



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 19, v. 2
jul-dez.2023
p. 49-72

Delirium ambulatorium: ex/orbitâncias, opacidade e estudo radical para dissolver o Mundo Ordenado

(Delirium ambulatorium: ex/orbitances, opacity and radical study to dissolve the Ordered World)

(Delirium ambulatorium: ex/orbitancias, opacidad y estudio radical para disolver el Mundo Ordenado)

Kevin Hacling Alves Gomes¹

RESUMO: Se a cidade é um espaço territorializado, marcado por diagramas de forças que relegam vidas dissidentes para a morte social e subjetiva, exceder sua lógica é condição fundamental para a produção e sustentação de modos de vida mais abertos, fractais. Este texto é a tentativa precária de registrar experimentos e fugas realizadas por mim para ex/orbitar não apenas a cidade moderno/colonial, mas o mundo que a sustenta. Argumento que a ex/orbitância funciona como uma tecnologia ancestral radical. Em seguida, me dedico a compartilhar como minhas deambulações me permitem estudar o Mundo Ordenado e algumas de suas matrizes de sustentação. Finalizo o texto localizando a visibilidade como uma ferramenta do Entendimento que marca o mundo como o conhecemos, e advogando pela opacidade como máquina de guerra para dissolver o Mundo Ordenado e para contemplar o Mundo Implicado. Compõem minhas reflexões o pensamento negro-travesti radical, uma certa antropologia crítica e a filosofia da diferença.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia crítica; fuga; subcomuns; dissidências sexuais e desobedientes de gênero; opacidade.

Abstract: If the city is a territorialized space, marked by diagrams of forces that relegate dissident lives to social and subjective death, exceeding its logic is a fundamental condition for the production and sustenance of more open, fractal ways of life. This text is the precarious attempt to record experiments and escapes carried out by me to ex/orbit not only the modern/colonial city, but the world that sustains it. I argue that ex/orbitance functions as a radical ancestral technology. I then engage in sharing how my wanderings allow me to study the Ordered World and some of its sustaining matrices. I conclude the text by locating visibility as a tool of the Understanding that marks the world as we know it, and by advocating for opacity as a war machine to dissolve the Ordered World and to contemplate the Implicated World. My reflections are composed of radical black-transvestite thought, a certain critical anthropology, and the philosophy of difference.

Keywords: critical anthropology; fuge; undercommons; sexual dissence and gender disobedience; opacity.

Resumen: Si la ciudad es un espacio territorializado, marcado por diagramas de fuerzas que relegan las vidas disidentes a la muerte social y subjetiva, la superación de su lógica es una condición fundamental para la producción y el sostenimiento de formas de vida más abiertas y fractales. Este texto es el precario intento de registrar los experimentos y las fugas que he llevado a cabo para ex/orbitar no sólo la ciudad moderna/colonial, sino el mundo que la sustenta. Sostengo que la ex/orbitancia funciona como una tecnología ancestral radical. A continuación, me dedico a compartir cómo mis andanzas me permiten estudiar el Mundo Ordenado y algunas de sus matrizes de sustentación. Concluyo el texto situando la visibilidad como herramienta del Entendimiento que marca el mundo como lo conocemos, y abogando por la opacidad como máquina de guerra para disolver el Mundo Ordenado y contemplar el Mundo Implicado. Mis reflexiones se componen del pensamiento negro-transvestido radical, una cierta antropología crítica y la filosofía de la diferencia.

Palabras clave: antropología crítica; huya; subcomunes; disidencia sexual y desobediencia de género; opacidad.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Bacharel em Relações Internacionais pelo Centro Universitário Tabosa de Almeida/ASCES-UNITA. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande. E-mail: kevin.haclingg@gmail.com



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 28/06/2023
Aceito em 11/07/2023

Eu me lembro de trabalhar como se estivesse correndo.
(Jota Mombaça, 2021, p. 49)

*Tem que haver mais que possamos fazer; um destino melhor que possamos moldar.
Outro lugar. Outro jeito. Alguma coisa!*
(Octavia E. Butler, 2018, p. 99)

*Esconder-se, camuflar-se, é uma função guerreira. [...] O homem de guerra não é
separável das Amazonas.*
(Deleuze e Guattari, 2012, p. 74)

1 Fugas e barricadas

Eu não sei quando este texto começou a ser escrito. Eu jamais poderia saber quando este texto começou a ser escrito. Afinal, ele sequer teve início e terá conclusão comigo, em mim. Falo de uma escrita (um modo de grafar o mundo) errática e mutante que, se agora se faz desta maneira – com símbolos e códigos de inteligibilidade, linguagem e comunicação –, outrora se fez (e se faz) a partir de outras diagramas, de uma plêiade de outros fluxos e de uma atenção hipersensível além e aquém do sentido. Assim, este texto não é mais que o rastro do rastro deixado por mim em minha (ininterrupta) fuga.

É como uma cortina de fumaça que se desenha para, logo em seguida, se dissipar e se desfazer sendo cortada pelo vento, ganhando outras formas, outros ares, outras alturas. É a tentativa de um registro (precário) de algumas reflexões e afetos maquinados a partir de experimentos fugidios – sendo estes realizados em movimento, deslizando por entre estratos, cruzando territorializações, fluindo pela urbe. É também um esforço forjado para, dentre outras coisas, realizar a travessia da guerra social declarada contra mim e minhas irmãs pós-apocalípticas; para abandonar o mundo-por-acabar que insiste em marcar e matar vidas que não se contentam com o que está dado e posto como realidade possível.

Por fim, diria que o *delirium ambulatorium*² – isto é, a ex/orbitância³ sem fim – funciona como uma barricada. A fuga radical não é outra coisa senão a herança de sonhos e das tecnologias ancestrais im/possíveis, e possibilita a criação de micro-resistências que colocam todo o mundo

² “*Delirium ambulatorium*” é o nome que o artista neoconcretista Hélio Oiticica dá às caminhadas criativas e às explorações pela cidade que realizou nas décadas de 1960 e 1970 no centro e na periferia do Rio de Janeiro. Nesses deslocamentos urbanos, fosse de ônibus ou a pé, Oiticica levava um bloco de fichas onde anotava ideias, *insights* e detalhes de seus projetos. Tais experimentos de Oiticica me inspiraram, mas não posso deixar de marcar que eu *atravesso* os modos pelos quais o artista elaborava suas deambulações. Isto é, eu adentro na órbita do trabalho de Oiticica, me alimento dela, levo-a até o fim para, então, abandoná-la, transformá-la e fazê-la devir. Marco isso porque eu e Oiticica partimos de experiências deveras distintas: ele já era um artista integrado no circuito de arte, numa grande metrópole do Sudeste, dispondo de recursos; enquanto eu sou apenas uma criatura quente, interiorana, que se sente sufocada com a toxicidade que a circula e que, para respirar, realiza deambulações delirantes. Para mais: Jacques (2013).

³ Acompanho Campos Leal (2021), especialmente fazendo referência ao título de seu mais recente livro, em sua sapiência na utilização da barra “/” durante a escrita deste texto. Aqui, este símbolo realiza duas operações que, para mim, parecem importantes: primeiro, o de quebrar a palavra e marcar visualmente a escrita elaborada por criaturas quebradas e fragmentadas, nunca totalizáveis; e, segundo, o de abrir mais de uma chave de leitura para tal ou qual palavra, dobrando-a e espiralando-a para além dos significados monolíticos.



como o conhecemos em cheque. Como salienta Dénètem Touam Bona (2021), existe uma arte da fuga que perpassa, há séculos, as (r)existências de criaturas escravizadas, refugiados, vagabundos, desertores, piratas, bandidos sociais, migrantes, soldados traidores, usuários de drogas, camponeses expulsos de suas terras, povos indígenas escapando das missões, cangaceiros, foras de lei de todas as cores, psicóticos e desobedientes do sexo/gênero. Touam Bona (2021) chama de *maroonagem* esse gregarismo comunitário fugidio e dissonante (nunca totalizável, jamais pasteurizado) que resultou, desde o século XVI, em sociedades que abandonam as segmentações, territorializações e os grilhões da realidade como está dada. São os “*Palenques e Cumbes* na América hispânica, *Quilombos e Mocambos* no Brasil, *Maroons communities* na Jamaica e na Flórida, *Campus* na Guiana e no Suriname” (TOUAM BONA, 2021). Diríamos, em termos deleuze-guattarianos, que a fuga radical opera como uma máquina de guerra que se contrapõe ao aparelho de captura.

