
DA EPISTEMOLOGIA DA TRANSPARÊNCIA À ONTOEPISTEME DA OPACIDADE

FROM THE EPISTEMOLOGY OF TRANSPARENCY
TO THE ONTOEPISTEME OF OPACITY

Elzahrā Mohamed Radwan Omar Osman¹

<https://orcid.org/0000-0002-9419-1877>
<http://lattes.cnpq.br/3560512507856212>

Recebido em: 22/02/2022

Aceito em: 12/09/2022

RESUMO: O ensaio que ora se apresenta busca averiguar junto à filosofia ocidental as bases de permanência da colonialidade do pensamento concernente tanto à produção metafísica e científica na modernidade quanto àquela que assistimos sub-repticiamente no pensamento contemporâneo. A partir do estudo de autores que procuraram inscrever uma crítica à metafísica ocidental, seja por meio da deflagração da essência da técnica, do sistema ontologizante da mesmidade ou da desconstrução da metafísica da presença – referimo-nos a Martin Heidegger, Emmanuel Levinas e Jacques Derrida – bem como a partir dos textos e críticas presentes nos textos que discutem os colonialismos e seus efeitos – Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Silvia Federici, Rita Segato, Oyérónké Oyéwùmí –, propomos, como um chiste, mas também a partir de minha própria subjetividade situada no sul global, dez teses da razão colonial como mote para discussão dos limites da epistemologia e da metafísica inscritas na colonial-modernidade. A seguir apresentamos algumas características de uma epistemologia da transparência, uma vez que entendemos ser o modus operandi da razão colonial, aquela extratora das inteligibilidades de tudo o que há. Ao passo em que apresentamos brevemente os contornos, inícios e intuições sobre o que poderia vir a ser uma ontoespisteme da opacidade, de modo a inscrevermo-nos não mais enquanto a outridade do Ser, mas, em restando na opacidade glissantiana, subscrevermo-nos no afora da metafísica ocidental, embora sempre em Relação. As epistemologias feministas comporão o texto em seus pormenores, na forma em que se apresenta, e desde a prerrogativa da experiência de uma subjetividade parcial e situada, nos conteúdos da crítica e nas possíveis soluções e saídas ao “problema”. No entanto, apareceram menos como exegese e mais como inspiração sobre como, agora, continuar produzindo uma filosofia feminista des-colonial.

Palavras-chave: razão colonial; epistemologia; colonialidade; opacidade.

ABSTRACT: The essay presented here seeks to investigate, together with Western philosophy, the bases of permanence of the coloniality of thought concerning both the metaphysical and scientific production in modernity and the one we surreptitiously witness in contemporary thought. From the study of authors who sought to inscribe a critique of Western metaphysics, whether through the

¹ Doutora em Filosofia pela UnB e Pesquisadora-Tecnologista do Inep-MEC, assaddaka@gmail.com.

deflagration of the essence of technique, the ontologizing system of sameness or the deconstruction of the metaphysics of presence – we refer to Martin Heidegger, Emmanuel Levinas and Jacques Derrida - as well as from the texts and criticisms present in the texts that discuss colonialisms and their effects - Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Silvia Federici, Rita Segato, Oyérónké Oyéwùmí -, we propose, as a joke, but also from my own subjectivity situated in the global south, ten theses of colonial reason as a motto for discussing the limits of epistemology and metaphysics inscribed in colonial-modernity. Below we present some characteristics of an epistemology of transparency, since we understand it to be the modus operandi of colonial reason, that extractor of intelligibility from everything there is. While we briefly present the contours, beginnings and intuitions about what could become an onto-episteme of opacity, in order to inscribe ourselves no longer as the otherness of Being, but, remaining in the glissantian opacity, to subscribe to the outside of western metaphysics, although always in Relation. Feminist epistemologies will compose the text in its details, in the form in which it is presented, and from the prerogative of the experience of a partial and situated subjectivity, in the contents of the critique and in the possible solutions and solutions to the “problem”. However, they appeared less as exegesis and more as inspiration on how, now, to continue producing a decolonial feminist philosophy.

Keywords: colonial reason, epistemology, coloniality, opacity.

O que está em disputa? O que precisará ser renunciado para conseguirmos libertar a capacidade criativa radical da imaginação e dela obtermos o que for necessário para a tarefa de pensar o Mundo outramente? Nada menos que uma mudança radical no modo como abordamos matéria e forma.

Denise Ferreira da Silva

INTRODUÇÃO: SITUANDO A OPACIDADE

Trata-se de ensaio em experimentação na forma e no conteúdo. A forma do ensaio deve pouco ao discurso científico canônico, mas é também legatária de uma epistemologia feminista gestada desde a reivindicação da autoridade da experiência corporificada, situada, objetiva e parcial (BACH, 2010) como campo primordial desde onde o conhecimento começa a ganhar forma. Já seu conteúdo não pretende provar a última tese sobre um conteúdo particular, mas investigar especulativamente as múltiplas possibilidades do pensamento. Neste texto apresento poucas questões “pessoais”, embora me faça presente em vários momentos, como exige a forma do ensaio, e, de modo algum, escamoteio minha ansiedade em relação aos diversos objetos de estudo e elucubrações gestadas nos últimos anos de pesquisa sobre a metafísica ocidental e seus “outros”, as epistemologias decoloniais e feministas, e, finalmente, alguma possibilidade do pensamento que não seja capturada pelo niilismo contemporâneo.

Parto da desconfiança de Aníbal Quijano sobre a ideia de que os prefixos pós e des indicariam a finalização espaço-temporal de eventos ocorridos num passado não muito distante, a categoria de colonialidade é, pois, cunhada por ele de modo a não se confundir com o fato histórico colonial dos últimos 500 anos, e que viu surgir a colonial-modernidade. Construções como as de pós-colonial e descolonização deveriam servir para localizarmos temporalmente fatos históricos ocorridos no passado, como a descolonização político-militar de nações de África e Ásia no último século. Contrariamente, a colonialidade deveria nos lembrar continuamente a cada nova guerra

nacional ou global, a cada novo vírus, a cada feminicídio, a cada comunidade indígena ou quilombola desassistida ou atacada, a cada desqualificação de projetos históricos², a cada nova exclusão em massa de pessoas para baixo da linha da pobreza de que vivemos em um sistema-mundo ainda sob os efeitos do que estamos chamando de razão colonial.

A colonialidade enquanto categoria que quer se distinguir do colonialismo não o faz de modo a criar um novo conceito com um sentido abruptamente diverso do anterior. Na verdade elas comungam do mesmo campo semântico. A categoria de colonialidade é antes um alerta sobre a conservação das razões da razão colonial. Pretende retirar da sonoridade da palavra o movimento de continuidade pelo qual nos vemos ainda enredados, colônia-(l)idade.

Com o campo de estudos já inaugurado no século passado por diversos continentes, em variadas formas de apresentação da questão, das metodologias e dos possíveis encaminhamentos ao “problema”, pareceria não restar muito mais a investigar. No entanto, e em sendo a colonialidade um fator persistente, seja na obstinação das potências mundiais sobre um modelo econômico único, seja na configuração de um patriarcado moderno, parece-nos, que, a despeito de uma relativamente recente, mas longa história de intentos des-coloniais, a filosofia ainda está em busca de seus universais, por meio de categorias de pensamento, projetos emancipatórios globais, pela crença de que fala a partir de um mesmo solo comum, - tanto na Europa quanto na Ásia -; porque, finalmente, reifica continuamente a tarefa de pensamento como sendo da ordem do incorpóreo, imaterial, a-gênero, e universal.

A produção de pensamento contemporânea está bastante atenta à colonialidade. A filosofia e epistemologias feministas, os feminismos materiais, decoloniais, a busca por restabelecer a legitimidade da filosofia africana, indígena, brasileira, asiática, árabe, todas elas nos falam sobre a multiplicidade ontoepistêmicas no mundo, mas não necessariamente sobre o descentramento da filosofia ocidental. Está segue como o padrão universal da tarefa do pensamento, desde onde a verdadeira empreitada começa e para onde precisaria convergir como num círculo infernal.

Inicialmente, traremos algumas das reflexões de Martin Heidegger (2012) e Emmanuel Levinas (2011). O primeiro aborda a questão da essência da técnica e, o segundo, a impossibilidade de tematização do outro, porque nos eram paradigmas caros para compreender a configuração da razão colonial na modernidade desde o paradigma da alteridade, ou seja, desde a conformação do ser na metafísica ocidental e do olhar para o outro, que bem, embora ainda mitificado, mais condescendente do que na filosofia hegeliana. A abordagem apresentada pelos autores que comecei a nomear de modo irônico de “três porquinhos” (Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida), em homenagem aos três porquinhos na sociologia (Emille Durkheim, Max Weber e Karl Marx), constitui uma nova espécie de constelação dos mestres da suspeita (Nietzsche, Freud e Marx). A crítica da racionalidade ocidental foi capaz de dar ensejo à crítica ao humanismo e à ideia de que a consciência constituía-se em produto de uma epistemologia da transparência. Heidegger, Levinas e Derrida são herdeiros dessa “crítica interna” e procedem inquirindo a metafísica ocidental sobre seus processos de constituição. A transparência ainda está em suspeição, mas não é pensada enquanto busca da vontade de

² “Projetos Históricos” é um conceito inventado e utilizado pela antropóloga feminista Rita Laura Segato em substituição à palavra “cultura” a fim de evitar caracterizações essencialistas relativas à cultura enquanto campo simbólico e identidade política. Projetos históricos colocam ênfase na mutabilidade histórica dos diversos coletivos, bem como na possibilidade inerente de deliberação interna em direção à resolução de conflitos morais.

verdade, dos saberes do inconsciente ou das trapaças da ideologia; aqui, o fundamento do princípio de razão do ser é o mote da desconstrução metafísica.

