

As inumanidades¹

Kathryn Yusoff²

Queen Mary University of London

TRADUÇÃO

Luiza Dias Flores³

Universidade Federal do Amazonas

REVISÃO

Julio Souto Salom⁴

Universidade Federal da Bahia

Resumo: Este artigo propõe as inumanidades como uma análise para abordar as confluências materiais de raça e meio ambiente na construção epistêmica das humanidades e ciências sociais. Como o Antropoceno representa uma formação explícita da geologia política, desde sua concepção como um meio de enquadrar uma crise das condições ambientais até a caracterização de futuras trajetórias de extinção, argumento que centralizar a raça é uma maneira de reconceitualizar e desafiar as abordagens disciplinares das humanidades, do humanismo e do Antropoceno (por exemplo, as humanidades ambientais e as geohumanidades⁵). Colocar em primeiro plano as geografias históricas conjugadas da racialização e da transformação ecológica por meio da disciplina da geologia, dentro do contexto do colonialismo extrativista e de povoamento, estabelece as condições para pensar materialmente sobre a descolonização como um processo geológico. Apresento três pontos interconectados sobre o Antropoceno e as inumanidades. Em primeiro lugar, o Antropoceno nomeia um novo campo de relações de poder geologicamente informadas que concentram a atenção nas geografias do inumano, nas forças geológicas e nas políticas da não vida. Em segundo lugar, o enquadramento das inumanidades força um acerto de contas com o sujeito liberal humanista que ordena as humanidades: uma posição de sujeito branco invisível e indivisível que organiza geografias racializadas da preocupação, impacto e futuridade ambientais. Em terceiro lugar, as inumanidades tornam visível a dupla vida histórica do inumano como matéria e como categoria racial subjetiva das geografias coloniais e suas vidas extrativas posteriores. Concluindo, considero a emergência do geopoder como uma tecnologia política do capitalismo racial e da governança do presente. O geopoder, argumento, é o produto de geologias históricas da raça que subjazem a uma forma particular de vida marcada pelo extrativismo promulgado em estratos geossociais racializados.

Palavras-chave: Antropoceno; humanidades ambientais; geologia; inumano; não vida; raça.

¹ O artigo foi originalmente publicado como: YUSOFF, Kathryn. The Inhumanities. *Annals of the American Association of Geographers*, 2020. DOI: 10.1080/24694452.2020.1814688

² Kathryn Yusoff é geógrafa transdisciplinar e professora na Universidade Queen Mary em Londres, com interesse de pesquisa nas geografias do inumano. É autora do livro *A Billion Black Anthropocenes or none* (2018), recentemente traduzido para o português - *Um Bilhão de Antropocenos Negros ou nenhum* (2025) – e do livro *Geologic Life: Inhuman Intimacies and the Geophysics of Race* (2024).

³ Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas e coordenadora do Colar – Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política. A tradução do texto foi motivada pela articulação entre ensino e pesquisa, vinculada às discussões em sala de aula promovidas pelo projeto “A mata, as ervas e o axé”.

⁴ Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia. Integrante do Laboratório Urgente de Teorias Armadas (UFRGS) e do programa A Cor da Bahia (UFBA).

⁵ Ver nota ao final do texto.

The inhumanities

Abstract: This article proposes the inhumanities as an analytic to address the material confluences of race and environment in the epistemic construction of the humanities and social sciences. As the Anthropocene represents an explicit formation of political geology, from its inception as a means to frame a crisis of environmental conditions to the characterization of future trajectories of extinction, I argue that centering race is a way to reconceptualize and challenge the disciplinary approaches of the humanities, humanism, and the Anthropocene (e.g., the environmental humanities and geohumanities¹). Foregrounding the conjoined historic geographies of racialization and ecological transformation through the discipline of geology, within the context of colonial and settler colonial extractivism, sets the conditions for thinking materially about decolonization as a geologic process. I make three interconnected points about the Anthropocene and inhumanities. First, the Anthropocene names a new field of geologically informed power relations that focus attention on the geographies of the inhuman, geologic forces, and the politics of nonlife. Second, the framing of the inhumanities forces a reckoning with the humanist liberal subject that orders the humanities: an invisible and indivisible white subject position that curates racialized geographies of environmental concern, impact, and futurity. Third, the inhumanities make visible the historic double life of the inhuman as both matter and as a subjective racial category of colonial geographies and its extractive afterlives. In conclusion, I consider the emergence of geopower as a political technology of racial capitalism and governance of the present. Geopower, I argue, is the product of historical geologies of race that subtend a particular form of life marked by extractivism enacted on racialized geosocial strata.

Keywords: Anthropocene, environmental humanities, geology, inhuman, nonlife, race.

Las inhumanidades

Resumen: Este artículo propone las *inhumanidades* como una analítica para abordar las confluencias materiales de raza y ambiente en la construcción epistémica de las humanidades y las ciencias sociales. En la medida en que el Antropoceno representa una formación explícita de geología política —desde su surgimiento como marco para una crisis de las condiciones ambientales hasta la caracterización de futuras trayectorias de extinción—, sostengo que centrar la raza es una forma de reconceptualizar y cuestionar los enfoques disciplinarios de las humanidades, el humanismo y el Antropoceno (por ejemplo, las humanidades ambientales y las geohumanidades). Poner en primer plano las geografías históricas conjuntas de racialización y transformación ecológica a través de la disciplina de la geología, en el contexto del extractivismo colonial y colonial de asentamiento, establece las condiciones para pensar materialmente la descolonización como un proceso geológico. Planteo tres puntos interconectados sobre el Antropoceno y las inhumanidades. En primer lugar, el Antropoceno nombra un nuevo campo de relaciones de poder informadas geológicamente que dirige la atención hacia las geografías de lo inhumano, las fuerzas geológicas y la política de la no vida. En segundo lugar, el encuadre de las inhumanidades obliga a un ajuste de cuentas con el sujeto liberal humanista que ordena las humanidades: una posición de sujeto blanco invisible e indivisible que gestiona geografías racializadas de preocupación ambiental, impacto y futuridades. En tercer lugar, las inhumanidades hacen visible la doble vida histórica de lo inhumano tanto como materia como categoría racial subjetiva de las geografías coloniales y sus persistencias extractivas. En conclusión, considero el surgimiento del geopoder como una tecnología política del capitalismo racial y de la gobernanza del presente. Sostengo que el geopoder es el producto de geologías históricas de la raza que subyacen a una forma particular de vida marcada por el extractivismo ejercido sobre estratos geosociales racializados.

Palabras clave: Antropoceno, humanidades ambientales, geología, inhumano, no vida, raza.

O que era esse algo, perguntei-me, que precisava como condição de existência o empobrecimento sistêmico dos povos mais escuros do mundo? A não menos sistêmica inferiorização dos negros e de outros povos não brancos da terra?
(WYNTER, 2000: 200)

A medida que a questão ambiental e a designação do Antropoceno fomentam novas configurações interdisciplinares nas áreas ambiental e geohumanas, sustentadas por financiamento e programas direcionados, o humano é frequentemente tomado como cúmplice na designação de um campo de preocupação, enquanto o planeta é considerado uma suposta arena de ação. Embora as mudanças climáticas e a transformação em massa dos sistemas geoquímicos planetários de fato exijam uma nova compreensão dos bens comuns para além das configurações geopolíticas dos estados-nação, tais modos de existência precisam ser examinados quanto à forma como mobilizam mudanças geofísicas de estado para formular novas reivindicações ontológicas em nome do elementar, volumétrico ou subterrâneo, ao mesmo tempo em que apagam as formas históricas de diferenciação material que constituem a habitabilidade e os modos de extinção que resultam na “inferiorização sistêmica dos povos negros e de outros povos não brancos da terra” (WYNTER, 2000: 200). O humano como um conceito metafísico-empírico é materialmente constituído por meio do racismo científico da paleontologia nos séculos XVII a XIX e das geografias do colonialismo que formaram sua práxis, uma práxis que dividiu o humano em suas subcategorias de humano, subhumano e inumano, para extrair e controlar a superfície e o subsolo da terra. Populações racializadas tornaram-se, assim, um meio de justificar e governar esse roubo de pessoas e terras. Na pressa de assegurar o futuro dos colonos brancos (ver SMITH e VASUDEVAN, 2017; ERICKSON, 2020) no contexto das mudanças ambientais e climáticas, o campo emergente dos estudos do Antropoceno e das humanidades ambientais/geohumanidades frequentemente assumem, em vez de problematizar, o humano que assegura o conceito de humanidades tanto em nível filosófico quanto epistêmico, desconsiderando as geografias coloniais históricas que materialmente deram origem ao humanismo, suas estruturas de pensamento (o humano e seus “outros” e, paralelamente, o discurso da natureza e seus “outros”), sua organização de valor (filosofia da filosofia natural, ética e capitalismo racial) e suas instituições científicas e industriais (que foram financiadas e, portanto, fundamentadas nos despojos financeiros da empresa imperial).⁶ Como os dados do projeto Legados da Propriedade Escravista Britânica

⁶ Há muitas vertentes emergentes em estudos negros e indígenas que abordam o “Black Outdoors” (série na Duke University Press, editada por Carter e Cervenak); “Black Ecologies” na Black Perspectives (<https://www.aaihs.org/introducing-the-black-ecologies-series/>; veja também Roane e Hosbey, <https://crdh.rrchnm.org/essays/v02-05-mapping-black-ecologies/>); e trabalhos críticos à branquitude do meio ambiente e das geohumanidades, como DeLoughrey, Neimanis e Rose, por exemplo.

da UCL⁷ deixaram bem claro, o pagamento financeiro aos proprietários de escravos durante a abolição sustentou a Revolução Industrial na Grã-Bretanha e facilitou o desenvolvimento de seus modos de produção capitalista,⁸ economias de carbono e instituições científicas e educacionais. A escravidão, portanto, concretizou tanto a transformação material do Reino Unido e de suas colônias quanto garantiu o estabelecimento de sua produção e disseminação de conhecimento em geografias globais.

