendt, 2012; p. 257).

¹⁶ Se esta citação deve estar nesse texto, prefiro que esteja em uma nota de rodapé: “O grande horror que se apossara dos europeus por ocasião de sua primeira confrontação com a vida nativa foi inspirada exatamente por essa qualidade que transformava os seres humanos em parte da natureza, tanto quanto os animais” (Arendt, 2012; p. 279). Esta é somente uma, entre as muitas citações de Arendt as quais não repetirei, mas é possível encontrar em minha dissertação (Carneiro, 2019).

¹⁷ Segundo Arendt, ao ter passado para a Ásia o verdadeiro crime teria nascido, já que “dessa vez não havia desculpas ou **razões logicamente compreensíveis** para que [os europeus] tratassem indianos e chineses como se não fossem humanos. De certo modo, o **verdadeiro crime** nasceu neste momento” (Arendt, 2012, p. 293. *Grifo nosso*).

¹⁸ Como vejo, desta contradição primordial, se seguem muitas outras, ou a sensação quando se lê Arendt de que a autora nunca entrega o que promete. Por exemplo, uma crítica ao Estado que acaba por

construção que serve “para o propósito de minimizar a extensão em que o resto do mundo contribuiu para sua formação” (Bernasconi, 2007; p. 54. *Tradução nossa*), Arendt não só repõe sua superioridade como o (re)cria. Não só separa a noção de necessidade de política como (re)cria a noção de que exista algo como “mera vida” - significada nos corpos negros africanos. É possível determinar que Arendt foi bem sucedida em seu empreendimento pois em sua maior parte, suas leitoras não tomam este fato em consideração e como estrutural de seu pensamento¹⁹ se limitando à crítica do público/privado e do social.

III.

Ela diz que nasceu livre.

Katherine Mckittrick

E se ao invés do “penso, logo existo”, de Descartes, nos deixássemos guiar pelo erótico, de Audre Lorde?

Denise Ferreira da Silva pergunta por que a morte de jovens negros por agentes do Estado não causa uma crise ética global - e isto mesmo depois do banimento moral da categoria raça, no pós-Segunda Guerra Mundial. A noção de racialidade da filósofa evidencia a subjugação racial não é somente um problema de exclusão mas, sim, principalmente de produção²⁰. Ou seja, a racialidade produz a própria universalidade e a representação modernas, sendo uma estratégia de poder que se inscreve nos corpos e territórios.

Em *Toward a global idea of race* (2007), a autora considera o sujeito racial em seu contexto de emergência. Fazendo isto, da Silva demonstra que mesmo após a refutação da categoria de raça, a força do racial reside no fato de que constantemente se “(re)produz as bases ontológicas modernas”. Ou seja, o Eu-transparente²¹ - aquele/aquilo que pode definir a

reafirmá-lo; uma crítica ao liberalismo que não tira todas as consequências ao capitalismo possíveis; uma crítica a um fazer teórica que atua por definições estritas e acaba por fazer o mesmo.

¹⁹ Exceções encontradas por mim foram o trabalho de Kathryn Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (2014) e os textos presentes em *Hannah Arendt and the uses of history : imperialism, nation, race, and genocide*. KING, Richard; STONE, Dan (ed.). New York, Oxford: Berghahn Books, 2007.

²⁰ A racialidade é produtiva em um sentido parecido com o colocado por Foucault sobre a sexualidade. No entanto, a primeira está entre o sexual e o econômico (Da Silva, 2007). Assim, da Silva se preocupa não somente com o poder disciplinar, como também recentra o poder jurídico-político (Da Silva, 2014).

²¹ Em seu glossário, o Eu-transparente é assim definido: “Homem, o sujeito, a figura ontológica consolidada no pensamento europeu pós-Iluminista (Da Silva, 2007; p. xvi. *Tradução nossa*)

diferença sem ser definido por ela - se mantém mesmo quando não o vemos - e aquele só existe em contraposição aos seus outros raciais, ao eu-afetável²². Conforme da Silva, a eliminação dos outros é necessária para a realização do atributo ético exclusivo dos Sujeito, a auto-determinação.