Desse modo, a *thesis* que se sobrepõe à *physis* também pode ser lida de modo a entificar o outro do ser. O outro me inquire, tenho uma responsabilidade infinita com ele, mas ainda a face do outro não é historicizada. A diferença diferencia-se n-1 vezes, e, por quanto relegam ao texto novas aberturas, fecha-se para dentro de possibilidades finitas. Os metafísicos ocidentais possuem elucubrações bastante finas para especularem sobre a entificação do outro na modernidade, mas não conseguem efetivamente dar-lhes um rosto, nem humano, nem animal, nem vegetal. A alteridade é sustentada no âmbito da especulação filosófica, apenas.

Pensadoras como Luce Irigaray, Rosi Braidotti, Donna Haraway e Isabelle Stengers, apenas para citar alguns nomes, farão a crítica da metafísica procurando dar um rosto à outrificação interna, como a do gênero feminino, à outrificação do gênero racializado, dos animais e de outras entidades dotadas de natureza para além da cultura. Ainda assim, a alteridade que sustentam as autoras não é a mesma que prepara o solo de enunciação da alteridade entificada. A nossa alteridade precisa anunciar-se de modo a não se assujeitar no processo de outrificação a que foi legada pelo pensamento ocidental.

E é neste sentido que não basta a crítica feminista, pois, embora o voltar-se para o princípio da razão ocidental seja uma constante na filosofia do último século, a colonialidade do pensamento possui uma imensa força reificadora dos seus próprios fundamentos. A investigação a que se propõe o trabalho de modo global é ler nas entrelinhas da produção contemporânea a reincidência da razão colonial, ou mais precisamente, dos elementos expostos nas dez teses abaixo delineadas. A existência de uma produção bastante antiga e consistente de revisão do cânone ocidental e seus racismos epistêmicos como a da filósofa Denise Ferreira da Silva (2019), bem como todo o trabalho da Rede de pesquisadores latinoamericana sobre colonialidade, e mesmo a produção feminista e pós-colonial, serão o guia de orientação desse trabalho.

DA RAZÃO COLONIAL: 10 TESES E 1 PROPOSIÇÃO

Tese 1 – Para a razão colonial, a realidade do pensamento humano reside em sua progressividade (ainda que com alguns tropeços). A filosofia, as ciências e as técnicas evoluíram de modo a comprovar o fato de que estão inscritas desde uma determinada realidade, qual seja, a de que os brancos possuem história e, logo, ela conflui para o bem universal. Porém, estas proposições constituíram uma mítica sobre a racionalidade filosófica que aponta para a contínua separação entre aparência e realidade, pensamento racional e religioso, entre o inteligível e o sensível. Embora, tal progressividade do pensamento seja considerada originária e produtora da civilização, e apenas aí se observa este puro encaminhar-se do pensamento. A impressão de progressividade foi conseguida em várias etapas que se consumaram na imagem de que aquilo que não é metropolitano – do centro do sistema colonial – é dispensável ao pensamento ou, no máximo, ilustrativo. A impressão de progressividade tal como nos temos hoje, apesar de suas múltiplas camadas, é recente. O iluminismo, consumado na invenção da exceção grega – só desde a Grécia para o ocidente se pensou – deu a forma atual a esse caráter de progressividade em linha reta.³

³ Cf Dieterich Tiedemann, autor de *Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Sokrates* (1791–7) e Wilhelm Gottlieb Tennemann, que postulou a exceção grega em *Geschichte der Philosophie* (1798). A este respeito ver Peter Park,

Tese 2 – A razão colonial fundamenta-se em extrair e dominar. Que todos os entes estejam progressivamente à disposição, como dirá Martin Heidegger, é apenas uma das características do pensamento racionalista moderno. A objetificação de toda e qualquer possibilidade de conhecimento enseja a crença de que há um único modo de aceder à realidade e este não é senão aquele da Ciência. Em tempos pandêmicos, é preciso acentuar que entre um tipo de racionalidade exclusionária e aquela dos assim chamados negacionistas há inúmeras outras ontoepistemes não convidadas a fazer alianças com o pensamento científico. Que haja “epistemologias feministas” e a “Proposição Cosmopolítica” é já indício mínimo da existência de uma crítica interna. Quiçá daquela dos outros coloniais no afora do Ser europeu. Decerto, a Ciência é heterogênea e múltipla, mas quando se atem ao empreendimento colonial – que está por toda parte inclusiva nas instituições científicas – ela se torna miraculosamente únivoca e bem delineada. Em todo caso, a ideia de que o mundo pode ser controlado a sustenta.

Tese 3 – A razão colonial crê que o pensamento humano é humano a despeito da natureza. Do pensamento não participa nada de não-humano – a não ser como condições habilitadoras, o sistema nervoso humano, os neurônios humanos etc. Decerto, o pensamento tem cidadania apenas no humano. A natureza, as plantas, os animais, as estrelas, os objetos, as coisas não possuem qualquer outra dignidade que não refletir a metafísica da subjetividade humana. Mas não de toda e qualquer humanidade. Apenas daquela humanidade conformada pelo humanismo racionalista capitalístico-colonial europeu. Apenas da humanidade inscrita na zona do Ser.

Tese 4 – A Razão Colonial é racista. Ela radicaliza o sistema ontologizante da metafísica ocidental, uma vez que define de antemão a realidade do Ser. Segundo Emmanuel Levinas, a metafísica ocidental só percebe o outro enquanto o outro do mesmo. Neste sentido, resta ao outro ser apenas o não-ser do ser. Se levarmos em conta a intuição do filósofo Julio Cabrera de que há uma impossibilidade estrutural relativamente à desumanização do outro, a ontologia colonial impõe-se tal qual a metafísica da subjetividade sobre o outro que o ser. Pensar a ontologia em outros mundos é já pensar a própria impossibilidade do Ser em terras outras. Aí se encontra a matéria viva dos processos de des-indentificação, des-singularização, o não-ser do ser, mas não o outro que o ser. Fica-se, assim, entre o dilema ontológico da razão colonial: enquanto a metafísica da subjetividade engloba o outro para dentro de seu sistema totalizante, não lhe deixando espaço para ser *outro que o ser*, o lugar do não-ser ou a zona do não ser fanoniana também é um lugar da falta e da ausência de ser. Ou bem nos constituímos pela negatividade ou não temos status ontológico algum.

Tese 5 – Para a razão colonial, o Homem, enquanto categoria ontológica, está acima de qualquer outra humanidade generificada, seja a das fêmeas da espécie humana seja a das fêmeas de outras espécies - ou daquela não capturável pelas relações de gênero moderno-coloniais. Não apenas a metafísica da subjetividade é masculinista, mas a racialização da subjetividade das fêmeas de outros grupos humanos deve ser vista como

Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830 e Robert Bernasconi, “Philosophy’s Paradoxical Parochialism: The Reinvention of Philosophy as Greek.”

um dos efeitos mais nefastos da era dos impérios. A perda dos laços comunitários, os cercamentos modernos e contemporâneos e a pauperização incidem na marginalização das mulheres e naqueles a elas dependentes. Os efeitos deletérios materiais, é sabido se seguirem também os simbólicos. Ao espaço privado, agora constituído como o espaço do feminino, são conduzidas as manifestações excluídas da ordem do ser - todas as que não são recepcionadas pela racionalidade ocidentalocêntrica, são feminilizadas e minorizadas. A ordem das coisas produzidas por este lugar de exclusão traz bem mais o que dizer sobre o mundo do que apenas fazer ouvir a fala dos outros 50 por cento.

Tese 6 – A epistemologia da transparência – própria da razão colonial - pensa saber como colocar tudo à disposição. Pensa também estar pondo tudo à disposição. Para ela, a única possibilidade de reconhecimento não é a mutualidade - como discorreu Georg Friedrich Hegel enquanto imaginava uma dialética do senhor e do escravo crente na existência infinita de figuras que estabelecem uma relação extratora unilateral - dá-se pela deflagração da identidade e da diferença. Dito de outro modo, da ideia de que basta o proceder científico sobre a materialidade outra para que haja reconhecimento no mundo. Saber da existência de diversas onto-epistemes mais além da ocidentalocêntrica não deveria servir apenas para trazer insumos para uma filosofia do século XXI, ou aportar “linhas de fuga” aos olhos cegos do ocidente, mas também não afirmar qualquer posição essencialista sobre a “cultura”. Ainda, aquilo que resta após o processo extrator não é residual, nem é o início da fronteira entre a vida e a morte, é aí que subsiste a poética da opacidade.