Embora a figura do humano, sua historicidade, suas formas racializadas, de gênero e sexualizadas tenham sido pressionadas (WYNTER, 2003; WALCOTT, 2014; JACKSON, 2020), não se trata apenas de uma hermenêutica do humano que se faz necessária (por exemplo, do homem colonial ao homem do Antropoceno, do “Homem” sujeito-mestre ao “Antropos” sujeito-matéria), mas, paralelamente, um desvelamento do próprio chão⁹ que constitui materialmente a figura do humano, por meio de um exame do que poderíamos chamar de geologias da raça. Geologias da raça são uma maneira de compreender a práxis material conjugada da formação do território e do sujeito colonial, sua relação geossocial (CLARK e YUSOFF, 2017) e seus legados no presente. A incorporação material do sujeito europeu (e de seus parentes colonizadores) em termos de valor, acumulação e formas subjetivas foi definida em contraste com o que foi classificado como natureza fóssil (indigeneidade) e energia fóssil (os escravizados) para transformar a organização ecológica e energética do mundo como uma geografia global. Assim como o Antropoceno descreve empiricamente um novo campo de relações de poder geologicamente informadas que concentra a atenção nas geografias do inumano, nas forças geológicas e nas políticas da não vida, também representa uma formação explícita de geologia política que é racializada desde seu início nas geologias do colonialismo a partir de 1492 (LEWIS e MASLIN, 2015; YUSOFF, 2018c). Meu argumento não se refere apenas ao reconhecimento das geografias da colonização como um aparato espacial, mas como um conjunto de arquiteturas afetivas e relações geofísicas interligadas que constituem uma terra antinegra e colonial no tempo presente.

O inumano e o Antropoceno

No *Discourse on Colonialism* de Césaire (2000 [1972]: 73), ele sugeriu que “no exato momento em que mais frequentemente pronuncia a palavra, o Ocidente nunca esteve tão longe de ser capaz de viver um verdadeiro humanismo — um humanismo feito sob medida para o mundo”. À medida que o humano é medido

⁷ Ver <https://www.ucl.ac.uk/lbs/>.

⁸ Para aqueles que gostariam de renomear o Antropoceno como Capitaloceno, a repreensão de Wynter às condições de produção a priori é bem feita: “Não é primariamente o modo de produção — o capitalismo — que nos controla, embora nos controle em um nível abertamente empírico por meio da instituição do sistema de livre mercado e das práticas cotidianas de seu sistema econômico. Mas, veja bem, para que estes funcionem, os processos de seu funcionamento devem ser *discursivamente* instituídos, regulados e, ao mesmo tempo, normalizados, legitimados. Portanto, o que vou sugerir é que o que institui, regula, normaliza e legitima, o que então nos controla, é, em vez disso, a concepção *econômica* do humano — o Homem — que é produzida pelos discursos disciplinares do nosso sistema acadêmico agora planetário como a primeira identidade pública puramente secular e operacional da história humana. [...] Para nos unificarmos em termos *econômicos*, temos que primeiro produzir uma concepção *econômica* do ser humano. [...] É por isso que, por mais abundância que possamos produzir, não podemos resolver o problema da pobreza e da fome. O objetivo do nosso modo de produção *não* é produzir para os seres humanos em geral, mas fornecer as condições materiais de existência para a produção e reprodução da nossa atual concepção de ser humano: assegurar o bem-estar, portanto, daqueles de nós, as classes médias globais, que conseguiram atingir o seu critério étnico-classista” (WYNTER, 2000: 160). Ou seja, não há capitalismo fóssil sem o motor da raça.

⁹ [N.T.] O termo *ground* é utilizado ao longo de todo texto a partir de sua complexidade material-semiótica, fundamental ao argumento da autora. Designa a base, em seu sentido material e abstrato, e sua tradução foi feita por diferentes termos, tais como chão, terreno, fundo (na relação figura-fundo), fundamento ou fundamentação, conforme o contexto do enunciado.

no mundo como um agente geológico planetário, a pergunta de Césaire permanece pertinente: como se constrói a medida desse mundo em transformação, como se organiza a estrutura de suas formações disciplinares e instituições, e qual a filosofia natural por meio da qual se encena o encontro com o futuro. Em outra crítica contundente ao humanismo, Fanon (1961) vinculou a figura irrealizada de um verdadeiro humanismo à terra, como um contraponto condenado, por meio do qual os resíduos inumanos do projeto colonial permanecem como matéria descartada e a imposição dessa categoria subjetiva aos descartados. No contexto da garantia dos recursos naturais e da riqueza das sociedades coloniais por meio da geoengenharia colonial do planeta, a inumanidade do sujeito colonial forjou “Negro e enegrecido” (para usar o termo de Sharpe [2018: xvi]) uma categoria de sujeito no inumano, uma designação que funcionou materialmente como o substrato racializado das superfícies brancas da acumulação de capital. Essas vidas coloniais enegrecidas no “projeto de não-liberdade da modernidade” (WALCOTT, 2014: 94) ainda estão muito presentes nas geologias políticas das vulnerabilidades às mudanças climáticas, nos efeitos devastadores do capitalismo racial e nas economias neoextrativistas (PULIDO, 2016; VERGES, 2017, 2019; SEALEY-HUGGINS, 2018; GILMORE, 2002).

O arco narrativo do humanismo, sugeriu Scott (2000) em conversa com Wynter,

é frequentemente contado como uma espécie de história europeia de amadurecimento. Por esse motivo, o humanismo marca um certo estágio na autoconsciência da Europa — aquele estágio em que ela deixa para trás as intolerâncias limitadas da úmida e fechada Idade Média e adentra, finalmente, a amplidão racional e a luminosidade secular da Modernidade. Como tal, constitui um capítulo central, até mesmo definidor, na autobiografia liberal da Europa. Mas essa história de amadurecimento tem outro aspecto ou dimensão frequentemente relegado a uma nota de rodapé, a saber, a conexão entre humanismo e desumanização. (SCOTT, 2000: 119)

O discurso do Antropoceno segue o mesmo roteiro humanista de amadurecimento, buscando uma história de origem material que explique a trajetória recém identificada do Antropos; como uma configuração geológica que lida com o excesso e o desperdício das racionalidades da modernidade (ver HIRD, 2012) e as consequências materiais de sua imposição da razão na dividação da terra. Como sugeriu Scott, o nascimento do humanismo é também o nascimento do projeto colonial da Europa, de modo que “humanismo e colonialismo habitam o mesmo Universo cognitivo-político, na medida em que a descoberta de Si da Europa é simultânea à descoberta de seus Outros” (SCOTT, 2000: 120). O paradoxo fanoniano da invenção da negritude tem recebido muita atenção crítica, mas a substância da alteridade, suas propriedades geofísicas em vez de dimensões metafísicas, também pode ser considerada como influente na mobilização de forças de energia e mineralidade no mundo, bem como nas questões atuais de racismo ambiental e injustiça na exposição material a eventos ambientais e cargas corporais tóxicas (BULLARD, 1990; WILLIAMS, 2017, 2018; WOODS, 2017). Isso quer dizer que o humanismo tem uma gravidade material e um fundamento antinegro e *antibrown*¹⁰ (MOTEN, 2003; ROANE, 2018).

