

Uma leitura do fim do mundo: a leitura afropessimista da lógica da obliteração em Denise Ferreira da Silva

Pedro João da Silva Bisneto¹

INTRODUÇÃO

O ano de 2022, ao levar a realidade da vida pública brasileira para fora da complexa situação pandêmica da Covid-19, promoveu a reinauguração do debate sobre diversas áreas das ciências. O próprio retorno à construção presencial dos debates filosóficos foi significativo para a retomada do desenvolvimento científico brasileiro. Contudo, para além de tudo isso, de todos os eventos que aconteceram em 2022, admito que uma situação me chamou muita atenção: o artista carioca Maxwell Alexandre entrou em um conflito intenso com o Museu Inhotim, pedindo a retirada de uma de suas obras de uma exposição sobre os corpos negros, sendo ela utilizada para fundamentar a concepção teórica da exposição sem a anuência e concordância de seu criador²³. Um dos momentos que mais chama atenção em toda a discussão é a afirmação do jovem artista carioca em só retornar ao maior museu a céu aberto do Brasil se, e somente se, tiver um pavilhão individual, tal qual artistas como Tunga e Adriana Varejão⁴. Mais que um conflito estético, testemunhávamos ali uma contraposição relevante de duas das estéticas que melhor retratam e traduzem o Brasil contemporâneo. De um lado, umas das maiores artistas plásticas do Brasil, com décadas de produções importantes e o desenvolvimento de uma estética única: aquilo que chamamos de *estética da charque*. Do outro lado, o jovem de estética mais proeminente da América Latina. E, por mais que o conflito não tenha se dado entre os artistas (e o próprio Maxwell reconhece a importância e a beleza da obra de Varejão), esse conflito entre estéticas me colocou algumas questões que, acredito eu, mereçam uma análise mais detalhada. Para isso, gostaria de iniciar minha argumentação partindo de duas das minhas obras preferidas.

Adriana Varejão, entre 1992 e 1997 se dedica a uma série de ficções históricas, emprestando novos visuais a cenas do passado colonial brasileiro. A artista utiliza a ficção para colocar em xeque as visões hegemônicas estabelecidas pela formação da consciência coletiva brasileira, procurando questionar tudo aquilo que nega as relações de dominação históricas e as violências da colonização e da escravidão. Nesse período ela procura fazer

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte

² <https://dasartes.com.br/de-arte-a-z/entenda-a-polemica-sobre-a-retirada-da-obra-de-maxwell-alexandre-de-inhotim/>

³ <https://www.estadao.com.br/alias/inhotim-vai-retirar-obra-de-maxwell-alexandre-de-sua-exposicao/>

⁴ <https://select.art.br/inhotim-retira-obra-de-maxwell-alexandre-da-mostra-quilombo/>

referências diretas às obras dos artistas europeus (como Debret e Rugendas) que auxiliaram nessa formação. Nesse quadro de 1995, intitulado “Filho Bastardo”⁵, a artista expõe a representação histórica da formação da desigualdade brasileira. Uma imagem cortada por uma fissura de sangue e carne, que emerge diante de uma cena repleta de violências: estupro, assassinatos e escravidão. Essa “estética de charque”, que busca visualizar o que se esconde por trás da pele branca da tela, coloca em evidência também as fissuras que a dominação colonial gera na formação da história nacional.

Na segunda representação, agora assinada por Maxwell Alexandre, de nome “Tão Saudável Quanto um Carinho”⁶, já se percebe aquilo que o jovem pintor define como “taquigráfica”. Após experiências pela arte abstrata, em que já explorava elementos da favela como lonas, tijolo e sujeira, passou a incluir em suas pinturas figuras, cenas e elementos do seu entorno. Pintada sobre folhas de papel pardo coladas com fita crepe, com quase 15 m², a imagem traz consigo algumas imagens bíblicas bem interessantes, como a praga do rio vermelho que recai sobre o Rio Nilo na narrativa de libertação do povo de Israel, além da abertura do mar vermelho por Moisés, na fuga dos exércitos egípcios. Curiosamente, essas imagens de mares se espalham em um contraste de cores: o chão da piscina azul em um lado, e o chão de piscina manchado de sangue no outro. A estética de MW também se constitui como uma narrativa de reconfiguração das peles negras dentro do contexto tão conhecido: caveirão, um corpo estendido no chão, as fardas escolares do ensino público carioca. A oposição dialética entre vida e violência.

