

Prefácio: antes do evento

Nossa geração morreu quando nossos pais nasceram.
— BRUNO, homem negro, 18 anos (meados dos anos de 1990)

Aquele instante... entre o disparo do gatilho e a queda de outro corpo preto, outro corpo pardo e outro... assombra este livro. O que pode ser feito? Para deter e ressignificar o modo como se lembra, reconfigura e desmantela o que jaz *por trás* desses momentos fugazes. Talvez formulando questões, possamos nomear o problema. Quais relatos se juntaram? Quando isso se tornou uma regra — uma verdade científica —, um fato da existência global, gerações morrerem em determinados momentos do início dos anos de 1960? Como tantas gerações morreram quando eu nasci? Quem morreu? Por quê? Há muitas respostas para essas perguntas. Somente escute... Leia-me...

Estou morto.

Você é uma pessoa jovem e preta. Você vive num bairro onde a criminalidade prospera. A gente tira as armas das ruas, prende bandido. Você calhou de viver no lugar com as maiores taxas de homicídio e estupro. A gente faz nosso trabalho direito. Chegamos perto do seu prédio, você parecia suspeito; nós paramos, saímos do carro com as armas e mandamos você botar as mãos na cabeça. Atiramos. Nós somos a polícia. Fomos muito bem treinados para fazer nosso trabalho.

Eu sou imigrante. Eu trabalho. Estou aqui legalmente, tenho meus documentos. Moro aqui porque é barato. Eu sou de uma família africana de elite. Por que você me matou?

Você é jovem, homem, preto. Não sabemos nada sobre elites africanas. Na África, pretos vivem em cabanas, caçando e coletando durante o dia, comendo e cantando à noite, matando uns aos outros o tempo todo. Não existe amanhã. Você tem sorte de estar aqui. Por que você está morrendo? Você é negro e jovem; você está na cadeia ou em liberdade condicional. O liberalismo diz que os Estados Unidos são uma sociedade racista. Diz que pessoas pretas e pardas estão massivamente desempregadas ou amontoadas nas funções de menor remuneração; diz que empregadores não contratam jovens negros. Vocês são a subclasse: gente sem futuro, gente que não sabe como se comportar adequadamente porque as instituições — famílias, empresas, igrejas, e por aí vai — abandonaram os guetos com a classe média, que se aproveitou das ações afirmativas para obter empregos melhores e encontrar lugares mais confortáveis para viver. Você vende drogas. Você é um estuprador. Um criminoso. Talvez você seja um terrorista. Vamos tirar você das ruas. Se a gente não prender você, vamos atirar em você, e usaremos quantas balas forem necessárias.

Eu sou fulani.

Você está nos Estados Unidos agora. Isto aqui não é a Ásia ou a África. Aqui é diferente. Alguns radicais dizem que pessoas como você não têm oportunidade. Você é preto. Nós não gostamos de pretos. Dizem que os Estados Unidos são a terra da supremacia branca. Não te contratar é apenas o começo. Você nos ajuda a criar um laço entre as pessoas brancas estadunidenses. Você faz o sistema funcionar.

Mas se eu faço isso... por que me matar? Se você só me mantiver na periferia, se eu não tenho uma escola decente, um trabalho que pague decentemente, direitos básicos de cidadania. Você tem todas as respostas. Você me conhece. Por que, mesmo assim, você precisa me matar? Ser branco já não é suficiente?

Ser branco jamais foi suficiente. Não sem ser negro.

Eu estava morto antes do meu pai nascer. Por que eu?

Neste livro, eu confronto o aparato do conhecimento — as ferramentas científicas do conhecimento racial — que produz o sujeito dessa questão. Este livro, ao desprender-se radicalmente dos modos predominantes usados para entender a subjugação racial, fornece uma reformulação da figura que está no centro dos relatos éticos modernos: o conceito do *homo modernus*, isto é, a consciência global/histórica. Contra o pressuposto de que o contexto ontológico é inteiramente constituído pelo histórico, examino como as ferramentas dos projetos de conhecimento científico do século XIX produziram a noção do racial, que institui o global como contexto ontoepistemológico — um gesto produtivo e violento necessário para sustentar a versão pós-iluminista do Sujeito como a única coisa autodeterminada. Enquanto esse argumento refigura, conforme reconstitui, todo o campo da representação moderna, seu efeito mais imediato é demonstrar como o arsenal do conhecimento, que hoje governa a configuração (jurídica, econômica e ética) global, institui a subjugação racial enquanto pressupõe e postula que a eliminação dos seus “outros” é necessária para a realização do atributo ético exclusivo do sujeito — a saber, a autodeterminação.