É bem notado que o Antropoceno, como conceito, está rompendo os binarismos de natureza e cultura, temporalidade humana e tempo profundo, história humana e pré-história, bio e geo, e reorganizando escalas temporais e espaciais

¹⁰ [N.T.] O termo em inglês *brown* faz referência às pessoas racializadas que não são brancas nem pretas, o que inclui grupos étnico-raciais como latino-americanos, sul-asiáticos, povos árabes, indígenas americanos e, também, mestiços. A categoria pardo, tal como significada no contexto brasileiro, é excedida pela categoria *brown*. Na ausência de um termo apropriado em português, optamos por manter a designação em inglês.

de análise, mas também reinstaurou, sem questionamento, um sujeito pré e pós-racial (GUNARATNAM e CLARK, 2014). Quero sugerir que as inumanidades são um meio de reconceitualizar e desafiar as abordagens disciplinares existentes nas humanidades, que reconhecem, em vez de apagar, as junções colaborativas entre as designações metafísicas do humano e a práxis geofísica que dão existência material às formas subjetivas. Essa práxis geológica se refere tanto à extração de recursos naturais e psíquicos para a manutenção do heteropatriarcado branco, quanto à forma como a materialidade regula as estruturas racistas de extração e subjugação. No Antropoceno, o humano frequentemente entra em cena, organizado como está em torno do telos de uma *catástrofe iminente*. Embora o humano seja um objeto ritual de autoflagelação para o pensamento ocidental (através do Iluminismo e, posteriormente, de suas críticas ao pós-colonialismo, pós-estruturalismo e pós-humanismo), ele permanece, no entanto, uma figura dominante que mobiliza os horizontes do significado com uma recorrência irreprimível. Porque é aqui que o sentido foi produzido, como entenderam pensadores pós-coloniais como Fanon, Glissant, Césaire e Wynter, é também aqui onde o significado é desfeito ou refeito, sendo, portanto, tanto o alvo quanto o local de possível emancipação em relação às estruturas racistas de engajamento material. Da mesma forma, o inumano é um local de trânsito em formas de vida subjetivas e materiais, sendo também um local de possibilidade para descolonizar o entrelaçamento de processos raciais e geográficos. Assim como a categoria do inumano é posicionada como a-histórica, ou aquilo que é colocado fora do tempo dos capitalismo raciais para impulsionar sua noção de tempo e espaço, ela também detém o potencial de reimaginar as dimensões de tempo e espaço.

Juntamente com o tratado descolonizador de Fanon (1961), *Wretched of the Earth*, a teorização subterrânea da tradição radical negra (por exemplo, C. L. R. James, Hortense Spillers, Saidiya Hartman, Fred Moten, Tina Campt, Tiffany Lethabo King) demonstrou que o fundamento (e a fundamentação) do humanismo é antinegro. A organização ontoepistemológica de uma terra antinegra importa para as lutas antirracistas para além das questões de território e justiça ambiental, porque é uma inscrição epistêmica que condiciona as estruturas de pensamento e suas manifestações institucionais. A raça forneceu a imposição da pobreza material com uma justificativa moral, realocando o fardo da destituição para um determinante racial em vez de uma organização sistemática das relações materiais. Os estudos negros e indígenas vêm teorizando uma materialidade não normativa há anos, precisamente porque o sujeito negro e indígena é historicamente irreduzível ao sujeito normativo (humanista). Além disso, essa antinegitude e *brownness* é material e teoricamente construída concomitantemente com a inscrição da terra por meio das gramáticas da geologia na práxis colonial e em suas vidas posteriores (YUSOFF, 2018c). Pode-se dizer que a natalidade dessa emergência constitui uma inscrição ontológica do negro, do indígena e da terra como fundamento para o direito “natural” da branquitude de consolidar o planeta para a geração de valor (ver também BONDS e INWOOD, 2016; BALDWIN e ERICKSON, 2020). As diferenças históricas e geográficas entre as quais as questões de geologia e raça transitam são específicas e variadas, e de forma alguma exclusivas, mas, através dos platôs do colonialismo, a raça proporcionou a redenção política para a supremacia branca da matéria. O discurso de “melhoria” trouxe sujeitos raciais e o roubo de terras indígenas para o projeto econômico de terraformação dos recursos naturais.

Isto significa dizer que o conhecimento da terra também está inserido num

perspectivismo e numa práxis da supremacia da branquitude, que marca a geografia caprichosa do humano; o que Wynter (2000: 126) chamou de “estrato de elite branca racialmente dominante”, que propagou o desenvolvimento dos recursos naturais como um “telos secular de redenção da materialidade” (WYNTER, 1996: 300). Paralelamente, de diferentes maneiras, pesquisadores/as dos estudos indígenas têm argumentado e praticado diferentes arranjos ontológicos da terra contra os modos coloniais de extração (SIMPSON, 2017; WHYTE, 2018).

No imaginário epocal do Antropoceno, há uma reconstituição do sujeito como planetário, entendido não pela conquista do espaço (como no Iluminismo), mas pela mobilização de um império de forças geológicas, o que poderia ser designado como a capitalização sobre modos de geopoder (GROSZ, YUSOFF e CLARK, 2017). Rompendo a identidade espacial homogeneizadora do colonialismo como sendo primariamente sobre a travessia e o assentamento do território, como se fosse uma terra relativamente não resistente para as relações sociais e políticas se desenrolarem, a mobilidade das forças geológicas sugere tudo menos um terreno não responsivo. Assim, a preocupação geográfica com a horizontalidade do espaço e, mais recentemente, com sua verticalidade, espaços subterrâneos, e volumetria ainda não atende à mudança da geofísica, onde o *estado* é uma condição geofísica temporal em vez de exclusivamente uma demarcação espacial (ou seja, estado colonial de povoamento como uma modalidade de relações coloniais contínuas com a materialidade, o tempo e o espaço). As formações geossociais do Antropoceno dizem respeito à tensão dos espaços geográficos no tempo, e não à sua expansividade no espaço. Se é abalado o chão sobre o qual se presume que se sustenta o sujeito humanista, isso não apenas provoca uma ruptura nas espacialidades que localizam o humano preferido como distinto da violência da terra condenada, mas também expõe esse sujeito como uma casca hermenêutica que negligencia sua constituição material (como uma que só mantém sua posição elevada devido à energia acumulada por sistemas de violência colonial e antinegritude). É hora, então, de imaginar outro sujeito capaz de apreender as geoforças diferenciadas e diferenciadoras nas quais está historicamente inserido. Ou seja, perguntar: “nós” podemos permanecer nesse estado — no *tempo da geofísica* — sem a fantasia de um sujeito materialmente autônomo que não precisa da terra e das formas racializadas de suas economias extrativas? Ao mesmo tempo em que as condições materiais atuais estão desestabilizando a ontologia que imagina um sujeito não constituído pela terra, essa subjetividade normativa nunca esteve disponível, e nem foi desejada, por muitas populações negras e *brown* que estão mais intimamente envolvidas na própria fabricação do mundo, na mina, na *plantation*, no alto-mar ou no subsolo. No aparato brutal de extração em curso, as contradições de aclamar eticamente um sujeito humanista que é a práxis da extinção de muitos mundos sugerem que a vida psíquica da geologia ainda precisa ser completamente examinada no Antropoceno.

Forças geológicas constituem mundos socializados, mas frequentemente são deixadas de lado porque introduzem relações espaciais complexas e muitas vezes contraditórias, que problematizam proposições espaciais há muito estabelecidas sobre as relações sociais, a organização do poder e suas origens antropogênicas. A soberania geológica requer uma análise das relações de geopoder, visto que são diferenciadas por meio de sujeitos e reguladas pelo capitalismo racial, que por sua vez é historicamente constituído por suas vidas coloniais posteriores (ver PULIDO, 2016, 2017; PULIDO e LARA, 2018; TUANA, 2019). O Antropoceno parece apresentar uma nova formação geossocial da condição humana, mas possui uma

geografia histórica muito mais longa, estabelecida na esteira da geologia, construída por meio da classificação material do inumano e suas gramáticas extrativistas desde 1492, onde a raça se tornou uma modalidade que possibilitou a extração material e a escravidão instigou o colapso do inumano no corpo político da negritude. À medida que a classificação geológica dos minerais terrestres transformava a matéria em valor, também capturava sujeitos escravizados no brutal e calculista confinamento do inumano como propriedade. Estendendo o trabalho sobre a divisão do mundo de acordo com as tecnologias de raça, a raça poderia igualmente ser vista como uma divisão ontológica da matéria, que estabeleceu condições historicamente situadas de proximidade a forças materiais violentas sem acúmulo de valor. Assim, as tecnologias de raça são igualmente geologias de raça, em que designações metafísicas produzem efeitos geofísicos, estabelecendo gravidades antinegras e *antibrown* como a arquitetura afetiva da extração.

As inumanidades

As inumanidades forçam um acerto de contas com as materialidades do sujeito liberal humanista que ordena as humanidades; uma posição de sujeito liberal (branca) invisível e indivisível que organiza geografias racializadas da preocupação, prática e futuridade ambientais, desde as condições materiais da política científica até as afirmações metafóricas da poética ambiental. Embora tenha havido atenção aos cruzamentos entre o não humano e a raça (ver JACKSON, 2013; LUCIANO e CHEN, 2015; MUÑOZ, 2015) e aos efeitos desumanizadores das ciências raciais, a relação entre o inumano e a raça — as inumanidades — é subteorizada.

