

EPISTEMOLOGIAS DO ESCURECIMENTO: PENSAMENTO DE MULHERES NEGRAS EM DIREÇÃO À ÉTICA DA NOITE

*Epistemologies of Darkening:
Black Women's Thought Toward an Ethics of the Night*

Fernanda Carrera¹

Resumo: O trabalho propõe entender e reconhecer o “escurecimento” como operação epistemológica, ética e política forjada, sobretudo, por pensadoras negras. A partir de um relato situado e de um debate teórico que convoca, entre outras autoras, Oyèrónké Oyěwùmí, Helena Theodoro, Leda Maria Martins, Jota Mombaça, Saidiya Hartman e Zélia Amador de Deus, desloca-se o conhecer do regime ocular do “esclarecimento” para uma cosmopercepção relacional. A metáfora animal (coruja/aranha/galinha-d’angola/jacaré) atua como gramática do desvio, partindo do sobrevoo retrospectivo ao chão das relações; da transparência à opacidade; da evidência à presença por rastro e conexões. O artigo articula temporalidades não lineares, protocolos diversificados de presença e uma política do subterrâneo para afirmar uma ética da noite que evita recusar a visibilidade, embora exija a sabotagem da sua captura. Com isso, redefine-se quem conta como sujeito do saber, o que vale como inteligível e para quem se dirige o discurso e o pensamento, propondo uma incursão filosófica baseada em fricções, proximidade, partilha e resguardo.

Palavras-chave: Filosofia Negra. Mulheres Negras. Escurecimento. Esclarecimento. Cosmopercepção.

Abstract: The essay proposes understanding and recognizing “darkening” as an epistemic, ethical, and political operation forged above all by Black women thinkers. Drawing on a situated vignette and a theoretical debate that engages, among others, Oyèrónké Oyěwùmí, Helena Theodoro, Leda Maria Martins, Jota Mombaça, Saidiya Hartman, and Zélia Amador de Deus, it shifts knowing from the ocular regime of “enlightenment” to a relational cosmoperception. The animal metaphor (owl/spider/guinea fowl/alligator) operates as a grammar of deviation, moving from retrospective overflight to the ground of relations; from transparency to opacity; from evidence to presence through trace and connections. The article articulates nonlinear temporalities, diversified protocols of presence, and a politics of the underground in order to affirm an ethics of the night that avoids rejecting visibility, while demanding the sabotage of its capture. In doing so, it redefines who counts as a subject of knowledge, what is considered intelligible, and to whom discourse and thought are addressed, proposing a philosophical incursion grounded in friction, proximity, sharing, and protection.

Key words: Black Philosophy. Black Women. Darkening. Enlightenment. Cosmoperception.

¹ Professora do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFRJ (PPGCOM/UFRJ). Coordenadora da Rede NEGRA – Núcleo de Estudos e Pesquisas das Gramáticas Raciais na Comunicação (CNPq/UFRJ). Líder do LIDD - Laboratório de Identidades Digitais e Diversidade (CNPq/UFRJ). Bolsista Produtividade em Pesquisa Nível C – CNPq e Jovem Cientista do Nosso Estado – FAPERJ. E-mail: fernanda.carrera@eco.ufrj.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5024-0860>.

1 O que significa “escurecer” o pensamento?

"Quero fazer aqui um escurecimento". A conexão entre dois espaços, momentos de significação, geraram o desenvolvimento do pensamento que desenvolvo aqui nesse ensaio sobre *epistemologias do escurecimento*. É o resultado da fricção entre vivência do corpo e da alma que não são separadas da mente e da intelectualidade. Uma que se desenvolve de um incômodo sentido pelas experiências no campo acadêmico e de militância negra, do campo político e científico, e outras completamente despretensiosas, que alimentavam a necessidade da descompressão e da conexão com a natureza. Vou começar com as últimas: uma viagem para Manaus que desemboca em duas experiências nos igarapés do Rio Negro. Já adianto que nada tem de muito inovador ou fantástico nas experiências (embora para mim tenha sido), porque foram experiências *turísticas* na sua mais perfeita descrição, com passeios comprados previamente e vivências de pacotes previstos pela pousada. Ou seja, não quero dar a impressão de nenhuma experiência única, de elevação espiritual, como querem ser muitas dessas viagens que nada mais são do que “ vaidade pessoal ” e “ fricção com a paisagem, (que) não tira ninguém do ponto morto ” (Krenak, 2020, p. 55). Mas foram experiências, de fato, de fricção entre dois mundos, atravessando meu corpo como um relance - algo que passa e deixa rastros tais quais as experiências de Larrosa (2017).

Na pousada que se localizava nas margens do Rio Negro, em plena cheia, meados de julho, compramos o passeio de barco para focagem de jacaré e para o roteiro noturno pelos igapós – as florestas inundadas. A pousada, gerenciada por uma família ribeirinha, articulava a comunidade para a manutenção da atividade turística na região, respeitando o ecossistema e os saberes locais. Para pessoas advindas de solo essencialmente urbano, essa já seria uma experiência fenomenal e suficiente para instaurar uma sensação de exceção. No entanto, o passeio pelos igapós e a focagem do jacaré me permitiram conectar materialidade da experiência friccional urbano x natureza com o incômodo de uma outra fricção entre academia, filosofia e militância. Este trabalho, portanto, nasce e se desenvolve na elaboração desta inquietação.

Nunca gostei da expressão comum de alguns militantes do movimento negro que comumente dizem “ vamos escurecer as coisas aqui ”, no sentido de disputar os sentidos sobre a ideia de “ esclarecimento ”. Em geral, a justificativa parte de uma tentativa de atribuir um direcionamento *antirracista* na linguagem, pensando em apontar para palavras que poderiam

reforçar a ideia da hierarquia racial – nesse caso, “quanto mais claro, melhor”, inclusive racialmente. Essa disputa não é nova e envolve tanto palavras sedimentadas no discurso racista, como “denegrir”, como passa pela discussão sobre a origem da expressão “criado-mudo” e tantas outras, até chegarmos aqui, na ideia de *escurecimento* ao invés de *esclarecimento*. A pergunta que parece pairar sobre o uso da expressão *escurecer as coisas* nesses casos é: Por que precisamos tornar as coisas mais claras para se tornarem mais inteligíveis? Por que esse sentido de que o que é branco é transparente e o que é preto é opaco, ininteligível, impenetrável, tal qual a “caixa-preta”?

Para muitas pessoas – inclusive para mim – essa construção de sentido gerava muito incômodo, porque a associação entre claro e visível, portanto, inteligível, é facilmente reconhecida e entendida: quando se liga a luz, podemos ver. De dia, podemos ver melhor. Quando o rio está turvo, não consigo ver seu fundo, portanto, quando o rio apresenta águas claras, consigo ver e, até mesmo, me sentir mais segura. É a transparência daquilo que é claro, que me permite acessar através da visão, através da luz, que envolve o sentido de clarear ou esclarecer as coisas. Não há, necessariamente, uma conotação racial na expressão. Está aí o incômodo. Não parece ter nada a ver uma coisa com a outra. Por que falar *escurecer as coisas* seria antirracista, se, de fato, quando perdemos a luz, não conseguimos enxergar nada? Uma coisa é o sentido cromático e outro é o sentido racial e político, que nem sempre estariam associados.

A partir da leitura, no entanto, de Oyèrónké Oyěwùmí, importante pensadora nigeriana da nossa época, pude girar o incômodo para a articulação de um entendimento da disputa pela ideia de *inteligibilidade*, que atravessa tanto o esclarecimento – já sedimentado na linguagem – quanto o escurecimento das ideias, tal qual proposto pelo Movimento Negro. Na verdade, nessa disputa, me parece que enquanto estamos pensando que a ideia de “escurecer as ideias” pergunta “*como* tornar inteligível?”, acompanhando o significado do esclarecimento, na verdade, ela pergunta: “inteligível para *quem*?”.