Da Silva expõe que o problema ontológico “que assombrou a filosofia moderna do século XVII ao século XIX, foi proteger o homem, o ser racional, dos poderes constrangedores da razão universal” (da Silva, 2007, p. 20). Isto é, a questão de como tornar-se sujeito e não objeto do conhecimento. Sua leitura revela que “isso foi efetuado com a escrita do sujeito como algo histórico, autodeterminado - uma solução temporária consolidada apenas em meados do século XIX, quando o homem se tornou objeto de conhecimento científico” (da Silva, 2007; p. xxi). Desde o século XVII, quando Inglaterra e França entram no projeto colonial, esse contexto teria passado a ser importante para os filósofos ocidentais, embora não mencionado por eles. Relacionado à queda da figura do divino, tal conjuntura coloca a questão de como conhecer sem a revelação divina e sem se confundir com as outras coisas criadas por deus (Da Silva, 2017).

Refazendo a confecção da racialidade, a autora revela que suas condições de possibilidade já estavam anteriormente colocadas, estão na própria constituição da representação moderna e em seus pilares ontoepistemológicos: a determinabilidade, a separabilidade e a sequencialidade²³. Assim, mesmo que a categoria científica de raça esteja moralmente banida, seu material de confecção continua a ser (re)produzido. Da Silva mostra como Descartes respondeu aquele problema com o repúdio ao corpo, a partir de seu enunciado “Penso, logo existo”. Em sua conversa filosófica, da Silva mostra como tal repúdio foi reelaborado nos textos que formam o Entendimento²⁴ moderno.

Nesta trajetória do Sujeito e seus outros raciais, um momento crucial, conforme da Silva, seria a escrita, por Hegel, do homem enquanto ser temporal. Ao estabelecer “as configurações

²² “A construção científica de mentes não-europeias”/ não-brancas (Da Silva, 2007, p. xv. *Tradução nossa*).

²³ A separabilidade seria a ideia, postulada por Kant, de que tudo o que pode ser compreendido pelas formas da intuição (formas espaço e tempo) e pelas categorias do Entendimento. A determinabilidade, a ideia de que o Entendimento tem a capacidade de determinar a “verdadeira natureza das coisas” a partir de sua capacidade de produzir construtos formais. E a sequencialidade - a noção hegeliana do Espírito como um desenvolvimento no Tempo, a História como a trajetória do Espírito (Silva, 2016b; p. 81)

²⁴ A autora mapeia o pensamento ocidental indo de Descartes até Hegel, passando pela antropologia biológica do século XIX, sociologia e antropologia no século XX até a sociologia e antropologia contemporânea (Da Silva, 2007).

sociais da Europa pós-Iluminista” como “o ápice do desenvolvimento do Espírito” (Da Silva, 2019; p. 39). Assim, os outros da Europa aparecem sempre/já sendo eliminados frente ao Sujeito. Portanto, afirma da Silva, quando Hegel afirma serem os negros objetos sem valor, ele não está somente “filosoficamente justificando a escravidão”, mas também tornando-os objeto do conhecimento hegeliano, e posteriormente, do objeto científico; “um outro do Sujeito”; e uma mercadoria escravizada pelos Europeus e vendido para as Américas, fundindo assim os três âmbitos do valor (jurídico, econômico e simbólico) (Da Silva, 2019; p. 107).

A introdução da versão temporal da diferença cultural por Hegel será importante para que, posteriormente, os cientistas do homem consolidem a diferença racial, através da ciência. Segundo a autora, a analítica da racialidade só surge quando a catalogação de grupos humanos está baseado na mente humana mais avançada. Esta catalogação transforma a diferença qualitativa em diferença de grau em que está apertada da consciência transcendental (Da Silva, 2001)²⁵.

Sigo da Silva em sua afirmação de que “somente examinando como o *racial* produziu o domínio, *universalidade*, será possível trabalhar para o alargamento dos horizontes da Justiça” (Da Silva, 2017; p. 423). Por isso, a crítica de Arendt aos direitos humanos como o “direito a ter direitos” é inadequada, na medida em que está baseada na noção de “mera vida”, isto é, haveria uma “vida vida nua”, biológica, que precisaria ser recoberta por direitos²⁶. Portanto, está baseada no repúdio ao corpo - a noção de que o corpo existe, mas não é determinante para o conhecimento. A inadequação pode ser percebida no problema que Denise Ferreira da Silva coloca para teoria política: mesmo que os outros raciais adquiram direitos, estes colapsam toda vez que o Estado decide usar suas forças de autopreservação, pois o corpo e território negro sempre/já significa a violência. Esta provocação abre uma agenda de pesquisa que está ainda por ser preenchida pela teoria política. A Poeta Negra Feminista, práxis radical elaborada por da Silva, por sua vez, não só se engaja com um questionamento à legitimidade do Estado, como também confronta o Capital e do Entendimento, isto é, ela caminha rumo ao

²⁵ Aqui, em parte, da Silva está seguindo a noção de Foucault que é a emergência de um ser transcendental - “identificado por Hegel como o agente da história, o ‘espírito’, a auto-consciência transcendental- no século XIX que possibilitou a emergência de um novo modo de pensamento.