As inumanidades referem-se aos sistemas classificatórios e filosofias naturais de pensamento que são dessubjetivantes (transformando populações específicas em coisas, propriedades ou fontes de energia) e estruturalmente subjugadores (da vida negra e *brown* nas vidas posteriores à escravidão e ao imperialismo). O duplo efeito dessa sujeição é inscrever a agência na subterraneidade, situando-a em um corpo de matéria em vez de em direitos, sob a escravidão e o colonialismo de povoamento. A negritude era vista como uma fonte de energia cultivada como um significante e uma categoria carcerária para produzir valor por meio da extração, na qual a raça estava implícita na reprodução material da branquitude e da futuridade dos colonos. No cerne dessa formação racial estava o impulso extrativista, que constrói o capitalismo em um sistema globalmente funcional que altera o mundo. A raça foi a codificação da distribuição racial desigual de geopoderes, de sua acumulação e da colocação de certas vidas em proximidade material e psíquica com o inumano — e, por isso, menos visíveis no reconhecimento jurídico e ético de um sujeito político.

Como analítica, as inumanidades colocam o parentesco entre a extração de corpos e a extração da terra no cerne de suas preocupações sobre as possibilidades e potencialidades das vidas, conjugando genocídio e ecocídio como inquilinos no projeto colonial (e seus parentes, o colonialismo de povoamento e o colonialismo de recursos, ou o que Gomez-Barris [2019] chamou de “Antropoceno colonial”). Essa mudança de um paradigma biocêntrico para um paradigma geocêntrico inclui repensar como as configurações sociais e políticas da subjetividade foram pensadas e vivenciadas em relação à terra. A extração impulsiona uma formação particular do que e de quem se constitui como recurso natural e onde essas atividades de extração ocorrem em relação à acumulação de valor. Os recursos

naturais, sob o colonialismo e seus desdobramentos no capitalismo racial, equivalem a extração mais captura, resultando em formas de enclausuramento epistêmico e material para a produção de valor. Podemos ver um enquadramento paralelo da noção de pessoa sob a escravidão, em que a extração (da África e das relações pré-coloniais) mais a captura (por meio da tecnologia da raça) resultam em formas de cercamentos materiais (extração e contenção espacial) e subjetivas (escravos/nativos). Desenvolvendo uma compreensão mais ampla do colonialismo em relação à integração entre seu conhecimento e redes de extração, o surgimento do geopoder pode ser visto como uma tecnologia política e racial de governança do presente e como um conjunto de forças que sustentam as potencialidades e a exaustão da vida.

A importância política de reconceitualizar o inumano em suas formas material, epistêmica e conceitual faz parte da compreensão da transformação material do planeta (CLARK, 2010) e de como as gramáticas geológicas realizam trabalhos geopolíticos e geofísicos (YUSOFF, 2018c). Isso também visa compreender como e onde as relações de matéria organizam e arranjam formas particulares e duradouras de opressão, à medida que as economias de extração atravessam regimes subjetivos e materiais de valor. Como McKittrick (2006) argumentou em *Demonic Grounds*, o que aconteceria se colocássemos as geografias negras no centro de nossa análise? Que tipo de geografia isso produziria e como mudaria as perguntas que fazemos? A mina e a *plantation* são as formações geossociais do Novo Mundo; o que é importante notar é que ambas são instituições sociais de extração (a mina e o feitoria) e biogeomotores que reorganizam a terra e as ecologias. Em outras palavras, devido à sua repetibilidade nas Américas e no império, a práxis material da mina e da *plantation* reorganiza completamente os fluxos geoquímicos do mundo, estabelecendo relações ecológicas e sociais alteradas e racializadas. A geofísica da mina e da *plantation* criou as condições metafísicas do fardo de ser categorizado como negro. Esses arranjos geossociais são uma *geofísica do poder*.

O que frequentemente é considerado como divisões espaciais na conceitualização da geografia política, e em particular na formação da política planetária ou da escala planetária, é, na verdade, uma questão de divisão ontológica material ou “fixação da matéria” que designa a localização da agência do lado da vida biocêntrica (que se apegam a uma política particular da vida). São os arranjos espaciais das divisões da materialidade como agência (como sujeito ativo versus matéria fungível, material que encena a relação senhor-escravo) que organizam uma compreensão do arranjo de poder como raça (ver YUSOFF, 2018a). Essa parcialidade de uma forma de vida preferida caracteriza, como argumentou Povinelli (2016), a provincianidade do projeto de Foucault em sua conceitualização de uma genealogia da Europa Ocidental. Sylvia Wynter, W.E.B. DuBois e Achille Mbembe mostraram como essa genealogia do homem foi realçada pela divisão racial da vida e da não vida. Embora Arendt (1944) argumentasse que a raça nomeia as conexões entre os estados colonizadores brancos e os fascismos europeus, ela não conseguiu enxergar a colonização como algo além de um espelho do pensamento europeu e suas práticas, como um “bumerangue”¹¹ para as formas europeias de racialização (ver GINES, 2014; OWENS, 2017). Na filosofia ocidental, raça nomeia o ponto de quartelização entre o interior e o exterior da vida (colonial). Essa cisão entre matéria inumana e sujeitos separa o biológico do geológico por meio das

¹¹ Arendt argumentou que a não vida nos campos [de concentração] remonta ao encontro colonial, como consequência, e não de uma modalidade que é exportada para lá por meio de uma lógica geográfica expansionista que garante sua liberdade por meio de práticas de privação de liberdade de outros.

práticas de significação da raça como um discurso localizado em corpos específicos. Isso permite que a geografia global seja reivindicada como universal (o planeta), um domínio exclusivo que não precisa admitir aqueles que não são representados pela figura preferida do biologismo (o sujeito humanista; SILVA, 2007). A raça é organizada em torno de códigos biocêntricos, os quais, por sua vez, são sustentados por gramáticas geológicas que estratificam as origens humanas da mesma forma que as origens do planeta; portanto, não há como voltar-se ao planeta para abolir a raça, nem há um comum planetário que não esteja, ao mesmo tempo, em necessidade de descolonização. O imperativo de introduzir um conceito de geopolítica (ver MIGNOLO, 2011) que vá além de um biologismo dissociado da terra e de sua inter-relação com as formas de vida, portanto, deve ser um projeto convincente para qualquer prática antirracista.

Políticas da Não Vida

A política da não vida surgiu através das lentes da biopolítica: primeiro, como uma forma de “tanatopolítica” no pensamento de Foucault, por meio da qual a governança é estabelecida sobre e através do “corpo da espécie”; depois, como vida nua na designação de Agamben (1998) de uma relação produtiva com a vida que reconheceu as exclusões constitutivas dos estados de exceção como fundadoras da “Cidade dos Homens”; na “necropolítica” na formação da vida negra por Mbembe (“Exercitar soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação de manifestação de poder”; MBEMBE, 2003: 12); e na governança da cesura entre vida - não vida, segundo o relato de Povinelli (2016: 5) sobre a “geontopolítica” na governança liberal tardia das sociedades coloniais de povoamento. Essas abordagens engajam-se, de diversas maneiras, na distinção foucaultiana de biopoder forjado na transição do poder soberano para o poder estatal, que constituiu o novo sujeito político, um sujeito constituído pela população e pelas vicissitudes da vida biológica, do molecular ao patologizado, que pressupõe um ser humano biocêntrico normativo em seu centro. Esse ser humano biocêntrico (WYNTER, 2003; POVINELLI, 2016) é complexo e constituído pela raça.

Embora Agamben discorde de um modelo foucaultiano em sua sucessão e relação (Agamben argumenta que o poder soberano se origina no corpo biopolítico e que a vida nua constitui a vida política), ambos estabelecem uma relação dialética entre o humano propriamente constituído como sujeito político e sua aberração. Em sua iteração mais simples, há formas de vida de um lado e não vida do outro; não vida que se constitui por meio da morte e, mais recentemente, nos escritos de Mbembe e Povinelli, por meio de formas de morte social, exaustão e extinção, nas quais a não vida emerge como uma zona de governança. A força gravitacional que centraliza essas divisões entre vida e não vida é o sujeito humano tal como é concebido por meio de uma estrutura normativa ocidental (como Mbembe e Povinelli apropriadamente demonstraram em relação à vida negra e indígena). Isso explica por que a “vida nua” de Agamben só pode ocorrer nos campos de concentração e não na *plantation* ou no porão do navio negreiro: porque a aberração só pode recair em um corpo humano que já é codificado como humano e cujo reconhecimento de tal status caiu ou está em suspensão, em que os regimes biopolíticos atuam como uma injunção ou resolução da potencialidade da inclusão e não de sua impossibilidade.