O como e o porquê são expostos ao longo deste livro conforme reviso o modo pelo qual escavei a representação moderna — contra argumentações condescendentes de que a própria é ontologicamente irrelevante — enquanto buscava capturar o papel produtivo que o racial cumpre no cenário pós-iluminista. Cada parte do livro descreve um momento particular desta tarefa. Primeiro, considero seu contexto de emergência, isto é, o problema ontológico não resolvido que assombrou a filosofia moderna desde o início do século XVII até o começo do XIX: como proteger o *homem* — o ser racional — dos poderes restritivos da razão universal. Minha leitura revela que isso foi realizado com a escrita do sujeito como coisa histórica e autodeterminada — uma solução temporária consolidada apenas na metade do século XIX, quando o homem se tornou um objeto do conhecimento

científico. Depois, minha análise do regime de produção do racial demonstra como as ciências do homem e da sociedade abordaram esse problema ontológico fundamental através do uso da diferença racial como atributo constitutivo do Humano. Essa solução cria o enunciado central da subjugação racial: ainda que as ferramentas da razão universal (as “leis naturais”) produzam e regulem as condições humanas, em cada região global elas estabelecem mentalmente (moral e intelectualmente) tipos de seres humanos distintos, isto é, o sujeito autodeterminado [*self-determined*] e seus “outros” exteriormente determinados [*outer-determined*], aqueles cujas mentes estão submetidas às suas condições *naturais* (em seu significado científico). Eu argumento que é exatamente esse enunciado que informa a tese central da sociologia das relações raciais, isto é, de que as causas da subordinação dos “outros da Europa” residem em suas características físicas e mentais (moral e intelectual), e a afirmação de que a solução para a subjugação racial requer a eliminação da diferença racial. Por fim, minha análise dos efeitos de significação do racial mostra como esse enunciado e as ferramentas científicas que o sustentam informariam a construção dominante dos sujeitos americano⁴ e brasileiro. Nas articulações desses sujeitos nacionais, as ferramentas simbólicas (históricas e científicas) produzem o sujeito nacional como ser autodeterminado e delimitam a região moral (exteriormente determinada) subalterna ocupada por membros não europeus do Estado nacional.

Subjacente a este livro está o desejo de entender, após um século de enunciados moralistas que rejeitam qualquer influência do racial na existência moderna, como e por que seu efeito mais consistente parece governar a configuração global contemporânea sem ser questionado. Espero que a minha crítica da representação moderna demonstre que a força política do racial reside no fato de que ele (re)

4. Para enfatizar o discurso nacional, optei por “americano” quando o termo se refere ao sujeito nacional dos Estados Unidos.

produz consistentemente o enunciado fundante da ontologia moderna. Toda mobilização do racial articula o atributo exclusivo do homem, isto é, a autodeterminação, assim como cria e repudia aquilo que significa *Outra-mente*, anunciando a necessidade de sua eliminação. Por seguir essa articulação ontológica, não surpreende o fato de o atual relato predominante que explica a subjugação racial ser usado para explicar superficialmente as mortes violentas de pessoas não brancas — justamente porque as infinitas provas científico-sociais as tornam tanto esperadas (como consequência da exclusão jurídica e econômica) quanto justificadas (como o óbvio e lógico fim da trajetória de uma consciência determinada pela exterioridade). Ouço a pergunta: “Como o conhecimento científico social justifica o assassinato de pessoas não brancas?” Minha resposta é: “Como o seu arsenal explica isso?” Ofereço as páginas subsequentes como resposta provisória a tais perguntas.

Ao descrever minha análise da trajetória do racial, uso termos já disponíveis na literatura e apresento novos conceitos. A seguir, forneço definições breves sobre os novos, com a esperança de que elas tornem o livro mais acessível. A leitora deve ficar à vontade para revisitar estas definições sempre que julgar útil.

afetabilidade: condição de subjugação ao poder natural (tanto no sentido científico quanto em seu significado leigo) e ao poder de outrem.

analítica da racialidade: aparato do conhecimento fabricado pelas ciências do homem e da sociedade.⁵

cena da regulação: relato que explica como a razão desempenha seu papel soberano enquanto poder regulador.

cena da representação: relato que explica como a razão desempenha seu papel soberano enquanto poder produtivo.

ciência (campo): região do conhecimento moderno que situa o espaço como a dimensão ontoepistemológica privilegiada, como nas disciplinas da física e química clássicas.

estratégia de engolfamento: conceitos científicos que explicam outras condições humanas como variações das encontradas na Europa pós-iluminista.

