UFRRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA E A PROCLAMAÇÃO DA DIFERENÇA;

uma reflexão à luz de Achille Mbembe

BRÚNIOR FRANCISCO ALVES

Rio de Janeiro
Março, 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

BRÚNIOR FRANCISCO ALVES

CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA E A PROCLAMAÇÃO DA DIFERENÇA;
uma reflexão à luz de Achille Mbembe

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia (UFRRJ) como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa 1: Subjetividade, Ética e Política

Orientador: Prof. PhD Renato Noguera

Rio de Janeiro
Março, 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A474c

Alves, Brunior Francisco , 1982-
Crítica da razão negra e a "Proclamação da diferença": uma reflexão à luz de Achille Mbembe / Brunior Francisco Alves. - PASSA VINTE - MG, 2020.
94 f.: il.

Orientador: RENATO NOGUERA.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia, 2020.

1. Mbembe Achille. 2. Critica da razão negra . 3. Identidade negra. 4. Devir-negro do mundo. 5. Proclamação da diferença. I. NOGUERA, RENATO , 1972-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia III. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNIOR FRANCISCO ALVES

CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA E A PROCLAMAÇÃO DA DIFERENÇA;
uma reflexão à luz de Achille Mbembe

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia.

Dissertação aprovada em 20 de março de 2020

UFRRJ

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA Nº 20197

Aos 20 dias do mês de março do ano de dois mil e vinte, ás 10h, no IM-UFRRJ, instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado do(a) aluno(a) Brunior Francisco Alves sob a orientação do(s) professor(es) RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR. A banca examinadora foi composta pelos professores/pesquisadores RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR, PEDRO HENRIQUE PEDREIRA CAMPOS, JACQUES D'ADESKY e MARCELO JOSÉ DERZI MORAES. A dissertação intitulada CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA E A PROCLAMAÇÃO DA DIFERENÇA; uma reflexãoà luz de Achille Mbembe, foi iniciada às 10 horas e teve a duração de 120 minutos de apresentação. O (a) Candidato (a), após avaliado pela banca examinadora obteve o resultado:

(X) APROVADO (a), devendo o (a) Candidato (a) entregar a versão final em até 60 dias à sua coordenação de curso (de acordo com a Deliberação Nº 84 de 22 de agosto de 2017).

( ) APROVADO (a) COM RESSALVA, devendo o (a) Candidato (a) satisfazer, no prazo estipulado pela banca, as exigências constantes da Folha de Modificações de Dissertação de Mestrado anexa à presente ata. Após, entregar a versão final em até 60 dias à sua coordenação de curso (de acordo com a Deliberação Nº 84 de 22 de agosto de 2017).

( ) REPROVADO (a).

Seropédica, 20 de Março de 2020.

Dr. JACQUES d'ADESKY,
UFF
Examinador Externo à Instituição

marcelo moraes
Dr. MARCELO JOSÉ DERZI MORAES, UERJ
Examinador Externo à Instituição

Pedro Henrique Pedreira Campos
Professor do DHMB/UFRRJ
Matrícula Siape: 1570625

Dr. PEDRO HENRIQUE PEDREIRA CAMPOS, UFRRJ
Examinador Externo ao Programa

Dr. RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR, UFRRJ
Presidente

Brunior Francisco Alves
Mestrando

OBSERVAÇÃO: Esta ata é documento administrativo de uso exclusivo da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação e NÃO pode ser utilizada a título de comprovação de Grau pelo candidato, que deve seguir o trâmite institucional para emissão de Diploma, Histórico Escolar e demais declarações.

BR-465, Km 7, Seropédica-Rio de Janeiro -: 23.890-000

Rio de Janeiro, 20 de Março de 2020

"... o bom sordado não senta, o bom cabrito não berra."

Victor Alves (1938-2019)



Dedico esse trabalho

À cada preto e preta que teve seu sangue derramado e sua vida ceifada pelo brancopressor durante as lutas por liberdade.

Dedico aos homens e mulheres de hoje que denunciam, em silêncio ou aos gritos, o holocausto afrodescendente no Brasil.

Dedico, enfim, à geração negra futura que há de instaurar as promessas então não cumpridas pela ciência ou religião: a Equidade nas Diferenças.

Brunior Alves

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem o apoio de algumas pessoas que contribuíram, cada qual a sua maneira, para que essa etapa de minha vida fosse iniciada e, nesse momento, bem concluída.

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, Vitor Alves (*in memória*) e Zélia Acácia Alves, que com o suor de décadas de trabalho Brasil afora, garantiram minha formação moral e material desde o meu nascer até o dia de hoje. Agradecido me sinto também pelo carinho extremo na confiança e motivação dos meus irmãos: Débora, pelo exemplo de determinação e encarar qualquer tipo de problema na vida; Donizetti, pelas horas de conversas teológicas, pelos passeios culturais e pelos "bicos" na obra; Norma, pela prestatividade e alegria motivacional de sempre; Flávio, pelo exemplo acadêmico e companhia nos copos; João, pelo suporte moral e financeiro presentes; Clóves, pela pronta disponibilidade em ajudar a todos e em qualquer momento; Júnior, minha referência e exemplo de ser humano; e Thiago, o sobrinho irmão mais novo que abriu caminhos.

Na caminhada acadêmica, agradeço ao meu orientador, Prof Renato Noguera, que, no final de 2017, me convidou novamente para cursar esse mestrado em filosofia com perspectiva africana e que nos últimos anos foi além de orientador, um grande amigo. Agradecimentos eternos também ao Prof Jacques d'Adesky, meu "mentor" acadêmico, na vida, nas questões raciais e um verdadeiro amigo desde a faculdade em 2010. Agradeço ao Prof Pedro Campos, meu mais recente companheiro acadêmico e sempre disponível para as causas sociais e ao Prof Marcelo Moraes que, mesmo pouco nos conhecendo, compartilhamos o mesmo amor pela filosofia, capoeira e experiências internacionais. Agradeço a outros grandes que também fizeram parte da minha formação acadêmica nesses dois últimos anos: os professores da UFF, Luiz F. Bellintani, José Arruda, Marina Berthet, Fernando Fagundes (*in memória*), Bruno Ramos e José Rodrigues; os professores da UFRRJ, Pedro Hussak e Francisco Moraes; e o professor Octavio Bonet da UFRJ.

Agradecido por todos os amigxs e colegas acadêmicos que ao "discordarem" quase sempre de mim, fortalecem o exercício de reflexões críticas sobre o mundo: as amadas "Piccolina" Tainah, Luciana Luz, Emy e Isabela Evaristo. Às eternas Diana Dih, Rosana M, aos companheiraços Italmar, Paulo Roque, Jacques Mboma, MarquinhoPedia, Roney e Marcelo Mundin.