Esses dois retratos, por sua vez, colocam profundamente em cheque a realidade dos corpos negro: um passado violento que dilacera o presente e que se coloca como impossibilidade de um novo futuro. Essa urgência de reinvenção do futuro é, possivelmente, um dos movimentos mais constantes a ser elaborado pelo movimento negro. Reinventar o futuro é um artefato político e a busca pela não reprodução da realidade do passado é incessantemente procurada. Entretanto, diante dessa oposição estética nasce um incômodo semelhante ao movimento dialético entre a restrição ao passado ferido, de Adriana Varejão e a perspectiva de um futuro incerto de Maxwell Alexandre: ou me percebo diante de um futuro mortal ou me encontro diante uma violenta história que é sempre rasgada e apagada. Exatamente por isso se enxerga a urgência da construção de um sentido histórico que indique o futuro, sendo que, aquele que continua a ser construído agora, é, inegavelmente, branco, seja porque o futuro negro não deixou de ser imaginário, seja porque a construção desse passado também é profundamente

⁵ <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra9053/filho-bastardo>

⁶ <https://museudeartedorio.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Cat%C3%A1logo-digital-Pardo-%C3%A9-Papel-1.pdf>

marcado pelo que os corpos brancos decidiram destruir na construção de seus respectivos futuros.

A IMPOSSIBILIDADE DO FUTURO E A NEGAÇÃO DO DIREITO AO PASSADO

Para além de tudo isso, aqui não se pretende definir o que é o futuro, mas, ao entendê-lo como algo que, ao estar posto, parece influir muito na manutenção (e principalmente na negação dessa manutenção) da vida dos corpos negros. Exatamente por isso precisamos entender como esses corpos sobrevivem e, principalmente, porque sobrevivem tão pouco (isso é, se sobreviverem). E é diante dessa indefinição do futuro que é importante refletir sobre a própria compreensão da história, já que essa constituição não se dá como um simples processo contínuo ou mesmo como uma busca incessante pelo progresso. O futuro é branco porque ele não existe para o negro. E esse futuro que traz a morte consigo é muito semelhante àquele exemplificado por Walter Benjamin, um dos mais importantes filósofos do século XX, em seu texto *O Anjo da História*. O autor analisa um quadro do pintor alemão Paul Klee, de nome *Angelus Novus*, que, segundo ele,

Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (Benjamin, 1994, p. 226)

Benjamin descreve um anjo que se afasta rapidamente de alguma coisa que ele fita incessantemente com olhos arregalados, boca aberta e asas estendidas. O anjo da história volta seu rosto ao passado, que se define como a própria catástrofe, e que, sem cessar, amontoa escombros e entulha o caminho, arremessando-os aos seus pés. Enquanto tudo desaba não há tempo de sepultar os mortos, porque do paraíso sopra um vento forte que lhe impele de costas para o inevitável futuro. Essa tempestade é o progresso e esse progresso, tal qual o futuro, é branco. O anjo da história, no meio de todo esse desastre, parece assustado, sem saber como seria possível fugir do progresso ou mesmo do futuro, que além de aterrorizante, destrói tudo antes dele. Agora, por mais temor que o anjo possa ter, o progresso o guia para o futuro, futuro esse que não se sabe qual será, mas que existirá. A barbárie futura continua a existir num futuro branco. Segundo o autor, a própria concepção moderna de futuro funciona como uma força ideológica que tanto amortece os impactos da crueldade do trabalho fabril, quanto

arregimenta adeptos à crença no progresso que libertará as gerações futuras. Agora, o que distancia desse anjo dos corpos negros ciência de ver no futuro uma incerteza maior do que a esperada, porque o futuro, se não significar a morte, significa, no mínimo, a negação do direito à vida. Ou seja, o anjo da história é levado pelo progresso a um futuro branco, porque o negro tem esse futuro negado e estilhaçado.⁷