Como Wynter habilmente demonstrou, esse ser humano foi constituído por meio de suas exterioridades geográficas e de outros racializados desde o início,

entre o que ela chamou de *Homem 1* (o sujeito político racionalizado do estado, que escapa de sua ordenação prévia entre céu e terra na cadeia do ser para emergir como um animal político no contexto do estado) e *Homem 2* (o sucessor secular do ser político, um ser biocêntrico que é trazido à tona pela teoria evolucionista e pelos códigos eugênicos de diferenciação). Wynter argumentou que, na transição do feudal para o burguês, há a ausência de uma reivindicação à nobreza de sangue, de modo que a mutação sociogênica se torna uma reivindicação bioevolucionária (após Darwin) a uma linhagem eugênica seleta de descendência (através de uma explicação genealógica), o que Wynter chamou de “princípio sociogenético governante... o código mestre da vida e da morte simbólicas... que é constitutivo dos múltiplos e variados *gêneros* do humano em termos dos quais podemos *nos experimentar como humanos*” (WYNTER, 2000: 182-3, *itálico no original*). A descrição de Wynter das modalidades do “humanismo científico” delinea uma epistemologia de desapropriação e conquista através das ciências e sua imposição do monohumanismo que são, no entanto, definidas por uma versão particular do super-representado homem europeu ocidental.

A crítica de Wynter ataca o presuntivo “Referente-nós” que necessita da formação do outro que não pertence àquela classe dominante de espécies para organizar o logos de seu pertencimento. Como comentou McKittrick, “Histórias de macro-origem particulares (atualmente biocêntricas) são super-representadas como a narrativa singular por meio da qual os desafios da liberdade humana são articulados e demarcados. Nosso momento contemporâneo, portanto, exige uma narrativa de origem normalizada de sobrevivência-por-meio-de-processos-cada-vez-maiores-de-consumo-e-acumulação” (WYNTER e MCKITTRICK, 2015: 11). O humano depende de uma relação dialética com o inumano; isto é, o sujeito racializado. Outra maneira de imaginar isso é situar historicamente o humano em geografias coloniais de extração que produziram o que Fanon (2008 [1952]) chamou de “zona de não-ser” (2008: 2), na qual o posicionamento violento de certas vidas em relação à norma biocêntrica do humano que enquadra as humanidades não é um modificador do humano, mas a própria ação de seu apagamento. Como comentou McKittrick (2015: 143):

Esses códigos de governo produziram povos racializados/não europeus/não brancos/do Novo Mundo/indígenas/africanos como, primeiramente, cristãos decaídos e infiéis (nos séculos XV e XVI) e, posteriormente, como biologicamente defeituosos e condenados (no século XIX). Quero destacar a afirmação de Wynter sobre as maneiras pelas quais nossa concepção atual do humano — e do que significa ser humano — delinea como os encontros coloniais e, portanto, as brechas emancipatórias e, portanto, as reinvenções da humanidade. Isso significa que, no nexos entre a punição teológica, a brutalidade colonial e a ganância imperial, que sustentam as novas ciências que reformulam a forma como percebemos nossa fisiologia e nossos sistemas socioculturais — física, astronomia, cartografia, biologia e assim por diante —, estão os decaídos e defeituosos que exercem imensa pressão sobre as formas europeias de conhecer o mundo.

Juntamente com a identificação de McKittrick das “brechas emancipatórias” como um espaçamento no humano, a conceituação de Fanon nos lembra da fusão espacial e subjetiva da compreensão colonial de vastas populações de pessoas e áreas da terra designadas como matéria aguardando extração. No entanto, se a estrutura biopolítica for entendida como sempre já constituída por meio de um fundamento inumano (ou sujeitos racializados), mesmo que seja valorizada à parte por invenções libertadoras que refutam essa designação, o inumano é o que assegura a diferenciação da não-vida para produzir o humano como tal (FOUCAULT, 2009, 2010). O inumano, contudo, jamais pode ser incorporado ao sujeito político ou ao ser como tal devido à diferenciação material entre figura (o

sujeito político dos direitos jurídicos) e fundo (a matéria do recurso que possibilita o devir do sujeito político, filosófica e materialmente). Assim, as políticas e práticas de criação da não vida dentro de um discurso biopolítico, seus locais de preocupação em termos de corpos (o sujeito humano alienado; o sujeito sem direitos) e lugares (campos, zonas de exceção) permanecem exclusivos do domínio do humano, tal como é designado por seu humanismo parcial. Segundo Wynter (2000: 198), esse “humanismo parcial” organiza “a *história* para o Homem, portanto, narrada e existencialmente vivida como se fosse a *história-para* o próprio humano”. O Homem, portanto, representa a si mesmo como se fosse a escala e o sentido plenos do humano e reproduz esses modos epistêmicos de vida como vida (excluindo o diferencial do inumano sobre o qual essa vida é construída).

Adjacente a essa teorização de uma práxis do humano, encontra-se um conjunto de experiências e discursos articulados pela teoria negra (feminismos negros e afropessimismos) que nomeiam a natalidade negra e desdobramentos genealógicos no vazio, e não na cesura entre a vida e a não vida (ou seja, nascer na escravidão como propriedade e não como pessoa; ver HARTMAN, 1997; MOTEN, 2003; SPILLERS, 2003; WILDERSON, 2003; WEHELIYE, 2014; WARREN, 2018). O pensamento radical negro tem destacado a diferença entre populações alvo de apagamento e aquelas já apagadas; o que Philip (2017) chama de *Bla_k*, como a dinâmica branco-preto¹² de apagamento que marca a vida negra desde as geografias da travessia do Atlântico até o espaço atual de mundos-morte caracterizados por recintos carcerários e arquiteturas aterrorizantes (MBEMBE, 2003; WILDERSON, 2003).

O fundamento antinegro que assegura a proposição humana é expropriador através da diferenciação material da fronteira vida-não-vida, que divide o agente e o mudo por meio de uma *fixação da matéria*, que também é, ao mesmo tempo, designada como um limite subjetivo que possibilita maior subjugação material. Essa fundamentação racializada pressiona a violência de condições desumanas sobre populações designadas como estruturalmente inumanas (por meio da exposição à violência de formações ambientais, resíduos e os “quase eventos” de sua inundação e instanciação epigenética). Outra maneira de dizer isso é que o corpo biopolítico parcial também pressupõe “formações espaciais brancas” (KWATE e THREADCRAFT, 2017: 535) que organizam o espaço negro em um modo semelhante de desvalorização e acumulação negativa. Por exemplo, Kwate e Threadcraft (2017: 535) mostraram como o funcionamento necropolítico, em vez do biopolítico, do espaço negro condiciona as relações com a assistência médica no espaço negro, ambientes patogênicos e ambientes que produzem “excesso de morte”, policiamento e as operações expansionistas do estado carcerário (ver também WRIGHT, 2011).

O Antropoceno e sua designação de uma esfera operativa de geopoder sinalizam a possibilidade de uma potencial ruptura nessa divisão entre a não vida governada como natureza (“frutos naturais” da escravidão; a história “natural” dos povos indígenas e “outros” que encontramos no museu colonial ao lado da flora e da fauna) ou a vida governada como social (por meio da codificação sociogenética do homem europeu super-representado). Para estender a formulação de Wynter,

¹² [N.T.] A obra supracitada de M. NourbeSe Philip formula um jogo linguístico a partir da polissemia do termo *blank*, enquanto branco, mas também enquanto vazio: “Some readers may be inclined to read the title as *Bla K*; it is both — *BlanK* and *Bla_K*” (PHILIP, 2017: 27). Trata-se de uma designação para o vazio histórico e existencial vivido por pessoas negras e o seu não-lugar nas narrativas brancas dominantes. Mas também designa o processo de subversão da linguagem e do pensamento, compreendendo o vazio (*blank*), como a possibilidade e potencialidade da reescrita da história a partir das vozes e experiências negras. A dinâmica branco-preto surge, portanto, como um campo de tensão, de violência colonial racial, mas também de criação e resistência, capaz de reconfigurar o entendimento sobre o ser humano.

o Antropoceno pode ver a introdução do *Homem 3*, um sujeito geologicamente informado cujas formas de vida são codificadas através do inumano, cujos poderes constituintes são realizados através da mobilização e governança de materiais geológicos (minerais, geoquímicos, água, ar, combustíveis fósseis, carbono, nitrogênio, fósforo, etc.) e o acúmulo de geopoderes como uma forma de garantir o futuro dos colonos (as “moléculas de liberdade” de Trump).

A dupla vida do Inumano

As inumanidades são um campo no qual a dupla vida histórica do inumano, tanto como matéria quanto como categoria racial do humanismo liberal, se torna visível como discursos coconstitutivos da modernidade e das relações geossociais extrativas que formam o Antropoceno. A inumanidade é um estado ou qualidade de ser inumano ou desumano, ou um ato inumano ou desumano. Em suma, trata-se de uma forma selvagem de subjetividade que se organiza como categoria e, portanto, como subjugação para populações fenotipicamente designadas por meio da operação da raça¹³ dentro das geografias históricas do colonialismo. À medida que novas formas de seres racializados eram articuladas pela paleontologia dos séculos XVI ao XIX no contexto do colonialismo, a geologia também articulava novas origens da terra, bem como formava a práxis material de seu rearranjo (por meio da mineração, rearranjos e extrações ecológicas e formas de deslocamentos geológicos, como plantações, represas, fertilizantes, plantações e introdução de animais “alienígenas”). Na filosofia ocidental, Adorno (1978 [1951], como discutido na epígrafe) introduziu a ideia de sociedade inumana em *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, citando que “a vida não vive” na sociedade da guerra industrial, segundo a qual os atos íntimos da vida devem ser pensados em relação às catástrofes do século XX. Embora Adorno, juntamente com muitos críticos contemporâneos, tenha visto a descida à inumanidade como localizada em seu contexto histórico imediato na Segunda Guerra Mundial, a queda já antecipa sua redenção, “para projetar negativamente uma imagem de utopia”.