Fujo, desvio, deserto e ex/orbito para ganhar tempo, para (planejar) continuar fugindo. Como barricadas ou trincheiras de guerra, minhas deambulações e errâncias operam como matéria que possibilita o respiro em um ambiente hiper-tóxico, abalado e sitiado. Falo em *delirium ambulatorium* porque essas fugas se fazem a partir e demandando um certo delírio subjetivo, um refinado descentramento da “normalidade” da psique, da certeza do eu, um devir-esquizo da subjetividade e da matéria. De fato, não sou e não somos normais, pois aquelas que passaram e passam pelo que passamos não podem ser normais – como disse Lauren Olamina, personagem da ficção científica preta que tem, nos últimos anos, me servido como guia, oráculo e entidade-matéria-força de estudo⁴. Pessoas normais não teriam sobrevivido ao que sobrevivemos. Nosso delírio nos possibilita florescer e avançar em meio aos canhões, desviando de tudo o que modula a morte e semeando linhas (infinitas) de vida. Como Fred Moten (2021, p. 171), acreditamos na potência disruptiva da loucura como um “método – uma resistência sem significado, lise sem origem ou fim”. Nossa tática é a fuga im/possível.

Se o presente é colapso e o mundo como o conhecemos não suporta a vida em sua multiplicidade, tentando nos capturar em categorias monolíticas, transparentes, reducionistas, tautológicas e identitárias, só resta mover-nos de maneira indefinida, contínua e fractal⁵, preparando-

4 Em outro trabalho dedico-me exclusivamente à discussão do potencial da ficção científica preta como matéria para atravessar o que chamo de “Fim do Mundo”, bem como para libertar o potencial poético (ético e estético) e radical de nossa imaginação política. Para mais: Gomes (2022).

5 Inspirado no pensamento poético de Denise Ferreira da Silva utilizo, ao longo do texto, o conceito-ferramenta do fractal. Ao desdobrar a filosofia matemática de Gottfried Wilhelm Leibniz, em Ferreira da Silva o fractal diz respeito a um tipo de atenção que dê conta não de analisar diferentes níveis/escalas, o que ainda caracterizaria o pensamento formal moderno/colonial, mas de se implicar e engajar com uma plêiade de temporalidades/platôs (quântico, orgânico, social-histórico, cósmico) que expressam materialidades e forças além e aquém da razão Humana moderno/colonial e que, necessariamente, quebram com o pensamento formal que opera como descritor do Mundo Ordenado. Para mais, palestra em inglês com Ferreira da Silva discutindo o “pensamento fractal”. Ver em: https://www.youtube.com/watch?v=e61fmNMI_-A.



nos para o que virá. Falo aqui, assim, de futuridades ou de políticas de futuro que são um projeto aberto, errático e em devir. Sem imagem, definição ou repertório para o que está (necessariamente) por vir – porque temos que esgotar o que está dado, e este é um argumento que pretendo desenvolver, de maneira fractal, nas entrelinhas deste artigo – sigo, como Lauren Olamina, apenas “tateando o meu trajeto, aproveitando tudo que posso fazer, tudo que posso aprender para dar mais um passo adiante” (BUTLER, 2019, p. 75). É ex/orbitando, cortando e fluindo pelo espaço urbano, fazendo filosofia com os pés e munido com aquilo que chamei, em minha dissertação de mestrado, de uma atenção molecular-vibrátil (GOMES, 2021), que continuo vivo e honrando as fugas que me trouxeram até aqui.

Os movimentos erráticos que tenho chamado aqui de ex/orbitância são uma tecnologia de estudo, sendo este último como compreendido por Fred Moten e Stefano Harney (2013). Recuperando não apenas autores ligados à tradição do pensamento negro radical, mas também as (contra)histórias e táticas de sobrevivência de vidas que estão além e aquém dos registros do arquivo colonial, esses autores se dedicam a explorar o que estudar (*to study*), e, mais precisamente, o que o estudo preto (*black study*) significa. Estudar, aqui, não diz respeito à produção de conhecimento ou às reflexões realizadas pelo raciocínio humano, pelo Entendimento ou pela razão universal. Trata-se, mais bem, de uma espécie de faro epocal ou de uma implicação com os diagramas de forças e as coreografias do tempo; uma ferramenta de navegação – como uma bússola ou um compasso – assentada sobre um terreno movente como o magma vulcânico. O estudo é, portanto, este movimento-dobra de implicação da *minha* matéria (carcaça-movente) com o todo (atual e virtual) que me cerca. Nas palavras dos autores, trata-se de um “estudo sem fim, plano sem pausa” (MOTEN; HARNEY, 2013, p. 67).

Assim, compreendo a ex/orbitância como uma práxis radical de fuga indefinida ou como o que Moten e Harney (2013, p. 75) chamam de “experimento incessante”, forjado a partir da imaginação radical das vidas que não se contentaram com o que estava dado e nem com os grilhões e correntes da realidade objetiva e inteligível. A fuga ex/orbitante é um estudo sem fim porque é ininterrupto, sem pausa, parada ou projeto. Em fuga há muito tempo – porque nada disso é novo –, nossas vidas erráticas acostumaram-se a comungar com o indefinido, com o amorfo e com o inesperado. Aprendemos a estar sempre com os sentidos em alerta e a estar confortáveis com aquilo que, por ora, não entendemos. O negrume é nossa morada.

Ex/orbitando, aprendemos que nosso improviso errático e fugidio funciona tanto como uma quebra di(ante) do Entendimento – isto é, com as categorias formais e racionais que usamos para classificar e ordenar o mundo –, quanto como uma tecnologia que nos ajunta em comunidades



ásperas, opacas, fractais, improváveis e comprometidas com a fuga do mundo-por-acabar. Como nos lembra a desertora do sexo/gênero e criatura em fuga abigail⁶ Campos Leal (2021, p 169),

o improviso é um elemento vital que estaria presente nas práticas de deserção, do comunitarismo e dos dizeres pretos do período colonial, mas também se afirmam na contemporaneidade, no espírito do improviso do *Jazz*, no *freestyle* do *Rap* ou do *Repente*.

Portanto, cara leitora, o material que tens em mãos é essa mistura indisciplinada e espiralar de improviso, reflexão, sensibilidade, fuga, imanência e estudo. Tomo a cidade moderno/colonial como um terreno narcótico hiper carregado de uma plethora de vetores de territorialização: arquiteturas, leis, distribuições, modelações, serializações, visibilidades, estreitamentos, fronteiras, modulações transparências, constrições etc. Minha ex/orbitância experimental não é outra coisa senão (a tentativa ininterrupta de) um uso indisciplinado do espaço urbano e de suas funções consideradas normais, sadias e tangíveis.

2 Os mistérios e segredos dos subcomuns

Como adiantei na seção anterior, este material é uma máquina de guerra que forjei deambulando, delirando e errando no espaço urbano, colocando esta carcaça-movente em movimento, desenhando linhas com meus pés, soprando fumaça-intenção para a atmosfera, além de uma plêiade de outras gestas fugidias. Não sei ao certo se criei este texto ou se ele que criou a mim enquanto eu estava (e continuo) ex/orbitando pelas ruas de Santa Cruz do Capibaribe, no interior do estado de Pernambuco, a cada vez que eu sentia que o mundo estava acabando. A cada vez que, di(ante) do colapso em curso – em suas diversas atualizações –, eu sentia a vida constrangida: a minha, as de minhas irmãs e a da terra sobre a qual eu piso. E, nessa ansiedade torturante/consciência trágica, eu buscava fazer uso de “um pessimismo vivo, capaz de refazer indefinidamente as próprias cartografias da catástrofe, com atenção aos deslocamentos de forças, aos reposicionamentos e coreografias do poder” (MOMBAÇA, 2021, p. 111). E, assim, eu fugia. Eu fujo.

Santa Cruz é uma cidade cravada no agreste pernambucano. Aqui, rodeada pelos mistérios da caatinga – uma mata retorcida, rasteira e espinhenta –, a cidade se fez sobre um terreno cor-de-cáqui, sobre uma terra que tem nuances de marrom, amarelo, laranja e vermelho. Quase todas as famílias daqui depende, de uma maneira ou de outra, da indústria têxtil, de confecções e de vestiário. Desde pouco depois de sua aurora como cidade, Santa Cruz é conhecida por suas feiras

6 Ao beber e se alimentar da tradição do feminismo negro, abigail Campos Leal opta por grafar seu nome sempre com letra minúscula, à maneira de bell hooks, para problematizar e dinamitar o lugar da autoridade científica de quem escreve.



(de retalhos, de roupas e de calçados) com ótimos preços. O Rio Capibaribe, que dá nome à cidade, viu sua morte se aproximar a partir das décadas de 1980 e 1990 devido justamente ao crescimento exponencial da feira da sulanca⁷ durante essas décadas e à urbanização desordenada e irresponsável – isto é, antropocêntrica e capitalística – deste território. Hoje o Capibaribe está entre os rios mais poluídos do país.