Vou voltar à minha experiência na Amazônia. O passeio que compramos envolvia o pôr do sol no barco, no Rio Negro, e depois, focagem noturna dos jacarés. Essa passagem da tarde para a noite dentro do barco, no meio do rio, foi fundamental para a sensação de uma passagem de atmosfera, de energia que circulava na floresta inundada, de algo que, de fato, ultrapassava as nossas possibilidades de entendimento. Algo ali escapava ao treinamento dos

nossos sentidos. Os códigos de convivência e de significação pareciam que tinham mudado. O nosso guia ribeirinho, Paulinho, cumpriu o combinado. Assim que a noite caiu, ligou o barco que estava parado para a gente ver o pôr do sol e seguiu pelo rio na busca dos jacarés. A gente não enxergava absolutamente nada. A noite na floresta, sem quase nenhuma luz vinda de casas por perto, nos apresentava o mais completo breu. Mas Paulinho seguia o barco, fazendo zigue-zagues pelos igarapés, sem nenhum sinal de insegurança. Era instaurado ali o primeiro impacto friccional de dois mundos: o ribeirinho que viveu a vida entre a cheia e a seca do Rio Negro, acostumado a ver as águas do rio como caminhos e estradas percorridas dia e noite, e os viajantes de primeira viagem pela Amazônia mítica e desconhecida. “Você está conseguindo ver alguma coisa, Paulinho? Se você larga a gente aqui, a gente morre, hein? Como é que você sabe pra onde ir?” Paulinho não falava muito, só dava um sorriso simpático e seguia. Em um momento, ele disse: vamos parar aqui e só escutar. Sem luz, sem nenhum resquício de visão, escutamos a floresta à noite. Sentimos no tato e na audição o que já não era possível a partir da visão. Não construímos sentido sobre nada, porque nos faltava repertório. Mas ali foi só o que o corpo sentiu. Em determinado momento, Paulinho sacou sua lanterna e disse: tem um jacaré ali.

A prática da focagem de jacarés é turística por essência, uma forma popular de ecoturismo em regiões como a Amazônia e o Pantanal, permitindo a observação da vida selvagem noturna. É uma incursão pelo rio e pela floresta com o objetivo de ver e fotografar os animais. A focagem de jacaré é geralmente um passeio turístico noturno, aproveitando o fato de que os olhos do jacaré brilham quando iluminados por uma fonte de luz artificial, como uma lanterna ou holofote. Esse brilho parece que funciona como um espelho que ajuda a localizar os animais na escuridão.

Quando um feixe de luz pega o jacaré de surpresa, o animal, acostumado a pouco brilho, fica momentaneamente ofuscado e se movimenta menos enquanto os olhos se ajustam e se adaptam ao novo cenário de luminosidade. No escuro ou ao entardecer, a pupila abre para captar mais luz; diante do clarão, fecha rápido para diminuir a entrada e recuperar o equilíbrio. No entanto, como outros animais, o jacaré tem atrás da retina uma espécie de “espelho” que devolve parte da luz para os sensores do olho e melhora a visão noturna. É esse recurso que faz o olho brilhar quando iluminado e entrega sua presença mesmo no intenso breu.

A noite amazônica, assim como o comportamento e a anatomia do jacaré, portanto, serão pontos de partida materializantes, para mim, do pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí (2021, p. 28): “A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão”. Oyěwùmí denuncia, então, a não neutralidade do termo “cosmovisão” e destaca que, ao fixar a visão como eixo epistemológico, o conceito contrai o campo sensível e pressupõe que o acesso legítimo ao real se dá pela claridade, pela exposição e pela distância. A partir desse pressuposto, a proposta de “cosmopercepção” aponta para uma arquitetura sensorial distribuída - tato, escuta, memória ritual, orientação espacial - na qual o *ver* deixa de ser o sentido soberano e passa a ser apenas uma entre várias operações de inteligibilidade. O deslocamento é, então, conceitual, uma vez que reivindica outras técnicas de conhecimento, mas, sobretudo, constrói outra ontologia da relação entre corpo, mundo e vida.

A crítica se estende, ainda, ao modo como o Ocidente converteu metáforas *ópticas* em método (“evidência”, “foco”, “perspectiva”) e organizou a objetividade como afastamento – é preciso afastar-se para *ver melhor* ou de forma *mais completa*. Nessa gramática, o corpo é superfície legível a partir de marcadores visuais, e a leitura desses marcadores sustenta classificações e hierarquias. O dualismo mente/corpo reforça o arranjo hierárquico, considerando que o sujeito “universal” se apresenta como *sem* corpo, enquanto os “outros” são reconhecidos, sobretudo, *como* corpos. A *ocularização* do conhecer, assim, ultrapassa o viés sensorial e se mostra como um dispositivo teórico-político que distribui lugares para quem vê e para quem é visto, entre neutralidade e superexposição.

Ao propor a ideia de “cosmopercepção”, portanto, Oyěwùmí se preocupa em não inverter a hierarquia para substituir um tirano sensorial por outro. A proposta reside em uma economia relacional do sensível, na qual o processo de conhecimento implica em obrigações com o lugar e também com o que não necessariamente se vê – que pode estar contido no que Abram (2013) chama de *mais-que-humanos* -, assim como na perda do estatuto de valor universal da *transparência*. As consequências metodológicas envolvem, então, menos ênfase em tornar tudo *visível* e mais atenção a regimes situados de acesso, incluindo o direito à opacidade, tal como aponta Glissant (2008, p. 53): “que não é o fechamento em uma autarquia impenetrável, mas a subsistência em uma singularidade não redutível”.

Nessa direção, retira-se a confiança na *distância* como garantia de verdade e devolve a atenção a modos de co-presença, em conexão com o pensamento da filósofa brasileira Helena Theodoro (1985, p. 36), ao descrever a moral nagô: “na moral nagô, dispensa-se a revelação, já que o segredo é a base da relação. Os nagô dispensam a hipótese de que a verdade existe e de que deve ser trazida à luz”. Dessa forma, a crítica à cosmovisão não seria, necessariamente, uma rejeição completa e decisiva ao “olhar”, mas ao seu privilégio ontológico, uma vez que desloca o critério de inteligibilidade do que se *ilumina* para o que se *relaciona*, trazendo à tona o que podemos estar perdendo: “Um foco na visão como o principal modo de compreender a realidade eleva o que pode ser visto sobre o que não é aparente aos olhos; perde os outros níveis e as nuances da existência” (Oyěwùmí, 2021, p. 44). É possível perceber esta perspectiva em diversas incursões teórico-filosóficas brasileiras.

Na análise da arte, Helena Theodoro (1985, p. 106) ajuda a materializar este pensamento em relação às diferentes percepções sobre o mundo, sobretudo quando explica que, em oposição à prática ocidental, na arte africana, por exemplo, não há natureza a ser copiada e reproduzida, mas uma tentativa de perceber e materializar “uma essência oculta e não uma aparência externa”. Em Theodoro, essa *essência* não teria uma intenção de transcendência idealista, mas, ao contrário, seria força (*axé*) que se manifesta por graus de presença, ritmos e obrigações rituais. Sendo assim, o que sustenta a obra artística é, sobretudo, a sua economia de *segredo* (*awô*), e não a suposta transparência do visível. Essa economia do oculto reconhece que a inteligibilidade não pode ser confundida necessariamente com exibição, e que há um excedente de sentido que só circula quando são preservadas determinadas opacidades.

Dessa forma, o segredo, inclusive, é construído como um dispositivo de *comunicação* e de redistribuição de *axé* (deixando de ser percebido somente como aquilo que oculta, esconde e não se deixa perceber), pois regula, na verdade, *quem pode ver, ouvir e sentir* o quê, quando e como, mantendo “as regras do jogo cósmico” (Theodoro, 1985, p. 36) em vigor. O mundo, assim, não se oferece ao olhar totalizante, instalando protocolos de acesso (tempo, rito, escuta, cheiro, toque) que fazem do sujeito um participante situado. Essa arquitetura da opacidade converge com o argumento de Oyěwùmí de que, em percepções de mundo não centradas na visão, às vezes o que se *ouve* e o que se *sente* pode ser a sugestão mais importante, assim como categorias sociais não se deduzem “a olho” - a apreensão do real exige

índices relacionais e contextuais. Os princípios, portanto, do relacional e da temporalidade são fundamentais para a compreensão do que está posto - e também do que não parece tão disponível ao entendimento.