Tese 7 – A razão colonial binariza transcendência e imanência. Do mesmo modo que uma poética da opacidade resiste a toda imposição de transparência, a crença na imanência do pensamento pode subrepticialmente querer dizer o absolutamente todo, uma vez que não há fora que escape ao processo dialético, não há fora no afora e mesmo a supplementariedade (que vem de fora) vem dizer algo sobre o dado, dizer sobre o arquiescritural. A prerrogativa por um pensamento do fora não remete a ideia da busca pela coisa-em-si, como também não se nega à materialidade do pensamento por um ideal-ismo. A transcendência vem a ser novamente um respiro para fora dos projetos epistêmicos totalizantes. Deixemos às dúvidas, e não às certezas, às brechas e fissuras e não ao que parece sólido e seguro, a possibilidade de ver-se no afora da razão colonial – e não no afora de toda e qualquer razão.

Tese 8 – A razão colonial define-se como emancipação pela extração da inteligibilidade ou do que chamo um programa permanente de colonização do pensamento. Que o Iluminismo seja visto como a plenitude dos processos de emancipação, embora advenha no bojo das nascentes sociedades modernas, e cujos valores darão ensejo às revoluções liberais, epítome da instauração do sistema capitalista, constitui-nos um escândalo epistêmico e político. Assim, o que se entende por emancipação como gestada na colonialidade-modernidade europeia não é apenas uma ideia concebida por um solo específico; diz-se, principalmente, pelas ocorrências além-mar, pela escravidão humana, e pela crença na progressividade dos valores liberais. A liberdade dos modernos é concebida sempre e devido a um processo de construção do “identitarismo branco” e colonização do outro realizada pelo Ser. Ainda, que Marx e os marxistas aportem críticas contundentes aos processos emancipatórios liberais, isso não os isenta de terem se esquecido de que a crítica epistêmica é aquele primeiro

encaminhamento da razão para fora das concepções totalizantes (Sylvia Winter), e bem a um desinteresse sobre a temática do quanto a apostila em processos emancipatórios globais dão conta das situações locais. Afinal, aí reside a ideia de que a progressividade da razão, em sendo universal e total, também enseja processos emancipatórios globais. E está não é apenas uma crença. A emancipação pela expansão e extração da inteligibilidade também se diz de modo a tornar todas as outras rationalidades obsoletas.

Tese 9 – A rationalidade colonizada “acha feio tudo o que não é espelho”. É ameaçadora a afirmação de que a emancipação possa ser buscada em lugares como a tradição, a religião, a comunidade, “a cultura”. Isso porque para a razão colonial estes são os lugares onde o pensamento não é progressivo, onde não há história, deslocamentos, desterritorializações. Aí há apenas essências se reificando ao longo dos séculos. Em Europa há a busca incessante pelo bom e pelo belo, logo mais além há um mundo a ser salvo. Novamente, é mais interessante olhar para as posições em chave binária - claro, está é uma característica da razão colonial –, ao invés de perscrutar indispensáveis modulações entre uma escola tradicionalista fascista e a resistência por uma vida “não cafetinada⁴”.

Tese 10 – A razão colonial é uma das rationalidades existentes. O pensamento crítico do colonizado não deve nada à crítica da razão colonial. Ele subsiste sem que precisemos dar-lhe qualquer legitimidade epistêmica. O que quer que seja descolonizar o pensamento deve atender à categoria do múltiplo antes que um novo processo de reificação sobre o que ele é ou deveria ser (ou deixar de ser). Os diversos projetos históricos e realidades ontoepistêmicas não apenas estão à frente dos processos de resistência como estão conferindo possibilidades diversas de existência, inclusive para desamparo de liberais e marxistas. Fazer a crítica é também colocar algo no mundo. Ainda que este algo seja deflagrar as nuances de uma realidade que coloniza nossa subjetividade sistematicamente, e bem erodir o narcisismo civilizacional que nos obriga a ter de nos vermos com a categoria de alteridade enquanto uma concessão do Ser.

Proposição: – Embora haja críticas internas à razão colonial, elas serão sempre situadas. Que possamos nos valer delas para alguns dos nossos intentos não significa que elas não devam estar em constante suspeição. Elas são originárias de um solo comum e estão irremediavelmente conectadas àquilo que criticam. E, se assim o é, disso não se conclui que não estejam alterando as estruturas no mundo. Mas que não podem ser as nossas únicas ferramentas de trabalho e nem ao menos serão suficientes. Que a crítica e a desconstrução - e também a des-colonização - sejam facetas da rationalidade colonial não resulta na existência do pensamento (único) que se queria originário e puro. Que os filósofos se empenhem em transformar o mundo, não fazem mais que sua obrigação. Que não vejam o mundo em transformação, a despeito de sua própria teoria e práxis, é inadmissível. A proposição diz-se, então, em como estabelecer algo entre a crítica (a desconstrução, o projeto decolonial etc.) e uma política da opacidade. Antes que uma “teoria do reconhecimento” (impossível) sobre outros modos de estar no mundo ou uma imposição de inteligibilidade pronta a dizer o outro, classificá-lo e conceituá-lo para o seu próprio bem – afinal, se nós não pudermos ser apreendidos, então não temos existência – a proposição diz-se por meio de outras rationalidades que não apenas a razão colonial, e cujas prerrogativas liberatórias estejam noutro lugar. Talvez a proposição em

⁴ Expressão de Suely Rolnik (2018).

aliança com outras rationalidades instaure algo novo no mundo, distanciada de uma epistemologia da transparência. Talvez apenas reste a certeza sobre seu traço inapreensível, mas sempre relacional.

DA EPISTEMOLOGIA DA TRANSPARÊNCIA

Todo pensamento é desde sempre artificialização? A tentativa de reposicionar a *physis* no mundo a despeito da *epoché* da técnica estaria nos remetendo à busca por um estado de coisas não anterior à metafísica, mas anteriormente talvez à própria possibilidade do pensamento? Será possível abdicar da temporalidade linear e da inseparabilidade espacial a fim de que a *physis* venha ainda a vigir num mundo resultante da essência da técnica? Remeto essas perguntas para o texto heideggeriano, desconfiando de qualquer tipo de precedência da *physis* sobre a *thesis*, mas também a certa cena cínica que prepara o palco do pensamento moderno para a contínua reificação de suas categorias e certezas, velozmente, em direção a cada vez maior extração da inteligibilidade.

Ato contínuo, a extração da inteligibilidade é o principal *modus* de produção epistêmica e de saberes da razão colonial, aquele que confere legitimidade à ciência e à filosofia, com quem aprendemos quais são as categorias do pensamento, seja por meio das doze tábuas, seja por meio da dialética especulativa totalizante. Sendo assim, a artificialização da inteligência é outro nome para pensamento, pensamento moderno, pensamento moderno científico, pensamento moderno racional. Artificialização é o início e o fim; ao menos da *epoché* da essência da técnica. Por que, então, nos empenharíamos em acomodar no mundo a pergunta “onde ainda vige a *physis*”?

Contra o intento de querer “naturalizar” outras ontoepistemes, em atendimento a um binarismo exotizante, segundo o qual os outros possuem cosmologias enquanto o ocidente produz ciência, ainda faz sentido atentarmo-nos para o diagnóstico heideggeriano sobre o pensamento na modernidade europeia, mas também para o sistema-mundo como em Emmanuel Wallerstein, uma vez que estamos inscritos a partir de um mesmo projeto colonial-moderno. Talvez a pergunta tenha de ser, “a *physis* que vige lá é a mesma que vige aqui”? Possuiríamos outro tipo de guarda, já que há ainda pensamento, senão no afora da metafísica ocidental, então numa relação tortuosa com ela? E que *physis* ou guarda deveríamos resguardar da expansão da inteligibilidade, com qual propósito e a custa de quê?

A filo-tecnociência ocidental possui já uma longa tradição de revisão dos pressupostos metafísicos concernentes à prática científica. De Kuhn a Latour, de Haraway a Stengers, a produção das autoras narram uma história filosófica da ciência de modo não a desconfiar da razão científica e de seus desenvolvimentos, mas deflagrar as contingências das práticas, escamoteadas devido à ideia equivocada de que o trabalho do pensamento e da razão não possui recuos, pontos cegos, tropeços. No entanto, e quase como um *mea culpa*, esse reconhecimento multifacetado da produção científica é realizado exclusivamente na academia. Da ideia de que existe um paradigma científico resistente aos novos registros de saber ou de que as pesquisas nem sempre podem atender a ordenamentos racionais, do fato de que as conclusões provisórias são alcançadas por uma miríade de acasos e intuições, ou de que está pressuposto na pesquisa uma única epistemologia para acedermos a qualquer tipo de conhecimento resulta de um modo já conhecido do acercamento do objeto científico, a tentativa de saber por onde ele escapa, como ele se mostra opaco, quais as variáveis que nos limitam, como ele resiste (ainda) à

completa extração de sua inteligibilidade.