Seja catástrofe ou utopia, a organização da ética mundial em torno de um sujeito eurocêntrico continua a apagar qualquer responsabilidade pelas catástrofes anteriores que foram travadas em nome do sujeito ético europeu e que o constituíram materialmente desde 1492 e continuam no colonialismo de povoamento e na neoextração em curso. Embora a catástrofe esteja localizada no reino do imaginário, na medida em que a terra não tem catástrofes, apenas mudou suas condições, deslocamentos catastróficos constituíram, ainda assim, as vidas materiais e psicológicas dos sujeitos coloniais e dos subjugados (o que não quer dizer que, nessas cenas de subjugação, resistências heroicas e poéticas não tenham sido imaginativamente formadas, refutando e resistindo material e fisicamente a esses cercamentos coloniais). Somente ao desestabilizar os quadros normativos do humano como episteme da universalidade (que, assim, continua a reivindicar uma geografia expansionista [colonial] e se recusa a reconhecer sua história de atos desumanos pelos quais tal figura foi constituída) pode o inumano ser encontrado

¹³ Wynter (2000: 3) argumentou que a “Linha de Cor, bioclimaticamente e fenotipicamente diferenciada, é traçada, nos termos de W.E.B. Du Bois, entre ‘as raças mais claras e mais escuras’ da humanidade, e em seu extremo mais agudo entre o Branco e o Negro. Isto é, uma linha tornada intransponível tanto conceitual quanto institucionalmente, o que dá origem a uma questão que, como Aimé Césaire, da ilha caribenha francófona da Martinica, apontou em sua carta de renúncia ao Partido Comunista Francês, em 1956, possui uma singularidade historicamente instituída — aquilo a que demos o nome de raça — que não pode ser reduzida a um subconjunto de qualquer outra questão, devendo, ao contrário, ser teoricamente identificada e combatida em seus próprios termos”.

no pleno sentido de sua existência, tanto como uma geografia histórica de subjugação quanto como terra.

O inumano não é simplesmente uma forma alienada do humano, como é frequentemente encontrado, como um referente não humano que substitui a forma animal como um lembrete da raiz animal ou de um insulto patologizante, mas, compreendido em sua materialmente e situada ocorrência histórica, é uma forma de diferenciação tanto na matéria quanto no tempo, por meio da qual as divisões e o espaçamento do princípio genômico ou orgânico da vida são postos em contraste com o inorgânico. Novos modos de biologismo tentaram desclassificar o homem como animal e reclassificá-lo como um ser cultural-étnico por meio de ontologias operativas que produziram hierarquias e sistemas de ordenação. A denotação de uma cisão natureza-cultura, organizada pela institucionalização da razão (desde Kant), foi usada para separar o homem das formas orgânicas de vida, tanto como uma superação das paixões internas que constituíam a experiência humana quanto dos obstáculos externos a uma geografia expansionista por território e formas de vida. Historicamente, essa esfera normativa do humanismo era racista e especificamente antinegra, e, sem questionar essa história, permanece assim sempre que o universal ou o humano são invocados. Alguns dos maiores desafios, é claro, vieram de pensadores anticoloniais que lutavam para dar sentido às suas dolorosas histórias em seus termos mais completos, como Fanon (1959, 1961), Césaire, Glissant, C. L. R. James e Wynter. Como Wynter (2000: 154) comentou: “A degradação de humanos concretos foi/é o preço do império, do tipo de humanismo que o subjaz”.

Para Wynter (2000: 152), “o que é chamado de Ocidente, ao invés de Europa latino-cristã, *começa* com a fundação do Caribe pós-1492”. Wynter desafiou o imaginário geográfico de que as Américas e o Caribe são de alguma forma um *exterior* epistemológico ao conhecimento ocidental, no qual as pessoas escreveram

sem perceber que a condição de serem o que são hoje, e a condição de nós sermos o que somos hoje, estão totalmente interligadas. Que não se pode separar os fios desse mesmo processo histórico que, em grande parte, enriqueceu suas vidas e, ao mesmo tempo, empobreceu largamente as vidas da maioria do nosso povo [caribenho]. (WYNTER, 2000: 152)

Há um antes do colonialismo (e suas espaço-temporalidades), mas não há como *voltar antes* do colonialismo, então, nesse sentido, a necessidade de combater o humanismo é um acerto de contas com a situacionalidade histórica das geografias imperiais da Europa, mesmo enquanto aqueles “outros” lugares eram reduzidos a meros espelhos para a alma da Europa. Em conversa com Wynter, Scott se referiu a isso como sua admiração pelo “humanismo em batalha” (SCOTT, 2000: 153).

Você sabe que não pode virar as costas para o que o Ocidente trouxe desde o século XV. Ele transformou o mundo, e o humanismo tem sido central para isso. Mas é também esse humanismo contra o qual Fanon escreve [em *Os Condenados da Terra*] quando diz que falam do homem e, no entanto, o assassinam em todos os cantos das ruas. Certo. Então, é esse [humanismo] em batalha, que se desafia ao mesmo tempo em que você o usa para pensar. (WYNTER, 2000: 154)

Após Wynter, podemos perguntar: qual é o contexto que produz esse sujeito geológico e o traz à existência como uma posição de sujeito unificada? Que geografia permite essa concepção e a sustenta materialmente como um estado geofísico de relações estratificadas? Essa é outra maneira de questionar sobre o fun-

damento, ou, como o conceito de fundamentação inumana é uma realidade material concreta para sujeitos negros e *brown* por meio da práxis epistêmica de instituições geográficas e geológicas. Em vez de tomar os filósofos naturais brancos da razão como o local da transformação do humano, se começarmos na mina e na *plantation* colonial de escravos, o chão que sustenta essa produção é a geologia do inumano (como natureza, matéria e raça). Sem a geologia do inumano (como objeto e sujeito), todo o mecanismo que produziu a relação entre a Europa e o Novo Mundo e o sujeito humanista se desintegra. Assim, o inumano, além de fonte de sujeição, é também um local de possibilidade, porque essa categoria de regressão estava sempre sendo transgredida, e outras relações estavam sendo instigadas, as quais apontavam para a possibilidade de outras relações com a terra. Por exemplo, Wynter (2000: 165) discutiu como o *slave plot*¹⁴, onde os escravizados cultivavam alimentos e outras relações de temporalidade e pertencimento, existia como uma ameaça porque apontava para outras imaginações de geografias (ver também MCKITTRICK, 2016). Em toda parte onde o desumano se impõe, ele é resistido por uma humanidade que destaca os contornos obscuros do sujeito humanista em sua parcialidade. É contra essa parcialidade que Césaire (2000 [1972]: 73) imaginou uma plenitude feita à “medida do mundo”. Assim, a crítica anticolonial não é simplesmente uma crítica às inadequações do humano ou a um humanismo melhor, mas um contraimaginário que abre uma plenitude no registro do mundo (WYNTER, 1984).

O inumano nomeia o paradigma de extração que domina a forma de existência no Antropoceno, mas é limitado, no que diz respeito à coexistência planetária, em qualquer modo de justiça ou jurisprudência natural. Se o Antropoceno anuncia o reconhecimento de uma forma ontológica de subjetividade até então excluída – um sujeito geologicamente informado e em formação –, como tal sujeito poderia ser adequadamente situado nos passos para a descolonização do sujeito humanista que informa seu perspectivismo parcial? O que eclode dessa relação com o inumano é o potencial corrosivo do Antropoceno e seu modo crítico próprio de endereçamento. Em vez de humanidades ambientais e geohumanidades (e seus desdobramentos, futuros habitáveis), “nós” poderíamos estar melhor organizados em torno dos institutos das inumanidades. As inumanidades registram um compromisso com o desmantelamento do sujeito humanista e da supremacia branca que caracterizou seu projeto geográfico de diferenciação entre sujeitos e terra. Reformular a instituição do ser é também um chamado para reimaginar a subjetividade e a relação (GLISSANT, 1990) no contexto do chão que a sustenta (ou a terra). Assim, a ontologia do fundamento humanista é perturbada pela tese do Antropoceno como (1) um chão estável sobre o qual se desenrolam as relações sociais e (2) um chão neutro que não é constituído por relações de subjugação. É importante visar o enquadramento legitimador do humano tal como se manifesta materialmente nas humanidades ambientais ou nas geohumanidades, devido à forma como está sendo organizado em torno do problema do futuro do mundo. O humano, como uma ontologia biológica e culturalmente operante, denota um sujeito fenotípico preferencial e um modo de vida institucionalizado (a saber, o