Ademais, agradeço a todxs aqueles que me dedicaram horas do seu tempo, seja para o ócio, seja para alguma atividade na capoeira, nas universidades, nos colégios, nas igrejas, na política, nos trabalhos de pedreiro, ou qualquer outro ambiente possível que não me lembrei de mencionar (srsr): Alexandre Diniz, Allesandra ufrj, Ana Carla, Ana Chieffi, Ana Clara, Ana Menelau Andreia, Arilene, Bia, Bianca filósofa, Bianca ppgsd, Billy, Brum, Camila, Camilo músico, Carol Afrosil, Cláudia ubm, Claudio Jr, Clarissa, Conceição, Cristina, D. Cananeia., Danilo RB, Deco e família, Deyse, D. Batalha, I. Dreyfuss, Eliel, Elis, Ester, Fabiana, Fabrício, Felipe uff-uerj, Fernanda filósofa, Fred rural, Fred uff, Gabriel diácono, Humberto Adami, Infante, Ivanir dos Santos, Jaime Muniz, Jefferson paris, Joseana, Julio Tavares, Karla, Kézia, Laerte, Leticia Iara, Lili, Luiz teólogo, Luizão, Luizza, Manel, Manguela e Gabi, Margot, Maria Isa, Mestríssimo Pedro, Mihajlovics, Naiara, Nathalya e Francis ppgsd, Nelize, Nilton rural, Olímpio, Patricia rural, Pe Signorini, Prudêncio, Raphael ence, Renato Ferreira, Renildo e família, Ricardo Ribeiro, Roseneia, Ruy Siqueira, Sandro Ribeiro, Sheila D.H., Sérgio psicologo, Sheila Fernanda, Sil, sobrinhxs Tim, Pedro, Katy, Paulo, Rafael, Xely, Jéssica, Gabriel, Yago, Paula e Carla, Talita e Tiago psicólogos, tia Roseli, Túlio, U. Colli, Vânia, Aninha e Kaique, Carol Victorino, Zé Carlos e Zenaide.

Por fim, mas não menos importante, agradeço e registro que o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

1 MBEMBE E A CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA (a Política) 14
1.1) Invenção do negro, da África, da raça e da escravidão 22
1.2) O negro na globalização moderna. 29
1.3) O "devir-negro do mundo" 37

2 CORPO E CONSCIÊNCIA NEGRA (a Violência) 44
2.1 A desumanização do negro 45
2.2 Identidade negra 55
2.3 A "proclamação da diferença" 65

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS 70

REFERÊNCIAS 92

ANEXOS.....94

RESUMO

Os conceitos e as críticas ao racismo de Achille Mbembe são os objetos desta pesquisa que buscou refletir sobre a hipótese de seu conceito, "proclamação da diferença", poder levar o negro ao resgate de sua humanidade e cidadania subtraídas. Ao relacionar a história da invenção do negro, da África, da raça e da escravidão aos seus efeitos sobre o corpo e sobre o subjetivo do negro, Mbembe traz em sua obra, *Crítica da razão negra*, uma profunda análise histórica da escravatura nos últimos séculos, bem como os diversos mecanismos utilizados pelas civilizações europeias no processo de colonização, de desumanização e de invenção desse distinto ser, desde então nomeado "Negro". Postulando o conceito de "devir-negro do mundo", o intelectual camaronês entende o mundo globalizado e neoliberal como uma preocupante reconfiguração do regime escravocrata colonial adaptado aos tempos de hoje. É, então, a partir desse contexto, que Mbembe admite a hipótese da "proclamação da diferença" pelo próprio negro como o início de um longo processo de auto-reconhecimento e ressurgimento para a retomada de sua humanidade e de sua cidadania subtraídas.

Palavras-chave: Achille Mbembe; crítica razão negra; devir-negro do mundo; proclamação da diferença

ABSTRACT

The concepts and criticisms of racism by Achille Mbembe are the objects of this research that sought to reflect on the hypothesis of his concept, "proclamation of difference", to be able to lead blacks to the rescue of their humanity and citizenship subtracted. By relating the history from the invention of the Negro, Africa, race and slavery to its effects on the body and subjective of the Negro, Mbembe brings in his work, *Critique of black reason*, a deep historical analysis of slavery in the last centuries, as well the different mechanisms used by European civilizations in the process of colonization, dehumanization and the invention of this distinctive being, since then named "Negro". Postulating the concept of "becoming black in the world", the Cameroonian professor understands the globalized and neoliberal world as a worrying reconfiguration of the colonial slave regime adapted to today's times. It is, from this context that Mbembe admits the hypothesis of the "proclamation of difference" by the Negro himself as the beginning of a long process of self-recognition and resurgence for the resumption of his humanity and citizenship subtracted.

Keywords: Achille Mbembe; critical black reason; becoming black of the world; proclamation of difference.

INTRODUÇÃO

"Para aqueles que passaram pela dominação colonial ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte de humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença"

(MBEMBE, 2014, p. 306)

Achille Mbembe é, sem dúvida, um dos maiores expoentes do pensamento contemporâneo. A sua crítica à racionalidade política não pode ser entendida separadamente de um vasto debate acerca da razão, do racismo anti-negros e dos princípios filosóficos do Ocidente. Na citação inicial deste trabalho, Mbembe apresenta, de modo objetivo, uma questão central para o autor que diz respeito à existência de indivíduos oriundos da África não terem sido reconhecidos como seres humanos. E, é essa mesma inquietação de Mbembe sobre o *status* humano renegado a tais indivíduos que motiva essa pesquisa acadêmica a investigar, dentre as várias possibilidades apontadas pelo autor, a hipótese sobre a capacidade da "proclamação da diferença" conduzi-los ao resgate e ao reconhecimento dessa humanidade arbitrariamente supostamente negada. Desse modo, promover, em seguida, a inclusão e a participação dos negros como cidadãos plenos em um mundo que já deveria, desde sempre, a todos ser comum.

Em sua recente obra, *Crítica da razão negra,* Mbembe se debruça sobre a questão racial para apontar como o mundo, desde o período colonial, foi organizado e se mantém, até os dias de hoje, sustentado por uma oculta lógica racista, a qual denominou "razão negra". Por esse termo, que compõe o título de seu livro, o pensador camaronês entende elencar uma série de fatores que determinaram o destino dos negros nos últimos séculos: "um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão (...), uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos" (p. 25). Outro conceito cunhado e apresentado por Mbembe, logo na introdução de seu livro, é o "devir-negro do mundo". Por meio deste, o autor caracateriza o mundo globalizado e neoliberal dos nossos tempos como uma reedição atualizada do regime escravista colonial que, não mais, subjuga apenas os indivíduos de pele escura, mas universaliza a condição inferiorizante "de ser negro" às demais raças-etnias espalhas pelos quatro cantos do mundo. Por sua vez, o conceito de "proclamação da diferença", apresentado no capítulo de encerramento de sua obra, é uma forma de "diferenciação positiva" que traria a possibilidade de uma inversão a esse perverso processo

de desumanização ao qual os africanos e os seus descendentes, em diáspora, foram condenados. Para Mbembe (2014, p. 305), muitas das vezes, "o desejo de diferença emerge precisamente dos lugares onde se vive mais intensamente a experiência de exclusão". É sob essas circunstâncias que o autor concebe a "proclamação da diferença" como uma linguagem de desejo de reconhecimento e de inclusão.