Minha intuição é que um dos fatores da crescente existência do negacionismo científico, coetânea à pandemia de Covid-19, enseja tanto uma faceta da era da “pós-verdade” quanto da construção do discurso de verdade da ciência que fora gestado pelos dispositivos de poder na modernidade. Para além do fato de que poucos de nós temos condições de estar em conversação com a ciência e com os cientistas, todo e qualquer saber agenciado que não passe pelo crivo do que se considera a verdade científica é tomado como mais um absurdo abscondito de alguma era obscura. Basta uma breve busca nas bases médicas e a leitura de alguns artigos de revisão científica, para constatarmos que a ciência possui múltiplas disputas inconclusas sobre uma variedade imensa de temas, e que a comunidade científica entende isso como salutar e reconhece que revisões, atropelos e recuperações de discursos de verdade é uma realidade cotidiana. Ademais, a materialidade possui agência pouco afeita ao desnudamento total, mostrando-se sempre refratária à metafísica que quer dizer o que as coisas são. Tragédia anunciada, porque uma desligitimação total dos saberes outros no afora da produção científica não produziria uma resistência a tal discurso de poder, embora possam ser algumas vezes descabidas?

O “parlamento das coisas” (Bruno Latour) e a busca por uma “ecologia de práticas” (STENGERS, 2019) desdobram-se como um exercício do pensamento em busca talvez não da exponencial extração de inteligibilidade, mas por uma confluência de epistemes que nos ampare neste terreno radical, extrator e dominador, que é a produção de conhecimento científico. Ao passo em que a intersubjetividade torna-se um elemento entre outros da expansão do Espírito, reconheço os objetos e as coisas (agentes outros-que-humanos) como tendo agência, atualidade, eficiência e eficácia como seres imanentes em suas virtuais demandas. Penso estratégias para que elas se “sentem à mesa”, de modo pouco ingênuo, mas relevante a uma cosmopolítica que reconheça as limitações do pensamento científico e anseia demorar-se nas dúvidas, nos julgamentos técnicos e nas decisões.

Esse desacelerar nas/das práticas de saber atrasa um processo de artificialização do pensamento que virá a despeito da nossa resistência? Em que medida uma epistemologia da transparência pode reinventar a cena política na qual múltiplas agências tivessem vez, ainda que à disposição do pensamento lógico-dedutivo? Não da ciência como a conhecemos, a de laboratório, a filosófica, mas a do pensamento racionalista moderno, àquele cujas “infra-estruturas ontoepistêmicas” atendem aos princípios da “separabilidade”, da “determinabilidade” e da “sequencialidade” (SILVA, 2019). Cada qual às voltas com suas singularidades, enriquecendo e tornando (talvez) as decisões menos submetidas ao *subjectum* e mais “transparentes” em seus atributos e consequências.

As plurais epistemologias contemporâneas almejam descentrar a validade do discurso científico único ao desestabilizar a episteme moderna por meio de inusitadas alianças com humanos e outros-que-humanos. Assim, preparam uma cena, talvez a Habermas, mas nem por isso menos necessária. Porém, e novamente, em que medida a gestação de uma epistemologia da transparência, porque na escavação de agentes outros, nos auxiliam na resistência à extração da inteligibilidade – enquanto é a resistência ainda possível e necessária? Que o humanismo e a metafísica da subjetividade sejam a contraface da mesma moeda, está dado pela filosofia contemporânea há já mais de um século. Que nas últimas décadas o pensamento filosófico tivesse que meditar sobre as práticas de pensamento, linguísticas, ontológicas, pós-estruturais, novamente estruturais,

Rosi Braidotti (2011) denomina de pós-humanismo.

Estivemos às voltas com a etnografia e a defesa levi-straussiana da ausência de hierarquia entre os diferentes sistemas de pensamento, a desconstrução intentou desaparecer com o autor e permitir que o texto nos dissesse muito mais do que uma simples hermenêutica autorizaria, os vários mestres e mestras das suspeitas trouxeram novos e intrigantes elementos sobre a consciência, a racionalidade, as relações de poder, o patriarcado e os diversos interesses do homo economicus, mas a metafísica da subjetividade continuou a voltar sub-repticiamente, enquanto palco privilegiado da produção de conhecimento.

Ao trazer a filosofia de Heidegger para compreendermos esse fenômeno, diríamos que ela convence em um aspecto importante da questão, àquele referente a uma compreensão menos técnica sobre a questão da essência da técnica. A metafísica da modernidade inauguraría um novo estado de coisas segundo o qual o fundamento do ser do ente torna-se o próprio *subjectum*, equivalendo a ideia de sujeito à concepção do homem e do humanismo. A metafísica da subjetividade diz-se então pela transformação do homem como posição referencial e dos entes em objetos de representação. A essência da técnica é, assim, um modo de conhecimento moderno, aquele sobre o qual só poderemos saber algo enquanto uma ciência do homem, ou antropologia. O mundo transformado em imagem torna-se representação daquilo que o homem comprehende e espelha enquanto é ele próprio uma representação, participando ele mesmo da totalidade dos entes “representáveis”. Encontram-se, assim, à disposição como recurso (*Bestand*) os homens e os demais entes no mundo.

Talvez a indissociabilidade entre aquele que conhece (o sujeito) e o que se conhece (o ente) venha a ser não um produto da era da técnica - um tempo-espacó danificado pela modernidade e pela própria ideia de metafísica. Talvez estar às voltas com o desejo de que a *physis* seja também e ainda vigente entre nós não advenha da exigência pelo fim da metafísica da subjetividade porque, finalmente, entre uma concepção de mundo cujo fundo é a teoria do conhecimento de origem kantiana e as chamadas “ontologias pós-críticas”, ou seja, entre a indiscernibilidade entre ser e pensamento e a filosofia especulativa como busca efetiva para o grande fora, precisemos, na verdade, reposicionar a questão sobre a produção do conhecimento em determinados solos epistêmicos, antes que alegar que qualquer apelo para a subjetividade esteja eivado dos mesmos vícios da metafísica da modernidade.

No ocidente, dirá Viveiros de Castro, há a concepção da existência de apenas uma natureza e várias culturas. Mas a metafísica da subjetividade como lá concebida não é uma categoria adequada para transcendermos a ideia de que as várias culturas podem projetar metafísicas da subjetividade doutro modo que não do modo da ciência moderna. Etnologicamente saberemos que o perspectivismo ameríndio projeta uma cultura sobre as diferentes naturezas. E entendo que a metafísica da subjetividade faz o mesmo, embora incorra em dois enganos, o primeiro é pensar que ela é e será sempre a mesma em qualquer tempo-espacó e a segunda seria imaginar que esse é um erro primevo, tanto do pensamento moderno quanto do pensamento mitológico.

Sim, há filosofia africana, asiática, há o perspectivismo ameríndio e as filosofias desde variados lugares. Há, também, novas aproximações ao objeto científico por meio das epistemologias feministas, epistemologias situadas, epistemologias anárquicas e abissais (SOUZA SANTOS, 2019). Há a recusa por restabelecer a relação sujeito-objeto, visto que as diferentes poéticas, feministas, negras, a literatura de ficção científica feminista procuram imaginar um mundo onde haja a abolição das relações de gênero e

renovadas relações com a natureza. No entanto, a reposição do humanismo-niilista ou da categoria do homem enquanto unidade básica desde onde o mundo é pensado, representado e tecnificado dá-se a partir da concepção de que há um projeto emancipatório universal e total a ser perseguido pela humanidade. Esse projeto deve ser alcançado pelo homem, o possuidor de uma mesma natureza e cujo fundo histórico, embora comum, porém não idêntico, deve encaminhar-nos para um mesmo projeto civilizacional.

Em um mundo onde “há múltiplas culturas e apenas uma natureza” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), é preciso que estejamos certos de que a natureza em questão não se diz apenas sobre um mundo objetivado das plantas e dos animais pela colonialidade do pensamento. Exatamente porque ela ocorre como eterno retorno, essa natureza da qual todos nos participaríamos diz-se a partir da natureza humana condicionada pela ontologia ocidental. Esta natureza é a natureza do Ser, inscreve-se na zona do Ser e apenas aí será possível vislumbrarmos um projeto comum de humanidade. Da contínua renovação da ideia de que o pensamento não possui subjetividade, ou corpo, a guarda do ser pelo homem foi reposicionada para o palco da linguagem (VALENTIM, 2018), ou em direção aos pressupostos de produção objetiva e neutra, que permitem que *Geist* expanda-se a despeito do fato de que uma metafísica da subjetividade (a europeia) pode apenas pensar-se desde dentro da história mundial, sendo o referente e a referência.

Característica concernente à razão colonial, a metafísica da subjetividade entende-se universal. A colonização permanente do conhecimento, a colonialidade, ainda quando queira descentrá-la apenas a reposiciona. Em resumo, a metafísica da subjetividade é a metafísica da subjetividade ocidental. Que participemos dela devido ao sistema-mundo moderno-colonial capitalocêntrico heteropatriarcal não anula a existência de outras subjetividades sendo concebidas por outras ontoepistemes e outros projetos emancipatórios.