Deslocando-se (ex/orbitando), por ora, da geografia topográfica de Santa Cruz, dediquemo-nos a estudar, ainda que brevemente, a geografia subjetiva da cidade. Santa Cruz do Capibaribe foi a única cidade do estado de Pernambuco a eleger, majoritariamente, Jair Bolsonaro em ambos os turnos nas eleições presidenciais dos anos de 2018 e de 2022. É uma cidade com muitos homens empresários e ricos que, não raramente, sobrecarregam suas esposas e/ou funcionárias com excesso de trabalho – adentrar madrugadas inteiras, costurando quase que até ao amanhecer, é uma prática comum entre as mulheres daqui; são os chamados “serões”. Além disso, desde muito novo eu tomei conhecimento da violência da qual dissidentes sexuais e desobedientes de gênero são alvos neste território. Dói em minha carne a cada vez que recorro de diversas notícias de assassinatos de *gays* e travestis e de outras violências contra pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero que se perpetuam aqui e além.

Não quero, contudo, deixar a impressão de que aqui não há resistência alguma frente às cenas de violência que insistem em continuar. Santa Cruz também é marcada pela força gregária e fractal de suas costureiras. São elas que fazem a economia girar, são elas que se acoplam às suas motocicletas e máquinas de costura e devem monstros-ciborgues que, de alguma maneira, em momentos fugidios (também deslizando pela urbe, em seus próprios devires-*delirium-ambulatorium*), (dis)torcem e abandonam a lógica hegemônica da cidade. Aqui também temos visto a consolidação de coalizações entre Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Transexuais, *Queer*, Intersexo, Assexuais e mais (LGBTQIA+), de mulheres trabalhadoras precarizadas e de pessoas interessadas em produzir cultura, arte e memória.

No entanto, é inegável a dor que este território me causa, estreitando minha vida de diversas maneiras. Por isso fujo. Eu ex/orbito (delirando) para fazer vazar o real e para frear toda captura. A fuga acontece quando saio para caminhar pelas ruas, vielas, canais, pontes, pontilhões, terrenos baldios, becos apertados e caminhos fétidos e estreitos que cortam Santa Cruz. E, nessas caminhadas, procuro lugares (im/possíveis) e momentos (oportunos) para fumar maconha e também fugir subjetivamente – descentrando-me de territórios existenciais identitários e egóicos

⁷ A “feira da sulanca” é como é conhecida a pletera de feiras e comércios de Santa Cruz do Capibaribe. Diz-se que o termo deriva de “helanca do Sul”, isto é, a origem do tecido que era utilizado na confecção das roupas populares deste território. O termo atravessa e se espirala na história da cidade, sendo utilizado ainda hoje.



–, alterando minha composição bioquímica e meus processos neurais, numa catarse somatopolítica que me permite entrar em contato com uma ancestralidade vegetal que me atravessa – e que possibilitou, junto de uma plêiade de outras plantas, bactérias e vírus, a condição atmosférica para que minha espécie (*homo sapiens*) pudesse viver neste planeta –, afastando-me da sobriedade sufocante, pálida e moribunda do mundo-por-acabar. A fuga acontece quando, em sonhos, vivo outras experiências, encontros e prazeres além e aquém da subjetividade reduzida ao Eu egóico, da realidade objetiva e do cerco de suas possibilidades miseráveis.

A fuga acontece quando vou à feira de frutas com minha mãe e entro em contato com uma ancestralidade e sabedoria sertaneja que possibilita, ao escolhermos juntas (estudando) o alimento que nos manterá vivas, me implicar com cheiros, gostos e texturas⁸. A fuga acontece quando, aos pés de uma cachoeira cristalina no interior da Paraíba, tomo rapé com minhas amigas e ali, juntas, instauramos um portal ancestral de estudo indígena Kariri⁹ e de cura. A fuga acontecia quando, ainda na adolescência, eu me dispunha a passar sábados inteiros ensaiando na banda marcial/fanfarras da escola pública na qual estudei durante o ensino médio, tocando atabaque e me implicando com os sons, as danças e as vibrações que faziam o prédio tremer. A fuga acontece quando, acompanhada de outra bicha, invado uma escola e, próximo a um pequeno jardim, sob uma árvore, nos drogamos e gozamos juntas. A fuga aconteceu quando, fugindo da ditadura *brasilis* e de seu aparato de aniquilação, eu latriquei deliciosas *samosas* (essas massas recheadas e fritas da culinária indiana) junto de Jota Mombaça, sentadas em um banco de rua numa avenida de Amsterdã, enquanto a noite fria do fim de outono caía, após termos fumado um baseado gordo envolto em uma espiral de haxixe e *kief*. A fuga acontece quando perco o sono e, antes de o dia amanhecer – naquele momento em que já não é dia nem noite; no qual, por um momento fugaz, a Lua ainda brilha enquanto o Sol vai emergindo – me acho e me perco lendo poemas de travestis racializadas.

A cada uma e além dessas ex/orbitâncias delirantes e fugidias, acesso e me implico com o que Moten e Harney (2013) chamam de subcomuns. Os subcomuns são uma zona não mapeada e não estrutural, além e aquém de toda forma. Não sendo um fora absoluto e transcendente, os subcomuns são um lá que já está aqui, vibrando e possibilitando aberturas para o estudo e para a dissolução daquilo que Denise Ferreira da Silva (2019) chama de Mundo Ordenado. Estamos

8 Falo sobre minhas idas à central de feiras com minha mãe, com mais dedicação e espaço, em um interlúdio que realizo a certa altura de minha dissertação de mestrado. Para mais: Gomes (2021).

9 Os Kariri dizem respeito a uma grande nação indígena que tem seus territórios estendidos pelo semiárido do Nordeste brasileiro, principalmente entre os estados de Pernambuco, Paraíba, Ceará e Rio Grande do Norte. São portadores de uma delicada sensibilidade e intimidade com relação à fauna e flora que compõem as paisagens da caatinga e que os cercam/atravessam. Desse modo, garrafadas, xaropes, cinzas de cascas e folhas, chás, refeições, ornamentos, *vocalises*, ritmos, rituais etc., fazem todos parte da cosmologia e espiritualidade (de estudo) Kariri. Neste trecho, refiro-me especificamente a uma experiência de alteração de mundos/consagração do rapé guiados por uma grande amiga-irmã pesquisadora e artista indígena Kariri. Para mais sobre os Kariri: Oliveira (2017).



falando, portanto, de uma imanência radical, de uma atenção às coisas e às forças, de formas degregarismo e de isolamento, de comunhão e de distanciamento que se dão aqui e agora, mas (dis)torcendo o aqui e o agora.

Sem dúvidas, esse é um exercício radical (a frequência aos subcomuns), e tentar falar ou comunicar sobre essa radicalidade é bastante difícil, uma vez que estamos abandonando os usos habituais e inteligíveis da cidade e da subjetividade, fugindo de toda captura. Mas se estivermos atentas, logo iremos perceber os subcomuns em meio a nós, pois eles se proliferam feito peste, se estendem opacamente à maneira das hifas fúngicas, resistindo à revelia, semeando segredos e mistérios da fuga radical. A cada vez que uma pessoa trans abriga e alimenta outra, os subcomuns acontecem. A cada vez que uma benzedeira passa conhecimentos ancestrais pretos e indígenas sobre ervas, energias, garrafadas e rezas para suas descendentes, os subcomuns acontecem. A cada vez que *hackers* invadem sistemas *copyright* e compartilham informações e segredos de mega-empresas e governos (trans)nacionais acerca dos usos indiscriminados de nossos dados na megalópole-digital-feudal-*punk* que é a internet, os subcomuns acontecem. A cada vez que coloco meus fones, deslizo pelo asfalto, por ruas estreitas, becos lamacentos, e pontes sobre o rio podre, fumando um baseado e estudando formas de me manter vivo e de apressar o fim do mundo-*por-acabar*, os subcomuns acontecem.

Em suma, tomo a ex/orbitância rumo aos subcomuns (*delirium ambulatorium*) como uma práxis radical ético-estética (uma poética) que busca exceder o orbe metafísico moderno/colonial (o tempo, o espaço, o outro, como se verá adiante). Meus movimentos fugidios rumo aos subcomuns contrariam e profanam os usos planejados da cidade. Tais errâncias na/da urbe podem operar como potentes desestabilizadores do mundo como o conhecemos – Mundo Ordenado – e de suas marcas subjetivas e desejanter. É ex/orbitando e acessando os subcomuns que se escondem nas brechas, nas rachaduras, nos interstícios, nos abismos, nas sombras, nas sendas e nas sobras da cidade territorializada que eu fujo do mundo como o conhecemos. A arquiteta e pesquisadora Paola Berenstein Jacques, ao refletir sobre esse grande jogo transurbante fugidio, afirma que

[o geógrafo brasileiro] Milton Santos chamou esses espaços indeterminados de *espaços opacos*, considerados como espaços abertos do aproximativo e da criatividade, em oposição aos *espaços luminosos*, consideramos como espaços fechados da exatidão, racionalizados e racionalizadores. Essa distinção entre *espaço opaco* e *espaço luminoso* poderia também estar relacionada ao que Deleuze e Guattari chamam de espaço estriado e espaço liso, espaço vetor de desterritorializações, em oposição ao espaço estriado, espaço sedentário territorializado (JACQUES, 2013, p. 13, grifo nosso).