Esse futuro, guiado pelo progresso enquanto destrói tudo que veio antes só pode ser branco. O anjo da história pode ser caracterizado como um corpo branco em meio à destruição que os corpos brancos produzem em direção ao futuro. Exatamente por isso que não é possível pensar em um futuro que seja minimamente guiado por corpos brancos, já que, como aponta o pensador brasileiro Ailton Krenak, em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, não é possível esperar ideias que adiem o fim do mundo daqueles que fazem de tudo para promover e aproximar a destruição e o encerramento desse próprio mundo. Nesse sentido, é também curioso que apesar da descrição do futuro elaborada por Benjamin, sua definição de passado também merece destaque. Mesmo sabendo que sua reflexão se constitui como uma forma de olhar para o sofrimento das vítimas da história industrial (e que continua a corroborar com a negação do futuro negro), e é também a estas vítimas que ele dirigirá seus esforços de construção de uma radical crítica da mentalidade vigente, bem como devotará a estas sua iniciativa de recuperação das forças históricas das classes trabalhadoras, Benjamin percebe que o passado também é um problema a ser compreendido pela filosofia contemporânea, e assim o autor entende que o mundo moderno enxerga o desenvolvimento histórico como duas coisas: a) uma forma enumerável de olhar e elencar os fatos que se relacionam com o passado; b) um modo de enxergar a história como algo que se efetivou e nada mais. Por isso, para ele,

Articular o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa antes apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. [...] o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. (BENJAMIN, 1993, p. 224)

Essa construção presente do passado é também importante para compreender como o futuro dos corpos negros se vê impossibilitado de existir, já que “é verdade que só à humanidade redimida será dada a plenitude do seu passado. E isto quer dizer que só para a humanidade redimida o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos” (BENJAMIN, 1993, p.10). Essa história seletiva a um tipo de humanidade também reflete no

⁷ A negação desse futuro também se mostra como realidade no alarmante dado do Mapa da Violência da Faculdade Latino-Americana de Ciência Sociais, que atesta que a cada 23 minutos morre um jovem negro no Brasil (<https://sismmac.org.br/a-cada-23-minutos-morre-um-jovem-negro-no-brasil/>).

futuro, já que a construção histórica dos corpos negros perpassa o fato desses corpos terem sido

reduzido, humilhado e desumanizado desde o início, em todos os cantos em que houve confronto de culturas, numa relação de forças (escravidão x colonização), no continente africano e nas américas, nos campos e nas cidades, nas plantações e nas metrópoles. Essa redução visava sua alienação, a fim de domina-lo e explora-lo com maior eficácia. (Munanga, 2009, p.43)

Assim, o que a filosofia parece destinar aos corpos negros é um caminho semelhante àquele traçado no início desse texto: a impossibilidade do futuro que traz consigo a total destruição do seu passado. O caminho traçado pela filosofia delimita uma história que não se enxerga enquanto futuro, tampouco como passado, mas se percebe enquanto uma constante negações desses espaços-temporais. Exatamente por isso se faz necessário o rompimento desses limites em busca de uma nova possibilidade.

A NEGAÇÃO DO AFROFUTURISMO COMO POSSIBILIDADE

É exatamente dessa dupla negação que nasce uma preocupação em produzir alternativas à essa ausência de futuro que implica uma negação ao passado e ao direito à ancestralidade e estes novos paradigmas são amparados em amplas condições que extrapolam relações política, ética e mesmo estéticas. Obviamente que não estamos inventando a roda e é importante reconhecer a formulação de novos mundos possíveis como uma árdua tarefa empenhada pelo movimento negro ao longo da história. A dupla negação futuro-passado, já foi superada na mesma medida que também já foi constantemente reformulada. Nesse momento, o que nos propomos a fazer é pensar como essas alternativas se estabelecem enquanto possibilidade-realidade na formulação do futuro-possível e da ancestralidade-possível. Em um momento inicial, a preocupação com a formulação de um futuro se constituiu como uma urgência maior diante de tantos problemas que acometem a comunidade negra e uma das primeiras formulações nasce também de uma análise do anjo da história de Walter Benajamin, nesse caso, o *Afrofuturismo*.

A compreensão inicial do que é o afrofuturismo se estabelece no documentário no documentário ensaístico *Last angel of history* (John Akomfrah, 1996) e tem o título inspirado no mesmo anjo analisado por Benjamin que olha fixamente para o passado em ruínas enquanto é carregado pelo progresso. Todo esse movimento, desde o seu surgimento, é lido como uma alternativa política e, principalmente, estética, ao futuro branco e à impossibilidade do futuro negro inerente a ele. Os temas especulativos que circundam a questão negra buscam

promover respostas de uma perspectiva tecnocultural para aos problemas que impedem o futuro negro. Seu surgimento, na década de 80, se propunha a ser uma ferramenta investigativa “a partir das discussões sobre cibercultura e tecnologias computacionais [...] o impacto desses novos dispositivos de conectividade e interação no universo da cultura pop dos EUA” (Freitas, 2018, p. 405). Também porque os dispositivos tecnológicos estão em constante mudança e reformulação, esse pensamento foi ampliado para uma perspectiva de expansão não somente estado-unidense, mas também em um movimento de pensamento afro-diaspórico global. O debate proposto pelo movimento tenta responder uma única pergunta: “como a comunidade negra diaspórica que teve deliberadamente o nosso passado roubado e apagado pela escravidão consegue, sem esse acervo de imagens, vislumbrar futuros?” (Freitas, 2018, p.407). Samuel R. Delany, autor negro de ficção especulativa, atesta essa inconsistência, ao apontar que