Quando na dissertação de mestrado, OSMAN (2015) buscava entender a formação de uma jurisprudência religiosa islâmica, bem como a concepção de que as “portas do *ijtihad*” (novas e singularizadas interpretações) estivessem fechadas, de que não haveria possibilidades interpretativas outras para além daquelas já estabelecidas até o século XII por escolas de jurisprudência agora consideradas legítimas, deparei-me não apenas com textos que questionavam a impossibilidade desse comando no plano prático como também à menção a estudos de antropólogas sobre o fato de que as sentenças proferidas pelos juízes, no século XIX e XX, serem muito mais benéficas em relação às mulheres que a letra da lei.

À época, argumentei que a inserção da ideia de “código de lei” como no modelo ocidental, embora não fosse estranha à realidade das comunidades islâmicas, obrigou-lhes a manejar um novo estado de coisas, já que foram forçadas a se atinarem a leis que, em outro momento, eram aplicadas em contexto ou mesmo desconsideradas por uma ideia de justiça mais ampla, buscando aplicar as normas sempre em acordo com as exigências do momento presente (um dos princípios jurídicos tidos como islâmicos). Os códigos e suas jurisprudências, embora tivessem sido petrificados pelo mando divino – mas antes, na verdade, por uma decisão política - eram anteriormente vistos como textos sagrados a serem estudados e consultados, mas nem sempre aplicados como força de lei.

Na dissertação, fiz confluir também a etnografia da antropóloga Rita Segato sobre a modificação do estatuto das normas nas comunidades indígenas onde ela teve a oportunidade de estar a convite do Estado brasileiro. Para a autora, fica evidente que as normas aí são alçadas a um estado anteriormente inexistente, qual seja, ao regramento da

positividade. Enquanto alguns referentes inscreviam-se no campo do simbólico, constituindo antes uma cosmogonia que normas a serem aplicadas, agora as comunidades viam-se às voltas com a necessidade de reificarem identidades a partir do olhar do outro que lhes demandavam aterem-se a sua “cultura” para que tivessem o direito a terra, tradição e sobrevivência enquanto comunidade.

Em ambos os casos, eram as mulheres as instadas a atenderem ao regramento jurídico de modo a oferecerem seus corpos como o referente da materialidade cultural, mas de uma identidade-materialidade essencializada por uma prerrogativa bastante moderna, a da existência do outro enquanto um “ser cultural”. Trago brevemente esta questão de modo diverso daquela que aparece na dissertação, onde estava no encalço das características de um sistema colonial de gênero (LUGONES, 2008)⁵. Esses exemplos nos falam sobre uma gestão consuetudinária no interior das comunidades anteriormente à expansão das forças produtivas do capital e dos sucessivos processos de desmantelamento dos seus sistemas de segurança social. Quando Marx aponta para os horrores da colonização britânica, com pesar a propósito do fim das comunidades, mas comemorando a chegada dos novos tempos sobre esses outros, pomo-nos frente a talvez o principal dilema de nossa época. É possível que Marx estivesse certo e o capitalismo fosse uma força revolucionária por meio da qual os povos serão libertos, após o que Hilan Bensusan tem chamado de “o interlúdio capitalista”?

O interlúdio prepararia a humanidade para ir ao encontro de uma era pós-capitalista, no qual o fim das antigas opressões e hierarquias em volta das tradições fosse o resultado exato do avanço das forças produtivas. Está hipótese comporta a tese de que as sociedades modernas ocidentais fundam um novo estado de coisas sob a terra, e, portanto, são responsáveis pelo aporte de valores com poder de mudança jamais visto pela história da humanidade. A liberdade, a igualdade e a fraternidade são aí gestadas após anos de revoluções sangrentas e tornam-se as arautas da mensagem de que nenhum homem será oprimido por outro homem, de que o indivíduo não pode ser subjugado no interesse da comunidade e de que ele tem o direito a se auto-organizar sem as amarras que o oprimiram por tantos séculos.

Como nos lembra Achille Mbembe em seu “Crítica da Razão Negra” (2018), a representação da África como sendo a terra onde os conflitos étnicos sangrentos constituíam a cotidianidade dura da vida é sem dúvida um dos imaginários presentes no pensamento sobre a emancipação como práxis salvadora dos povos mais fracos subjugados pelos mais fortes. Tzvetan Todorov em seu “A conquista da América” também vai contestar a ideia de que os povos ibéricos salvavam comunidades indígenas de seus impérios opressores, uma vez que o genocídio e a carnificina cometida por portugueses e espanhóis teriam dizimado 90 por cento da população indígena conquistada. Houria Boulteidja (2016) e Ramón Grosfoguel (2013), ao discutirem o estatuto das populações não muçulmanas em impérios ou estados islâmicos, recuperam narrativas sobre as solidariedades inter-religiosas, que embora nem sempre fáceis, passam a deteriorarem-se quando os Impérios começam a intervir a favor de suas “populações” - sendo essas as que comungavam da mesma fé daqueles – criando inclusive códigos e normas separatistas.

Enrique Dussell (2005) nos fala sobre o etnocentrismo europeu como se diferenciando de todos os jamais visto. Claro, o poder bélico e da técnica engendram a conquista do mundo, mas também o privilégio de recontá-lo a partir do seu próprio sistema simbólico. Não está em pauta o quanto as representações são ou não falsas, mas aquilo que

⁵ Recentemente publiquei um artigo atualizado sobre o tema: ver OSMAN, 2021.

circunscrevem ao criarem crenças limitantes sobre quem são os outros e suas possibilidades emancipatórias. A hipótese engendra a concepção hegeliana sobre a ausência da história para fora do âmbito do contexto europeu. Aqui não nos referimos à ideia de que as sociedades ocidentais puderam evoluir enquanto as chinesas ficaram estacionadas em algum lugar de uma imaginosa linha evolucionária ou à asserção de que os africanos não tivessem condições de deixar para traz primitivas cosmogonias. Inclusive para esses povos há a possibilidade de história, seja aquela sobre a qual eles próprios se narram seja aquela que informa a filosofia da história hegeliana sobre a incapacidade de uma razão racializada confluir para que a sociedade e o estado estejam a serviço do bem comum.

Não há para o pensamento ocidental contemporâneo desde o fator Lévi-Strauss qualquer descrença relativamente à inexistência de uma hierarquia entre sistemas de pensamento. O exotismo e o encanto com o perspectivismo ameríndio como traduzido por Eduardo Viveiros de Castro (2015) instaura junto à virada antropológica, uma importante vertente da virada ontológica no pensamento filosófico contemporâneo. As bases da filosofia ocidental estão sendo há muito deslocadas do centro do universo, os filósofos passam a ser estudados também quanto aos seus solos epistêmicos, e as variantes do pensamento metafísico descortinam não apenas as discordâncias entre correntes de pensamento, mas também seus efeitos sobre o mundo da vida.

Mas, no entanto. “A realidade do pensamento humano reside em sua progressividade”. Claro! Qualquer etnógrafo referendaria o fato de que as comunidades humanas estão em constante mutação. E como bem aponta Édouard Glissant, anteriormente à modernidade os impactos culturais advindos do processo relacional eram absorvidos lenta e intensamente ao contrário do modo como hoje temos de nos ver com os processos globalizantes e seus impactos sobre as epistemes e sobre a cotidianidade das práticas. Mas é exatamente aqui que a razão colonial apresenta-se em sua característica mais impactante: tal progressividade não pode ser constatada nos outros coloniais porque culturais e porque a-históricos. Tal progressividade é prerrogativa apenas do pensamento filo-tecnocientífico desenvolvido pelo ocidente, lá há uma seta direcionando a progressividade do pensamento; enquanto que aqui, na zona do não-ser, a seta se dá em sentido inverso, no sentido da tradição, do pensamento religioso, numa congregação com a natureza e sua *physis*. Lá dirão alguns nem sempre a progressividade do pensamento indicaria um avanço na moralidade humana. Mas aqui não há avanços ou retrocessos plausíveis de serem atingidos, uma vez que somos sociedades estacionárias. Nossos costumes e valores são pautados pela crença de que o nosso mundo é o único mundo possível (sim, nós somos os etnocêntricos), nossos regramentos não estão sujeitos a revisões, portanto, nós não possuímos história. Nossa cultura é refratária a influências liberais, mas também a influências socialistas e, principalmente, racionais; a razão constituindo-se num modo específico de racionalidade-razoabilidade, perceptível por sua capacidade de avanço (qualitativa e quantitativamente) no tempo-espacó.

A formação das sociedades modernas como entrevista pela querela do luxo na aurora do iluminismo é um exemplo bastante exemplificativo da alteração do paradigma sobre o bem público. É também um excelente retrato do como os outros coloniais eram concebidos enquanto utilitário para um fim maior, qual seja, o aumento da riqueza. Esses acontecimentos dão a tônica de duas importantes alterações ocorridas na modernidade ocidental, a primeira sobre o término de um momento histórico e o nascimento de um novo, perceptíveis pela passagem dos valores clássicos para aqueles engendrados pelo capitalismo; e a segunda sobre o substrato material e simbólico necessário para este novo

mundo insurgir-se a despeito das ditas forças reacionárias (FEDERICI, 2017). O que se deseja reforçar é este *continuum* do pensamento surgido em um determinado período com uma agenda bastante concisa, demonstrar a invalidade dos valores antigos para os tempos modernos, tanto os seus próprios quanto o dos outros.