5. Cf. Silva, Denise Ferreira da. "Towards a Critique of the Socio-Logos of Justice: The Analytics of Raciality and the Production of Universality". *Social Identities*, v. 7, n. 3, 2001, pp. 421-54.

estratégia de intervenção: métodos, técnicas e procedimentos usados pelas ciências do homem e da sociedade, que destacam a forma como elas apreendem outros modos de existência humana como variações das condições da Europa pós-iluminista.

estratégia de particularização: categorias de seres humanos utilizadas pelas ciências do homem e da sociedade.

Eu afetável: construção científica das mentes não europeias.

Eu transparente: homem, o sujeito, a figura ontológica consolidada no pensamento da Europa pós-iluminista.

história (campo): região do conhecimento moderno que presume o tempo como a dimensão ontoepistemologicamente privilegiada, como na história e nas humanidades.

nomos interiorizado: formulações que enunciam a razão como reguladora exterior que funciona a partir dos limites da mente racional.

nomos produtivo: conceito da razão que a descreve como produtora e reguladora do universo.

nomos universal: primeiro conceito da física, articulado no século XIX, sobre a razão como reguladora exterior do universo.

palco da exterioridade: modo através do qual o conhecimento científico descreve o cenário dos fenômenos naturais.

palco da interioridade: cenário em que a filosofia (assim como a história e outras disciplinas das humanidades) situa os fenômenos humanos.

poesis interiorizada: formulações filosóficas que descrevem a razão como a força produtiva que opera primeira e principalmente a partir dos limites da mente racional.

poesis transcendental: reescrita de Hegel da razão como força transcendental.

poesis universal: formulação da razão como produtora interior soberana do universo.

tese da transparência: presunção ontoepistemológica que rege o pensamento pós-iluminista.

texto moderno (texto histórico, nacional e científico): conceito usado aqui para capturar a economia de significação especificamente moderna.

O ser do homem não somente não pode ser compreendido sem a loucura, como não seria o ser do homem se não trouxesse em si a loucura como limite de sua liberdade.

— JACQUES LACAN, *Escritos*

O que o louco de Nietzsche já sabe ao gritar “busco por Deus”? O que ele quer dizer quando afirma que o “assassinato” de Deus desencadeou uma história “mais eminente que toda a história até então”? Por que ele pergunta: “Não estamos vagando através de um nada infinito?”; “a noite não nos sitia cada vez mais?”.⁶ Eis o que ele sabe, e o que quem o escuta não tem interesse em ouvir: o grande feito, isto é, a constituição do Homem, do Sujeito, após o término da triunfante trajetória da Razão, também renunciou seu futuro desaparecimento. Ele sabe que a discussão filosófica responsável por consolidar o Homem no centro da representação moderna também liberou armas poderosas que acabaram por ameaçar seu atributo mais precioso. Por quê? Ora, o que cai nas garras da Razão ao tornar-se objeto da mesma não tem lugar no reino da Liberdade.

Embora o louco de Nietzsche reconheça que o arsenal que produziu o *Eu transparente* ameaça sua liberdade, ele parece ignorar que

6. As citações anteriores são da parábola do (homem) louco, de Friedrich Nietzsche. Cf. Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. New York: Vintage, 1974, p. 181.

a razão — a força poderosa que anunciara que o Homem foi além do horizonte de sua existência finita — produz mais que um ser humano limitado. Pois essa “Vontade de Verdade” produtiva autoriza a “criação” de diversos e variados tipos de seres humanos, assim como instituiu sujeitos *diferentes* diante da universalidade, ao mobilizar o conceito do racial, a arma poderosa que produziu o homem e seus “outros” como sujeitos que olham fixamente para o horizonte de sua existência finita. A crítica contemporânea do pensamento moderno, assim como o louco, apresenta uma análise limitada do pensamento moderno porque ignora o papel do racial na produção do Humano. Do outro lado do terreno da crítica, as investigações informadas pelas teorias raciais contemporâneas sobre as narrativas produtivas científicas e históricas, e sobre como ambas consistentemente aprisionam “os outros da Europa” fora da trajetória do Sujeito que emergiu na Europa pós-iluminista, também oferecem uma análise incompleta. Nenhuma corrente teórica, acredito, encara a tarefa necessária: considerar como as duas narrativas produtivas da representação moderna — *história e ciência* — atuaram juntas para estabelecer o lugar do sujeito. Ou seja, em nenhuma das correntes teóricas a análise do racial efetua, de fato, uma crítica completa do campo da representação moderna.