A razão histórica para termos sido tão empobrecidos em termos de imagens futuras é porque, até muito recentemente, como uma população nós fomos sistematicamente proibidos de qualquer imagem do nosso passado. Eu não tenho ideia de onde, na África, meus antepassados negros vieram porque, quando eles chegavam ao mercado de escravos de Nova Orleans, os registros desse tipo de coisa eram sistematicamente destruídos. (Freitas, 2018, p. 407 *apud* Delany, In: Dery, 1994: 190-191).

É por isso que, para além de uma perspectiva futurística, o afrofuturismo é visto como “uma reelaboração total do passado e uma especulação do futuro repleta de críticas culturais [...], uma interseção entre a imaginação, a tecnologia, o futuro e a liberação” (Womack, 2015, p.30). Esse movimento, que se estabelece primordialmente como um grito estético-político, parte de três objetivos basilares em sua concepção original: 1. Narrar boas histórias de ficção; 2. Recuperar histórias negras perdidas; 3. Visualizar como essas histórias podem inspirar uma nova configuração de realidade. Esses princípios significam que a meta afrofuturista é “não apenas lembrar um passado ruim, mas usar as histórias sobre o passado e o presente para reivindicar a história do futuro” (Freitas, 2018, p. 408 *apud* Yaszek, 2013 p.2).

Agora, é importante pontuar que a maior dificuldade na concretização das alternativas futurísticas se encontra na respectiva inviabilidade de cada uma delas. Para superar esse problema, por sua vez, o afrofuturismo se propõe a fazer-se concreto em uma superação do limite escrito do texto literário ao romper em outras manifestações artísticas e culturais, como músicas, artes plásticas e cinema. É deveras interessante perceber que o afrofuturismo, apoiando-se em um contexto de revoltas populares de várias colônias africanas, constitui essa nova visão como uma possibilidade alternativa à sociedade europeia. Tanto o é que o filósofo camaronês Achille Mbembe, ao analisar o aumento constante da densidade demográfica do

continente africano, afirma que o afrofuturismo deixará de ser uma questão simplesmente local,

e se torna planetária, é preciso entender que o futuro negro é o futuro da Terra. Por isso, a grande questão, para ele, seria como transformar essa suposta "vantagem" demográfica —tendo como contraponto também o envelhecimento geracional da população europeia— em "riqueza" ou de produção de riqueza (ao contrário da geração de mais precarização). Para Mbembe, esta resposta estaria no afropolitanismo, deixando de ser uma corrente expressa na literatura e nas artes para se tornar política pública e investimento em educação e infraestrutura como a formação de "corredores metropolitanos" (Freitas, 2018, p. 409)