A fim de melhor abordar os pensamentos de Mbembe e traçar uma sequência lógica para a dissertação, possibilitando relacionar sua crítica da razão negra ao conceito de "proclamação da diferença", a pesquisa foi organizada em capítulos e subcapítulos de maneira conexa e sistemática. O primeiro capítulo: "Mbembe e a Crítica da razão negra (a Política)" e os três subsequentes abordam a *dimensão Política* da "questão negra" para contextualizar o autor, o seu livro e, principalmente, os conceitos aplicáveis aos arranjos sociopolíticos das sociedades coloniais escravistas e do mundo atual globalizado. Assim, o capítulo 1 traz a apresentação do intelectual e professor Mbembe, as suas influências literárias, a sua formação acadêmica e o conhecimento de suas principais obras já escritas. Em seguida, faz-se a reflexão a respeito do título do livro, sobre a etimologia da palavra "negro" e sobre suas distintas implicações conotativas na composição do título. Por fim, o capítulo traz uma abordagem sobre três temáticas caras ao autor: a queda hegemônica da Europa; o conceito de "razão negra"; e a abordagem conceitual de "vertiginoso conjunto". No subcapítulo 1.1, "A invenção do negro, da África, da raça e da escravidão", a pesquisa explora e postula o surgimento do indivíduo negro, do continente africano, do racialismo e de um novo modelo de escravidão como "invenções" do mundo europeu no início do mercantilismo. Em seguida, o subcapítulo 1.2, "O negro na globalização moderna", trata de caracterizar e relacionar os efeitos do racismo e da escravidão sobre os indivíduos negros no contexto da globalização neoliberal contemporânea. Abordam-se os mecanismos aplicados desde o processo de colonizações (capitalismo racial mercantil) até a globalização (capitalismo racial neoliberal). No último subcapítulo dessa sessão, 1.3, "O 'devir-negro do mundo'", faz-se a reflexão sobre tal conceito caracterizado e definido a partir dos termos mbembianos de "racismo sem raça", "Novos condenados da Terra" e do "dispositivo alucinatório" de desejos e necessidades impostos sobre os "negrificados". Abordam-se também os mecanismos de controle, de segurança e de suas novas tecnologias inerentes ao mundo globalizado neoliberal. O breve segundo capítulo, "Corpo e consciência negra (a Violência)", e os três sub-sequentes abordam a *dimensão da Violência* na "questão negra" focando no estudo da *formação da pessoa*, isto é, do indivíduo negro. Analisam-se as violências irrestritas, físicas e psicológicas, aplicadas

sobre o corpo e sobre o subjetivo do negro, bem como as consequências catalizantes de sua desumanização e perda de identidade, mas que, ao mesmo tempo, gerou-lhe o ímpeto de resistência e de esperanças futuras por meio de uma gradual consciência de si mesmo e da conquista de sua autonomia. O subcapítulo 2.1, "A desumanização do negro", critica os mecanismos utilizados para a desumanização aos quais os africanos tiveram seus corpos e subjetividade submetidos. Analisa-se o poder da "palavra negro", os seus autores coniventes, a invibilização, o silenciamento ou a ornamentação criada por aqueles que se veem como negro, bem como aborda-se a intoxicação do inconsciente, a separação de si e a alienação dos que receberam e interiorizaram a carga daquela palavra. Já o subcapítulo 2.2, "Identidade negra", refere-se às resistências física e subjetiva do negro na luta por sobreviência, pela autonomia e pelo resgate de sua própria identidade. Primeiro, pela reflexão do próprio *Ser* e da subjetividade danificada. Em seguida, por meio da tomada de consciência sobre si, sobre a África como origem comum e, por fim, pela conquista da autonomia que gera revoluções (Exemplo Haiti) e motiva as lutas por reparações. O último subcapítulo, 2.3, traz o conceito de "proclamação da diferença" para refletir a hipótese de pesquisa sobre a possibilidade do negro conseguir a humanidade negada e a inclusão por meio da "diferenciação positiva" para auto-afirmar as características que lhe são próprias. Por fim, o último capítulo é reservado às considerações parciais, no qual é feita a retomada argumentativa das principais questões levantadas nos capítulos anteriores. Busca-se aqui, por meio de uma perspectiva filosófica e de referenciais brasileiros: identificar e caracterizar as origens e as manifestações do racismo na história e nos tempos recentes; refletir de modo crítico o mundo neoliberal globalizado e as suas desigualdades que pesam agora, segundo Mbembe, sobre o negro e também sobre o não negro; e, enfim, projetar possibilidades de futuro que superem toda forma de racismo e, quem sabe, por meio da "proclamação da diferença".

1 MBEMBE E A CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA (a Política)

Este primeiro capítulo e os três subsequentes abordam a *dimensão Política* da "questão negra" para contextualizar o autor, o seu livro e os seus conceitos voltados às sociedades coloniais e ao mundo globalizado de hoje.

Pouquíssimos autores puderam gozar de tamanho prestígio e reconhecimento internacional como os tais dispensados ao intelectual africano nos últimos anos. Achille Mbembe é, sem dúvida, um dos maiores expoentes do pensamento contemporâneo, e as razões para merecidos reconhecimentos são das mais variadas.

Teórico erudito e pensador das grandes questões da história e da política, Joseph-Achille Mbembe, da etnia *Bassa*, nasceu na região de Otélé, República de Camarões, no ano de 1957. Obteve seu doutorado em História na *Universidade Sorbonne,* em Paris, França, em 1989. Em seguida, alcançou um D.E.A. em Ciência Política no *Instituto de Estudos Políticos* na mesma cidade. Ocupou importantes cargos nas mais renomadas instituições ao redor do mundo: professor assistente de História na *Universidade Columbia*, Nova Iorque (entre 1988 e 1991); pesquisador d*o Instituto Brookings*, Washington – D.C. (entre 1991 e 1992); professor associado de História na *Universidade da Pensilvânia* (entre 1992 e 1996); professor visitante da *Universidade da Califórnia em Berkeley* (2001); professor visitante na *Universidade Yale (* 2003); e também diretor executivo do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África, em Dakar – Senegal (entre 1996 e 2000). Atualmente, Mbembe é professor de História e Ciência Política na *Universidade Duke*, Virgínia, EUA, na *Universidade Witwatersrand*, em Johannesburg, África do Sul, no *Instituto de Pesquisa W. E. B. Dubois da Universidade Harvard* e investigador no *Wits Institute for Social and Economic Research* (WISER) desta mesma universidade.

Achille Mbembe é um intelectual, filósofo, teórico político e historiador, dedicado também aos estudos do pós-colonialismo[1]. Recebeu suas maiores influências por meio da leitura assídua de autores como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Marcus Garvey, Alexander Crummel, Léopold Senghor e Carl Schmitt, além de seu interesse crítico por pensadores como Sigmund Freud, James Ferguson, Michel Foucault, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, dentre outros. Seu maior sucesso literário foi o ``Crítica *da razão negra* ``, lançado originalmente em

[1] Embora seja chamado de teórico pós-colonial, Mbembe recentemente rejeitou o termo porque vê seu projeto como um trabalho tanto de aceitação quanto de transcendência da diferença, em vez de um retorno para uma terra natal original, marginal e não-metropolitana.

língua francesa pela editora *La Découverte*, no ano de 2013. Sem dúvida, foi essa obra a grande responsável em elevar Mbembe ao protagonismo intelectual internacional, o que acarretou, por consequência, a descoberta, pelo novo público, de seus demais escritos publicados antes e depois da *Crítica da razão negra*. Dentre as obras lançadas pelo autor (em original francês), destacam-se: *Les jeunes et l'ordre politique em Afrique noire*, (1985); *La naissance du maquis dans le Sud-Cameroun, 1920 – 1960,* (1996); *Histoire des usages de la raison em colonie (*1996); *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine (*2000), então sua principal obra; *Du Gouvernement prive indirect* (2000); *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010); o *Necropolitique* (2011), exceção traduzida do inglês para o francês; *Politiques de l'inimitié (*2016); e o novíssimo *Brutalisme* lançado em Fevereiro de 2020.

Uma vez apresentado o autor, esse primeiro capítulo se volta à reflexão sobre o próprio título, *Crítica da razão negra*, e à compreensão da estrutura geral das reflexões de Mbembe nela contidas.