²⁶ Não à toa há uma conexão entre os apátridas (sem direitos a ter direitos, e com a sua vida nua), o *animal laborans* (uma figuração do homem para Arendt “é somente um entre outros animais da Terra”) e o negros africanos, em sua teoria.

fim do mundo com o “fim do mundo tal como o conhecemos”.

Isto porque para a filósofa, mesmo que os outros raciais entrem no campo da representação, esta última continua a operar seus efeitos violentos. Na nova configuração do mundo, a “diferença cultural” que substituiu a “diferença racial” também é uma ferramenta da racialidade e como esta organizou o espaço global. Para a diferença cultural, a subjugação racial corresponderia à reação [imprópria] dos Ocidentais/brancos à diferença. Neste rearranjo, a racialidade continua a cumprir sua função, isto é, a transsubstancialização dos “mecanismos de expropriação em defeitos naturais (intelectuais e morais) que são sinalizados por diferenças físicas, práticas, instituições, etc” (Da Silva, 2019; p. 35). Por isso, da Silva afirma que “os escravos emancipados não foram apenas despojados dos meios de produção”, mas “também foram apreendidos por um arsenal político-simbólico que atribuiu sua despossessão econômica a um defeito moral e intelectual inerente” (Da Silva, 2019). O rechaço de tais fatores enquanto completamente modernos/capitalistas está embebido nos pilares ontoepistemológicos modernos, os quais sustentam a temporalidade linear.

A negridade está fora do tempo e, no entanto, o sustenta a temporalidade linear. Desta posição, da Silva elabora um procedimento para retirar o Mundo das garras do Sujeito, libertando a categoria de Negridade: “Quando a Negritude retorna a Necessidade do Tempo ao Sujeito, ela relembra que o Mundo e suas Categorias prosperam na contingência da Existência compartilhada entre o Sujeito da Branquitude e seus Outros Raciais” (Da Silva, 2019; p. 105). Sem o tempo, o mundo torna-se um aqui e, o corpo, finalmente, torna-se importante. Quando o Sujeito é localizado por seu outro racial, as reverberações do grito da escravizada possam ser sentidas²⁷. O repúdio ao corpo é um repúdio ao grito da escravizada:

Há sempre a possibilidade de não ser possível afirmar se quando em reação a um toque, até mesmo quando aplicado com força, o grito refigura prazer ou dor> Nesta indecidibilidade reside a in/distinção entre violência/desejo à qual o corpo sempre significa e, justamente por isso, os filósofos modernos se esforçaram tanto para mantê-lo afastado, isto é, para negar ao corpo qualquer papel ontológico determinante. Domado, apreendido como um significante da *exterioridade* dentro do pensamento moderno ocidental, o corpo foi repetidamente usado como referente de outros modos de existir como seres humanos daquilo que excede e, portanto, ameaça as narrativas da lei e da moral autorizadas pela razão soberana. Aqui, estou atendendo ao convite de

²⁷ Talvez, então, a exigência da Poeta Negra Feminista se torne menos absurda, pois ela “reivindica o valor total expropriado e exige nada mesmo do que a descolonização – isto é, uma reconstrução total do mundo através da restauração do valor total sem o qual o capital não teria prosperado e do qual ainda se sustenta” (Da Silva, 2019).

Moten de resgatar o corpo da espacialidade-exterioridade (...);mas o faço atendendo à figura da mulher (nativa/escrava) colonizada, através da qual ele situa a emergência do sujeito/objeto negro em resistência (Da Silva, 2019; p. 74, 75)