“Por que encarar uma tarefa tão absurda?”, a leitora pode pensar. “Por que retornar a antigas ansiedades morais e intelectuais?” Minha resposta é simples: eu não sinto nenhum conforto intelectual ou moral ao desconsiderar o racial como conceito científico. Estou convencida de que o desafio mais importante para a crítica do pensamento moderno exige deslocar a posição ontoepistemológica privilegiada da história ao encarar a ciência como o domínio fundamentalmente responsável por produzir a verdade do homem [*truth of man*]. Portanto, é necessário um gesto radical que abra espaço para uma posição crítica ao deslocar a transparência, isto é, o predicado

de que o homem desfruta desde sua instituição como o único ser autodeterminado. Consequentemente, este gesto também requer a criação de um arsenal crítico capaz de, simultaneamente, identificar a ciência e a história como momentos na produção do homem e de não repetir a lógica da descoberta nem a *tese da transparência*.

Nas páginas deste livro, a leitora encontrará minha tentativa de enfrentar esse desafio. Isto é, desenvolver uma crítica da representação moderna conduzida pelo desejo de compreender o papel desempenhado pelo racial no pensamento moderno. Eu traço diversos enunciados filosóficos, científicos e nacionais para identificar as estratégias de significação que produziram o homem e seus outros. Ou seja, forneço um mapeamento da *analítica da racialidade*: uma descrição do seu contexto de emergência, as condições que a produziram e os efeitos de significação do arsenal conceitual criado pelos projetos científicos que buscavam descobrir a verdade do homem. Ao rastrear a analítica da racialidade, identifico a produtividade do racial e seu entrelaçamento com o surgimento da globalidade, um contexto ontológico que funde traços corporais, configurações sociais e regiões globais específicas, e que reproduz a diferença humana como irreduzível e insuprassumível. Assim, eu desafio o privilégio ontológico concedido à historicidade e forneço um relato da representação moderna que refigura o Sujeito como *homo modernus*. Ou seja, demonstro como as armas produtivas da razão, isto é, as ferramentas da ciência e da história, constituem o homem e seus outros como seres histórico-globais.

Iniciei este projeto porque estava insatisfeita com as “explicações” sobre subjugação racial fornecidas pela sociologia das relações raciais. A questão se tornou ainda mais urgente quando percebi que o relato sociológico sobre a subjugação racial continua informando a configuração global contemporânea: a diferença cultural, isto é, o modo de representação da diferença humana pressuposto e

(re)produzido pela sociologia das relações raciais, se tornou o ponto de partida óbvio para organizar as demandas por justiça global, bem como para punir os subalternos globais. A partir do meu desejo de entender as condições que proporcionaram o surgimento dessa faca de dois gumes e do meu esforço em não repetir a tese da ideologia dominante, criei um relato sobre a subjugação racial que não pode ser dissociada da subjugação global, um relato que se recusa tanto a ressuscitar o Sujeito (universal), quanto a escrever seus outros como seres entorpecidos, ingênuos (inocentes) e (historicamente) particulares. Em vez disso, eu proponho que os indícios da morte do Homem — a proliferação das “ontologias e epistemologias” subalternas (raciais, étnicas, pós-coloniais) — indicam que os poderes do sujeito continuam conosco, que as estratégias da Vontade de Verdade, isto é, as ferramentas da ciência e da história, permanecem sendo as armas produtivas da subjugação global.