Embora a progressividade do pensamento seja posta em cheque por variadas correntes da filosofia da ciência, o mesmo nem sempre acontece com a ideia de progressividade do pensamento na arena ético-política. A tradição marxista e seus desdobramentos por outras paragens contribuiu para o reconhecimento dos fatores político-econômicos em que os valores liberais foram gestados e vieram a constituir o padrão de moralidade a ser perseguido mundialmente. No entanto, os ideais humano-iluministas recorrentemente instados por uma produção discursiva sobre a liberdade, igualdade, democracia e emancipação não deixaram nunca de constituírem a epítome da civilização. Aí se inscreve a colonialidade porque no afora da civilização não há o não-ser, há o nada.

Quando Silvia Federici recorre à história das mulheres na passagem do feudalismo para o capitalismo para demonstrar que o novo modelo econômico era antes uma força reacionária à autodeterminação das comunidades, surgida da escassez de mão-de-obra e no passo do aumento do acesso aos bens comuns, a autora não está construindo um passado mítico onde a vida e os valores valiam à pena opostos a uma dura realidade contemporânea. Ela localiza no tempo-espacço específico um momento em que as forças do capital, essas sim reacionárias porque em reação a insurreições de variadas ordens, precisam agir para fundar um novo mundo. As voltas retóricas do pensamento federiciano são antes um alerta, o passado nem sempre é o reacionário, o novo nem sempre é a esperança de algo melhor; é possível encontrar no passado as inspirações e os movimentos emancipatórios que atendam às nossas necessidades contemporâneas de imaginação e desbravamento frente às lutas. É possível que a imaginação do futuro, em acordo com os aceleracionistas de direita e de esquerda, contemple apenas destruição e caos. E na melhor das hipóteses, um mundo cuja racionalidade provenha da contínua artificialização da inteligência. Um mundo em que a mais bela poesia é a proveniente de bactérias desejantes e traduzida por uma IA. Mas por que deveríamos nos contentar com um mundo apenas. Ainda mais, eu complementaria, o passado também se atualiza. Tanto porque nós o atualizamos instrumentalizando-o para nossa própria “agenda”, quanto porque ele está em constante mutação. Isso pode parecer trivial, e o é verdadeiramente. Mas não o é para a concepção essencialista sobre a cultura dos “outros”.

À ONTOEPISTEME DA OPACIDADE

A “questão do outro” é na colonial-modernidade a grande questão. É em verdade o subterfúgio escamoteador da questão de fundo, que é, antes de mais nada, a questão racial. Quando a categoria de colonialidade do poder começa a se desenhar na América Latina da década de 1960 por meio de autoras e autores às voltas com a permanência da subalternidade política e econômica relativamente ao estatuto das nações, àquilo que sobressai, e bem é sistematizado por Aníbal Quijano, é a narrativa concernente à conformação de um sistema-mundo abalizado antes de mais nada por hierarquias raciais modernas.

Se há um giro decolonial, o seu grande mérito é ter colocado acento no fato de que a modernidade ocidental – a “maquinção metafísica” a captura da inteligibilidade das coisas que culmina na *epoché* da essência da técnica e deságua na “máquina

desterritorializante capitalista” tem sua precedência a partir da primeira barbárie colonial – a dizimação populacional, o saque a todo um continente e a fragilização das comunidades e práticas comunais indígenas, bem como o desterro de milhões de mão-de-obra africana e a instauração de um sistema de escravidão global. A recuperação histórica desse novo sistema de hierarquização que surge na modernidade e aparece sistematizada por Ramón Grosfoguel (2013) - e que também aparece nos escritos de Lélia Gonzalez (2020) com espantosa precedência - dá contorno para a passagem de sistemas raciais muito diversos entre si. Ao analisar os racismos religiosos contra judeus e muçulmanos na península ibérica, lugar onde tem vigência as primeiras experiências de formação dos estados nacionais, o autor apontará para as similaridades concernentes a um racismo que lá se estenderá aos povos indígenas.

O racismo religioso importado para os “povos sem alma” do continente americano espelha-se nas mesmas práticas observadas quando da expulsão dos árabes e judeus, dizimação de bibliotecas e códices, desterro, conversões forçadas e até mesmo instituições do uso de mão de obra escrava no continente será levada daqui para a Europa, por meio de uma espécie de escambo de práticas macabras. O racismo religioso será sucedido pelo racismo biológico a partir da escravização da população africana. É neste momento, dirá Grosfoguel, que a visualização da diferença em corpos ditos outros se torna o padrão da diferença racial. De povos sem alma porque sem religião (cristã) nos tornamos povos de outra raça.

A diferença marcada nos corpos configura-se ainda hoje na cosmovisão racista-ocidental observada por Oyéwùmí (1997). Ao perceber a intrusão do padrão de hierarquias de gênero coloniais nas comunidades iorubás da Nigéria, Oyéwùmí oferece ao argumento de Grosfoguel (e mais um intento de delinearmos qual é essa persistência da razão colonial de que estamos falando) a precedência da cosmovisão sobre a cosmopercepção, a episteme sendo guiada pelas luzes, por aquilo que se nos mostra translucidamente; e, finalmente, por uma ideia de que os corpos nos são transparentes (em machos e fêmeas, por exemplo).

O racismo cultural fermentado pelas teorias raciais do século XIX é, a meu ver, o ápice do modelo de perversidade legado pela razão colonial. Após o término do debate de Valadolid e da sentença final que auferiu alma à população indígena (embora não aos negros africanos), após o caducamento das teorias raciais sobre superioridade biológica dos brancos (tão tardivamente despachadas quanto as primeiras décadas do século passado), restou deslocar o racismo para as práticas e manifestações outras que não a do Ser. Grosfoguel (2013) a par dos estudos de Silvia Federici sobre o delineamento de outro interno à Europa, qual seja, a conformação da diferença sexual por meio da divisão do trabalho instaurada na passagem do feudalismo para o capitalismo, conclui que a modernidade é constituída por quatro epistemicídios transfigurados nos racismos-sexismos epistêmicos que por nenhuma coincidência são ainda hoje os lugares epistêmicos promotores das profícias e ainda urgentes resistências à razão colonial. Quais sejam: a queima das bruxas e as múltiplas formas de desarticulação das comunidades de mulheres bem como o extermínio e o rechaço dos conhecimentos sobre o corpo e sobre a terra de que detinham; a expulsão (recorrente) de dois outros internos, as populações judaicas e árabes muçulmanas, bem como a deliberada atuação dos Estados Nacionais e da intelligentsia em promover uma limpeza de sangue e cultural na península; o desterro e a desarticulação das comunidades e nações africanas, o desterro e a desarticulação das comunidades e nações indígenas.

A mítica que fundamenta as categorias do Ser e do Outro e instaura um mundo

cujas hierarquias raciais não são consideradas, mas ainda se apresenta como a grande narrativa da modernidade ocidental é, senão, outro modo do cinismo da razão colonial. A concepção da categoria de alteridade enquanto o Outro do Mesmo escamoteia um mea-culpa cristão que utilizou o uso do léxico da metafísica da substância ao dizer o ser e o não ser, o que é e o que não é, fundando as categorias de identidade e de diferença no vazio.

Embora a máquina antropológica da metafísica por meio da “vontade de poder” e da “metafísica da subjetividade” arraste todo o pensamento para a captura “das coisas que são”, não parece ser isso o que Levinas nos diz sobre o sistema ontologizante da metafísica ocidental, está que terá precedência em Platão, instaurando a categoria de Ser e não-ser. Levinas desprende-se do diagnóstico do niilismo heideggeriano para apontar para a metafísica como sendo, antes de mais nada, um sistema que captura o outro que o ser para a esfera do não-ser, pretendendo, assim, demonstrar a prevalência da ontologia sobre a ética. Dito de outro modo, a relevância da filosofia levinasiana leva-nos à compreensão de que a imposição da ontologia ocidental possa ser tão captora das inteligibilidades quanto à própria metafísica da substância. Embora isso seja uma superinterpretação dos textos de Levinas, lê-los com e contra Heidegger recoloca a questão ética sobre a não-extratibilidade do outro em termos também cognitivos: não pretender dizer o outro é também um modo de não capturá-lo. Dito em palavras levinasianas, não permitir que o outro que o ser seja englobado, tê-lo sempre à conta das “substituições” que infringe na identidade, e saber-se sempre em “responsabilidade infinita” com ele.

Que a metafísica ocidental seja vista como unívoca desde Platão e cuja característica mais acentuada, nas palavras de Oswald de Andrade seja ser, antes de mais nada, uma “metafísica messiânica”, não deveria nos distrair do fato de que os racismos coloniais-modernos sejam tão palpáveis quanto a própria metafísica, tenham se configurado em um espaço-tempo próprio e estejam informando, ainda hoje, as categorias de mesmidade e outridade. Quero dizer: se a metafísica configura-se aos nossos olhos modernos enquanto um sistema que diz o ser e o não-ser e que se pretende extrator de toda e qualquer inteligibilidade é porque historicamente vimos com os quatro epistemocídios modernos a conformação do binarismo ocidental que funda apenas uma categoria ontológica (homem branco cristão heterossexual) dotada de valor e, portanto, passível de existência. Se os binarismos são impostos sobre os dualismos ontológicos no mundo aldeia, como nos diz Rita Segato sobre as comunidades indígenas em Abya Ayala, é porque a escolha narrativa pela prevalência do ser e do não-ser impôs-se sobre uma poética da relação, ao modo de Edouard Glissant.