¹⁴ [N.T.] *Slave plot* refere-se ao pedaço de terra cedido aos sujeitos escravizados pelos escravocratas para cultivo próprio (nomeada pela bibliografia especializada como “roça de negros” ou “roça de escravos”), onde desenvolviam relações singulares com a terra, na contramão dos monocultivos da *plantation*. Na obra de Wynter, contudo, o termo ganha novas conotações, que podem ser traduzidos por “enredo” ou “trama”, referindo-se tanto ao papel historicamente atribuído ao sujeito negro nas narrativas da modernidade ocidental quanto ao potencial insurgente dessas figuras na ordem colonial, de resistências ao lugar a elas imposto. Sylvia Wynter mobiliza esse termo para tensionar os limites entre imposição narrativa e subversão histórica, problematizando a construção do sujeito negro como fora da noção de “humano” dominante.

capitalismo racial; ver SALDANHA, 2020). Se assumirmos a função espacializadora da significação como um distanciamento entre termos, podemos ver essa subjetivação como um meio para a desapropriação geográfica. Considerar as inumanidades levanta três questões importantes para a pesquisa sobre o Antropoceno:

1. A reconstrução da raiz dual de raça e materialidade nas geografias da mudança ambiental e a duplicação da raça como reivindicação metafísica e geofísica nas geografias históricas do colonialismo. As rígidas hierarquias raciais do humanismo foram fervidas no cadinho do colonialismo e funcionaram simultaneamente como expressão de códigos epidérmicos e geografias de desapropriação. A gramática da geologia nos projetos coloniais — o inumano — estabeleceu a estabilidade do objeto de propriedade para extração, como sujeito e matéria.
2. A localização de estruturas e histórias inerentemente racistas do materialismo que vão além da identificação de roubo territorial e aquisição material e residem em epistemes de classificação e valoração geológicas. Desmantelar a gramática da geologia requer, primeiramente, uma compreensão de como ela funciona como um modo de atribuição social e ambiental em um modo epistêmico, paralelamente à prática planetária de extração.
3. A primazia de uma estruturação material (ambiental) da raça, em vez de ideológica — o que, por sua vez, altera os espaços e as estruturas de pensamento que são mobilizados para a ação antirracista. Como tal, a raça é organizada em torno de códigos biocêntricos historicamente sustentados por fundamentos geológicos sobre a história da vida e da terra, operacionalizados para efetivar regimes contínuos de desapropriação geográfica. Não há como se voltar para o planeta para eliminar a raça, nem bens comuns planetários que não necessitem, ao mesmo tempo, de descolonização (GABRYS, 2018). O inumano é um ponto de partida para repensar a redistribuição material do geopoder e seus modos carcerários racializados. As inumanidades são uma contraconceitualização das humanidades ambientais e geohumanidades que colocam em primeiro plano o papel da política da não vida e a figura do inumano como a figura política de um bem comum terrestre, que desfaz uma explicação extrativista da matéria porque deve sempre questionar se é a produção epistêmica global do privilégio de uma explicação extrativista da matéria que racializa e esgota as relações subjetivo-ambientais.

Uma política da não vida que não se baseia na necropolítica nem em um modo biopolítico de enunciação é uma maneira de pensar sobre a emergência de modos subjetivos e da terra; uma forma que ainda não está condicionada pela subjugação da exclusão biopolítica nem pela promessa de inclusão mantida além do terreno abismal da desapropriação e da vida material da desigualdade racial. Assim como não há sujeito humanista sem a questão intramuros da materialidade da raça, também não há humanidades ambientais ou geohumanidades sem a questão da justiça racial. O inumano é um lugar epistemológico para a desarticulação das geografias das materialidades coloniais no tempo presente, tanto nas relações subjetivas quanto nas relações com a terra.

NOTA:

Fazer afirmações sobre e contra as humanidades ambientais obviamente levanta a questão do que exatamente é essa entidade e, uma questão mais interessante, por que ela surgiu agora, junto com o Antropoceno e em deferência à política decisiva das mudanças climáticas? Quando novos neologismos surgem, há uma tendência a agrupar tudo sob eles e dizer que isso é o que temos feito o tempo todo. O Antropoceno é um exemplo disso. Trata-se da mudança climática, extinção e mudança ambiental global, tudo reunido em um só. O renascimento do sujeito humanista, ou o que chamo de *Antropogênese*, une as humanidades ambientais e o Antropoceno. Essas organizações disciplinares não são particularmente interessantes em um sentido genealógico, mas sim em termos de como desafiam o pensamento ou se tornam um exercício de “apontar e apagar” em um campo político de investigação; isto é, o que é despolitizado e o que recebe atenção, e como esse foco tanto aponta para preocupações quanto apaga histórias dolorosas. Devemos lembrar que o mesmo sujeito moderno nasceu no Terremoto de Lisboa (1755), naquele outro rearranjo sísmico de disciplinas, no qual Kant moldou sua filosofia natural. Embora Benjamin tenha chamado Kant de primeiro geógrafo por ter introduzido pela primeira vez cursos de geografia como ciência natural, substituindo Deus e fundamentando o pensamento racional na terra, ele teve um momento de hesitação quanto à supremacia humana diante do vazio (CLARK, 2010). Kant não conseguia abandonar completamente a visão de redenção por meio da ascendência. Dentro dessa ascendência da razão, o status preferencial do sujeito do Iluminismo estava vinculado a um discurso de hierarquias racializadas. O legado de Kant (ver *History and Physiography of the Most Remarkable Cases of the Earthquake Which Towards the End of the Year 1755 Shook a Great Part of the Earth* (KANT, 1994 [1756]) estabeleceu um novo julgamento, baseado no universal... mas; isto é, a imaginação de um sujeito universal, universal só que não... negro. Essa adjudicação é a dialética negativa contínua da supremacia branca, que prolifera ambientes desde os roteiros naturalizantes dos museus coloniais até a liberdade no “ar livre” negro. O que talvez seja distintivo nas humanidades ambientais, em contraste com as culturas da mudança climática, é que a ciência e a política não estão no centro do quadro, o que recentraliza as artes e as humanidades. Em termos gerais, as humanidades ambientais constituem um campo interdisciplinar, mais representado, assim como o Antropoceno, na Europa, no Reino Unido e na América do Norte, com exceção da Rede Africana de Humanidades Ambientais (AGBONIFO, 2014). Nos estudos negros, o termo *ecologia* é usado em vez de meio ambiente, talvez para colocar em primeiro plano a imbricação de relações socioambientais, mas nenhuma terminologia é neutra. É útil lembrar o trabalho de DeLoughrey (2019: 70) sobre as origens da ecologia, centrado no trabalho de campo dos irmãos Odum no Pacífico, como parte de um programa dos EUA que incluía testes com sujeitos humanos nas Ilhas Marshall. As humanidades ambientais abrangem uma variedade de programas, grupos de pesquisa com duração determinada, centros financiados, programas pedagógicos e várias revistas acadêmicas. A maioria das declarações de propósito concorda que as humanidades ambientais são um campo diverso e emergente, de natureza interdisciplinar, que converge em torno do humano e do meio ambiente, no contexto de questões e preocupações ambientais. (Para uma lista abrangente, ver *Emergence of the EH*, comissionado pela MISTRA [Suécia], em Nye et al. [2013]).

Referências

- ADORNO, T. *Minima moralia*. trans. E. F. N. Jephcott. London: Verso, 1978 [1951]. [*Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993].
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*, trans. D. Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. [*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2010].
- AGAMBEN, G. *State of exception*, trans. K. Attell. Chicago: The University of Chicago Press, 2005. [*Estado de exceção: Homo sacer, II, I*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004].
- AGBONIFO, J. African Network of Environmental Humanities: First bold steps! *African Historical Review* 46 (2): 151-2, 2014.
- ARENDT, H. Race-thinking before racism. *The Review of Politics*, 6 (1): 36-73, 1944.
- BALDWIN, A.; ERICKSON, B. Introduction: Whiteness, coloniality, and the Anthropocene. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38 (1): 3-11, 2020.
- BONDS, A.; INWOOD, J. Beyond white privilege: Geographies of white supremacy and settler colonialism. *Progress in Human Geography*, 40 (6): 715-33, 2016.
- BULLARD, R. *Dumping in Dixie: Race, class, and environmental quality*. Boulder, CO: Westview, 1990.
- CESAIRE, A. *Discourse on colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000 [1972]. [*Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Editora Veneta, 2020]
- CLARK, N. *Inhuman nature*. London: Sage, 2010.
- CLARK, N.; YUSOFF, K. Geosocial formations and the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, 34 (2-3): 3-23, 2017.
- DeLOUGHREY, E. *Allegories of the Anthropocene*. Durham: Duke University Press, 2019.
- ERICKSON, B. Anthropocene futures: Linking colonialism and environmentalism in an age of crisis. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38 (1): 111-28, 2020.
- FANON, F. *L'An Cinq, de la Révolution Algérienne* [A dying colonialism]. Paris: François Maspero, 1959.
- FANON, F. *Les Damnés de la Terre* [The wretched of the earth]. Paris: François Maspero, 1961. [*Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2022].
- FANON, F. *Black skin, white masks*. London: Pluto Press, 2008 [1952]. [*Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020].
- FOUCAULT, M. *Security, territory, population*. New York: Picador, 2009. [*Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2023].