Leda Maria Martins, com a proposta da “temporalidade espiralar”, também é umas das intelectuais brasileiras fundamentais na compreensão da proposta de *ultrapassagem* da cosmovisão ocidental, construindo seu caminho argumentativo a partir do questionamento dos modos de percepção do tempo. Quando desloca o tempo do Ocidente, Martins (2021) entende que o *retorno*, por exemplo, será condição de criação - não mera repetição, como traduzida pelo significado hegemônico ocidental -, permitindo recriar o passado inclusive como memória do futuro, repondo presenças e vínculos afetivos que foram subtraídos e reinscrevendo-os nos ritos e gestos do agora: “o princípio filosófico da ancestralidade é motriz do corpo individualizado” (Martins, 2021, p. 59). Assim, passado e porvir se atravessam em uma curva que vai e volta, de modo que o presente se faz encruzilhada performativa na qual corpos, imagens e modos de afetação são atualizados como circuitos vivos de inscrição e reinscrição. Nesse desenho, o tempo é, portanto, uma prática relacional, ou seja, uma política de acesso e circulação de signos, afetos e saberes que, por isso mesmo, consegue autorizar modos de existir no presente ao ativar repertórios ancestrais. A passagem do tempo, então, nem sempre é algo que se vê.

Nessa direção, Muniz Sodré dá espessura ontológica a esse argumento ao pensar o tempo *nagô* a partir de *Exu*. Para esta linha de pensamento, os acontecimentos não ocorrem *dentro* de um tempo dado; ao contrário, são “temporalizantes”, isto é, inauguram o próprio tempo, trazendo consigo um regime de reversibilidade que recusa a linearidade cronológica ocidental. Essa temporalidade constituinte faz com que o indivíduo esteja “ao mesmo tempo atrás e adiante de si (Sodré, 2017, p. 222)”, e reorganiza o sentido de causalidade em chave de possibilidade e devir. Em termos práticos, o sistema simbólico *nagô* gira em torno da restituição, articulando o tempo como circuito, sobretudo, de *trocas*. O tempo é algo que se *sente*.

Dessa confluência entre tempo e relação decorre uma ética do acontecimento que é, antes de tudo, memória *incorporada* ou “saber encorpado” (Martins, 2021, p. 36), uma vez que ecoa como presença nos corpos e rituais, cuja atualização faz do corpo “o acontecimento da memória” (Sodré, 2017, p. 135). O princípio relacional, então, organiza o acesso ao sensível

e ao sagrado, repondo a origem como dinâmica - não datável - que se atualiza por performances, oferendas e protocolos de circulação de *axé*. Assim, a temporalidade espiralar de Martins e a temporalidade constituinte e relacional em Sodré convergem desprivilegiando a cronologia linear e o olhar *distanciado*, impedindo que o passado seja tratado como matéria morta a ser *visto* e fazendo do tempo uma prática ética de *ligação* - um modo de habitar o mundo no qual ver é inseparável de ouvir, tocar, devolver e reencenar. É uma ode ao corpo em sua completude.

Há, portanto, nas perspectivas que são propostas aqui como percurso filosófico, um ponto em comum: a crítica à *visão* moderna e colonial, que tanto privilegia epistemologicamente o sentido da visão, quanto todas as operações ontológicas que dele derivam ou nele tocam, como, por exemplo, a *necessidade* do distanciamento e da conversão do objeto do conhecimento em algo retrospectivo, isto é, que se observa depois, quando já teria terminado. Os sentidos, portanto, fazem parte de um ideal de saber que se constrói a partir e pelo corpo, reverberando em princípios filosóficos que dão a este corpo, em sua total complexidade, o poder central do conhecimento.

A filosofia afroperspectivista de Renato Nogueira (2011, p. 6) evoca esta linha de pensamento, ao construir três teses fundamentais e inter-relacionadas: pensar é movimento; coreografar e *driblar* são ingredientes fundamentais à manutenção do movimento; e, sobretudo, “o pensamento é sempre uma incorporação, só é possível pensar através do corpo”. Nesta direção, não somente há uma disputa de sentidos que coloca agora o corpo no centro do debate filosófico, como há uma disputa de significação e de signos necessários ao desvio ontológico que foge dos pressupostos ocidentais clássicos, perguntando: *de que corpo estamos falando?* Dentro da filosofia afroperspectivista de Nogueira (2011, p. 10), é necessário *denegrir* a filosofia, isto é, “pensar significa enegrecer, tornar um pensamento retinto, colorir a vida”: este pensamento, então, tem corpo, e – necessariamente – não será branco ou pretensamente universal.

Não se trata, então, de afirmar que a tradição ocidental tenha ignorado completamente os sentidos ou negado que a visão seja também uma operação do corpo e das relações, afinal o “eu hegemônico” (Carneiro, 2023, p. 12) é construído a partir da relação com um Outro corporificado, sendo necessária, portanto, a criação, também, de um corpo *idealizado*. No entanto, na matriz moderno-colonial dominante, a corporalidade é distribuída de forma

assimétrica. O sujeito universal do conhecimento pode se apresentar como posição abstrata, neutra e desincorporada – ou que pode prescindir da sua corporalidade –, enquanto os sujeitos racializados são *capturados* como corpos excessivamente visíveis, lidos por marcas fenotípicas, classificados por superfícies e administrados como diferença. Ou seja, “se os corpos aparecem, eles são articulados como o lado degradado da natureza humana. O foco preferido tem sido na mente, elevada acima das fraquezas da carne”, como aponta Oyěwùmí (2021, p. 29).

O repúdio ontoepistemológico do corpo de Denise Ferreira da Silva traz precisão a este pressuposto quando mostra que, embora a modernidade não elimine o corpo, o reparte politicamente, retirando (ou encobrindo) do sujeito que tem a agência do conhecimento e fixando no sujeito que se quer conhecer. Em sua crítica à racialidade, Ferreira da Silva mostra como a razão moderna preserva para a mente a posição de autodeterminação, enquanto desloca o corpo para o campo da passividade e do controle. A mente, portanto, “age como poder externo (como lei ou forma) que cria e destrói as coisas do universo” (2014b, p. 189), determinando as regras do saber e da existência política, ao passo que o corpo aparece no registro daquilo que é regulado, limitado ou submetido pela força da razão universal.

Essa repartição é decisiva porque permite compreender que a racialidade não se limita a um mecanismo meramente de exclusão, mas consiste em produção ativa de sujeitos racializados como corpos *administráveis*. Nesse sentido, a “corpo cativa ferida na cena da subjugação” pensada pela filósofa e discutida em entrevista para Pollyane Belo (2024, p. 387) funciona como uma figura analítica capaz de fazer aparecer aquilo que a dialética racial tende a encobrir, isto é, esta lógica reversa por meio da qual a negritude é produzida, simultaneamente, como causa e consequência de sua própria subjugação. Em vez de evidenciar a violência colonial, jurídica e econômica que constitui a posição subalterna, essa dialética converte os efeitos da expropriação em marcas atribuídas ao próprio sujeito racializado, como concorda Castiel Vitorino Brasileiro (2022, p. 23): “tornar-se negra/o não nos descaracteriza desta ontologia que nos violenta, a modernidade”.

Sendo assim, o *olhar* moderno-colonial não somente vê o corpo racializado, como o transforma em superfície *explicativa*, fazendo com que a violência que o fere seja lida como confirmação daquilo que esse corpo é. A cosmopercepção relacional, nesse sentido, parece tentar desorganizar este regime no qual o corpo racializado aparece como objeto de evidência, reconhecendo que o sujeito universal preserva para si a abstração, a neutralidade e a

autoridade de conhecer. Contra essa economia do conhecimento, perceber o mundo a partir desta busca por *incorporação*, portanto, é empreender uma fuga de se tornar a inscrição material da violência da universalidade, que só se sustenta por operações históricas de expropriação, captura e apagamento.

Nesta busca por desorganização de regimes políticos e ontoepistemológicos hegemônicos, construindo processos de disputa, sobretudo, *encarnados*, “escurecer o pensamento” parece começar, então, inserindo a linguagem como ponto de partida, reconhecendo que nenhum signo pode ser plenamente abstrato se atravessa experiências racializadas, assim como nenhuma palavra é neutra quando participa da distribuição social do visível, do inteligível e do reconhecível. Busco aqui, portanto, compreender o argumento do *escurecimento das ideias* construindo um percurso que nasce do incômodo de um corpo ocidentalizado para a tentativa de torná-los – corpo e incômodo - problema filosófico relevante para o campo do conhecimento contemporâneo.