Agora, ainda que reconheçamos a importância do “devir negro no mundo”, é ingênuo pensar que, repentinamente a negritude vai se tornar “o símbolo de um desejo consciente de vida, uma força emergente, alegre e plástica, completamente engajada no ato de criação e capaz de viver em meio a diferentes temporalidades e histórias de uma vez” (Mbembe, 2017, p.6) e isso formulará uma sociedade concreta. Na verdade, o afrofuturismo parece se perder nas fabulações imaginárias oriundas desse desejo por um “futuro planetário”. Não é que os corpos negros tenham descoberto que recaiu sobre si uma condição “descendentes dos aliens, já despossuídos da própria narrativa, fomos incorporados como o órgão estranho de novas sociedades: contidos e rechaçados pelo corpo social - caçados e assassinados pela polícia e cerceados pelas grades de novas prisões” (Freitas, 2018, p. 411). Na verdade, o afrofuturismo, mesmo que reconheça o mundo ocidental/colonial como o apocalipse que já aconteceu, falha em construir sua alternativa. Não esqueçamos que enquanto proposição influenciada pela queda das últimas colônias europeias em território africano, o afrofuturismo era também um sobre de esperança alternativa ao colapso da colonização e que, após mais de 40 anos, se revelou como um novo fracasso, vide as consequências que ainda aterrorizam a política e a cidadania nessas antigas colônias. Se para o negro a distopia é a realidade mais comum, o afrofuturismo foi incapaz de fazer dela uma mera exceção. Por mais que o afrofuturismo seja “uma interseção entre a imaginação, a tecnologia, o futuro e a liberação” (Womack, 2015: 30), é preciso admitir, que, seja pela pressão colonial, seja pelos conflitos políticos e econômicos, boa parte desses projetos entrou em crise e, influenciado por corpos brancos, anulou a democracia e violentou os corpos negos política e socialmente. Assim, a própria alternativa negra se esvaiu e encontrou sua falha, não sendo mais possível considerá-la como realmente efetiva para além de uma concepção estética. Assim, é até possível aceitar o afrofuturismo como uma alternativa ao olhar normativo, que pode ser definido como “o significado do primeiro estágio de emergência da ideia de supremacia branca como objeto do discurso moderno” (West, 2002, p.99. Tradução minha), mas não como uma alternativa de um futuro-possível, tampouco como o retomar de uma ancestralidade-possível.

É nessa busca por uma alternativa de resolução a essa dupla negação que encontramos Denise Ferreira da Silva e sua filosofia do colapso⁸. Obviamente que não serei pretensioso em afirmar aqui que farei uma análise de todas as alternativas possíveis encaradas pela autora. Contudo, o início do seu projeto já demonstra como se enxerga a relação entre os corpos negros e essa dupla negação. Em seu livro *Toward a global idea of race*, a autora inaugura um pensamento crítico às alternativas à essa dupla negação que parte de três questões: 1. Por que a morte de jovens negros a nível global não gera uma crise ética mundial? 2. Qual o papel da racialidade (a ideia de diferença humana produzida pelo pensamento moderno) e porque ela continua efetiva mesmo depois de mais de cem anos da negação da ideia de raça? 3- O que aconteceria se abandonássemos os procedimentos críticos que tem as mesmas bases ontológicas e ontoepistemológicas da racialidade?

O projeto ambicioso no qual Denise Ferreira da Silva se coloca é pretensioso na mesma medida que se constitui como uma tarefa árdua. Tanto que a própria noção de projeto decolonial passa a ser posta em questão, tendo em vista que não basta escrever novas histórias para os indígenas, mulheres, não brancos, mesmo porque essa história estará sob os limites temporais delimitados pela racionalidade moderna, que, por sua vez, é caracterizada pelo evento racial. Para isso, e também tentando responder as questões colocadas anteriormente, Denise tenta fornecer um “mapeamento da analítica da racionalidade” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p.29) e toma como fundamental a construção de um novo mundo que “não repita a lógica da descoberta nem da tese da transparência” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p.29), o que se reproduz tanto no pensamento ocidental (vide Hegel e a autoconsciência do espírito) quanto nas alternativas a ele (as limitações do afrofuturismo).

O que fundamenta a busca pelo encerramento dessa dupla negação é um processo de descoberta que, em um primeiro momento, se limitava à compreensão da condição do sujeito, e que após sua inevitável morte, parece se desdobrar em uma busca pelos pressupostos da racionalidade que ordenam o conhecimento moderno, na tentativa de descobrir como a própria noção de racialidade é também afetada de modo anterior ao sujeito. Assim, a negação do futuro-possível e a exclusão da ancestralidade-possível não se fundamenta meramente porque, para os corpos negros, a negritude é vista como “um fenômeno fóbico desfigurado e desfigurador; em outro, a negritude é um instrumento autoconsciente a ser alegremente utilizado a favor dos motivos e agendas que pouco têm a ver com a libertação dos negros”

⁸ É difícil enquadrar Denise e toda sua obra em alguma posição filosófica claramente delimitada. Seja pelas críticas aos sistemas decoloniais, seja pelo rompimento com diversos autores, trataremos seu pensamento como próximo a uma definição afropessimista, já que ela também parte da noção que “o “fim”, que é a única coisa razoável que se pode fazer desse mundo capitalista racial, deve acontecer dentro ou fora de algo e se esse algo que é retido é novo ou parte deste mundo” (Entrevista na revista *Texte Zur Kunst*).