O cemitério

O “argumento ontológico” de Santo Anselmo é basicamente o seguinte: se um ser supremo, infinito, eterno e perfeito pode ser concebido, e se Deus é um ser infinito e eternamente perfeito, Deus tem que existir. Entretanto, mesmo antes dos primeiros sinais de seu fim, o sujeito — o ser autodeterminado que sozinho ocuparia o trono da “perfeição” no fim do século XVIII — nunca pôde ser descrito da mesma maneira. Ainda que a autoevidência tenha se tornado atributo exclusivo do homem, nem a infinidade, nem a eternidade podiam fazer parte de suas atribuições, justamente porque ele é um ser totalmente mundano, global e finito. Apesar disso, quando os rumores sobre a sua morte começaram a ser ouvidos, muitos pareceram surpresos, como se tivessem esquecido a herança que lhes estava guardada. Após a morte do divino autor e governante na Europa do fim

do século XVIII, o louco lamentou: “Não era de se esperar que uma entidade inferior tivesse o mesmo iminente destino?”. Afinal de contas, os enunciados filosóficos que elevaram a razão de sua posição como atributo exclusivo da mente ao posto de reguladora soberana da ciência e da história — isto é, a única responsável por e capaz de determinar a verdade e a liberdade — situaram esse processo inteiramente dentro das fronteiras espaciais e temporais da Europa pós-iluminista. Além disso, apesar de já ter sido afirmado que o processo que se completou quando a “essência” transcendental do homem foi reificada sempre abarcou outros modos e momentos de ser humano, os apóstolos da razão proclamaram que nunca antes e em nenhum outro lugar uma figura parecida com o homem existira. Logo, se o Sujeito, isto é, a coisa que atualiza a razão e liberdade, nasceu em algum momento (no espaço e no tempo), também não teria de eventualmente morrer?

O fato de que a morte do sujeito não resultaria em sua aniquilação completa talvez fosse menos evidente. Não me refiro aqui a como Verdade e Ser, os predicados exclusivos do sujeito, estavam sendo invadidos pelos seus outros, já que exatamente a “fragmentação” de tais predicados levou muitos observadores a anunciar a morte do sujeito. Entretanto, o que ainda não foi reconhecido é como essa invasão contradiz as forças produtivas das próprias ferramentas que esculpiram e constituíram o lugar do sujeito. Isto é: durante a década de 1980, na universidade, ao “aprender” sobre a morte dele, eu ficava incomodada com os relatos nostálgicos sobre tal morte prematura e inesperada. As metanarrativas do sujeito pareciam não ter qualquer relevância para as batalhas no meu canto do globo. A relevância imediata da liberdade e da razão parecia ter sido perdida na maioria dos relatos sobre sua morte. Eu não conseguia entender a importância dessa perda para aquelas de nós que lutávamos para derrubar uma ditadura militar em vigor há 19 anos no Brasil. Eu era jovem. As transformações que acompanharam o anúncio da morte

do sujeito também eram jovens. O que não percebemos de imediato foi o quanto aquele momento no Brasil era parte de um evento que transcorria em tantos outros lugares. A crise das metanarrativas da cultura ocidental de Lyotard⁷ e o anúncio do “fim da modernidade” feito por Vattimo⁸ estavam acontecendo ao redor mundo: pessoas negras ativistas no Rio de Janeiro, ao lado de artistas do grafite em Nova York, lideranças Indígenas em Vancouver e populações alvo da racialização em outras regiões do globo tinham, de alguma maneira, mudado a produção e a circulação do conhecimento; escritos do feminismo negro nos Estados Unidos propunham novas articulações sobre “verdade” e “ser”, desafiando simultaneamente os cânones científicos e literários e defendendo a legitimidade de suas próprias narrativas locais.⁹ Além disso, não há dúvidas que artistas de hip-hop, rappers e breakdancers também tiveram participação na perda do papel “integrativo” por parte da cultura. Ao “buscar remuneração”,¹⁰ tais artistas *mercadorizaram* a cultura, ajudando a reescrever a lógica do capitalismo¹¹ e as fundações do conhecimento.¹² Nós tínhamos algo a ver com a crise da ciência; nós, os outros do homem, estávamos perturbando a história: nossas palavras e feitos desencadearam o dilema da “ordem moderna”.

7. Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

8. Vattimo, Gianni. *The Transparent Society*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

9. Carby, Hazel. *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the African-American Woman Novelist*. New York: Oxford University Press, 1987; Collins, Patricia Hill. “The Social Construction of Black Feminist Thought”. In: *Signs*, v. 14, n. 4, 1989, pp. 745-73; Wall, Cheryl. *Changing Our Own Words*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1989.