Como é possível perceber, o título *Crítica da razão negra* é uma menção direta à consagrada obra literária escrita e publicada, em primeira edição, pelo filósofo alemão Immanuel Kant, em 1781: *A Crítica da razão pura (Kritik der reinen Vernunft)*. Considerado como um dos mais influentes trabalhos na história da filosofia, foi por meio dessa obra que Kant postulou a "teoria do conhecimento", dando início tanto ao que ficaria conhecido como o "idealismo alemão", quanto ao "apriorismo kantiano". Se já no prefácio, Kant (2001) deixa explícito que sua intenção com a obra não é "uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral", Mbembe, por sua vez, nomeia sua obra de modo a trazer, já em capa, uma denúncia à exclusividade que a "razão pura" de Kant dava ao pensamento europeu, em detrimento aos pensamentos e saberes existentes nos demais povos ao redor do mundo. Conceber e criticar a "razão negra" é jogar luzes para incidirem sobre a verdadeira lógica e objetivos da "razão branca" europeia, inventora esta e, ao mesmo tempo, invisibilizadora de todo um dissimulado mecanismo para a desumanização e para a exploração de indivíduos julgados, então, desprovidos de "razão pura". De fato, e não por acaso, a palavra "negra" no título de Mbembe traz por si essa forte crítica reflexiva a respeito do peso, dos significados e das sensações que ela carrega, conota e evoca nas diferentes civilizações contemporâneas. Reacende-se, assim, a tão necessária discussão ontológica e etimológica sobre o próprio termo "negro".

Adjetivo de descrição da *ausência* (de cores, de vida), de tudo que é negativo, sombrio e maléfico, a palavra "negro" tornou-se, no decorrer do colonialismo ocidental, um substantivo de designação de indivíduos (des)classificados como seres inferiores. Munanga (2014) relembra que o entendimento de termos e de conceitos está estritamente ligado às relações de poder entre governantes e governados. Segundo o pesquisador, assim como o "campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam", do mesmo modo, também os "conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra", etc. Como o conteúdo dos termos muda de acordo com o país, por consequência, os termos são, nas palavras de Munanga, necessariamente, "étnico-semânticos" e "político-ideológicos". Na sociedade norte-americana colonial, por exemplo, os indivíduos escravizados eram chamados, pejorativamente, de "nigger", um termo depreciativo que evocava a condição de "sub-humanidade" dos escravizados de pele escura. "Toda pessoa preta morta no linchamento foi [provavelmente] chamada de 'Nigger' antes de o matarem" (2014), é a tradução do texto de introdução do web site estadunidense (abolishthenword.com) para o ativismo contra o uso, ainda nos dias de hoje, dessa expressão altamente racista, ou de sua atualizada variação sinônima "nigga".

A etimologia da palavra "nigger", ou "nigga", atribui sua origem a uma derivação do termo "negro", das línguas espanhola e portuguesa. Por sua vez, "negro", já traduzido como "preto", provem do latim "*niger*" que, em redundância, possuía o mesmo significado da palavra "negro", mas com uma crucial diferença sintaxe-gramatical em relação ao modo como viria a ser normatizada. "Negro" era um *adjetivo* e, como tal, era usado para dar qualidades negativas a objetos ou a fenômenos naturais opostos a tudo aquilo considerado bom, branco, claro, puro, celestial, etc. Mbembe, ao trazer o conceito de "razão negra", está denunciando implicitamente essa passagem do termo "negro" como *adjetivo* de seres inanimados, para sua *substantivação* a servir como nome dos indivíduos de pele escura e, desde então, (des)classificados como não humanos e imagens máximas da representação do mal, da morte, da inferioridade, da ausência, etc. Dessa maneira, os termos "negro", "nigger" ou "nigga" se tornaram, sem exceções, em toda a história da escravidão colonial, o vocativo inferiorizante daquele ser-outro, do não branco, do não euro-americano, do não racional.

A *Crítica da razão negra* de Mbembe é também um raio de luz revelador da vã tentativa da "razão pura" de apagar as históricas e as contemporâneas atrocidades raciais por meio da extinção ou substituição do termo "negro", por ela mesma inventado. A versão

original em francês do livro de Mbembe, *Critique de la raison nègre* (2013), parece ter alcançado seu objetivo provocatório na medida em que não foi substituída, em seu título, a palavra "nègre" por "noir", termo este convencionalmente utilizado para se referir aos afrodescendentes, mas que não convoca a uma reflexão crítica explícita. Foram mantidos também os mesmos termos originais ([2] capas) na tradução espanhola, *Crítica de la razón negra (?)* na italiana, *Critica della ragione negra* (2019) e nas portuguesas, *Crítica da razão negra,* versão de Portugal (2014) e versão brasileira (2018). Porém, no Brasil, o termo "negro" passou, nas últimas décadas, por um forte processo de ressignificação motivado pelos movimentos organizados e por ativistas afrodescendentes em reclame por reconhecimento, por igualdades de direito e, principalmente, por equidade nas oportunidades. Então, fortes reivindicações levaram as instituições públicas oficiais, como IBGE e IPEA[3], a adotarem o termo "negro" como categoria sociológica, o que já havia sido assumido pelo senso comum (ainda que com algumas dificuldades de distinção entre quem é ou não negro) há algumas décadas. O fato curioso é que, por se tratar de uma palavra já positivada e totalmente esvaziada de sua conotação pejorativa/ofensiva, o título do livro, com o termo "negro", foi muito bem recebido no Brasil, mas causou um leve engano conceitual, inclusive nos meios acadêmicos, por ter sido entendido, em um primeiro momento, como uma obra para a exaltação da raça e da racionalidade negra, em vez das críticas e dos questionamentos intencionados por Mbembe. Em contrapartida, outras versões (ver capas[4]), como a tradução inglesa, *Critique of black raeson* (2017) e a alemã, *Kritik der schwarzen Vernunft* (2014), tiveram o termo "negro" convertido, respectivamente, em suas convenientes e convencionadas expressões "black" e "schwarze", em vez da manutenção literal dos provocantes termos "nigger".

É verdade que a obra *Crítica da razão negra,* de Mbembe, deve grande parte do sucesso alcançado à rica e à detalhada análise sócio-política da história pós-medieval e contemporânea das sociedades no Ocidente. Mas se deve, principalmente, às sustentadas críticas do autor à desumanização e à escravização das civilizações africanas. De fato, em um momento de questionamentos quanto à supremacia histórica das civilizações desenvolvidas (Europa), é a compreensão do mundo apresentada pela perspectiva africana de Mbembe que muito contribui e traz novas possibilidades de pensamentos, de críticas e de ações. Segundo

[2] Ver imagens de capas em Anexo, p. 98.
[3] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
[4] Ver imagens de capas em Anexo, p. 98.

Mbembe (2014, p. 9), é essa oportunidade advinda da desclassificação hegemônica da Europa que a *Crítica da razão negra*, em parte, propõe-se a analisar:

> Quisemos escrever este livro à semelhança de um rio com múltiplos afluentes, neste preciso momento em que a história e as coisas se voltam para nós, e em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Efetivamente, este é o grande acontecimento ou, melhor diríamos, a experiência fundamental da nossa época. Reconheçamos porém que a vontade de medir as implicações e as consequências desta reviravolta dá ainda os primeiros passos. De resto, tal revelação pode ser-nos dada alegremente, pode suscitar perplexidade ou fazer-nos mergulhar num tormento ainda maior. De uma coisa temos a certeza: esta desclassificação, também ela carregada de perigos, abre possibilidades para o pensamento crítico. (MBEMBE, 2014, p. 9).