FOUCAULT, M. *The birth of biopolitics*. New York: Picador, 2010. [*O nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70, 2010].

GABRYS, J. Becoming planetary. *E-Flux*, Oct. 2018.

GILMORE, R. Fatal couplings of power and difference: Notes on racism and geography. *The Professional Geographer*, 54 (1): 15-24, 2002.

GINES, K. *Hannah Arendt and the Negro question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.

GLISSANT, E. *Poetics of relation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. [*Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021]

GOMEZ-BARRIS, M. Book review essay – The colonial anthropocene: Damage, remapping, and resurgent resources. *Antipode Online*, 2019.

GROSZ, E.; YUSOFF, K.; CLARK, N. An interview with Elizabeth Grosz: Geopower, inhumanism and the biopolitical. *Theory, Culture & Society*, 34 (2-3): 129-46, 2017.

GUNARATNAM, Y.; CLARK, N. Pre-race post-race: Climate change and planetary humanism. *Dark Matter*, 9: 1, 2014.

HARTMAN, S. *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1997. [*Cenas da sujeição: terror, escravidão e criação de si na América no século 19*. São Paulo: Fósforo, 2025].

HIRD, M. J. Knowing waste: Towards an inhuman epistemology. *Social Epistemology*, 26 (3-4): 453-69, 2012.

JACKSON, Z. I. Animal: New directions in the theorization of race and posthumanism. *Feminist Studies*, 39 (3): 669-85, 2013

JACKSON, Z. I. *Becoming human: Matter and meaning in an antiblack world*. New York: New York University Press, 2020.

KANT, I. *History and physiography of the most remarkable cases of the earthquake which towards the end of the year 1755 shook a great part of the Earth in four neglected essays*. Hong Kong: Philopsychy Press, 1994 [1756].

KWATE, N.; S. THREADCRAFT, S. Dying fast and dying slow in black space: Stop and frisk's public health threat and a comprehensive necropolitics. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 14 (2): 535-56, 2017.

LEWIS, S.; MASLIN, M. Defining the Anthropocene. *Nature*, 519 (7542): 171-80, 2015.

LUCIANO, D.; CHEN, M. Introduction: Has the queer ever been human? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21 (2-3): 183-207, 2015.

MBEMBE, A. Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1): 11-40, 2003. [*Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018].

McKITTRICK, K. *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

McKITTRICK, K. (ed.). *Sylvia Wynter: On being human as praxis*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

McKITTRICK, K. Rebellion/invention/groove. *Small Axe*, 20 (149): 79-91, 2016.

- MIGNOLO, W. Geopolitics of sensing and knowing: On (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience. *Postcolonial Studies*, 14 (3): 273-83, 2011.
- MOTEN, F. *In the break: The aesthetics of the black radical tradition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. [Na quebra: a estética da tradição radical preta. São Paulo: N-1 Edições, 2023].
- MUÑOZ, J. Theorizing queer inhumanisms: The sense of brownness. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21 (2-3): 209-13, 2015.
- NYE, D.; RUGG, L.; FLEMING, J. R.; EMMETT, R. *The emergence of the environmental humanities*. Sweden: MISTRA, 2013.
- OWENS, P. Racism in the theory canon: Hannah Arendt and “the one great crime in which America was never involved. *Millennium: Journal of International Studies*, 45 (3): 403-24, 2017.
- PHILIP, M. N. *Bla_k: Essays and interviews*. Toronto: Bookhug Press, 2017.
- POVINELLI, E. *Geontologies: A requiem to late liberalism*. Durham: Duke University Press, 2016. [Geontologias: Um réquiem para o liberalismo tardio. São Paulo: Ubu Editora, 2023].
- PULIDO, L. Flint, environmental racism, and racial capitalism. *Capitalism Nature Socialism*, 27 (3): 1-16, 2016.
- PULIDO, L. Geographies of race and ethnicity II: Environmental racism, racial capitalism and state sanctioned violence. *Progress in Human Geography*, 41 (4): 524-33, 2017.
- PULIDO, L., LARA, J. Reimagining the “justice” in environment justice: Radical ecologies, decolonial thought, and the black radical tradition. *Environment and Planning E: Nature and Space* 1 (1-2): 76-98, 2018.
- ROANE, J. T. Plotting the black commons. *Souls*, 20 (3): 239-66, 2018.
- SALDANHA, A. A date with destiny: Racial capitalism and the beginnings of the Anthropocene. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38 (1): 12-34, 2020.
- SCOTT, D. The re-enchantment of humanism: An interview with Sylvia Wynter. *Small Axe*, 8: 119-207, 2000.
- SEALEY-HUGGINS, L. “‘The climate crisis is a racist crisis’: Structural racism, inequality and climate change”. In: JOHNSON, A.; SALISBURY, R.; KAMUNGE, B. (eds.) *The fire now: Anti-racist scholarship in times of explicit racial violence*. London: Zed, 2018. pp 99-113.
- SHARPE, C. “Foreword: The heat and the burdens of the day”. In: JOHNSON, A.; SALISBURY, R.; KAMUNGE, B. (eds.) *The fire now: Anti-racist scholarship in times of explicit racial violence*. London: Zed, 2018. pp. xv-0.
- SILVA, D. *Towards a global idea of race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. [Homo modernus: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022].
- SIMPSON, L. B. *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

SMITH, S.; VASUDEVAN, P. Race, biopolitics, and the future: Introduction to the special section. *Environment and Planning D: Society and Space*, 35 (2): 210-21, 2017.

SPILLERS, H. *Black, white, and in color: Essays on American literature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

TUANA, N. Climate apartheid: The forgetting of race in the Anthropocene. *Critical Philosophy of Race*, 7 (1): 1-31, 2019.

VERGÈS, F. "Racial capitalism". In: JOHNSON, G.; LUBIN, A. (eds.). *Futures of black radicalism*. London: Verso, 2017. pp. 72-82

VERGÈS, F. Capitalocene, waste, race, and gender. *E-Flux*, 100, May 2019. Accessed July 20, 2020.

WALCOTT, R. "The problem of the human: Black ontologies and 'the coloniality of our being'". In: BROEK, S.; JUNKER, C. (eds.). *Postcoloniality—decoloniality—black critique*. Frankfurt, Germany: Campus Verlag, 2014. pp. 93-108.

WARREN, C. *Ontological terror*. Durham: Duke University Press, 2018.

WEHELIYE, A. *Habeas viscus: Racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human*. Durham: Duke University Press, 2014.

WHYTE, K. P. Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1 (1-2): 224-42, 2018.

WILDERSON III, F. The prison slave as hegemony's (silent) scandal. *Social Justice*, 3 (2): 18-27, 2003.

WILLIAMS, B. Articulating agrarian racism: Statistics and plantationist empirics. *Southeastern Geographer*, 57 (1): 12-29, 2017.

WILLIAMS, B. "That we may live": Pesticides, plantations, and environmental racism. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 1 (1-2): 243-67, 2018.

WOODS, C. *Development interrupted*. London: Verso, 2017.

WRIGHT, M. W. Necropolitics, narcopolitics, and femicide: Gendered violence on the Mexico-U.S. border. *Signs*, 36 (3): 707-31, 2011.

WYNTER, S. The ceremony must be found: After humanism. *Boundary 2*, 12 (3): 19-70, 1984.

WYNTER, S. "Is 'development' a purely empirical concept or also teleological? A perspective from 'We the underdeveloped'". In: YANSANE, A. Y. (ed.) *Prospects for recovery and sustainable development in Africa*. Westport, CT: Greenwood, 1996. pp. 299-316.

WYNTER, S. *Human being as noun? Or being human as praxis? Towards the autopoietic turn/overtun: A manifesto*, 2000.

WYNTER, S. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument. *CR: The New Centennial Review*, 3 (3): 257-337, 2003.

WYNTER, S.; MCKITTRICK, K. "Unparalleled catastrophe for our species? Or, to give humanness a different future: Conversations". In: MCKITTRICK, K. (ed.)

Sylvia Wynter: On being human as praxis. Durham: Duke University Press, 2015. pp. 9-89.

YUSOFF, K. "The Anthropocene and geographies of geopower". In: AGNEW, J.; COLEMAN, M. (ed.) *Handbook on the geographies of power*. London: Edward Elgar, 2018a. pp 203-16.

YUSOFF, K. *A billion black Anthropocenes or none*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018b.

YUSOFF, K. Politics of the Anthropocene: Formation of the commons as a geologic process. *Antipode*, 50 (1): 255-76, 2018c.