10. Kelley, Robin. *Yo' Mama's Disfunktional! Fighting the Cultural Wars in Urban America*. Boston: Beacon, 1997.

11. Jameson, Fredric. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991.

12. Lyotard, 1984.

Entretanto, ao tentarem entender esse evento global, intelectuais da pós-modernidade e da globalização só puderam anunciar a morte do sujeito.¹³ Não é de se surpreender que analistas sociais tenham descrito a situação como o início de uma nova dimensão na luta política — a política da representação, ou seja, a batalha pelo reconhecimento da diferença cultural — que registrou a queda das meta-narrativas da razão e da história que foram responsáveis por compor a representação moderna. Ao revisitar esse momento, parece óbvio que analistas sociais, ao lerem o evento como a proliferação de “razões” e “histórias” menores, mobilizariam a ascensão da cultura para descrever o cenário. Afinal, a cultura era o único atributo que tinham conferido a esses outros que, repentinamente, estavam falando; os outros, que anteriormente eram descritos como sem razão e fora da história. Como era de se esperar, os antropólogos, responsáveis por fabricar a cultura como conceito científico, se adiantaram, reconhecendo a ameaça ao seu campo. Uma parte desse grupo recebeu a crise com alívio, já que esta oferecia a oportunidade de reescrever o projeto da disciplina.¹⁴ Daquele momento em diante a antropóloga poderia

13. De acordo com Lyotard (1984, p. 15), as mudanças no conhecimento registraram o desmantelamento da “ordem moderna”, “a dissolução do vínculo social e a desintegração das coletividades sociais ao estado de uma massa composta de átomos individuais”, resultando na necessidade de forjar uma nova base para o vínculo social e para a legitimação do discurso científico. Ele sugere (1984, p. 66) que, a partir de então, a interação social passa a ser baseada na aceitação da heterogeneidade e multiplicidade de meta-argumentos (argumentações com metaprescritivos) que limitam as circunstâncias de suas próprias formulações.

14. Para os autores, “tal reescrita não se distanciaria muito dos princípios do desejo antropológico. No esforço para aprimorar os tão almejados relatos do ‘ponto de vista nativo’, esses experimentos aplicam estratégias textuais distintas para apresentar ao público leitor explicações mais ricas e complexas sobre a experiência dos sujeitos. Essas etnografias da experiência, como as chamamos, de modo geral, buscam novas maneiras de demonstrar o que significa ser uma pessoa samoana, pertencer ao povo ilongote ou ao povo balinês para convencer o público leitor que a cultura é mais importante do que se pensa”.

dividir seu fardo com seu objeto: ouvíamos com frequência que os “nativos” da contemporaneidade poderiam e deveriam representar a si mesmos, e que ela, finalmente, poderia ocupar (de maneira crítica) sua posição privilegiada.¹⁵

O problema é que essa emancipação epistemológica parecia des-sincronizada com a herança ontológica deixada pelo conceito. Como Lisa Lowe¹⁶ notou: a cultura se “tornou o meio do *presente* [e] o local que media o *passado*, através do qual a história é entendida como diferença, fragmentos, choques e flashes de disjunções”.¹⁷ Apesar disso, a fala do outro nunca poderia ser uma “voz” inteiramente *histórica*, pois a diferença cultural também é produto das ferramentas científicas da razão. Logo, recompor o *cultural* de maneira verdadeiramente emancipatória também requer uma confrontação crítica com a universalidade científica e como esta institui os espaços da história, uma manobra radical que poucas pessoas parecem dispostas a fazer. Michael Taussig¹⁸ traduz essa necessidade ao argumentar: “Com a conquista e colonização europeias, esses espaços de morte [espaços simbólicos constituídos pelo terror e pela tortura] se misturam em uma amálgama de significantes fundamentais que entrelaçam a transformadora cultura do conquistador com a do conquistado.” Ao reescrever a cultura, a antropologia pós-moderna conseguiu remover — a rigidez, o confinamento e a “autoridade etnográfica” do conceito — uma manobra que posiciona os objetos do desejo antropológico no nicho ontológico confortavelmente operado pela historicidade, um

Cf. Marcus, George; Fischer, Michael. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 43.

15. Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

16. Cf. Lowe, Lisa. *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996, p. 6.

17. Grifos da autora.

18. Cf. Taussig, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 5.

movimento que apenas pode ser celebrado se esquecermos a cumplicidade da disciplina com as suas ferramentas (conceitos, teorias e métodos) na produção desses “espaços da morte”.