As críticas do autor à autoproclamação de superioridade europeia constituem sua reflexão introdutória sobre a situação do negro no mundo de ontem e de hoje. Para Mbembe (2014), a Europa organizou exclusivamente e a partir de si mesma, o pensamento "para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho" (p. 10).

Será a partir da contraposição e da descentralização do pensamento europeu, autoproclamado legítimo e único, que Mbembe (2014) levantará em seu livro algumas questões criticando e suscitando reflexões descolonizadas:

> (...) o qual, não sendo nem uma história das ideias nem um exercício de sociologia histórica, se serve no entanto da história para propor um estilo de reflexão crítica acerca do mundo do nosso tempo. Ao privilegiar uma forma de reminiscência, meio solar e meio lunar, meio diurna e meio noturna, tínhamos em mente uma única questão - como pensar a diferença e a vida. o semelhante e o dessemelhante, o excedente e o em comum? (MBEMBE, 2014, p. 21).

Mbembe está convencido de que a prepotência europeia se faz presente no mundo de hoje de maneira marcante, porém é herança muito mais remota. Ao citar Carl Schmitt (2001, p. 88), o autor (apud MBEMBE, 2014, p. 106) afirma que "«as nações cristãs da Europa» definem-se como «criadoras e senhoras de uma ordem válida para o mundo inteiro»". Em seguida, acrescenta que "Confundindo «a civilização» com a própria Europa, persuadem-se de que esta será o centro da Terra. Atenas, Jerusalém e Roma fazem parte das suas longínquas eras. O islã é o seu velho inimigo." Somente nas últimas décadas, com a emergência dos Estados Unidos da América, a pretensão europeia de ser o centro do planeta definhara.

Uma vez bem caracterizada a histórica soberba europeia no Ocidente, para Mbembe (2014, p. 10), interessa saber e "compreender que, como consequência direta desta lógica de

autoficção, de autocontemplação e,(...), de enclausuramento, o Negro e a raça têm significado, para os imaginários das sociedades europeias, a mesma coisa". Em outras palavras, reconhecer-se europeu significou, de certa forma, ser superior e subjugar os outros povos, seja individualmente, identificando-o como Negro por conta da pele escura, ou seja de forma coletiva, elaborando as teorias raciais.

> (...) designadamente a partir do século XVIII, se assinala um interesse crescente pelos povos estrangeiros, a maioria das potências europeias irá progressivamente aderir ao pensamento racial, e este aparece, no século XIX, como parte constituinte do espírito do mundo ocidental e da sua sensibilidade. (MBEMBE, 2014, p.106).

O processo europeu de "invenção" do negro e do racismo (temas abordados no capítulo seguinte) é premissa e objeto principal das críticas de Mbembe. Ao provocar um novo paradigma de análise e de reflexão sobre as civilizações ocidentais durante os últimos séculos, Mbembe, contrapondo-se à "razão branca" de visão europeia, traz o conceito crítico de "razão negra" e o seu entendimento:

> Por este termo ambíguo e polêmico, designamos várias coisas ao mesmo tempo: imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação, e, por fim, um complexo psiconírico. Esta espécie de enorme jaula, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, tem a raça como enquadramento. (MBEMBE, 2014, p. 25).

Dentro de uma disputa de discursos e de nomeação do mundo, para Mbembe "Debater a *razão negra* é, portanto, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição do Negro; como o reconhecemos; como conseguimos identificar o espírito animal que ele possui." (MBEMBE, 2014, p. 63-64). E acrescenta:

> (...) a *razão negra* designa tanto um conjunto de discursos como de práticas - um trabalho quotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática. Chamemos, a este texto primeiro, a *consciência ocidental do Negro.* (MBEMBE, 2014, p. 58)

Entender a *Crítica da razão negra* consiste em mergulhar na compreensão do mundo a partir da perspectiva africana do autor e de suas inúmeras referências citadas na obra. Para Mbembe, desde sua desumanização, escravização e condicionamento subalterno atual, a questão do negro, logo também da raça, foi orquestrada e conduzida pelas civilizações brancas: primeiramente europeus e, em sequência, os norte-americanos seguidos pelos japoneses. Um profundo processo composto por elaboração de teorias e de execuções práticas

marcou três momentos específicos na história e, em particular, no destino dos africanos e seus descendentes. Na análise de Mbembe (2014, p. 12), esses três momentos compõem o que chamou de "vertiginoso conjunto":

> Três momentos marcaram a biografia deste vertiginoso conjunto. O primeiro foi a espoliação organizada quando, em proveito do tráfico atlântico (século xv ao XIX), homens e mulheres originários de África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda. Aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter nome ou língua própria. Apesar de a sua vida e o seu trabalho serem a partir de então a vida e o trabalho dos outros, com quem estavam condenados a viver, mas com quem era interdito ter relações co-humanas, eles não deixariam de ser sujeitos ativos. O segundo momento corresponde ao acesso à escrita e tem início no final do século XVIII, quando, pelos seus próprios traços, os Negros, estes seres-capturados-pelos-outros, conseguiram articular uma linguagem para si, reivindicando o estatuto de sujeitos completos do mundo vivo. Tal período, pontuado por inúmeras revoltas de escravos, pela independência do Haiti em 1804, por combates pela abolição do tráfico, pelas descolonizações africanas e lutas pelos direitos cívicos nos Estados Unidos, viria a completar-se com o desmantelamento do *apartheid* nos últimos anos do século XX. O terceiro momento (início do século XXI) refere-se à globalização dos mercados, à privatização do mundo sob a égide do neoliberalismo e do intrincado crescimento da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias eletrônicas e digitais. (MBEMBE, 2014, p. 12-13).

Ao analisar os três momentos desse "vertiginoso conjunto", Mbembe organiza, de maneira sequencial e objetiva, uma síntese de sua crítica à razão negra. O primeiro momento trata-se da invenção e da espoliação do negro e da África por meio do regime escravista. Esse processo deu origem a um dos maiores fluxos migratórios da história, o que, para o autor, é entendido como a dizimação dos povos indígenas e tráfico escravistas da população africana:

> Estes acontecimentos são, por sua vez, a consequência de uma impressionante migração de povos que, neste período, revestiria quatro formas. A primeira é o extermínio de povos inteiros, nomeadamente nas Américas. A segunda é a deportação, em condições desumanas, de carregamentos de vários milhões de negros para o Novo Mundo, onde um sistema econômico fundado na escravatura contribuirá de maneira decisiva para a acumulação primitiva de capital, a partir daí transnacional, e para a formação das diásporas negras. A terceira forma é a conquista, a anexação e a ocupação de um sem-fim de terras até então desconhecidas da Europa, e a submissão à lei do estrangeiro das suas gentes onde antigamente eram governados segundo modalidades muito diversas. A quarta tem a ver com a formação de estados racistas e as lógicas de «autoctenização» dos colonos, como são exemplo os *Africânderes* na África do Sul. (MBEMBE, 2014, p. 105).