2 Da coruja à aranha: filosofias enegrecidas que emergem do chão

A disputa de sentidos começa então, aqui, com a intelectual brasileira Zélia Amador de Deus (2019, p. 35), que reconhece a linguagem como campo contínuo de batalha: “é justamente por conotar aquilo que é mais desprezado, despossuído, ignorante, incivilizado, inculto, maquinador e incompetente que o termo “negro” pode ser contestado”. Constrói-se, então, uma reviravolta semântica que não se resolve apenas por mera substituição vocabular, mas por ações de rearticulação que interrompem cadeias ideológicas e deslocam signos de seus lugares “naturais”, convertendo o que era pejorativo em operador afirmativo de mundo, como concorda Antonio Bispo dos Santos (2023). É uma prática de significação insurgente, feita no calor do conflito, que Zélia situa como trabalho continuado de deslocar, romper e ressignificar associações estabilizadas. Assim, “negro” deixa de nomear um destino simbólico e passa a enunciar, portanto, um *projeto*, condensando uma pedagogia da linguagem na qual a nomeação é também a redistribuição de força e visibilidade, construindo um exercício de contra-hegemonia discursiva que torna perceptível o que o senso comum tentou fixar e silenciar. Essa disputa é compartilhada constantemente por aqueles que vivem “à revelia do mundo” e precisam encontrar sempre o “mapa das brechas”, como aponta Mombaça (2021, p. 14).

Por outro lado, a disputa e as brechas encontradas contra a captura moderna não são, obviamente, construídas em uníssono por sujeitos racializados. Se a ressignificação afirmativa do *negro* é um caminho para uns, a recusa de aceitá-la como horizonte de libertação também se manifesta no pensamento contemporâneo. Se, em autores como Nego Bispo e Zélia Amador de Deus, há uma aposta na possibilidade de torcer, reencantar e reinscrever a linguagem colonial - fazendo dela território de contracolônização, fabulação e resistência -, Castiel Vitorino Brasileiro argumenta que aceitar a classificação racial, mesmo sob a forma do orgulho ou do “tornar-se negro”, ainda significaria permanecer no interior da gramática moderna que produziu a raça como dispositivo de captura. Nesse sentido, quando afirma que “a negritude não desarticula a escuridão da racialização, logo reaprisiona o corpo na hierarquia colonial dos órgãos” (Vitorino Brasileiro, 2022, p. 43), Castiel sugere que a negritude, ao invés de romper com a racialização, pode reiterar seus termos. Por isso, descaracteriza “o orgulho racial como uma prática anticolonial”, afirmando que “esse orgulho racial, ou tornar-se negro, é de fato um ato moderno e nada mais” (Vitorino Brasileiro, 2022, p. 25). A recusa, portanto, também se mostra como traço radical de fuga, desacreditando da própria concepção de raça e desfazendo o pacto ontológico que fez dela uma condição de existência: “a única certeza possível é que a raça negra existe como mentira. Os que se orgulham da mentira, deliram; os que desacreditam da certeza, prosperam” (Vitorino Brasileiro, 2022, p. 92).

No entanto, talvez o ponto de convergência fundamental entre estes caminhos filosóficos resida na construção político-teórica e ressignificada do princípio basilar da racialização: o escuro. Seja a manifestação do escuro através da noite ou da pele, dos horizontes de pensamento, da matéria ou dos signos e das construções simbólicas, “a disputa em questão é pela escuridão e por tudo que nela há” (Vitorino Brasileiro, 2022, p. 36). A escuridão, portanto, marca o lugar comum de disputa epistemológica, política e ontológica, no qual se desorganizam os fundamentos modernos que a fizeram território de medo e mistério para a reconexão com tudo que com ela se relaciona: sua própria constituição, seus agentes e seus frutos, que não são e nem podem ser filhos do *olhar*.

Zélia Amador de Deus (2019), então, produz essa dissonância filosófica a partir da aranha *Ananse* – figura mitológica africana - construindo conhecimento filosófico fora da lógica da *coruja* – emblema da filosofia clássica e símbolo da sabedoria com base nos princípios do distanciamento e da importância da visão. A coruja é a guardiã da prudência e da perspectiva,

cuja visão noturna simboliza a lucidez que se acende quando o dia termina. Essa imagem consagra uma temporalidade retrospectiva do pensamento, já que o conceito espera o acontecimento terminar para pensar sobre ele, e uma epistemologia centrada no *ver*: conhecer é iluminar, distinguir, classificar, manter o objeto sob o *olhar*. O voo alto e silencioso da coruja sugere o ponto de vista desencarnado, *neutro*, que acredita ser capaz de abarcar o *todo*; o crepúsculo, por sua vez, marca o intervalo em que a razão recolhe a experiência e a organiza em formas. Por isso, a coruja é útil à gramática clássica da filosofia: ela naturaliza o acoplamento entre verdade e visibilidade, método e distanciamento, prudência e retrospectção - um regime em que a noite, portanto, é território que precisa ser contemplado, desvendado e, sobretudo, superado.

A aranha, por sua vez, trama passagens, captura e redistribui histórias, construindo conhecimento em um processo essencialmente relacional e territorializado. Na mitologia de Ananse², a aranha tece redes que enredam até forças mais poderosas e faz circular o tesouro dos relatos e dos saberes - antes monopolizado pelo céu - de volta ao povo, como autoria e continuidade diaspóricas (Amador de Deus, 2019). Esse saber, então, não *paira* sobre o material, porque a aranha precisa estar e voltar ao *chão*; é um conhecimento localizado e aterrado, que se ancora em superfícies, cantos e frestas do cotidiano para ligar o que foi separado. Na trama mitológica e no percurso filosófico construído por Amador de Deus, a teia é método e também política, uma vez que cifra uma prática de conhecimento que funciona por ligação, segredo e astúcia, em uma arquitetura de opacidades que sustenta a presença negra em travessias e recomeços sem se submeter ao imperativo ocular da transparência. Para a aranha, o que importa não é ver e mostrar tudo, mas fazer *circular* o que dá continuidade à vida e à memória.

Em consonância com o pressuposto de Zélia Amador de Deus, Renato Noguera (2011, p. 3) propõe que o símbolo da filosofia *afroperspectivista* seja a galinha d'angola: em lugar da altitude da coruja, o terreiro; em vez de pureza conceitual, a coreografia do *ciscar*, que espalha, recolhe, desloca, descarta, lê o múltiplo no chão. Se a coruja promete *clareza* por afastamento,

² No livro "Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse", Zélia Amador de Deus (2019) retoma a mitologia de Ananse, a aranha que negocia com Nyame, o Deus do Céu, a posse das histórias, antes guardadas apenas no céu. Para conquistá-las, captura, por meio da astúcia e da teia, forças aparentemente invencíveis. Ao final, recebe o baú das histórias e o leva ao povo, fazendo de Ananse uma figura de mediação, inteligência e redistribuição do saber.

a galinha ensina conhecimento de *proximidade*. O chão, então, é o que Noguera argumenta ser o “plano de imanência” deleuziano para uma filosofia a partir de saberes negros, isto é, a superfície na qual se organizam intensidades e singularidades antes de qualquer representação; o plano em que o sentido se faz por agenciamentos e não por uma consciência que paira *acima* do mundo. É o entendimento de um pensamento aterrado, no qual a subjetivação se inscreve em território e corpo, não na abstração de um ponto de vista desencarnado. O saber, então, nasce de posições de potência corporal inscritas em um território, por isso *proximidade* se torna *método* filosófico em que a inteligibilidade depende de encosto e convivência, mantendo o conhecimento na superfície sensível das trocas onde o mundo se faz e refaz.

Prefiro, contudo, a aranha de Zélia Amador de Deus como operador simbólico da filosofia negra: no desvio da coruja, ela também é um animal da noite, mas a sua *noturnidade* não se realiza como sobrevoo retrospectivo, mas sim como habitação paciente do *escuro*. Escolher a aranha é, também, disputar semânticas, deslocando um signo associado à repulsa, ao feio, ao medo - tal como “negro” foi historicamente marcado - para fazê-lo trabalhar a favor de uma ética do escurecimento em que opacidade, segredo e proximidade não são problemas a serem atravessados e resolvidos, mas *condição* de conhecimento. A aranha, que faz parte de nossas “vidas escuras” (Vitorino Brasileiro, 2022, p.21) também está no chão e faz o seu chão, mesmo que verticalmente, e ensina que a noite não precisa ser vencida, ao contrário, pode ser morada e método, tecendo no pouco de luz, sentindo vibrações, pactuando protocolos de acesso, criando e sustentando redes que só existem porque não se mostram integralmente. O pensamento filosófico ganha espessura, então, porque aceita operar no *entrepasto*, em regime de pistas, rastros e cadências corporais. Assim, ao ressignificar o animal rejeitado, bem como suas *monstruosidades* – como na perspectiva de Mombaça (2021) - e reivindicar sua competência noturna, reorientamos a filosofia do *ver* para o *relacionar*, do distanciamento para o *encosto*, do ideal de transparência para a economia do vínculo tácito, mantendo o conhecimento, sobretudo, no plano aterrado das trocas a partir das quais o mundo, efetivamente, se constrói.