Por outro lado, para grande parte da sociologia, a morte do Sujeito ameaçava (o início de) uma crise ontoepistemológica assustadora.¹⁹ Porém, ao contrário de boa parte de sua “parentela” da antropologia, um grupo significativo de sociólogos decidiu agarrar-se às barras da jaula de sua disciplina, rejeitando as descrições pós-modernas do fim da “ordem (social ou moral) moderna”, isto é, da ordem histórico-universal.²⁰ De modo previsível, a epistemologia e a ontologia

19. O desafio imposto pelas mudanças internas e externas à “ordem social” parecia exigir que a unidade de análise da disciplina, isto é, o Estado-nação, fosse redefinido (Robertson, 1992). Em relação às reconfigurações internas, o desafio foi reconhecido até mesmo pelo grupo que acolheu as mudanças externas. Nicholson e Seidman (1995, p. 7), por exemplo, escreveram que “se convenceram que as mudanças nas culturas públicas da esquerda, particularmente o surgimento e desenvolvimento de novos movimentos sociais e seus choques com as tradições marxistas e liberais iluministas, são um dos pontos cruciais para entender a formação de teorias pós-modernas nos Estados Unidos e talvez em outros lugares”.

20. Entre esses sociólogos está Habermas (1984), para quem a solução é um novo “contrato social”: se a razão universal deixou de ser uma fundação inquestionável, talvez ela possa prover uma base situacional, como mediadora de atos de fala dissidentes usados por diversas comunidades comunicativas. Outros tentaram remoldar o objeto da sociologia — possivelmente o indício mais evidente da resistência —, redefinindo a “sociedade moderna” como simultaneamente altamente individualizada e espacialmente ilimitada. A recusa de Giddens (1990) de relacionar a morte do sujeito com o “fim da modernidade” ilustra esse ponto quando ele argumenta que a fase mais recente do capitalismo surgiu a partir da expansão mundial das instituições modernas e da intensificação dos valores modernos, como o individualismo. Contudo, essa época era dominada pelo cultural e, por isso, qualquer nova ontologia social era obrigada a incluir as “histórias” que se desdobraram em inúmeras localidades para assim poder dar conta da proliferação de “normas” e “valores” e reconhecer o globo como espaço compartilhado (Robertson, 1992). Apesar de considerar a teoria pós-moderna “anárquica”, Habermas (1987) reconhece que ela permanece influenciada pelo hegelianismo. Outro grupo enfatizou o problema da inconsistência. Rosenau (1992, p. 176), por exemplo, escreve que o desprezo do pós-modernismo em

seguiram caminhos mais familiares, já que a divisão aqui era entre relatos antagônicos sobre a ordem social ou moral em surgimento, sobre a ordem global — relatos que produzem o mundo como pequena comunidade ou como um todo moral fragmentado. Entretanto, independentemente das posições assumidas, intelectuais da globalização, da cultura global e do consumismo descreviam um processo que ecoava o relato durkheimiano do surgimento da “civilização moderna”, um relato amarrado à difusão da mídia de massa, à expansão dos meios de transporte e ao crescimento do consumo.²¹ Portanto, ao contrário da antropologia que entrou numa batalha interna para redefinir o seu projeto, a sociologia, de modo geral, se agarrou às suas bases disciplinares²² e revisitou debates que pareciam pertencer a um passado muito distante.

Estudantes em minhas turmas de graduação, na primeira década deste século, diretamente envolvidas na luta por justiça global, não entendem quando menciono a morte do sujeito. “Quem morreu?”, perguntam, exigindo explicações. Após minha surpresa inicial, geralmente tento explicar por que a significância política da sua morte advém exatamente da irrelevância ontoepistemológica da sua morte: o sujeito pode estar morto, eu explico, mas seu fantasma — as ferramentas e matérias-primas usadas para montá-lo — permanece conosco.

relação ao desenvolvimento de uma teoria é inconsistente porque “um posicionamento antiteórico é ainda um posicionamento teórico” e o mesmo ocorre com a crítica da razão já que a “desconstrução [...] é um processo altamente lógico, racional e analítico”.

21. Featherstone, Mike (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage, 1990; Featherstone, Mike. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage, 1991.

22. Os volumes editados por Featherstone (1990) e King (1997) oferecem um exemplo de como sociólogos e outros teóricos lidaram com a “mudança global”.