O segundo momento, por sua vez, é marcado pelo acesso do escravizado negro à escrita, o que possibilitou inúmeras insurreições, pela positivação do direito em forma de leis e pela autodeterminação dos Estados. E dentre todos os casos conhecidos de insurreição, sem dúvida, a Revolução Haitiana representou o mais significativo movimento de emancipação

dos afrodescendentes nas Américas. Movimento este considerado como mais completo efeito do acesso negro à escrita:

> Declaração de independência acontece em 1804, apenas vinte anos após a dos Estados Unidos, assinalando uma reviravolta na história moderna da emancipação humana (...) em 1805, uma das mais radicais constituições do Novo Mundo. Esta constituição interdita a nobreza, instaura a liberdade de culto, critica os conceitos de propriedade e de escravatura - algo que a Revolução Americana nunca ousara fazer. A nova Constituição do Haiti não pretende somente abolir a escravatura. Autoriza o confiscar de terras dos colonos franceses, decapitando, pelo caminho, grande parte da classe dominante; vai abolir a distinção entre os nascimentos legítimos e ilegítimos e leva até às últimas consequências as ideias, na altura revolucionárias, de igualdade racial e de liberdade universal. (MBEMBE, 2014, p.35-26).

Outra característica marcante desse segundo momento foi a regulamentação do direito e das leis, tanto para os indivíduos, quanto para a propriedade de terras, o que propiciou, também, o delineamento orgânico dos Estados modernos. Ao citar Carl Schmitt, Mbembe relata que:

> Originariamente, tratando do Outro Mundo, de cada vez que a Europa evoca o princípio da «liberdade», refere-se antes de mais à ausência de direito, de estado civil ordenado e, por conseguinte, à livre e desenfreada utilização da força. O pressuposto seria: quer se trate de indígenas ou de outros rivais, o Outro Mundo é o lugar onde o único princípio de conduta é o direito do mais forte. Por outras palavras, tudo o que se passa para lá das muralhas europeias situa-se diretamente «fora de critérios jurídicos, morais e políticos reconhecidos aquém da linha». Se existe direito ou se existe justiça por lá, só pode ser o direito «levado e transplantado pelos conquistadores europeus, quer pela sua missão cristã» quer por «uma administração concebida no sentido europeu». (MBEMBE, 2014, p. 109).

Segundo Mbembe, o racismo sempre foi o fator preponderante na elaboração das leis e na formação do direito para o sistema internacional.

> A ideia do mundo como superfície percorrida por relações comerciais que atravessam as fronteiras dos estados e ameaçam tornar obsoleta a sua soberania é, a muitos respeitos, contemporânea do nascimento do direito internacional, do direito civil e do direito cosmopolita, cujo objetivo é garantir a «paz eterna». (MBEMBE 2014. p. 142).

"A temática das raças (...), a questão da diferenciação das espécies e da seleção dos mais fortes encontrariam a sua mais esforçada aplicação na África do Sul (...) do qual o *apartheid*[5] representa o ponto culminante." (MBEMBE, 2014 p. 104).

Por fim, o terceiro momento, cujos temas serão aprofundados no subcapítulo 1.2, trata do nosso mundo atual, da globalização, do domínio do capitalismo financeiro, das forças

[5] Para compreender os paradoxos daquilo que se tornaria em 1948 o *apartheid,* interessa regressar ao gigantesco saque de terras e à divisão do mundo no período entre os séculos XV e XIX. (MBEMBE, 2014, p. 104).

militares e das novas tecnologias. É nesse momento, pleno século XXI, que Mbembe expõe a conjuntural relação do racismo com a globalização e suas ordenações:

> É verdade que o século XXI já não é o século XIX, o período no decorrer do qual, a par da escalada colonial em África, assistimos a uma biologização decisiva da raça no Ocidente. É também a época na qual, com a ajuda do pensamento evolucionista darwinista e pós-darwinista, se foram disseminando estratégias eugenistas em vários países, generalizando-se a obsessão pela degeneração e pelo suicídio. Beneficiando do processo de globalização e dos efeitos contraditórios que o mesmo provoca por todo o lado, a lógica da raça volta, no entanto, a irromper na consciência contemporânea. Um pouco por todo o lado, volta a instaurar-se a fabricação de questões de raça. (MBEMBE, 2014, p.44).

1.1) Invenção do negro, da África, da raça e da escravidão

Neste primeiro subcapítulo, a pesquisa abordará quatro conceitos-chave para a compreensão da obra *Crítica da razão negra*. Em seus levantamentos históricos e em suas reflexões críticas, Mbembe nos apresenta o "negro" como uma grande invenção das civilizações europeias e extremamente conveniente para seus fins. O surgimento e a apresentação ao mundo desse "ser Não humano" foi a principal justificativa para subjugar e para espoliar a "África", com todas as suas riquezas naturais, organizar as "teorias das raças" e reinventar um novo modelo de "escravidão" legitimado, posteriormente, no direito. De fato, em Mbembe (2014), encontramos os substantivos "negro", "África", "raça" e "escravidão" como os quatro principais componentes de um complexo projeto de dominação europeia sobre o resto do Ocidente. Essa sequência lógica é inaugurada pela "transformação das pessoas de origem africana em «negros», isto é, em corpo de exploração e em sujeitos de raça". (p. 78)

Mbembe denuncia, por meio de sua crítica, que sempre houve uma intencionalidade perversa no surgimento do indivíduo especificado como negro. Ao final do período medieval, no início do século XVI, ressurge a necessidade, que perdura até os dias de hoje, de novamente estratificar a sociedade em classes. Para tal fim, a Europa não mediu esforços para produzir "legalmente" alguém de natureza inferior que pudesse se submeter às suas vontades e aos seus interesses:

> O Negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido. Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um *corpo* de *exploração,* isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. (MBEMBE, 2014, p. 40).

Para Mbembe, o substantivo "negro" não passa de uma grande fábula inventada e universalizada pelos brancos europeus para segregar os povos oriundos do continente africano. Com esse entendimento, o autor (MBEMBE, 2014, p. 105) se alinha e reaviva as críticas de Fanon:

> Frantz Fanon tem no entanto razão, ao sugerir que o Negro era uma figura ou ainda um «objeto» inventado pelo Branco e «fixado», como tal, pelo seu olhar, pelos seus gestos e atitudes, tendo sido tecido enquanto tal «através de mil pormenores, anedotas, relatos». Deveríamos acrescentar que, por sua vez, o Branco é, a vários respeitos, uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou por naturalizar e universalizar. (apud MBEMBE, 2014, p. 84).

"Mas o que devemos entender por «Negro»?". A origem desse termo é uma questão fundamental que Mbembe (2014, p. 75) nos convida à reflexão. Uma simples análise histórica já nos leva à compreensão de que o "negro" foi o sujeito inventado como *meio* para, no decorrer dos séculos, justificar a escravidão como um *fim*.

> É vulgarmente aceito que, de origem ibérica, este termo só vai aparecer num texto escrito em língua francesa no início do século XVI. Será portanto apenas no século XVIII, isto é, no zênite do tráfico de escravos, que se toma, definitivamente, de uso corrente. (MBEMBE, 2014, p. 75-76).

Segundo Mbembe (2014, p. 77), "de um ponto de vista estritamente histórico, a palavra «Negro» remete, em primeiro lugar, para uma fantasmagoria." Este termo, por sua vez, desperta curiosidades e se faz necessário por dois motivos:

> O interesse de estudar esta fantasmagoria reside não apenas naquilo que ela nos diz a respeito daqueles que a produziram, mas também na problemática, já antiga, do estatuto da aparência e da sua interação com a realidade - a realidade das aparências e as aparências da realidade - (MBEMBE, 2014, p. 77-78).