É no *delirium ambulatorium* que, fugindo, estudo o Mundo Ordenado e seus índices de sustentação, e onde a abertura do imaginário acontece. Numa fuga opaca que se faz deslizando



pela urbe – e retornarei à questão da opacidade na última seção desse texto –, busco dinamitar e abandonar as atuais clausuras e configurações que constroem nossa imaginação radical e anestesiaram nossa potência desejante. Portanto, este texto é um fragmento de uma prática (contra) etnográfica e de uma postura antropológica (minoritária) de como a ex/orbitância urbana opera como possibilidade de crítica, resistência ou insurgência contra o mundo como o conhecemos. Correndo, delirando e fugindo de Santa Cruz eu busco fugir (em um modo espiralar e fractal) do Mundo Ordenado. Dediquemo-nos, então, a estudar brevemente o que seria o Mundo Ordenado, e como uma certa antropologia crítica pode alimentar formas de cuidado que passam, necessariamente, pela destruição (daquilo que está ordenado).

3 Estudando o Mundo Ordenado

Sou uma criatura dissidente do sexo/gênero, racializada e empobrecida que, ao deambular (delirando) pelo espaço territorializado, acesso (precarizadamente) linhas de desterritorialização dos subcomuns. Nesses movimentos – munido com o pensamento negro-travesti radical, com as criações do *rap* e outras obras especulativas da cena musical (dimensão sônica da fuga) que brota e floresce neste território chamado Brasil¹⁰ e com as potentes leituras de obras de antropólogas(os) críticos – começo a me implicar com uma perspectiva abolicionista do mundo. É essa perspectiva que irá guiar o restante deste texto.

Em *A Dívida Impagável*, de 2019, a socióloga, poetisa e curadora de arte Denise Ferreira da Silva se dedica a explorar (estudar) como a racialidade opera como um arsenal – jurídico, econômico e ético – que captura a vida negra no sempre-já da violência. Dessa maneira, Ferreira da Silva se dedica, capítulo após capítulo, a vislumbrar (imaginar e imagear) a im/possibilidade da justiça e a assumir a tarefa de pensar o mundo outramente, violando o pensamento moderno/colonial e seus índices de sustentação. Nas palavras da autora,

a poética negra feminista vislumbra a im/possibilidade da justiça, a qual, desde a perspectiva do sujeito racial subalterno, requer nada mais nada menos do que o fim do mundo no qual a violência racial faz sentido, isto é, o Mundo Ordenado diante do qual a decolonização, ou a restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos, é tão improvável quanto incompreensível (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 37).

10 Tenho procurado me implicar e engajar com as fabulações visionárias e com as especulações críticas que têm emergido através da cena musical negra/racializada e dissidente do Brasil. Trata-se de uma plêiade de obras como “Galanga Livre”, de Rincon Sapiência (2017); “Dolores Dala Guardiã do Alívio”, de Rico Dalasam (2020); “Traquejos Pentecostais para Matar o Senhor”, de Ventura Profana (2020); “Indigo Borboleta Anil”, de Liniker (2021); “Roteiro Pra Aïnouz, Vol. 2”, de Don L (2021); “Diretoria”, de Tasha & Tracie (2021); “Trava Línguas”, de Linn da Quebrada (2021); “Jovem OG”, de Febem (2021); “Janequeo”, de Brisa Flow (2022), “Fim Das Tentativas”, de Rico Dalasam (2022); “O Dono do Lugar”, de Djonga (2022); “Jesus Ñ Voltará”, de Mateus Fazeno Rock (2023) e “O Amor, o Perdão e a Tecnologia Irão nos Levar para Outro Planeta”, de FBC (2023).



O Mundo Ordenado diz respeito, assim, à experiência coletiva dentro da qual não apenas a subjugação racial (isto é, a própria racialidade) faz sentido, mas também as hierarquias de gênero, sexo, sexualidade, classe, capacitismo, espécies *etc.* O que precisa ser renunciado para libertarmos nossa capacidade radical e nossa imaginação política para pensar o mundo outramente é “nada menos que uma mudança radical no modo como abordamos matéria e forma” (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 37), buscando (dis)torcer, atravessar e abandonar o que a autora chama de “os três pilares ontoepistemológicos do Mundo Ordenado”. Os três pilares ontoepistemológicos são aquilo que permite compreender a existência e a(s) diferença(s) através das ferramentas formais e racionais do Entendimento (espaço, tempo, quantidade, qualidade, relação), sustentando há séculos a ciência, a razão, o progresso e o Humano¹¹.

Nomeadamente, estamos falando dos pilares da Separabilidade, Determinabilidade e Sequencialidade (FERREIRA DA SILVA, 2019), que continuam a alimentar projetos políticos, epistemológicos e éticos – isto é, uma certa ética, um certo modo (reativo) de habitar e criar mundos – na contemporaneidade. Ferreira da Silva realiza uma (contra)genealogia não apenas das obras de filósofos modernos que ajudaram a construir os alicerces da ciência e do Entendimento, mas também dos diagramas de forças (inconscientes) que estavam compondo suas reflexões. Ao atravessar autores – europeus, brancos, homens, cisheterossexuais – como René Descartes, Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, a autora investiga cada um dos pilares ontoepistemológicos e como eles se imbricam, se enlaçam e se rearranjam de maneira espiralar para produzir e modular o Mundo Ordenado.

Mas como que tais índices do Mundo Ordenado operam? Isto é, como cada um dos pilares produz movimentos que resultam em um mundo estriado, segmentado, territorializado e que reduz a diferença (vital) ao estranhamento e, muitas vezes, à morte? Passemos, brevemente, por cada um dos pilares e por suas respectivas operações. De acordo com Ferreira da Silva (2019, p. 39),

[a] *separabilidade* [é] a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo deve ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias do Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) –, todas as demais categorias a respeito das coisas do mundo permanecem inacessíveis e, portanto, irrelevantes para o conhecimento. [A] *determinabilidade* [é] a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição. [E a] *sequencialidade* [como algo que] descreve o Espírito [hegeliano] como um movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória desse Espírito.

São esses três pilares que, concomitantemente, sustentam e atualizam o Mundo

11 Sempre que eu escrever Humano (ou Humanismo), com H maiúsculo, será para frisar que estou dissertando não sobre os humanos – isto é, sobre a espécie *homo sapiens* –, mas sobre a figura ética e jurídica que impera e perdura, pelo menos desde o século XVIII, no arsenal formal e político de conhecimento do Mundo Ordenado.



Ordenado. A diferença cultural, a racialidade, a história natural e a divisão binária dos sexos e dos gêneros, apenas para citar alguns, são todas modulações que abarcam em si mesmas esses pilares ontoepistemológicos. Podemos, a partir de agora, (co)implicar o estudo que a Poética Negra Feminista de Ferreira da Silva empreende com algumas análises produzidas no seio de uma antropologia crítica e minoritária. Falo de uma antropologia crítica, minoritária e em devir porque ela se distancia daquela antropologia majoritária e dos projetos coloniais que estavam no nascimento (e que, não raramente, ainda persistem) dessa disciplina.

Não tenho intenção e nem espaço para desdobrar uma crítica-mais-que-crítica a isso que chamei de antropologia majoritária, optando por dedicar mais tempo àquilo que tensiona e atravessa esse projeto político-epistêmico, como logo farei abaixo. Porém, no intuito de assistir a (des)compreensão de quem encontra esse material e para sinalizar aspectos dessa arquitetura antropológica (da qual fujo), podemos indicar algumas marcas-territorializações que constituem tal antropologia majoritária e que se espiralam umas nas outras, adensando não só a prática antropológica *mainstream* mas todo um *ethos* acerca do que é e como se procede uma pesquisa no que ficou conhecido como ciências humanas e sociais. Ao fim, apontarei dois textos clássicos da tradição antropológica majoritária os quais, de acordo com minha provocação, correspondem a trabalhos que sustentam o mundo como o conhecemos.

Falo primeiramente do Humanismo que está não apenas no nascedouro da antropologia, mas na própria etimologia da palavra: o radical grego *antrophos* significa “homem” e *logia* vêm de “razão” ou, aqui, estudo – o estudo do ser humano. O problema não seria, primordialmente, uma disciplina dedicada ao estudo da espécie *homo sapiens*, mas aquilo que se sucedeu; isto é, escolhas epistemológicas e políticas que ordenaram e continuam a ordenar o mundo. Assim, em grande parte da tradição antropológica a primazia da entidade ética do Humano sublima ou negligencia a agência/vitalidade de outras matérias não-humanas: as coisas, os animais, as forças. Quando tais matérias aparecem nos textos clássicos da disciplina, são muitas vezes reduzidas a receptáculos de significantes humanos. Assim, a primazia do significante também é outra territorialização-construção da qual fugimos. Reduzir as produções conscientes-inconscientes, grupais e individuais, a operações que vão e vêm entre significados e significantes, como se têm feito há tanto tempo na prática antropológica, aponta para um aminguamento nefasto, para a produção daquilo que Suely Rolnik (2019) chamou de “inconsciente colonial-capitalístico”. Essa redução aprisiona os movimentos vitais (rituais, festejos, relações, sonhos, encontros, cânticos) em marcas de um inconsciente paranoico, simbólico, teatral, mais-do-mesmo, impedindo implicações analíticas mais potentes, atentas, maquinicas e anti-edípicas (DELEUZE; GUATTARI, 2011).