No entanto, antes de chegar à aranha, me permito discorrer sobre a figura do jacaré que construiu certa fricção de cosmopercepções, como aqui descrevi na minha experiência na Amazônia. É interessante pensar que a focagem do jacaré condensa a fricção entre um mundo

treinado a saber pelo foco de luz e outro que se conhece na escuridão. Isto é, o jacaré é feito para a noite, pois regula a pupila ao mínimo de claridade disponível e possui este espelho biológico que devolve o feixe de luz e, então, “acende”. Dessa forma, a mesma lanterna que o denuncia também o ofusca mesmo que por instantes, porque a luz que revela, também desorienta. Nesse intervalo, duas epistemologias se tocam: a centrada na visão, que pretende ver para dominar, e a cosmoperceptiva, que aprende a mover-se com o que não se mostra, como o ribeirinho que pilota no breu sentindo correntes, ruídos e cheiros. O jacaré torna material o argumento de Oyěwùmí: quando a visão monopoliza a inteligibilidade, perdemos as nuances do sensível; quando devolvemos lugar aos outros sentidos do corpo, também outros índices de real podem, enfim, emergir.

Há ainda uma lição semântica e política no próprio olho do jacaré. Ele, ao mesmo tempo que tem olho para a escuridão, também brilha no escuro, ou seja, se mostra justamente ao refletir a luz alheia. É como se o animal escolhesse o que dar a ver - um único ponto incandescente - e, com isso, instituísse um regime de visibilidade seletiva. Mostra-se ao esconder-se, oferecendo rastro, não necessariamente corpo, e sinal, não completa transparência. Essa economia de aparição ecoa o *awô* (segredo) da moral nagô em Helena Theodoro e a ética da opacidade: gerencia o perigo porque não se ilumina por inteiro; constrói regra de relação e cuidado com a vida que habita e circula. O olho que brilha diz “estou aqui”, mas também diz “não tudo de mim”. É o contrário da vitrine colonial e ocidental da cosmovisão. É, na verdade, o pacto da noite.

De fato, o jacaré propõe um encontro negociado entre clarão e escuro: luz breve, suficiente para um aceno; depois, a devolução ao rio turvo, velho conhecido. A partir do jacaré, o ensaio sobre a ética do escurecimento encontra uma imagem-ponte para a aranha, ou seja, uma perspectiva de não *atravessar* a noite para superá-la, mas *habitar* a noite para pensar com ela. O olho que relampeja sem se entregar todo é parente da teia que se confunde com o canto e com as frestas. É a noite, portanto, que nos entrega um caminho ético em busca do pensamento *escurecido*, porque será a noite o início do rompimento com o pensamento ocidental, branco e colonial, como aponta Vitorino Brasileiro (2022, p. 38): “A escuridão declara a deficiência que é o corpo colonizado. E por isso também informa que, sim, existem Seres que conseguem caminhar no breu”.

Nesse sentido, a noite, então, é reivindicada como lugar de construção de sabedoria – e não somente de contemplação – sobretudo por pensadores racializados – negros e indígenas –, embora aqui eu tenha o objetivo de me concentrar nas contribuições filosóficas de intelectuais negras, inclusive aquelas que rejeitam a captura da raça – como Castiel Vitorino – e Zélia Amador de Deus, Leda Maria Martins, Jota Mombaça, Oyèrónké Oyěwùmí, Saidiya Hartman e Helena Theodoro, que parecem ter visto na noite e no escuro a potência da construção do conhecimento na disputa do cenário filosófico contemporâneo.

3 Epistemologias do escurecimento: quem habita a noite?

Em 07 de maio de 2022, durante um ato público de lançamento da candidatura da chapa Lula-Alckmin, a apresentadora Lika Rosa declarou: “Quero aqui fazer um escurecimento, ou esclarecimento: respeitamos as leis, a legislação e as instituições. Hoje não estamos lançando candidaturas, estamos lançando um movimento”³. A fala repercutiu amplamente: circulou em redes sociais, recebeu cobertura da imprensa de direita e esquerda, gerou apoio de setores progressistas que destacaram a potência simbólica do termo “escurecimento” e críticas de opositores que a tomaram como estratégia retórica e esvaziamento de sentido. Também motivou debates acadêmicos e militantes sobre linguagem política, visibilidade/opacidade e formas de organização, além de inspirar reapropriações criativas (memes, posts) em diferentes frentes. Em entrevista à *Folha de S.Paulo*, a apresentadora, que se declara parda, afirmou que fez por conta própria as adaptações em seu texto para reforçar o pedido de mais respeito à periferia e às suas expressões culturais: “Resolvi falar [dessa forma] porque representa pessoas como eu. Nós existimos, pagamos impostos e vivemos no mesmo Brasil onde a interpretação elitista e acadêmica parece ser a única válida ou respeitada.”

Podemos examinar esse acontecimento à luz do percurso teórico-filosófico aqui traçado – não pelo prisma ocidental da visão, da claridade, da transparência e do olhar distanciado, mas pelos aparatos que deslocam o ver para o relacionar: a ética do escurecimento, a cosmopercepção, a opacidade como direito e método, e as temporalidades e espacialidades de chão e território. É importante perceber que o discurso não se declara

³ Ver em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/05/escorregoes-de-lula-em-linguagem-inclusiva-viram-alvo-de-aliados-e-rivais.shtml>

antirracista por essência, abominando o esclarecimento e fazendo escolhas, mas parece construir usos diferenciados de “escurecer” e “esclarecer” que funcionam como chaves situadas para públicos distintos e protocolos diversos de acesso ao sentido. Que regimes sensoriais e políticos são convocados? Que protocolos de inteligibilidade são redesenhados, a que públicos são endereçados e sob quais condições de partilha? De que forma há a construção discursiva de um “movimento” situado, não um enunciado universal?

A enunciação “quero aqui fazer um escurecimento *ou* esclarecimento” parece reconhecer endereçamentos diferenciados e não sentidos conflitantes por natureza. Ao acoplar os termos na chave da escolha (com o uso do conectivo “ou”), a fala suspende a pretensão *universal* do *esclarecimento* – princípio clássico da ocidentalização do conhecimento - e introduz a hipótese de múltiplos *regimes de inteligibilidade*. Sendo assim, parece corroborar com a questão que aqui inicio: na construção e nos usos da linguagem, quando algo é *esclarecido*, para quem se torna mais *compreensível*? Na simples adoção do *ou*, a apresentadora enuncia um vocabulário político comum, pois busca mobilizar e ampliar o alcance do discurso, interpelando sujeitos treinados na gramática liberal-ocidental da transparência (“esclarecer”) e, simultaneamente, sujeitos que se reconhecem numa ética da noite (“escurecer”) – na dimensão da opacidade e da proximidade. Não parece haver, portanto, substituição, mas coabitação semântica, uma vez que dois operadores trabalham em paralelo ativando *percepções* distintas do que conta como relevância, verdade e motivação.

Ao afirmar em entrevista “Resolvi falar [dessa forma] porque representa pessoas como eu”, a apresentadora explicita um desenho de audiência que rompe com a ficção do público *universal* da cosmovisão ocidental e reconhece outros regimentos de subjetividade e inteligibilidade pouco inseridos nos discursos políticos dominantes. Ao se autoinscrever como parda e periférica, desloca o ponto de enunciação do centro abstrato do *sobrevoô* e do distanciamento para o plano do *chão*, situado e territorializado, incorporando no diálogo sujeitos historicamente expropriados de universalidade pelo epistemicídio (Carneiro, 2023) e pela administração “iluminista” do visível. Esse endereçamento performa uma tentativa de democratização pela política de *tradução*, porque não escolhe abolir o “esclarecimento”, mas circunscrevê-lo a um determinado *tipo* de sujeito. A frase, então, organiza a cena enunciativa como oferta a quem se interessa pelos dois caminhos: de um lado, oferece a quem exige “clareza” um marcador de legibilidade *normativa*; de outro, afirma o direito a opacidades

produtivas - o saber que se dá por encosto, ritmo e rito, não por presunção de totalidade. É, de fato, um ato de *design* de audiência, pois reconhece diferentes “nós” em jogo e recusa falar a um único universal.