Cunhar o oxímoro “metafísica da opacidade” talvez seja um modo de não ser capturada pela gramática da filosofia ocidental. Este entre lugar não é o mesmo da dita identidade híbrida contemporânea. Ao contrário, é sabendo-se lá e cá pretender acorrer àquilo que ainda clama por um “direito à opacidade” glissantiano, quando já a inscrição no ontologismo obriga-nos a estar à disposição de uma metafísica da transparência. Como pensar uma metafísica da opacidade se a metafísica apresenta-se como a fundadora e a fundante da separação das formas de sua inteligibilidade, e a opacidade uma recusa à epistemologia da transparência. Uma poética da opacidade estaria na esteira da angústia heideggeriana sobre como dizer o Seer (o ser primordial)? Como dizê-lo, sabendo-o fugidio, sem, no entanto, ontologizá-lo. Ou desde a prerrogativa levinasiana de destituir o outro da posição ontológica do não-ser?

Por muito tempo, a questão heideggeriana sobre como dizer o Seer de modo que ele se

veja dito pelo como e não pelo seu conteúdo de significação pareceu-me o grande problema filosófico de nosso tempo. A metafísica enquanto entificação do ser na filosofia apresentava-se não apenas como a responsável pela essência da técnica, mas também por uma metafísica do ser e do outro em posições binárias e cuja hierarquia de poder só poderia beneficiar a uma das partes da equação.

Na medida em que isso enseja o real e grande problema de fundo da filosofia ocidental, quero recuperar o direito de dizer o *seer*, a *physis*, as questões do nosso tempo e qualquer outra que seja por meio da linguagem filosófica ou poemática. Ainda é preciso fazer metafísica porque ainda não é tempo de abandonar qualquer possibilidade do pensamento. Ainda é preciso fazer metafísica como a “metafísica dos outros” (BENSUSAN, 2018) e a “metafísica da opacidade”. Entendendo que abrir mão da metafísica não vai nos salvar da artificialização do pensamento. Mas o contrário, quanto menos metafísica e mais abstratamente disfarçados forem os projetos, mais universalizante serão nossas capacidades epistêmicas e nossos projetos emancipatórios, porque estaremos incorrendo no projeto iluminista-colonial e porque abriremos mão do direito à opacidade – inscrever-se em outros projetos históricos que não o colonial-moderno.

Talvez aqui novamente nos vejamos enredadas por problemas que não são os nossos, embora dele participemos como numa “poética da relação”. Talvez também Heidegger tenha razão em dizer que ainda nós (“os outros”) não nos afetamos completamente com a *epoché* da essência da técnica – e não porque não sofrimos os piores efeitos da realidade capitalista-colonial, - mas porque os nossos problemas estejam em termos outros. Enquanto a metafísica como uma forma de dizer o ser em filosofia deva ser vista antes como uma mitologia branca, como dirá Derrida (2008), a nossa própria mitologia (ou metafísica) demanda a provincialização do conhecimento filosófico, como dirá Dipesh Chakrabarty. Quer dizer, demanda que o nosso olhar sobre as formas e os conteúdos com os quais os brancos produzem pensamento seja sempre vista em perspectiva: a da Razão Colonial.

É claro que elas nos informam, mas por que nos informam, em que medida e de que maneira deve valer mais do que a secessão que constrói a metafísica do ser e do outro. O lugar que ocupam deve ser o mesmo deste texto que se escreve neste exato momento, como a de um pré-texto, um reconhecimento sobre a quem de fato estamos nos referindo quando falamos em Antropo-ceno.

Assim, concordo e subscrevo com Yuk Hui “a oposição entre matéria e espírito leva ao niilismo da modernização extrema. O dilema que se coloca para nós atualmente não envolve abandonar a tradição ou defendê-la, mas sim como dessubstancializá-la em termos de episteme e epistemologia e se apropriar do mundo a partir daí”. Ao modo de uma etnografia, friccionaremos os termos do debate em busca de uma “tradução”, agenciaremos aquilo que nos parece interessante para o nosso próprio pensamento, contrariando uma epistemologia da transparência, e sabedores de que a razão colonial informa a colonialidade do pensamento desde onde fomos capturados. Mas não necessariamente e apenas de modo imanente.

A promessa que a imanência nos faz é absolutamente sedutora. Quase consigo imaginar uma comunidade humana qualquer vivendo sob regras e júbilos não condicionados pela tradição, pela religião ou qualquer outro transcidente constrangedor das diversas formas de estar no mundo. A imanência nos preveniria dos fascismos visto que oferece ao pensamento as condições de possibilidade de ver-se, por meio da dialética, por meio da diferença, num afora do pensamento. Mas não no afora da transcendência,

pois não há afora qualquer que não seja capturado pela dialética, pelas estruturas, pelos sistemas, pelos constrangimentos capitais.

O afora da imanência é o afora das linhas de fuga, é o afora da negação determinada, é o afora da concepção de que não há pensamento ou vida que esteja no afora do pensamento da imanência. Desterritorializar-se, resistir aos neorreacionarismos, revisitar leis e práticas seria algo apenas próprio da imanentização. Qualquer outro pensamento que clame pelo fora, quer dizer, que não se arraste para a livre e completa extração, para o desnudamento como numa exposição pornográfica, como nos fala Paul Preciado, que não esteja à disposição do projeto da razão colonial, mas, antes disso, este opaco e descrente da ideia de que tudo já está dado pelo espírito, não poderia ser um pensamento revolucionário. Quase consigo ouvir que a imanência do pensamento nos salva daquilo que pareceria imutável, eterno, essencial. Nos salva dos tradicionalismos e neofascismos. Nos salva de possuirmos uma “identidade”.

Como nos diz Catherine Malabou (*online*), quando comenta a destruição plástica causada por uma lesão cerebral, a transcendência é o horror. É aquilo para o qual nunca estaremos preparadas, pois nunca estamos preparadas para o totalmente outro. É um assalto a qualquer conhecido, seja ele o da autoconsciência de si ou do que vige sobre o mundo. Oxalá não estejamos nunca à mercê do que se apresenta como da ordem do incognoscível, ou do que prepara um fundo de verdade para a physis porque aí só pode haver delírios de refúgio e de escape, fantasias perigosas se acaso não cuidemos de saber que aquilo que importa e que há no mundo é o único que existe.

A transcendência é tanto uma maldição legada pela Era Axial quanto por uma filosofia da suspeição da transparência. Para citar os exemplos que oferece María José Binetti, essa filosofia é “donde el dualismo reaparece bajo la figura de un Otro total e incommensurablemente Otro – reedición del viejo modelo sustancialista y trascendental que vicia el pensamiento heideggeriano, levinasiano, lacaniano etc. (...)” (Binetti, 2018, p.40).

Rita Segato (2016) desenvolve uma valiosa diferenciação entre binarismo e dualismo utilizada no escopo deste texto. O que Binetti chama de dualismo, Segato denomina, em verdade, binarismo porque aí não há diferenças ontológicas realmente instaladas, como haveria nos dualismos. Nos binarismos há o polo positivo e o negativo, o objetivo e o subjetivo, o neutro e o parcial. Os binarismos fazem parte da já reconhecida gramática metafísica sobre o ser e o outro, a identidade e a diferença, a razão e a natureza, o ser e o corpo. Eles instauram a categoria-referência e hierarquizam as que se sucedem a ela. Nos binarismos instalam-se os padrões de humanidade, o homem branco como o ser humano, o ser ao invés do não-ser, a humanidade em oposição à animalidade, a razão pelas emoções e o palco humano versus a natureza sem *mundus*. Já nos dualismos, embora haja hierarquias e diferenciações, elas instauram-se a partir do reconhecimento de domínios ontológicos igualmente legítimos. Elas não se dão no vácuo da falta, mas possuem dignidade e ocupam espaços e papéis reconhecidamente relevantes para a comunidade. Assim, ao analisar etnografias sobre relações de gênero nas comunidades indígenas, sejam as observadas durante a colonização, sejam as contemporâneas, Segato percebe a existência de duas entidades ontológicas que possuem um trânsito fluído entre aquilo que na modernidade fixou como espaço público e espaço privado.

Na asserção de Binetti aquilo que aparece como da ordem do absolutamente outro, como também nas observações de Malabou, enquanto da ordem do infinito e transcendente só podem ser percebidos enquanto transcendental e substancialista, a própria metafísica posta em suspeição seja pela dialética seja pela desconstrução há já

bastante tempo pela filosofia. O que Derrida nomeia Metafísica da Presença, a tentativa de exprimir o real por meio dos conceitos, seria o reflexo da transcendência em que Ser, como nos diz Haddock-lobo (2006), apresenta-se pretensamente fora da cadeia dos signos, organizando e hierarquizando os termos do próprio discurso a fim de dizer aquilo que é e aquilo que não é, o que mais acima Binetti chama de binarismos. Ser caído dos céus é então, novamente, o padrão único imutável que deve ser destituído do seu lugar de universalidade e neutralidade, mas também da primazia ontológica pela ciência do rastro.