(WILDERSON III, 2021, p. 21). Essa dupla negação, na verdade, perpassa uma lógica sócio-histórica da exclusão e “(re)produz os poderes do sujeito ao reescrever a diferença racial como significante da diferença cultural” (FERREIRA DA SILVA, 2022, p.39). Por isso, a ocupação da dialética da racialidade, segundo Denise Ferreira da Silva, é, em um primeiro momento, tentar compreender como se dá o “desdobrar da lógica perversa que oclui a maneira como, desde o fim do século XIX, a racialidade, opera como um arsenal ético em conjunto – por dentro, ao lado, e sempre-já – a/diante das arquiteturas jurídicas-econômicas que constituem o par Estado-Capital” (Silva, 2019, p.33).

Ao invés de explicar ou sugerir quais caminhos a *negritude* deve seguir, faz-se oportuno observar que a análise de Denise Ferreira da Silva aponta para a existência de uma dupla subjugação racial, uma que nasce de uma lógica de exclusão (que tem uma explicação sociológica para essa subjugação), e outra que desemboca em uma lógica da obliteração. Esta, por sua vez, permeia às ferramentas do conhecimento racial. O que Denise propõe enquanto alternativa é uma inversão do paradigma que vai desde a mudança radical da abordagem da forma e material, identificando e mobilizando o excesso que sustenta a lógica como um índice de uma outra imagem do mundo e das possibilidades que esta abriga, até a busca pelo fim do *Mundo Ordenado*, ou melhor, o mundo como nós conhecemos, em oposição àquilo que Denise denomina de *Mundo Implicado*. Obviamente que às teorias do colapso também se estendem à dialética da racialidade, e exatamente por isso que, até mesmo perspectivas do *fim* precisam ser analisadas ontoespistemologicamente, ou então “a nova humanidade de Fanon talvez assinale uma outra ontoespistemologia, uma localizada no abismo, no sempre-já dado início da existência” (Silva, 2019, p.79). Por conseguinte, se, como analisamos até aqui, tudo que existe de modo temporal ou espacial é determinado pela razão científica e pelos princípios ontoepistemológicos, que organizam o funcionamento da racionalidade, se faz necessário compreender como seria possível anunciar “o fim do mundo *como* o conhecemos” (Silva, 2019, p.91). Assim, o que a autora propõe como alternativa ao mundo ordenado é um *Poética Negra Feminista*, baseada numa compreensão que retira o espaço e o tempo como descritores fundamentais do mundo, o que implica, obrigatoriamente “significar outra-mente – além da universalidade e seu arranjo específico de Espaço e do Tempo e” (Silva, 2019, p.93), anulando o caráter “transcendental” da autodeterminação, possibilitando outras formas de conhecer dissociadas das categorias modernas. Esse colapso, por sua vez, é imprescindível ao homem, já que ele se percebe sempre-aqui, tendo seu futuro e seu passado negados e,

Num mundo que não pode reivindicar como seu, o sujeito participa num presente eterno; oscilando, vibrando, como se estivesse emperrado: no/do mundo, o tempo do

sujeito torna-se um *aqui*, uma posição, um contexto que faz tudo menos ignorar a estória da mudança, do progresso ou do desenvolvimento. O Tempo como um aqui viola as verdades históricas e científicas mais básicas, como imaginadas pela tradição filosófica Ocidental, exemplificada por Kant e Hegel. (Silva, 2019, p.106)

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, E. A opacidade do Iluminismo. **Kriterion**, vol. 58, n. 137, p. 291-309, 2017. [19 pp.]
- BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010
- BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I. Magia e técnica, arte e política. 5 ed. Tradução: Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- FREITAS, Kenia. Méssias, José. O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. 2018
- MIGNOLO, W. D. Os esplendores e as misérias da “ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”.
- MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade.
- YASZEK, Lisa (2013). "Race in Science Fiction: The Case of Afrofuturism" in A Virtual Introduction to Science Fiction. Ed. Lars Schmeink. Web
- Aarons, K (2016). No selves to abolish - Afropessimism, anti-politics, & the end of the world. Berlim: Ill Will Editions.
- Dery, Mark (1994). “Black to the future: interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate and Tricia Rose” in Flame Wars: the discourse of cyberculture. Durham: Duke University Press.
- Hopkinson, Nalo (2017). “Waving at Trains - An interview with Nalo Hopkinson” in Boston Review. oct., 2017. Disponível em: <http://bostonreview.net/podcast/nalo-hopkinson-wavingtrains>. (Acesso: 14 de fevereiro de 2018).