“Respeitamos as leis, a legislação e as instituições”: essa cláusula instala o quadro de legalidade para, dentro dele, deslocar o foco do dispositivo eleitoral (“candidatura”) para a força de *movimento*. O gesto da apresentadora distingue, assim, forma jurídica e força política, porque a candidatura depende do rito institucional, mas o movimento depende de vínculos, redes, presença territorial e temporalidades não-lineares. Afinal, ao declarar “não estamos lançando candidaturas, estamos lançando um movimento”, a fala converte o anúncio em ato de fundação relacional, isto é, construindo uma coreografia do comum - uma política que se mede por circulação de *axé*, por restituições e por inscrição situada.

Dizer “deixar claro ou escuro” faz da própria linguagem uma arena de disputa simbólica, propondo *clarear* para quem demanda transparência como sinal de probidade e *escurecer* para quem sabe que a visibilidade plena pode ser instrumento de controle, captura e vigilância. Se fosse apenas um sentido racista/antirracista, a fala simplesmente apagaria a expressão “racista” e escolheria aquela adequada ao discurso progressista. Mas a sentença, na verdade, opera como metadispositivo, uma vez que explicita que toda fala supõe um “para quem” e um “a partir de onde”, alinhando-se à crítica da cosmovisão a partir do olhar hegemônico e afirmando a cosmopercepção, como pluralidade sensorial e epistêmica. Ao invés de conciliação vazia, portanto, temos um bilinguismo político, porque a mesma notícia é proferida em dois registros ontológicos que não se anulam, mas definitivamente se tensionam.

Por fim, “lançar um movimento” ao invés de uma candidatura é inscrever a política no plano de imanência do chão e da noite: desloca-se o eixo do Palácio para o território, da legenda partidária para o corpo-coletivo. No interior dessa sintaxe, “escurecimento” nomeia o pacto de habitar a noite (os não-lugares do arquivo oficial, as margens do visível, o subterrâneo) como estratégia e ética. “Esclarecimento”, por sua vez, cumpre a função de interface com as formas do Estado, sem confundi-las com o mundo. Com essa escolha enunciativa, Lika Rosa decide, portanto, não pedir permissão ao universal, optando por dividir a cena com aqueles que habitam a escuridão.

Nesse sentido, se a modernidade europeia elevou o *esclarecimento* a sinônimo de razão e verdade, erigindo a luz como metáfora soberana, entende-se que a noite virou imagem

de ignorância, e o claro, critério de verdade. A ética do *escurecimento*, então, inverte o ângulo, pois não pretende tornar tudo transparente, mas disputar os regimes de inteligibilidade, expondo a gramática cromática que hierarquiza o claro como bom e o escuro como problema. O espanto provocado pela palavra *escurecer* no debate público, reverbera, na verdade, a própria intenção comunicacional e filosófica do uso do termo: mostrar que qualquer nomeação é, sobretudo uma tentativa de legislar sentidos. Escurecer, portanto, é uma *intervenção* semântica e política que reprograma o idioma, desloca automatismos e interrompe associações entre escuridão e negatividade, abraçando seus desdobramentos: “O negrume, o preto, o escuro ou uma noite sem lua são os principais pesadelos dos Seres modernos, porque são as matérias, as vidas, os lugares e as situações que denunciam a prevalência da relatividade, do acaso e da efemeridade” (Vitorino Brasileiro, 2022, p. 37).

No campo do pensamento negro brasileiro, essa disputa tem genealogias precisas e o conhecimento advindo de mulheres negras pode nos ajudar a reforçar os sentidos da noite e do escurecimento como princípios filosóficos. Se Sueli Carneiro (2023) nomeou o epistemicídio, o apagamento sistemático de matrizes de conhecimento negras e femininas, *escurecer*, nesse horizonte, é restaurar condições de fala e de existência para pensamentos rebaixados ao ininteligível pela branquitude institucional. Se Lélia Gonzalez (2020), ao formular a *amefricanidade*, recusou a tutela eurocêntrica e reatou continuidades afro-diáspóricas nas Américas, *escurecer*, então, é amefricanizar a leitura do comum, abrir o idioma para outras memórias, afetos e arranjos políticos. Se Denise Ferreira da Silva (2014a) propõe uma *po-ética* negra, recusando a separação entre forma e valor, sensível e conceito; *escurecer* seria deixar de simplesmente exibir dados pressupondo neutralidade e passar a configurar mundos nos quais há diversas possibilidades de fazer conhecer e de existir.

Aliás, se o Iluminismo ordenou o mundo pela transparência abstrata, a ética do escurecimento reordena pela imanência, apontando para aquilo que só aparece quando *encostamos* no que nos afeta. A ética do escurecimento é, assim, ao mesmo tempo uma teoria do conhecimento, uma política da linguagem e uma pedagogia do mundo. Ela mostra que *escurecer* não é o mesmo que *obscurecer*, recusar o pensamento ou a inteligibilidade, mas a condição de possibilidade do conhecimento quando recusamos a fantasia da visão sem corpo. Aliás, é possível construir *obscurantismos* a partir da própria transparência, do foco e da luz, sobretudo quando apagam as mediações subjetivas do corpo e se apresentam como

neutralidade, verdade e regimes de controle, assim como “não se conhece a escuridão iluminando-a, a julgar a existência de vidas/forças invisíveis, que prevalecem invisíveis, ainda na existência da luz (Vitorino Brasileiro, 2022, p. 45-46). O pensamento negro, indígena, feminino, trans, periférico e marginalizado ensina, então, que filosofia pode jorrar da vida que corre nos rios, nos terreiros, nas casas, nas ruas; que razão e sensibilidade não são antônimos, e que uma poética pode ser um ato ético, político e de construção de conhecimento que questiona até mesmo o tempo.

Sendo assim, como nos ensina Jota Mombaça (2021, p. 90), quem conhece a escuridão são as que foram “fecundadas no escuro impossível de todas as formas sociais”, forçadas a viver “no cerne oposto de toda formação”: corpos e coletividades precarizadas que se reconhecem e se amparam no subterrâneo, “na carne do túnel”, articulando uma política de sobrevivência e de desejo que quer o fim do mundo tal como foi dado. A imagem do túnel condensa essa comunalidade sem garantias, já que, ali, a vibração circula até mesmo “fora do corpo”, *repartida* entre as que caminham juntas, estudam as repercussões dos atos e se movem por labirintos nos quais a “luz negra” - que Denise Ferreira da Silva (2019, p. 47) admite ser uma escolha para pensar a disrupção usando o próprio “limitador moderno” - recua e torna a cravar-se no profundo. Essa recusa da luz negra não é uma celebração, necessariamente, da invisibilidade, mas a exigência de habitar o *fora* do regime que impõe transparência e separação. Nesse sentido, Mombaça desenvolve como túnel – sobretudo no reconhecimento da violência de um espaço relegado - o que Ferdinand (2022, p. 197) articula como “porão do mundo moderno”, no entanto, entende que o escuro ultrapassa o que pode ou não ser *visto* e se mostra como condição de co-presença e de estratégia, como um meio de cozinhar com a terra e de deslocar a própria gramática da percepção.

Nesse sentido, o escuro é a fuga (Bona, 2020) ativa e deliberada da equivalência moderna entre visibilidade e verdade. Ora, sob o regime da falta de luz - no sentido da cosmovisão - há a organização de um “campo não representacional” (Mombaça, 2021, p. 95), no qual nenhum olhar hegemônico consegue, então, transformar corpos em objetos. Nesse sentido, o *desaparecimento* se materializa como uma outra forma de presença, “tornando-se a escuridão ela mesma” (Mombaça, 2021, p. 94). Visibilidade, então, não se confundiria com transparência, porque a intenção é “ver através, pensar desde e existir para além do escuro”, em uma política da opacidade que desmaterializa o corpo negro, marginalizado como objeto

do olhar colonial e revertendo, por um instante, a sujeição do branco e do normativo à sua própria marca. É nessa chave que o escurecimento não pede licença à razão ocular; ele desarranja o regime de luzes e desloca a prova do real para o ritmo, o som, a fumaça, o que se sente. Vitorino Brasileiro (2022, p. 60) completa: “E quando o Sol aqui já não mais brilhar, imagino nada mais, além de um sorriso negro que se cria após comunicarmos ao mar: tornei-me imensurável, pois sou livre”.