A tradição antropológica vai ainda mais longe e, numa espécie de sistematização dos significantes humanos, passa a pensar as comunidades de *homo sapiens* como estruturas, repletas de símbolos e signos, percorridas por correspondências simbólicas. O estruturalismo torna-se, paulatinamente, uma corrente teórica e um modo de análise majoritário dentro da antropologia. As sociedades, pensadas como estruturas simbólicas teleológicas e autorreferentes, passam a ser pensadas como realidades particulares, como “culturas distintas”. Assim, em mais uma dobra-espiral, as estruturas devém culturas e, nesse gesto, antropólogos passam a comparar, confrontar, dissertar, interpretar e contrastar “culturas” de uma pleora de lugares (muitas vezes zonas coloniais).

Assim, a antropologia majoritária é caracterizada – em sua história e em sua prática de pesquisa dominante – pelo Humanismo, pela primazia do significante, pelo estruturalismo e pelo culturalismo. Nas salas de seminários, nos eventos acadêmicos inférteis, nas chamadas para publicação... O que se vê, em grande parte, são tais marcas retornando, se atualizando, freando a imaginação radical e o potencial criativo de que não apenas podemos, mas, fundamentalmente, precisamos. Apenas para citar dois textos que compuseram minha formação na pós-graduação em ciências sociais – e acredito que na de grande parte das estudantes desse campo –, cujos quais têm em si mesmos as marcas-territorializações que apresentei acima e que são considerados clássicos e modelos de inspiração para novos e contemporâneos trabalhos: *As Estruturas Elementares do Parentesco*, de Claude Lévi-Strauss (1982) e *A Interpretação das Culturas*, de Clifford Geertz (2008). Apesar de produzidos em contextos heterogêneos, em momentos diferentes – o primeiro foi primeiramente publicado no meio da década de 1950; o segundo, em meados da de 1970 –, e com objetivos distintos, em ambos os textos é possível encontrar os pontos descritos acima que atravessam e dão sustentação à antropologia majoritária. Dessa maneira, as análises decorrentes dessa corrente têm efeitos não apenas científicos, mas somatopolíticos, dando sustentação ao mundo como o conhecemos.

No entanto, eu aprendi que se, de fato, uma certa antropologia durante muito tempo serviu como o braço intelectual dos impérios coloniais, não podemos ignorar o fato de que já não existe uma antropologia monolítica, homogênea e única, mas antropologias – no plural. Assumir isso nos coloca de frente com o desafio de não apenas criticar a antropologia e as operações reducionistas que a marca(ra)m, mas também com a tarefa de pensar caminhos produtivos, ativos – e, arriscaria dizer, opacos –, por onde ela possa caminhar no sentido de possibilitar pistas de libertação do mundo-por-acabar, assim como sendas por onde brota e vibra aquilo que Michel Foucault (2005) chamou de “lampejos imaginativos”. Dessa maneira, passemos agora a saborear algumas



reflexões-experimentos antropológicos que me auxiliaram a, em minhas deambulações urbanas e subjetivas – *delirium ambulatorium* –, estudar com ainda mais intensidade o Mundo Ordenado e seus pilares ontoepistemológicos, bem como a procurar maneiras de ex/orbitá-lo e excedê-lo. Máquina-antropologia-crítica acopla-se à máquina-bicha-canabidiol-vulcão-delirante-em-fuga.

Talal Asad é um desses antropólogos minoritários que, ainda na década de 1970, dedicou-se a estudar a história da antropologia social em paralelo com processos geopolíticos mais amplos. Asad experimentou a absorção do colonialismo como tema de problematização antropológica; isto é, como matéria para diagnósticos e para proposições que fizessem a disciplina se movimentar, se desdobrar e atravessar/dissolver certos ordenamentos (formais, racionais, antropocêntricos) que a constituíam até então. Em *Anthropology and the Colonial Encounter* o autor sublinha que

precisamos nos perguntar como essa relação [entre culturas dominantes europeias e culturas dominadas não-europeias] tem afetado as pré-condições práticas da antropologia: os usos a que esse conhecimento se destina; o tratamento teórico de determinados tópicos; o modo de perceber e objetificar outras sociedades; a reivindicação antropológica da neutralidade política (ASAD, 2017, p. 323).

Nesse sentido, o autor aponta e contribui para a realização de análises que investiguem como a estrutura de poder colonial influenciou escolhas teóricas, caminhos metodológicos e arranjos políticos que, de uma maneira ou de outra, atravessaram a disciplina da antropologia. Ao tomar o pensamento antropológico (consolidado) como matéria para o pensamento crítico, Asad (2017) parece se aproximar da crítica aos pilares ontoepistemológicos moderno/coloniais, uma vez que conceitos oriundos desses pilares sustentam, há muito tempo, a pesquisa de campo etnográfica – que não é outra coisa senão a insígnia-mor da antropologia. Falo da crítica a conceitos antropológicos como os de outro (pilar da separabilidade), espaço (pilar da determinabilidade) e tempo (pilar da sequencialidade), apenas para citar alguns. Chamemos, dessa maneira, outros antropólogos minoritários para compor nossa fuga delirante do Mundo Ordenado, buscando em cada um deles chaves para estudar e criticar os três conceitos descritos acima, arrastando-os conosco no experimento do *delirium ambulatorium* e, nessa gesta poética, arrastar e dissolver o mundo como o conhecemos.

Edward E. Said, em sua clássica obra – que ainda rende frutíferas análises – *Orientalismo* (1990), nos oferece uma potente abertura de reflexão e de estudo do pilar da separabilidade. Ao investigar aquilo que chama de orientalismo como um modo de criar e resolver o Oriente baseado no lugar que essa “parte do mundo” tem na experiência do Ocidente europeu, o autor nos convida a um exercício de pensar como, através de dispositivos de poder coloniais, é possível criar, resolver e governar um outro; e, nesse mesmo movimento, constituir para si uma identidade. Nas palavras



do autor,

o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente), como sua imagem, ideia, personalidade e experiência de contraste. [...] O orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre ‘O Oriente’ e (a maior parte do tempo) ‘O Ocidente’ (SAID, 1990, p. 13-14).

De cara, percebemos as possibilidades de aproximação entre os argumentos de Said e os de Ferreira da Silva. Para ambos os intelectuais a produção de um outro depende de índices de distinção que operem ontológica e epistemologicamente, e há um coeficiente político que atravessa essa operação. No entanto, é preciso ressaltar que essa produção por oposição não significa equivalência/correspondência, e que nem o Ocidente nem o Oriente são naturezas ou verdades. O autor nos adverte que “a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia” (SAID, 1990, p. 17).

Ao reunir uma plethora de materiais que sustentassem e alimentassem o seu argumento, os quais iam desde relatos de viagens coloniais, atos de governos, crônicas e até contos, Said investigou o orientalismo como uma produção intelectual e imaginativa realizada pelo Ocidente. Cria-se um outro e cria-se a si – separabilidade – para, então, encerrar o primeiro na História, no arquivo (colonial) e no Entendimento. Como reflete o autor, “o orientalismo [...] faz-nos perceber que o imperialismo político domina todo um campo de estudo, imaginação e instituições eruditas – de tal modo que torna o fato impossível de ser ignorado” (SAID, 1990, p. 25). Trata-se, como podemos perceber, de uma questão de imaginação política.

É que a produção de um outro significa ter conhecimento (transparente) sobre essa coisa. E o autor insiste que ter conhecimento de uma coisa é como “dominá-la, ter autoridade sobre ela. E, neste caso, autoridade quer dizer que ‘nós’ negamos autonomia para ‘ele’ – o país oriental – posto que o conhecemos e que ele existe, em certo sentido, *como* o conhecemos” (SAID, 1990, p. 43). *Como* o conhecemos, aqui, significa captura pelo Entendimento moderno/colonial, pelas categorias antropocêntricas e formais que constituem a razão colonial e seu arranjo afectogeopolítico. É pelo pilar ontoepistemológico da separabilidade que a produção de um outro – o oriental, o louco, o perverso, a bruxa, o negro, a natureza – acontece, e a diferença inerente à vida (multiplicidades infinitas, plêiades de dobras e redobras) passa a ser lida como estranhamento, e não como necessidade.