Ao tratar a problemática do negro como uma fantasmagoria, Mbembe traz o estatuto da aparência como fator preponderante usado para criar um falso discurso sobre o negro, uma fábula, buscando relacioná-lo com a realidade. Para o autor (MBEMBE, 2014, 258), tudo isso se trata de fazer surgir o "negro" e que será "este nome maldito que retomarão, entre outros, Marcus Garvey, depois Aimé Césaire, com o objetivo de o tornar tema de um infinito debate."

Entretanto, na lógica das civilizações dominadoras (Europa), de nada adiantaria a invenção do negro, como um ser diferente, se a exclusão geográfica não viesse ratificar a distinção entre os povos europeus daqueles africanos. Desse modo, construir cientificamente o ser humano negro atende a dois objetivos finais muito evidentes; primeiro fazer de todos

aqueles provenientes da África meros animais desprovidos de humanidade e, logo, sem direito algum, muito menos sobre seus próprios corpos; em segundo lugar, a invenção do negro acentua de forma definitiva e sem precedentes uma segregação geopolítica entre Europa e África. Esta, segundo a lógica europeia, não sendo habitada por seres humanos de fato, apenas por negros, é passiva de todo tipo de invasão, de exploração e de espoliação de suas riquezas. Por isso, segundo Mbembe (2014, p. 75), sempre existiu uma estreita relação de coprodução ligando o conceito de Negro ao conceito de África. "Falar de um é efetivamente evocar o outro. Um concede ao outro o seu valor consagrado.

Foi ao perder o status de humano que o indivíduo de pele escura se tornou apenas um negro. Desprovido, então, de seu status legal de humanidade, o africano passa a não mais possuir, por consequência, as faculdades necessárias para "bem cuidar" de um continente tão vasto e "necessário" ao desenvolvimento da humanidade como é a África. Foi sustentando essa "ausência" humana no continente negro que, a partir do século XVI, os europeus disseminaram pelo mundo inteiro entendimentos e discursos fantasiosos sobre a África. De fato, como afirma Mbembe (2014), para os colonizadores, a palavra África designa "uma figura litigiosa do humano emparedado entre a precariedade absoluta e o vazio do ser." (p. 92).

Território privilegiado por suas riquezas materiais e imateriais, a África foi subjugada e rebaixada pelo mundo branco e sua "característica é ser não um nome comum, e muito menos um nome próprio, mas o indício de uma ausência de obra." (MBEMBE, 2014, p. 30). Foram movidos por essa "ausência" que os europeus, em especial os franceses como veremos abaixo, permitiram-se reinventar a África segundo suas convicções e interesses:

> (...) a partir do século XVIII, vemos florescer, em França e em grande parte da Europa, narrativas de todo o gênero que serão arrumadas em enciclopédias. Obras de geografia, tratados de história natural, de moral ou de estética, romances, peças de teatro e, até, recolhas de poesia. Muitas destas lendas, devaneios etnográficos e alguns relatos de viagens têm a África como tema. O continente tornou-se, de verdade, desde o início do tráfico atlântico, um inesgotável poço de fantasias, matéria de um imenso trabalho da imaginação, do qual jamais sublinharemos eficientemente as dimensões políticas e econômicas, e do qual nunca será demais lembrar como o mesmo continua a moldar, até ao presente, as nossas representações dos Africanos, da sua vida, do seu trabalho e da sua linguagem. (MBEMBE, 2014, p. 126-127).

Como veremos mais adiante, a crítica de Mbembe (2014) nos remete não somente a uma análise histórica e conjuntural da condição negra no mundo. Para muito além, o autor proclama um mundo futuro partilhado na igualdade e na dignidade entre todos os humanos. Porém, para se atingir esse mundo, que é um sonho *ad-vir*, identificamos em Mbembe (2014)

que o resgate da humanidade do negro passa, necessariamente, pela experiência do retorno ao verdadeiro significado simbólico e material da África. Para o autor, "Encontrar África é experimentar uma perda identitária que autoriza a possessão. É submeter-se à violência do feitiço que nos possui e, através desta perda e da mediação do feitiço, fruir de um prazer não simbolizável." (*idem,* p. 95).

Uma vez já caracterizado o negro como um indivíduo essencialmente diferente e a África como um território incomum, foram as teorias e práticas raciais as grandes responsáveis em organizar todas aquelas fábulas que, por sua vez, viriam, concomitantemente, legitimar a escravização do africano e todo o processo de colonização:

> A raça, diz Arendt, «foi uma tentativa de explicar a existência de seres humanos que ficavam à margem da compreensão dos europeus, e cujas formas e feições de tal forma assustavam e humilhavam os homens Brancos, imigrantes ou conquistadores, que eles não desejavam mais pertencer à mesma comum espécie humana». (Arendt Apud MBEMBE, 2014, p. 103-104).

O processo de invenção das raças, logo do racismo, não apenas segue os mesmos princípios utilizados para o mal conceber do "negro" e da "África", como também complementa a lógica de exclusão destes. Para Mbembe, a utilitária invenção da raça é também muito evidente:

> Antes de mais, a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projeção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos antigamente entendidos como mais verossímeis - a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo. (MBEMBE, 2014, p. 26-27).

O advento da raça e do racismo vêm ratificar um elo entre o mundo subjetivo de teorias sobre o negro e sobre a África visando, como objetivo final, dominar, explorar e justificar a escravidão. De fato, sem o insistente e sem o amedrontador trabalho de invenção e de aplicação do racismo, não seria possível desarmar e moldar o inconsciente dos indivíduos ocidentais para a aceitação de tais postulações.

> Se aprofundarmos a questão, a raça será um complexo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Na sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da nevrose fóbica, obsessiva e, porventura, histérica. (MBEMBE, 2014, p. 25).

Segundo Mbembe (2014), a raça traz o entendimento final da necessidade de segregação do indivíduo negro e também de seu território de origem. Cria-se uma relação

ambígua a seu respeito de necessidade de aproximação e de repulsa ao mesmo tempo. Por um lado, "a raça é uma das matérias-primas com as quais fabricamos a diferença e *o excedente,* isto é, uma espécie de vida que pode ser gasta ou passada sem reservas." (*idem,* p. 70). Enquanto que, por outro lado, a questão da raça "trata-se do que se apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como *semelhante a si mesmo,* mas como objeto intrinsecamente ameaçador". (*idem,* p. 26). Essa paz por violência imposta pelos colonizadores é fruto dessa dupla necessidade de explorar e, ao mesmo tempo, ter que se proteger daqueles que nunca se permitem controlar totalmente.

A invenção da raça e do racismo foi, sem dúvidas, um complexo mecanismo de ferramentas para a dominação subjetiva e prática que o mundo fomentou e disseminou nos últimos séculos. Ora por meio da fé (cristianismo), ora pelo direito positivado, o racismo assombrou o período mercantilista e determinou o destino dos povos de "pele escura", do território africano e, também, de todo o continente americano, desde o início do século XVI até os dias de hoje.

> (...) longe de ser espontânea, esta crença foi cultivada, alimentada, reproduzida e disseminada através de um conjunto de dispositivos teológicos, culturais, políticos, econômicos e institucionais, dos quais a história e a teoria critica da raça acompanharam a evolução e as consequências ao longo dos séculos. Em suma, em várias regiões do mundo trabalhou-se intensamente no sentido de tomar esta crença num dogma, num hábito. Foi, nomeadamente, o caso dos Estados Unidos, de outros países escravagistas, da maioria das colônias de povoamento e, até recentemente, da África do Sul, onde a semiotização da segregação racial provém simultaneamente da fé, da doutrina e do direito, sendo qualquer transgressão de um destes tópicos passível de diversos castigos, inclusive a morte. (MBEMBE, 2014, p. 86).