Em sintonia com o *túnel* de Mombaça e o escuro do universo de Castiel Vitorino, Saidiya Hartman (2020) lê os *becos* como estas zonas de invenção nas quais vidas consideradas excedentes experimentam formas de estar-juntas que escapam ao holofote da cosmovisão. Nas passagens estreitas da cidade - cortiços, vielas, quartos alugados por hora, encontros noturnos - não se busca a legitimação do visível. Ao contrário, compõe-se um comum por coreografias miúdas, desvios de rota, pactos tácitos, cuidados improvisados, pequenas economias do desejo e da sobrevivência. É um porão do mundo, de fato, mas também onde o valor não se mede por exposição e legitimidade, porque o tempo se dobra para permitir que restos e rastros se façam presente. Ao privilegiar esse plano de proximidade, Hartman faz aparecer um mundo possível que sempre esteve lá - legível para quem o habita, embora violentado e apagado por quem detém o poder da *luz*.

Por isso, o escurecimento a partir de Hartman exige outro efeito sobre os arquivos e os dispositivos de violência, porque a intenção não é, simplesmente, *iluminar* os invisíveis, mas *reprogramar* o dispositivo de percepção para que o que parecia ruído seja reconhecido como gramática possível. Assim, o processo de escurecer pode ser um *tornar-se* laboratório de mundos, isto é, “fabulações críticas” que, ao costurarem passado e porvir nos interstícios do presente, autorizam existências que não cabem no enquadramento hegemônico. O que o holofote entende como invisibilidade, quem vive ali percebe como densidade - um regime seletivo de aparição que protege, redistribui sentido e sustenta, por baixo do radar, realidades vibrantes (Hartman, 2022).

Daí podemos nos perguntar: quando alguém diz “escurecimento”, está tentando tornar-se inteligível para o sujeito universal ou marcando o direito de *não* oferecer a sua inteligibilidade? A partir de Mombaça, podemos entender que o gesto de escurecer é menos tradução para o universal do que endereçamento para quem habita o subterrâneo; é sinal de que há mundo fora do foco. No túnel e no palco enegrecido, a política do escuro faz do

aparecer um rastro governado - às vezes só lampejo, às vezes silêncio - que escolhe como e para quem existir. Não se trata de negar a visibilidade, mas de sabotá-la como dispositivo de captura, instaurando um regime seletivo de aparição que protege, compõe alianças e rearranja valor e presença, como concorda Castiel Vitorino Brasileiro (2022, p. 59-60):

E este é o desafio para as pessoas retintas e demais negras: continuar a reconexão ao negrume, destruindo a certeza racial, criar modos de permanecer na dúvida, e desenvolver lembretes e convites para que suas danças com o acaso, com a imprevisibilidade e com a metamorfose não sejam solitárias.

Ao construir, então, a metáfora do labirinto de túneis, Mombaça responde à pergunta aqui posta de “quem habita a escuridão?”, mostrando que são *aquelas* que experimentam outros modos de saber e deslocam a causalidade do olhar para as relações que o olhar não alcança. No labirinto subterrâneo, sabendo que “fomos submetidas a todas as formas de violência” (Mombaça, 2021, p.90), o comum não se prova por evidências, mas se sente por vibrações, porque quem *perdeu tudo* se encontra e se sustenta em redes mínimas de apoio, repartindo calor, alimento, rumor e rotas de fuga. Ou seja, são repercussões que atravessam os corpos como tecnologia de sobrevivência e desejo de vida. O túnel é a antítese da rua iluminada, porque nele, a *aparição* é rastro e o conhecimento é denso e não *claro*; assim como o pensamento se constrói por relações e não por exposição; por cuidado estratégico com aquilo que só (sobre)vive se não for inteiramente mostrado.

O escuro é, portanto, um nome para a recusa de sermos reduzidas a objeto de verificação e, ao mesmo tempo, a invenção de linguagens capazes de nos manter juntas, construindo coletividade e união, apesar de termos sido feitas para perder (Mombaça, 2021). É o escurecimento que constrói, portanto, uma política da opacidade que devolve às margens a prerrogativa de decidir quando e como aparecer, reconfigurando o comum por baixo do radar da luz soberana. Nessa ética, o objetivo dificilmente será convencer ou mesmo habitar o centro, mas provavelmente cultivar a potência das alianças subterrâneas, porque ali outros mundos já vibram fortemente.

4 Considerações finais

Este ensaio propôs conhecer e reconhecer o *escurecimento* como operação epistemológica, ética e política legitimada, sobretudo, por pensadoras negras. Em vez de limitar o conhecimento à luz e à razão, deslocamos a ênfase do *ver* para o relacionar, do ideal

de transparência para o direito à opacidade, e do olhar distanciado para um saber situado. As imagens mobilizadas ao longo do percurso – viagem, fricção de mundos, coruja, aranha, galinha-d'angola, jacaré - funcionaram como operadores conceituais desse desvio, na tentativa de sair do sobrevoo retrospectivo e manter o pensamento no chão das relações, entendendo que é através delas que o conhecimento se organiza por vínculos, ritmos e diversidade de sentidos.

Retomo aqui meu desconforto diante do “vamos escurecer” para reconhecer que a fala, na verdade, nasce do chão e já opera como teoria, construindo um saber situado, territorial e relacional, que pensa encostado aos corpos, aos ritos e às alianças. Não me parece que este discurso busca, portanto, qualquer *sobrevoo*, porque compõe sentido por aproximação, cuidado e, especialmente, estratégia. Nesse registro, “escurecer” não é esvaziamento de sentido (como me parecia), mas, ao contrário, sofisticação na criação de critério de inteligibilidade ao deslocar a primazia da luz para práticas de presença, segredo e rastro. Sendo assim, o que inicialmente me parecia uma disputa apenas vocabular, na verdade pode ser uma disputa mais profunda que não se preocupa necessariamente com os modos de tornar algo inteligível, mas pergunta para quem, sob quais protocolos sensoriais, políticos e epistêmicos este algo se torna compreensível. “Vamos escurecer”, portanto, é um rastro da rua para disputas de sentido e de endereçamentos político-sociais e filosóficos absolutamente legítimos e necessários.

O que faço aqui, então, não é nada inovador: é comum a universidade e o pensamento acadêmico sistematizarem o que a militância há muito *experimenta*, uma vez que é na rua e na conversa, no conflito e no acordo, que a filosofia se faz operativa. Esse fazer conhecimento dá ainda mais importância ao plano de imanência, a partir do qual valor e forma emergem do encontro e organizam o tempo como retorno fundamental, isto é, uma espiral que reinscreve passados subtraídos pela violência e pelo medo para abrir, enfim, porvires compartilhados. Essa perspectiva da devolutiva conceitual e partilha é uma das formas interessantes de a academia marcar a sua inserção, de fato, no pensamento contemporâneo.

Nesse sentido, a arquitetura teórica que sustentou aqui o argumento tenta reinscrever passados e questionar epistemicídios sendo, majoritariamente, feminina e negra: Oyèrónké Oyěwùmí tensiona o privilégio da visão; Helena Theodoro afirma uma ética do segredo; Leda Maria Martins pensa temporalidades que retornam para recriar; Jota Mombaça formula uma

política do subterrâneo como método de sobrevivência e invenção; Zélia Amador de Deus mobiliza Ananse para afirmar a teia como prática de conhecimento e disputa semântica; Saidiya Hartman opera a prática da fabulação para reinscrever vidas e vínculos apagados. Em comum, essas autoras oferecem gramáticas que produzem outros protocolos de escuta, toque, encosto e rito, reconhecendo que a circulação é importante, mas a fuga da captura também.