Quando se usam categorias como oriental e ocidental como pontos de partida e finais de análise, de pesquisa ou das políticas públicas [...], o resultado costuma ser a polarização da distinção – o oriental fica mais oriental e o ocidental, mais ocidental. [...] O orientalismo [é] uma forma de pensamento para tratar o que é estrangeiro [e] demonstrou, tipicamente, a tendência inteiramente lamentável ao tipo de conhecimento baseado em distinções rígidas como ‘Leste’ e ‘Oeste’. [...] Essa tendência está exatamente no centro da teoria, da prática e dos valores ocidentais do orientalismo, o sentido do poder do Ocidente sobre o



Oriente tem como certa a sua condição de verdade científica (SAID, 1990, p. 56).

Aqui vemos Said traçar um arco espiralar de análise entre epistemologia, ontologia, e verdade científica que alicerçam o Mundo Ordenado. O pilar ontoepistemológico da separabilidade fundamenta a produção de um outro e de uma fenda vital hierárquica, no qual de um lado estão os pacíficos, racionais, lógicos, higiênicos e éticos ocidentais e, do outro, estão aquelas criaturas que não são nada disso e que estão separadas dessas qualidades. Passemos agora a investigar o pilar ontoepistemológico da determinabilidade e como ele opera, no Entendimento moderno e na razão colonial, através do conceito de espaço.

Em um texto escrito em 1992, os antropólogos Akhil Gupta e James Ferguson dedicam-se a refletir sobre como, surpreendentemente, até aquele momento não havia um estudo refinado acerca da questão do espaço na teoria antropológica. Os autores buscam tratar de questões acerca do espaço e do lugar a partir de problemas de pesquisa que surgiam naquele contexto, os quais já estavam recebendo uma renovada atenção (e produção intelectual) por parte da – ainda de acordo com Gupta e Ferguson (2000) – teoria pós-moderna e feminista. Nesse texto, portanto, as questões de espaço e de lugar são tensionadas e confrontadas com noções como as de fronteira, simulacro, desterritorialização, hibridismo e hiperespaço pós-moderno; o que “força-nos a reavaliar conceitos analíticos centrais da antropologia como o de ‘cultura’ e, por extensão, a ideia de ‘diferença cultural’” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 31).

Dessa maneira, os autores estão preocupados em criticar o suposto isomorfismo que há na teoria antropológica clássica entre espaço, lugar e cultura. Podemos pensar que essas três variáveis, juntas, resultam na *capacidade* da prática antropológica de *apreender* uma verdade sobre determinada cultura. Vimos que o pilar ontoepistemológico da determinabilidade resulta justamente da prerrogativa de que o Entendimento – essa marca do sujeito racional moderno/colonial – é a única ferramenta capaz de produzir conceitos utilizados para determinar – ou seja, produzir/decidir/governar – verdades e tautologias acerca das impressões, formas e forças que chegam até a subjetividade Humana.

Gupta e Ferguson (2000) (dis)torcem o que chamam de “premissa da descontinuidade” presente na tradição antropológica. Foi, em larga medida, determinando que cada lugar corresponde a uma identidade e a uma cultura, que essa tradição antropológica teorizou, durante muitas décadas, acerca de contatos, conflitos e contradições; e isso acabou trazendo certos entraves para a disciplina. Isso fica evidente à medida que, por exemplo, existências fronteiriças como as de migrantes, ou as de “subculturas” dentro de “culturas majoritárias” traziam sérios problemas para as máximas



clássicas da antropologia. Nesse sentido, os autores sublinham que estão “menos interessados em estabelecer uma relação dialógica entre sociedades geograficamente distintas do que em explorar os processos de *produção* de diferença em um mundo de espaço cultural, social e economicamente interdependentes e interligados” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 41).

Os autores se debruçam sobre os processos de produção de diferença – isto é, modulações do índice da determinabilidade – ao trazerem para o primeiro plano a “distribuição espacial das relações de poder hierárquicas” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 34). Ao politizar a experiência do espaço, o esforço (bem-sucedido) dos autores é demonstrar como a *diferença* produzida/imposta/modulada aos lugares, distribuindo identidades e culturas, insere-se em nada menos que em um sistema global de dominação. Portanto, a antropologia deve assumir essa questão com uma seriedade não apenas de pesquisa etnográfica ou de reflexão teórica, mas de caráter político e ético. Afinal, “os povos sempre foram mais móveis e as identidades menos fixas do que as abordagens estáticas e tipologizantes [isto é, determinantes] da antropologia clássica sugerem” (GUPTA; FERGUSON, 2000, p. 35). É preciso estudar os processos de construção/modulação do espaço – e, por conseguinte, de identidade, comunidade e diferença cultural – como um *locus* de funcionamento do pilar ontoepistemológico da determinabilidade. Por fim, estudemos brevemente como o pilar da sequencialidade opera através do conceito de tempo.

Compartilhando, ao lado dos antropólogos citados acima, uma perspectiva crítica à antropologia cultural, Johannes Fabian (2013, p. 33) busca “examinar usos anteriores e atuais do tempo como forma de construir o objeto de nossa disciplina”. Ao partir da noção de que existe uma Política do Tempo, Fabian realiza o esforço de demonstrar o surgimento, as utilizações, as inflexões, os rearranjos e as diferenciações nos usos do tempo dentro da disciplina antropológica. De acordo com o autor,

insistimos dogmaticamente que a antropologia repousa na pesquisa etnográfica que envolve uma interação pessoal e prolongada com o Outro. Mas então pronunciamos sobre o conhecimento adquirido com essa pesquisa um discurso que constroi o Outro em termos de distância espacial e temporal. [...] No ato da produção do conhecimento etnográfico, a questão do Tempo surge de forma concreta e prática, e muitos antropólogos têm se dado conta dos aspectos temporais da etnografia. Mas raramente consideramos a natureza ideológica dos conceitos temporais que inspiram nossas teorias e nossa retórica (FABIAN, 2013, p. 34-35).

Trata-se, como se pode perceber, de não tomar o tempo com um *a priori*, ou como um *datum* de consistência contornada pela verdade científica; mas de percebê-lo como uma tecnologia de produção, distribuição e segmentação de formas de vida e de cosmologias. Dessa maneira, ao refletir sobre “os usos que a antropologia faz do tempo quando se esforça para construir seus próprios objetos – o selvagem, o primitivo, o outro” (FABIAN, 2013, p. 39), o autor busca



cartografar de que maneiras o tempo pode dar forma a relações de poder ordenantes e ordenadas, hierárquicas, reducionistas e nefastas.

Fabian recupera todo um percurso que chama de secularização do tempo e como esse processo resultou, ao menos na Inglaterra, em uma compreensão aprimorada (e, diria, autoritária) do evolucionismo social – paradigma que dará *status* e reconhecimento científico à disciplina antropológica entre o fim do século XIX e início do XX. Para Fabian (2013, p. 48, grifo nosso),

o ponto de partida para qualquer tentativa de compreender a temporalização evolutiva será a secularização do Tempo tornada real. Ela resultou em uma concepção que contém dois elementos de particular importância para novos desdobramentos do século XIX: 1) o Tempo é imanente ao mundo, portanto, coextensivo a ele (ou à natureza, ou ao universo, dependendo do argumento); 2) as relações entre as partes do mundo (no sentido mais amplo das entidades tanto naturais como socioculturais) podem ser entendidas como relações temporais. A dispersão no espaço reflete diretamente – o que não pode ser dito de modo simplista ou óbvio – a *sequência do Tempo*.

Como podemos perceber, o pilar ontoepistemológico da sequencialidade opera através do tempo e, mais precisamente, através de uma concepção da sequência (linear, retilínea) do tempo em que, não impensadamente, o ponto mais avançado desse tempo naturalizado-espacializado seria a Europa e as suas sociedades urbanas, guiadas por homens cis-heterossexuais brancos. O tempo, em suma, é uma ferramenta do Entendimento erigida no seio da subjetividade e do pensamento moderno/colonial que organiza e distribui hierarquicamente sociedades, modos de vida, epistemologias e cosmovisões.

É (também) através dele que muitos pares dicotômicos – que durante tanto tempo sustentaram a imaginação socioantropológica, mas que há algumas décadas já têm sido tensionados, atravessados e abandonados – como os de primitivo/avançado, selvagem/civilizado, eu/outro, desenvolvido/atrasado etc., são operacionalizados dentro da retórica não apenas das ciências sociais, mas de todo um imaginário e repertório da ciência, da razão e do Entendimento. De forma sintética, Fabian (2013, p. 62) argumenta que:

as sequências evolutivas e sua concomitante prática política do colonialismo e do imperialismo podem *parecer* incorporativas; afinal, elas criam um quadro de referência universal capaz de acomodar todas as sociedades. Mas, sendo baseadas na episteme da história natural, elas se fundamentam no distanciamento e na separação.