O procedimento da Poeta Negra Feminista, ao elaborar sobre o corpo sexual feminino, tem a forma do grito. Isto é, a Poeta ainda está no campo da representação mas a utiliza para confrontar o Eu-transparente, não para dizer o que o seu desejo abriga. E pode fazer isso pois a sujeita subalterna da racialidade é justamente aquela que é constantemente elaborada e repudiada pelo Entendimento, sendo sempre um excesso frente a este. Por exemplo, em da Silva nota que, principalmente desde os anos 1980, o feminismo e o antirracismo têm cada vez mais articulado o mecanismo de gênero e o racismo, mostrando como “quando associada a gênero, a raça produz uma exclusão adicional de gênero e, quando associado à raça, o gênero produz exclusão racial adicional e assim por diante”. No entanto, conforme a autora, precisamente a lógica que governa a construção dessas categorias como princípios de exclusão, e seu encontro “feito no inferno patriarcal”, que “dificulta nossa compreensão de como gênero e raça trabalham juntos para instituir um tipo particular de sujeita subalterna” (Da Silva, 2007; p. xxviii). Já com relação a ao meu engajamento com as reflexões de Hannah Arendt e seu o teatro do público/privado e a sustentação na noção de Mundo, é possível enxergar que a sujeita feminina negra e nativa não consegue se encaixar bem nem em um, nem em outro lugar.

Assim, afirma da Silva, “o corpo sexual feminino o descritor de um excesso (em relação à produtividade jurídica, econômica ou simbólica) cósmico, quero dizer infinito (por ser imensurável), abre a possibilidade para uma crítica radical do presente global” e para uma práxis radical “ainda por ser delineada”, uma que “desestabilize o que veio a ser”, mas não indique “o que virá a ser”. O grito teima em não significar, protegendo as “infinitas possibilidades” de existência, contra, antes e além do Um. Denise Ferreira da Silva elabora, assim, um “feminismo de recusa e rebelião”. Atendendo às reverberações do grito, da Silva consegue uma leitura das revoltas de Londres e outras cidades inglesas que se repetem -1965, 1992 e em outros momentos-, e de seus fogarêus que se seguem ao assassinato de um jovem negro e são-realização da justiça (antes e durante os atos). Há uma ambiguidade que Denise persegue: tais revoltas ao mesmo tempo em que pedem por justiça “não podem ser compreendidas nos programas ético-políticos informados pelas descrições da subjugação racial providas pelo materialismo histórico, a sociologia, ou pelo pós-modernismo” (Da Silva, 2019; p. 52). Assim, elas “significam exatamente o que expressam, isto é o oblivio frente a mais-um assassinato *já* resolvido na violência racial, quando o estado (e seus agentes repsonsáveis pela

aplicação da lei) imediatamente julga/executa uma pessoa negra desarmada sem justificativa moral/legal” (Silva, 2019; p. 81)



Minneapolis, 2020.

Bibliografia

ALMEIDA, Geruza Zelnys de. *Como se pelos dedos escorresse... Uma tese*. 2014. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CARNEIRO, Nathalia Silva. *Hannah Arendt autora e paciente : uma revisão de A condição humana*. 2019. Dissertação (mestrado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Courtine-Denamy, Sylvie. *O cuidado com o mundo – Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Trad. maria Juliana Gambogi Teixeira Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004

DA SILVA, Denise Ferreira. *A dívida impagável*. Silva, Denise Ferreira da. Trad: Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Forma Certa, 2019.

_____. “No-bodies: law, raciality and violence”. *Meritum*, Belo Horizonte, v.9, n.1, jan/jun. 2014.

_____. *O Evento Racial, uma proposição de Denise Ferreira da Silva*. 2017. (1h47m47s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T_QBEPK7too&t=1163s> Acesso em: 20 de abril de 2018.

_____. “Sobre a diferença sem separabilidade” . In: *Catálogo da 32a Bienal de Arte de São Paulo*, "Incerteza viva". 2016

_____. *Toward a global idea of race*. Minneapolis, Londres: University of Minnesota Press, 2007.

_____. “Towards a Critique of the Socio-logos of Justice: The *analytics of Raciality* and the production of Universality”. *Social Identities*, Vol, 7, nº3, 2001

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1961.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira . Salvador: EDUFBA, 2008.

GINES, Kathryn T. *Hannah Arendt and the negro question*. Indiana: Indiana University Press, 2014.

HARTMAN, Saidiya. “Venus in two acts”. *Small Axe*, n. 26, 2008.

KING, Richard; STONE, Dan (ed.) *Hannah Arendt and the uses of history : imperialism, nation, race, and genocide*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2007

MCKITTRICK, Katherine. Mathematics Black Life. *The Black Scholar*. Vol. 44, Nº 2, 2014.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina G. de Almeida, Marcos P. Feitosa e André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.