As epistemologias do escurecimento mostram que a filosofia precisa descer do parapeito e encostar o ouvido, as mãos e o corpo no chão, admitindo que pensamento não é monopólio do *campus*, mas também vibração que atravessa feiras, filas, terreiros, cozinhas, ônibus, vielas - lugares nos quais o sentido se faz por contato e, inclusive, por conflito. O pensamento que emerge destes territórios é continuamente reivindicado pelos *subcomuns* de Fred Moten e Stephan Harney, que reconhecem a “vida roubada pelo esclarecimento” e tentam roubá-la de volta (Moten; Harney 2013, p. 28). São forças que rondam, infiltram e desorganizam, recusando a fantasia de que o conhecimento legítimo nasce apenas onde há autorização disciplinar. No plano de imanência, o conceito não se permite nascer do plano do distanciamento, mas do roçar de corpos, do rumor da rua, da inteligência relacional que aprende com o segredo e com a opacidade o ritmo de dizer e de calar, afinal, “a intuição não existe na limpidez, mas se forma tal como uma nuvem de chuva” (Vitorino Brasileiro, 2022, p. 89). Abrir-se a esse fora e a essa margem é deixar que a teia do mundo reescreva nossos vocabulários e aceitar que *saber* também é coreografia, gíria, reza, conselho sussurrado, assim como o tempo pensa em espiral e estamos sempre retornando e rompendo para continuar, como já disse o professor e babalorixá Sidnei Nogueira (2022). Aliás, essa prática de *ouvir* quem e o quê parece estrangeiro à universidade não é, de forma alguma, filantropia epistêmica (como muitos parecem considerar), mas é, sobretudo, reconhecer que há método no cotidiano e que a razão, sem contato, empobrece.

Reconheço, inclusive, que as epistemologias do escurecimento aqui traçadas foram, sobretudo, pensadas a partir do legado de mulheres negras - porque é nelas que meu corpo encosta e com elas meu ouvido aprende e minha escrita se orienta. Mas entendo que o escurecimento é uma ética da noite, anterior e mais larga do que qualquer recorte: o saber antigo de povos originários, a ciência dos que atravessam a madrugada em territórios precarizados, a gramática de quem habita o fora do holofote e conhece o mundo por

resistência e combate. É um saber compartilhado entre nós, tecido em muitas línguas e ritmos, mas que se encontram no tempo e na ordem das vidas em marginalização. Escolhi ouvir as mulheres negras por proximidade epistêmica, sem esquecer que a noite é comum, e nela nos reconhecemos como coautoras de uma mesma teia.

Entendo, assim, que o escurecimento opera como símbolo desse *habitar a noite*, não apenas usando a chave negra de disputa semântica, mas um princípio mais amplo que junta cosmopercepções indígenas (Krenak, 2020; Cusicanqui, 2025, Kopenawa, 2019), para as quais a noite se mostra como um campo de presenças, ritmos e vínculos; e pensamentos que emergem de outras margens, como as epistemologias trans, que não se formam nas normatividades, mas no plano dos asteriscos (Radi, 2020), feministas, periféricas (Freire-Medeiros, 2019) nas quais a escuridão não se constrói como metáfora somente de ausência e destruição, mas também como território de vida, abrigo e invenção (Favero, 2020). Nesse sentido, escurecer não se reduziria à marca racial, nem seria necessariamente *enegrecer*, embora “pessoas de pele negra têm a escuridão como característica” (Vitorino Brasileiro, 2022, p. 76), mas nomearia uma ética do fora-de-foco que recusa a vitrine e prefere, sempre, o contato. É a noite e o escuro como método e como política, na qual a inteligibilidade se mede em relações capazes de proteger, proliferar e fazer durar aquilo que o holofote costuma, historicamente, desfazer.

No fim da minha viagem, fico com a imagem do rio turvo, inteligível pelo mergulho e pelo toque das mãos na correnteza. Para a filosofia que idolatra a coruja, a noite vai ser sempre um problema a ser elucidado, mas para a ética do escurecimento, o rio noturno é o caminho (como foi para Paulinho, meu guia ribeirinho). Ao contrário do que eu imaginava, não é preciso ver o fundo para me sentir segura e atravessar, pois basta sentir a corrente, ler o vento, escutar as bordas. O problema é que esse aprendizado me escapa, tanto como escapa a tantas outras pessoas que vivem em cidades humanizadas, portanto artificiais, como provoca Nego Bispo (2023, p. 18). Escurecer, portanto, é firmar um pacto com aquilo que não se reduz à esta luz, um compromisso de linguagem, território e relação que reinscreve quem conhece, o que é conhecimento e para quem ele vale e se destina. Escurecer é aproximar o corpo do que ele *já sabe*, aceitando que o tempo não corre em linha e que o *axé* não se acumula, mas só existe em circulação e partilha. Entendendo que os contatos se medem por ressonância e não por transparência, aprendemos a atravessar “campos em chamas” (Mombaça, 2021, p. 12) sem

mapa, guiadas por cheiros, rumores, texturas e silêncios, com o faro de quem lê a curva do vento e a pele que percebe o ar mudar de densidade.

Nessa fuga dos limites da filosofia clássica e da produção de conhecimento baseada em universalidade, podemos produzir coreografias de chão para o pensamento, e o método de leitura e pesquisa, portanto, pode deixar de ser um desenho de cima para poder virar um processo encarnado de absorção e, também, de silêncio e devolutiva. Afinal, entre a teia que liga o que foi separado e o ciscar que desenterra vestígios, o pensamento se faz, sempre, por proximidade. É sobretudo no reconhecimento desse pressuposto que as epistemologias do escurecimento convidam o pensamento a dançar, deitar-se na terra e sujar-se de mundo.

Referências

ABRAM, David. On being human in a more-than-human world. *Retrieved July*, v. 20, p. 2017, 2013.

AMADOR DE DEUS, Zélia. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse* / Zélia Amador de Deus. – Belém: Secult/PA, 2019. 196 p. ; 23 cm

BELO, Pollyane. As várias dimensões de implicabilidade: Entrevista com Denise Ferreira da Silva. *Revista Eco-Pós*, v. 27, n. 3, p. 381-402, 2024.

BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do refúgio*. Cultura e Barbárie, 2020.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Um mundo ch'ixi é possível: ensaios de um presente em crise*. Editora Elefante, 2025.

DOS SANTOS, Antonio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama. 112 p, 2023.

FAVERO, Sofia. Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. *Equatorial—Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 7, n. 12, p. 1-22, 2020.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu Editora, 2022.

FERREIRA DA SILVA, D. Toward a Black Feminist Poethics: The Quest(ion) of Blackness toward the End of the World. *The Black Scholar*, v. 44, n. 2, p. 81-97, 2014a.

FERREIRA DA SILVA, Denise. Ninguém: direito, racialidade e violência. *Meritum*, revista de Direito da Universidade FUMEC, 2014b.

FERREIRA DA SILVA, Denise. *Em estado bruto*. Tradução de Janaína Nagata Otoch. *ARS (São Paulo)*, São Paulo, v. 17, n. 36, p. 45-56, 2019.

FERREIRA DA SILVA, Denise Ferreira. *A dívida impagável: Uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2024.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca et al. Epistemologia da laje. *Tempo Social*, v. 31, p. 153-172, 2019.

GLISSANT, Édouard, Costa, K. P., & Groke, H. de T. (2008). Pela opacidade. *Revista Criação & Crítica*, 1, 53-55. <https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.v0i1p53-55>

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre experiência*. Autêntica, 2017.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Editora Cobogó, 2021.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Editora Cobogó, 2021.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stephan. *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Study*. New York: Autonomedia, 2013.

NOGUEIRA, Sidnei. “Precisamos voltar para o centro da encruzilhada”. [Entrevista cedida a] Fernanda Carrera et al. *Íbero*, São Paulo, n. 51, p. 10-23, 2022. Disponível em: <https://seer.casperlibero.edu.br/index.php/libero/article/view/1775>. Acesso em: 6 maio 2026.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

RADI, Blas. Epistemología del asterisco: una introducción sinuosa a la Epistemología Trans*. En Diana Maffía, Amparo Moreno Sardà, Yuderkis Espinosa Miñoso y Blas Radi, *Apuntes epistemológicos*, pp. 107-121. Rosario: UNR Editora, 2020

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Editora Vozes Limitada, 2017.

THEODORO, HELENA. *O negro no espelho*. 1985. Tese de Doutorado. Tese (Tese em filosofia)—Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro.

VITORINO BRASILEIRO, Castiel. *Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude*. São Paulo: n-1 edições, 2022.

Recebido em: 05/11/2025.

Aprovado em: 22/04/2026.

Publicado em: 23/07/2026