Em suma, o distanciamento temporal, funcionando como uma maneira de o Entendimento criar objetos e referentes do discurso antropológico, dá sustentação ao pilar ontoepistemológico da sequencialidade. Realizei essa breve investida em uma antropologia crítica e minoritária para agenciar suas denúncias dirigidas a uma certa tradição antropológica (Humanista, colonial) sustentada pela verdade e pelo Entendimento.



Em minhas ex/orbitâncias delirantes e em meus estudos para dissolver o Mundo Ordenado, tal antropologia-em-devir funcionou (e funciona; lembremos que a fuga é sem pausa) como uma estrutura aposicional que me permitiu escapar (precarosamente) da clausura do livro moderno/colonial e de sua insígnia do Entendimento – portanto, escapando da compreensão e classificação que sustentam o Mundo Ordenado e permitindo a contemplação do que Denise Ferreira da Silva (2019) chama de Mundo Implicado. Para vislumbrar a imagem im/possível do Mundo Implicado, a autora nos convida a pensar o seguinte:

E se, em vez do Mundo Ordenado, imageássemos cada coisa existente (humano e mais-que-humano) *como* expressões singulares de cada um dos outros existentes e também do *tudo* implicado em que/como elas existem, ao invés de como formas separadas que se relacionam através da mediação de forças? E se, em vez de procurar por modelos na física de partículas capazes de produzir análises *mais* científicas e críticas do social, nos concentrássemos em suas descobertas mais perturbadoras – por exemplo, a não-localidade (como princípio epistemológico) e a virtualidade (como descritor ontológico) – *como* descritores poéticos, isto é, indicadores da impossibilidade de se compreender a existência com as ferramentas do pensamento que sempre reproduzem a *separabilidade* e seus pilares, a saber, a *determinabilidade* e a *sequencialidade* (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 43-44)?

Fugindo, procuro me implicar com a não-localidade e com a virtualidade como descritores poéticos (ético-estéticos) e avanço, finalmente, para a última seção deste artigo. Se minhas ex/orbitâncias delirantes me permitem (precarosamente, instavelmente) estudar o mundo-por-acabar – isto é, o Mundo Ordenado e seus índices ontoepistemológicos da separabilidade, determinabilidade e sequencialidade –, elas também me permitem perceber que esse mundo se sustenta pela visibilidade.

Dito de outro modo, o mundo como o conhecemos (o Mundo Ordenado) e suas hierarquias/territorializações autoritárias que relegam vidas dissidentes, negras, empobrecidas, desertoras e fugidias para a morte social, só se sustenta graças à visibilidade, à iluminação, à transparência e à clausura do Entendimento. Mesmo quando parece que o Mundo Ordenado busca abarcar nossas vidas im/possíveis, procurando (aparentemente) sustentá-las, ele o faz apenas na condição do jogo do Entendimento e da compreensão/tradução da diferença – isto é, clausura e extrativismo. Isso fica evidente, apenas para citar um exemplo, nas políticas de direitos LGBTQIA+. Toda a agenda de Direitos Humanos – e o Humano, aqui, não é uma palavra/ideia/inscrição à toa, feita sem as modulações dos pilares ontoepistemológicos que discutimos acima – se faz a partir e demandando a nossa captura existencial por meio da identidade, da transparência, da compreensão formal e do sujeito inteligível, redundante e autorreferente.

Ex/orbitando o mundo-por-acabar, percebo que este mundo que nos mata parece apenas nos dar chance de viver se optarmos por entregar tudo a ele. Querem que sejamos uma identidade fixa



e monolítica: podemos ser trans, desde que sejamos estritamente homens ou mulheres. E melhor ainda se concordarmos em nos submeter a todo um aparato de infinitas arquiteturas burocráticas, estatais, médico-científicas e jurídicas que nos “reajusta” e torna nossa experiência “mental” e “corporal” uma só, inteligível e apreensível. Podemos conquistar direitos e dinamitar o que entendemos como as injustiças do mundo, mas desde que estejamos dispostas a concordar com todos os procedimentos burocráticos, tediosos e brochantes de filiação em partidos, discussões calcadas na democracia republicana burguesa e muita, muita paciência. E, uma vez mais, melhor ainda se tivermos de pronto o projeto do mundo que queremos, se tivermos nossa utopia bem desenhada, à maneira dos marxistas.

Desse modo, minha última investida, neste texto, ancorado numa práxis radical para dissolver o Mundo Ordenado e vislumbrar o Mundo Implicado, é argumentar como a visibilidade é uma armadilha do Entendimento. Se ex/orbitando e realizando deambulações urbanas eu busco fazer rizoma com a paisagem e com as forças intensivas – fugindo desse mundo-por-acabar, cozinhando-o e dissolvendo-o –, tornar-se obscuro, opaco, insondável, borrado, fractal e turvo foi fundamental para as minhas fugas. Devir-imperceptível, imensurável e insondável pode ser (e é, baseado em meus estudos fugidios pela urbe) um movimento fundamental de sobrevivência para bichas maconheiras, empobrecidas e racializadas.

4 Em favor da opacidade

Este é um convite para, em nossas vidas fugidias e im/possíveis, ficarmos confortáveis o mistério do negrume, com o que não se resolve na luz e com as delícias enigmáticas da penumbra. Como nos lembra o filósofo e poeta negro Édouard Glissant (2021, p. 219), a teoria da diferença é preciosa e “permitiu perceber, senão a existência, pelo menos o reconhecimento em direito das minorias que se dispersam na totalidade do mundo, e de defender suas condições. [...] Mas a própria diferença ainda pode maquinar uma redução ao Transparente”.

Em um ensaio chamado “Para a Opacidade”, Glissant (2021) argumenta que o pensamento ocidental demanda, através de diversos dispositivos – os quais poderíamos chamar, junto de Ferreira da Silva (2019), de pilares ontoepistemológicos –, uma redução das intensidades que constituem os seres, as coisas e as ideias. Essa operação moderno/colonial redutiva, realizada no intuito de compreender algo, demanda, por princípio, a transparência. É pela transparência que o Entendimento erige fundamentos para comparações, aproximações, interpretações, distanciamentos e julgamentos.

Nesse sentido, gostaria de argumentar que a visibilidade é um embuste. É uma armadilha



que, através da transparência, possibilita nossa captura e constrange nossa imaginação radical. Ao colocarmos a opacidade no centro de nossas análises e políticas, buscamos nos implicar com o que a antropóloga Jeanne Favret-Saada (2005, p. 155) chama de “um certo trabalho realizado sobre o afeto não representado”, e tomamos “a visibilidade [como] uma armadilha e a representação [como] um beco sem saída (MOMBAÇA; MATTIUZZI, 2019, p. 23). Em cada uma das fugas realizadas por mim, em cada (tentativa de) acesso aos subcomuns, em cada experimento para dissolver o Mundo Ordenado, o que eu estava buscando era justamente não ser visto, não ser representado, não ser capturado, não ser reduzido ao transparente.

Ex/orbitando (d)a urbe, fluindo pelo asfalto, numa lombra canábica errante, deslizando por entre ruas estreitas, refletindo sobre ontologia e epistemologia, passando estrategicamente ao lado e por baixo de grandes árvores, movendo-me oportunamente por entre as carcaças metálicas dos carros e caminhões, estudando o mundo-por-acabar, eu buscava continuar vivo para o que virá depois; e não ser visto foi (e continua sendo) essencial para essa sobrevivência intempestiva e para maquinar políticas do porvir. O *delirium ambulatorium* permite o acesso ao que Milton Santos (1996 *apud* Jacques, 2013) chamou de espaço opaco. É pela opacidade que causamos uma quebra no/do Entendimento. É pela opacidade que comungamos com o escuro, com o noturno, com o borrado, com os sussurros e com os segredos fugidios.

Aqui, uma ressalva. Não estou argumentando que em nossas fugas não devamos, em certos momentos, em instantes valiosos e em oportunidades ativas, virmos à luz, sermos (brevemente) compreendidas. As lutas por direitos de pessoas negras, dissidentes do sexo/gênero, mulheres, deficientes, pessoas empobrecidas e por (o mínimo de) justiça social são importantes e, de alguma maneira, também nos mantém vivas – falo, aqui, das lutas por representatividade e pelo que ficou conhecido como “a ocupação dos lugares” da macropolítica. O que não podemos é deixar que essas lutas em nome do Humano, dos direitos, da democracia, da república e do imaginário ocidental (outro nome para o Mundo Ordenado) configurem o limite de nossas lutas políticas e de nossa imaginação especulativa/fractal.

Dessa maneira, acredito que seja importante, como sugerem Moten e Harney (2013, p. 19), que “nós corramos em busca de armas e continuemos correndo em busca de largá-las”. À maneira da revoada de pássaros, creio na potência do “imprevisível que [...] une e rodopia aquém de toda ciência” (GLISSANT, 2014, p. 21). Que o imprevisível, o opaco, o borrado, o errático e o insondável possam alargar e oxigenar nossa imaginação política. A opacidade, enquanto máquina de guerra para dissolver o Mundo Ordenado, possibilita a não-localidade e a virtualidade como descritores poéticos para vidas im/possíveis. Aqui, a comunicação já não se faz mais pelo



Entendimento, mas por ressonância, por disjunção, por contágio, pela quebra, pela dissonância, pela frequência aos mistérios dos subcomuns e pela diferença implicada.