Embora não concorde que os autores citados devam ser trazidos como produtores do tipo mais básico de metafísica, a minha argumentação pretende apontar para o fato de que o transcendente não significa necessariamente da ordem daquilo que jaz nas verdades absolutas, no religioso, nas categorias transcendentais, em Deus, ou qualquer outra entidade dita fixa e imutável em qualquer lugar onde não haja nem tempo nem espaço.

Em Levinas, a metafísica dos outros - enquanto uma teoria sobre a interioridade que se caracteriza, antes de mais nada, pela ferida do outro no eu - nem recorre à fixidez da categoria de identidade nem deixa de citar o caráter relacional da constituição deste eu. No entanto, o rosto é este outro que apenas captura num relance, é a exterioridade que me marca, mas que se mantém digna enquanto exterioridade. O outro não é englobado pelo ser, o não-ser não repete a mitologia de apenas performar a contraface do ser. Ele resta em sua dignidade como nos dualismos de Segato, mas não enquanto não-ser: enquanto outro que o ser. A “recorrência” em Lévinas é o exato oposto da teoria do reconhecimento em Hegel, onde a consciência de si precisa subsumir a alteridade a fim de prosseguir em direção ao absoluto. O “incomensuravelmente outro” deve existir enquanto uma retórica que nos salva da metafísica, mas mostra-se reincidemente presente por meio do sistema ontologizante-totalizante do ser, inclusive, e principalmente, a da hegeliana.

Por isso, o desejo dialético é a não-aceitação da alteridade em seu status de eu, é apenas objetivação do outro – violência do Mesmo ainda. Não obstante, para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si, princípio este que tornaria Hegel o primeiro filósofo da alteridade, apesar de que, em sua teoria, a rivalidade entre eu e outro acaba por criar um mal-estar ético, em que o outro pode sempre ser visto como aquele que deseja me aniquilar, e, por isso, devo tentar, a todo custo, reduzi-lo a mim. Desse modo, a consciência-de-si suprime o outro, pois não vê o outro como essência, mas vê no outro a si mesma (Haddock-Lobo, 2006, p. 123).

Dizer que nós constituímos a Europa e a filosofia pelo fato de que a universalização (mas não o universalismo, como dirá Yuk Hui) logra êxito dia após dia, “o outro - que estava presente desde o início, ainda que irrefletido”, não nos concede qualquer estatuto ontológico diferenciado enquanto apenas pudermos ser o não-ser do ser. Neste sentido, também Hegel precisa ser provincializado. Também a imanência encarnadora de Deus na terra, a mesma que dispensa um lugar valoroso para a religião cristã por ser a preditora de uma filosofia dialética, culmina no sistema da metafísica totalizante como apontado por Lévinas. Também é esta filosofia que desenha a racionalidade como uma conquista do ocidente e uma apostila emancipadora para o resto da humanidade, também aí o outro é englobado por sua falta e incompletude e rola adiante com o Mesmo a caminho da emancipação por meio da expansão da inteligibilidade.

Ser outro que o ser, o totalmente outro, é um direito à opacidade, como dirá Edouard Glissant (2008). É um dos poucos direitos sobre o qual ainda podemos ter alguma ingerência ao resistir, por exemplo, a ter nossos códigos genéticos – indígenas –

comercializados pela biopirataria. É contar com o fato de que não está tudo dado, aberto, disponível, em reserva, pronto para extração.

Há uma anedota em que Bruno Latour convida Quentin Meillassoux para um coquetel em comemoração a sua obra e, a fim de bem recepcionar o anfitrião, fixa na entrada da recepção uma faixa com os seguintes dizeres: “Aqui somos todos correlacionistas”. A imanência para algumas das mais notáveis pensadoras e pensadores da filosofia contemporânea é um valor de grande ordem, visto ser importante não cedermos mais senão a uma geofilosofia, a uma cosmopolítica, ao decolonial, ao situado. No entanto, está é uma das possibilidades da imanência, o “habitar dentro”, povoada, como dirá Moysés Pinto Neto⁶. Nela cabem todas as ordens de pensamento e perspectivas, sobrenaturezas e intramundaneidades (VALENTIM, 2018). E, nesse sentido, possuem menos interesse em verem-se englobadas por uma metafísica totalizante. O que talvez me faça pensar que a questão transcendência-imanência fora capturada pelos binarismos metafísicos. Mas como âmbitos espaço-temporais podem mutar suas características pelas diversas filosofias em suas diversas temporalidades e serem, inclusivas, coexistentes como demonstra filosofias orientais e extremo-orientais.

A aposta na opacidade não deve ressoar nada da faceta moderna da obscuridade, mas quase como um método de suspeição das soluções rápidas demais (ecoamos aqui a prerrogativa do idiota de Isabelle Stengers (2018) pouco atentas à colonialidade do pensamento, dar a ver o fato de que a transparência enquanto um objeto impossível de alcançar é a principal aposta dos pensadores entusiastas da artificialização da inteligência. Pensadores como Reza Negarestani (2018) e sua teoria sobre a Inteligência Artificial Geral ressoam a caricatura do filósofo racionalista do século XVIII, uma vez que recuperam - apesar do pós-humanismo contemporâneo bem explorado pela filósofa Rosi Braidotti (2013) -, a crença na emancipação humana por meio da expansão da inteligência e da universalização. A agenda do seu inumanismo-racionalista alimenta o solo de concepções sobre o que vem a ser o desenvolvimento da cognição humana em confluência com as máquinas, e, portanto, engendra as prerrogativas da real libertação do jugo do capitalismo e da escravidão.

Se assim o é, e há uma realidade capitalista-colonial que se impõe continuamente até não restar mais nada a ser extraído, até que toda a inteligência esteja em reserva pronta para uso e não haja mais alternativas que façam frente a uma realidade que arrasta tudo para dentro do seu sistema totalizante, por que haveríamos ainda de nos guardarmos sob uma epistemologia opaca, em busca de uma ontoepisteme do fora e de uma hibridização cultural não extratora, mas relacional? Por que ainda resistir ao “aceleracionismo” seja o de direita e sua ideia de desterritorialização infinita, seja o de esquerda e sua busca pela descodificação do capital e da emancipação universal? Por que ainda re(ex)istir, afinal? Edouard Glissant nos diz, “O consentimento geral às opacidades particulares é o mais simples equivalente da não-barbárie” (GLISSANT, 2008, p.3). Não a do obscurantismo que nega uma poética da relação, mas a do refúgio da physis, recôndita à perseguição e no gozo da não transparência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

⁶ Como o ouvi falar em um de seus programas no canal do youtube transe: <https://www.youtube.com/watch?v=ViWTo7S0TEQ>

- BACH, Ana María. *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- BENSUSAN, Hilan. O realismo especulativo e a metafísica dos outros. Dossiê Realismo Especulativo. Revista UFRJ, v. 21, n.2, 2018.
- BINETTI, María José. Mater/realismo. Aportes para uma filosofia feminista de la diferencia sexual. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.
- BOUTELDJA, Houria. Ustedes, los blancos. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No. 25: 253-263, julio-diciembre, 2016.
- BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: Lander E, organizador. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.
- FEDERICI, Silvia. O *Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- GLISSANT, Edouard. Pela Opacidade. *Revista Criação & Crítica*, no.1: 53-55, 2008.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GROSFOGUEL, Ramón. “Racismo/sexismo epistémico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemocidios del largo siglo XVI”. *Tabula Rasa*, Bogotá, 2013; 19: 31-58.
- HADDOCK-LOBO, Rafael: *Do Existente ao Infinito. Ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Bremen and Freiburg lectures: insight into that which is and basic principles of thinking*. Bloomington, IN: Indiana University, 2012.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de La esencia*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2011.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.
- MALABOU, CATHERINE. the future of plasticity catherine malabou interviewed by kate Lawless. Disponível em: file:///C:/BK/SamsUng/Downloads/The_Future_of_Plasticity_An_Interview_wi.pdf.
- MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- NEGARESTANI, Reza. *Intelligence and Spirit*. Urbanomic, 2018.
- OSMAN, Elzahrā Mohamed Radwan Omar. A nova ordem patriarcal: apontamento sobre a inscrição das mulheres na colonial-modernidade. *Revista Ideação*, nº 43, Janeiro-Junho de 2021.
- OSMAN, Elzahrā Mohamed Radwan Omar. Bio-ética Islâmica: Aportes Epistemológicos desde o Pensamento Decolonial e os Feminismos Islâmicos. Dissertação (Mestrado em Bioética). Programa de Pós-Graduação em Bioética. Brasília: Universidade de Brasília, 2015. Orientação: Rita Laura Segato. 164p.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké: *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução provisória para uso didático por wanderson flor do nascimento. Revisão de Aline Matos da Rocha. Título original: The invention of women: Making an African Sense of Western Gender Discourses Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição. Notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

- SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.
- SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-dívida-impagável.pdf>
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *O fim do império cognitivo: as afirmações das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundaneidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Cultura e Bárbarie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.