Opacidades podem coexistir, confluir, tramando tecidos cuja verdadeira compreensão estaria na textura dessa trama, e não na natureza dos componentes. Talvez por um tempo, devêssemos renunciar a essa antiga obsessão em chegar ao fundo das naturezas. Haveria grandeza e generosidade em inaugurar um movimento como esse, cujo referente não seria a Humanidade, mas a divergência exultante das humanidades (GLISSANT, 2021, p. 220).

É através de um uso ativo da opacidade, liberando a vida lá onde ela é prisioneira dos grilhões da realidade e do Entendimento, que é possível contemplar o que Ferreira da Silva (2019) chama de Mundo Implicado – no qual as diferenças são tomadas não como um problema irresoluto, mas como uma necessidade intempestiva de transmutação das certezas –, assim como a vida emaranhada nas coisas que se efetua nessa zona de produção infinita e vital.

Justamente porque rompe essas articulações do tempo e do espaço, a não-localidade nos permite imaginar a socialidade de tal maneira que contemplar a diferença não pressupõe *separabilidade*, *determinabilidade* e *sequencialidade*, os três pilares ontológicos que sustentam o pensamento moderno. No universo não-local, o deslocamento (movimento no espaço) e a relação (conexão entre coisas espacialmente separadas) não descrevem o que acontece porque as partículas implicadas [*entangled*] (isto é, todas as partículas existentes) existem umas com as outras, sem espaçotempo. [...]A não-localidade expõe uma realidade mais complexa na qual tudo possui uma existência atual [*actual*] (espaçotempo) e virtual (não-local) (FERREIRA DA SILVA, 2019, p. 44-45).

Nessa chave, portanto, a vida (humana e mais-que-humana) é, como diria o antropólogo Tim Ingold (2013, p. 11), “imaneente ao próprio processo de geração contínua ou vir-a-ser do mundo”. Ao contemplar o Mundo Implicado, ou o “*Corpus Infinitum*” (Ferreira da Silva, 2019), além e aquém dos pilares ontoepistemológicos do Entendimento, é possível tomar a existência não como uma repartição de objetos autocontidos e autorreferentes, distribuídos por uma superfície transparente; mas como uma extensa malha cuja textura são linhas que se emaranham, separam, enroscam, espiralam, dobram e divergem ininterruptamente. Em síntese, “a animização do mundo vivo [...] não é resultado de uma infusão do espírito na substância, ou de ação à materialidade, mas é ontologicamente anterior à essa diferenciação” (INGOLD, 2013, p. 12).

Todo o meu esforço durante este texto foi o de tentar registrar – a partir de experimentos meus, ao lançar-me no mundo em traquejos delirantes – como a fuga indefinida rumo aos subcomuns nos permite estudar o Mundo Ordenado. Estudando e fugindo, deambulando pela urbe em meio a negócios, lixo doméstico e têxtil, canais abertos, ciborgues atravessando encruzilhadas e partículas sônicas maquínicas, pude perceber que o mundo-por-acabar – este mundo que nos mata e que, de fato, não devemos salvá-lo, mas apressar o seu fim – se sustenta pela visibilidade. É pela visibilidade que nos reduzem, nos constroem, nos definem, nos capturam e nos governam.



Nesse sentido, advogar pela opacidade me parece ser um deslocamento radical e fractal (uma poética) para dissolver o Mundo Ordenado. É preciso que nos tornemos insondáveis, imprevisíveis, insubmissas e, vez ou outra, invisíveis.

Aprendi com Touam Bona (2021) que “a marronagem só é uma máquina de guerra na medida em que é uma máquina de desaparecimento”. Portanto, apenas espero que nossas fugas ex/orbitantes e delirantes (sozinhas e em multidões, pois vivemos uma solidão coabitada) estejam cada vez mais dedicadas no estudo da potência da opacidade e do desaparecimento oportuno. Como nos lembra Jota Mombaça (2021, p. 108) – essa monstra errática que tem me visitado em sonhos e tem cavalgado em minha carcaça durante minhas fugas lombradas – a “recusa [d]a visibilidade como transparência é uma forma de autopreservação das vidas e dos projetos especulativos negros”. Esse é um movimento ético-estético que libera o mundo-por-vir das amarras do mundo-por-acabar. De fato,

não se deixa para trás o que está por todo lado, mas também são se pode aceitar que o que está por todo lado estará para sempre aqui. Se o futuro está para ser moldado, e o presente é colapso, esgotar o que existe é a condição de abertura dos portões do impossível (MOMBAÇA, 2021, p. 112).

Fugindo, estudando, desertando e correndo para o além e aquém de toda redução e apreensão do Entendimento, nós buscamos dissolver o Mundo Ordenado e as ordenações do tempo, do outro e do espaço. Aqui a destruição é uma forma anticolonial e radical de cuidado para atravessar a guerra social. No *delirium ambulatorium*, escorrendo pelos subcomuns, contra todo aparelho de captura, rindo, gozando e lombrando, nós “reclamamos para todos o direito à opacidade” (GLISSANT, 2021, p. 225). Que possamos fazer do amorfo, do opaco, do negrume, do turvo, da penumbra, do indescritível, do incapturável, do imensurável e do im/possível o terreno (fértil) para nossas (infinitas) vidas.

Agora, cara leitora do Fim do Mundo, pegue os estilhaços deste material flamejante e opaco e fuja! Delire! Ex/orbite!

Referências

ASAD, Talal. Introdução a anthropology and the colonial encounter. Tradução: Bruno Reinhardt. *Revista ILHA*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 313-327, 2017.

BUTLER. Octavia Estelle. *A parábola do semeador*. Tradução: Carolina Caires Coelho. São Paulo: Morro Branco, 2018. (Semente da Terra, 1).

BUTLER. Octavia Estelle. *A parábola dos talentos*. Tradução: Carolina



- Caires Coelho. São Paulo: Morro Branco, 2019. (Semente da Terra, 2).
- CAMPOS LEAL, abigail. *Ex/orbitâncias: os caminhos da deserção de gênero*. São Paulo: GLAC Edições, 2021.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011. (Coleção Trans).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs* (volume 4). Tradução: Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012. (Coleção Trans).
- FABIAN, Johannes. *O Tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Tradução: Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser Afetado”, de Jeanne Favret-Saada. Tradução: Paulo Siqueira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. Tradução: Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em 24 fev. 2022.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução: Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Ditos & Escritos, v. 2).
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *O pensamento do tremor*. Tradução: Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014. (Cultura coleção).
- GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Tradução: Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. (Poética, 3).
- GOMES, Kevin Hacling Alves. Imaginação radical no/para o fim do mundo: estudo, fuga, ou alguns sussurros sobre viver outramente. *Culture Machine*, v. 21, p. 1-32, 2022. Disponível em: <<https://culturemachine.net/wp-content/uploads/2022/09/6-21.-Kevin-Hacling-Alves.pdf>>. Acesso em: 2 ago. 2023.
- GOMES, Kevin Hacling Alves. *Uma cartografia antropofágico-afetiva: notas sobre micropolíticas do desejo, colonialidade do gênero e devires vitais*. 2021. 160 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2021.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da cultura: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio Augusto (org.). *O Espaço da diferença*. Campinas: Papiрус, 2000. p. 30-49.
- INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, 2013.
- JACQUES, Paola Berenstein. O grande jogo do caminhar. In: CARECI,



Francesco. *Walkscapes: o caminhar como prática estética*. São Paulo: Editorial GG, 2013. p. 7-16.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas elementares do parentesco*. Tradução: Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. (Antropologia, 9).

MOMBAÇA, Jota; MATTIUZZI, Musa Michelle. Carta à leitora preta do fim dos tempos. In: FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. Tradução: Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Oficina de Imaginação Política, 2019. p. 15-32. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em 24 fev. 2022.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. *The Undercommons: fugitive planning & black study*. Nova York: Autonomedia, 2013.

MOTEN, Fred. Ser prete e ser nade (misticismo na carne). In: ARIAS, André *et al.* (ed.). *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*. São Paulo: N-1 Edições, 2021. p. 131-188.

OLIVEIRA, Antônio José de. *Os Kariri-resistências à ocupação dos sertões dos Cariris Novos no século XVIII*. 2017. 310 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/25577>. Acesso em: 2 ago. 2023.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.

SAID, Edward Wadie. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TOUAM BONA, Dénètem. Arte da fuga. Tradução: Amilcar Packer. Revisão: Leda Cartum. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 15, p. 18-27, 2021. Disponível em: <https://piseagrama.org/arte-da-fuga/>. Acesso em: 17 mar. 2022.