Completando a sequência fantasiosa de invenção do negro, da África e da raça, Mbembe traz, por fim, o quarto elemento. O intelectual traz a crítica reflexão da escravidão como a face objetiva e a intenção final do racismo. É de extrema importância retomarmos aqui, antes de aprofundarmos na questão, que a escravidão foi, desde a Grécia Antiga, explicada e justificada por uma suposta diferença "natural" existente entre o homem livre e o escravo. Essa diferença insuperável viria não somente se tornar a base para a organização hierárquica das civilizações ocidentais, mas também um critério fundamental na distinção entre o aliado e o inimigo. É a partir desse postulado filosófico, sobre o escravo e homem livre, que as ciências jurídicas viriam a oficializar e positivar o direito à escravidão.

> Para fundamentar a submissão, alega-se que ele é escravo por natureza e, assim, um inimigo. O pensamento da época diz que a guerra contra os não-cristãos distinguia-se da guerra entre os cristãos. Daí, as pormenorizadas distinções entre diferentes espécies de inimigos e diferentes espécies de guerras. As próprias distinções remetem para outras, entre as diferenças e estatutos dos seres humanos. Nem todos os homens têm os mesmos direitos. Na realidade, existe um direito, para

> os civilizados, de dominar os não-civilizados, de conquistar e de subjugar os bárbaros, devido à sua intrínseca inferioridade moral, de anexar as suas terras, ocupá-las e explorá-las. Este direito originário de intervenção faz parte do «bom direito », que se aplica tanto às guerras de extermínio corno às guerras de escravidão. (MBEMBE, 2014, p. 110-111).

Segundo Mbembe (2014, p. 111), "O direito é, portanto, neste caso, uma maneira de fundar juridicamente uma certa ideia da Humanidade enquanto estiver dividida entre uma raça de conquistadores e uma raça de servos." Na crítica do autor, a Europa se consagrou "raça legítima", a única com qualidade humana e, portanto, conquistadora por direito. "Deste modo, a diferenciação entre a terra da Europa e a terra colonial é a consequência lógica de outra distinção entre pessoas europeias e selvagens." (*idem,* p. 111). Em resumo, o direito foi (é) um duplo mecanismo legalizador que, por um lado, permitia a escravidão e disseminava sua prática, mas, ao mesmo tempo, negava, dissimuladamente, sua existência. Assim exemplifica Mbembe ao falar da França:

> (...) existe em França uma longuíssima tradição de apagamento, de relegar a violência da raça para o campo daquilo que não merece ser mostrado, ser sabido ou digno de se ver. Esta tradição de dissimulação, negação e camuflagem, cuja reatualização podemos verificar hoje em dia, data precisamente dos séculos XVI e XVII. Ela emerge num contexto fundador, num momento em que a França decide legislar *as* relações com os seus escravos. (MBEMBE, 2014, p. 120).

De todas as principais nações colonizadores dos últimos séculos (Inglaterra, Espanha e Portugal), sem dúvida, foi a França que, desde o início, mais se dedicou à regulamentação e à normatização do sistema escravista.

> Com efeito, em 1570, é promulgado um edital que impõe limites não apenas à entrada dos Negros no território metropolitano, mas também à exibição ou carregamento de escravos negros nos portos do país. Com este gesto inaugural, a França assinalaria a sua vontade de nada querer saber das vitimas da sua lógica de raça - lógica de que o escravo negro representa, na época, o mais acabado testemunho. (MBEMBE, 2014, p. 120).

Foram cinco séculos de exploração exaustiva que a Europa submeteu o continente africano e seus povos. Um longo período de dominação e de violência, mas sobretudo de lento trabalho para alienar e, assim, conformar os indivíduos europeus.

> Será ao longo do século XVIII, isto é, em plena época das Luzes, que o tráfico atlântico atingirá o seu cume. O desenvolvimento de novas ideias acerca das relações entre os indivíduos e a autoridade ocorre quando a França está profundamente implicada na «organização triangular», isto é, na produção da escravatura e da servidão ultramarina. (MBEMBE, 2014, p. 121).

O sistema escravista sempre contou com vários mecanismos para sua "bem sucedida" aplicação. Porém, tal funcionalidade não teria obtido êxito algum se não fosse acompanhada pelas teorias e, muitas vezes, motivações de grandes pensadores. Estes, até mesmo no *iluminismo*, quando não entusiastas da escravidão e da supremacia europeia, tão pouco conseguiam (ou nem queriam) desconstruí-la.

> Rousseau e Voltaire, nomeadamente, reconhecem filosoficamente o caráter vil do comércio dos escravos, mas parecem ignorar o tráfico então em curso e as existentes cadeias que o possibilitam. Inauguram uma tradição que, mais tarde, se tornaria uma das características centrais da consciência do império - fazer da escravatura uma metáfora da condição humana na sociedade europeia moderna. Este gesto de metaforização dos acontecimentos trágicos que dizem respeito aos selvagens - e que implicam a nossa responsabilidade - é também um gesto de ignorância e de indiferença. Tal dialética da distância e da indiferença irá dominar *as* Luzes francesas. (MBEMBE, 2014, p. 121).

Dentre os inúmeros exemplos de apologistas à colonização e à prática por parte do Estado francês, Mbembe (2014) cita a fala de Jean Jaurês[6] em 1884:

> «Podemos dizer a estes povos sem os enganar que [...] nos lugares onde a França se estabeleceu, todos estão felizes; nos outros onde esteve só de passagem, sente-se a sua falta; por todo o lado onde a sua luz se reflete, ela é benfeitora; onde não brilha, deixa atrás de si um longo e doce crepúsculo, ao qual os olhares e os corações permanecem ligados» (MBEMBE, 2014, p. 117).

O discurso invertido sobre "o bem" que a colonização poderia trazer aos povos e aos os territórios ainda "não desenvolvidos" foi a marca característica do pensamento europeu durante os últimos séculos e permanece ainda hoje. Mbembe (2014) também cita e comenta o pensamento de Léon Blum ao justificar a colonização francesa:

> «Admitimos o direito e até o dever das raças superiores de atrair a si aquelas que não alcançaram o mesmo grau de cultura, de chamá-las para os progressos realizados graças aos sacrifícios da ciência e da indústria.» Os colonos não eram senhores cruéis e ávidos, mas antes guias e protetores. As tropas francesas são heróicas e intrépidas, libertam os escravos dos grilhões presos ao pescoço e das cordas que prendem as suas pernas. Os pobres quando acabam de ser libertos estão tão felizes que dão pulos de alegria - o que confirma quão boa e generosa para os povos que subjuga é a França. (MBEMBE, 2014, p. 117).

Mesmo se referindo exclusivamente à França, a postura de Léon Blum representa, até mesmo, nos dias de hoje e de um modo geral, todo o pensamento europeu em relação aos outros povos.

---

[6] *Confirence* de *Jean Jaures,* maitre *de conférences à la Paculté des lettres deToulouse,* brochura da Alliance Française, associação nacional para a propagação da língua francesa nas colónias e no estrangeiro, Imprimerie Pezous,Albi, 1884, (p. 9)

1.2) O negro na globalização moderna.

Nesse subcapítulo, buscar-se-á relacionar a lógica do regime de escravidão e de seu racismo estrutural com seus efeitos sobre a população negra no contexto do mundo atual globalizado "democrático". Segundo Mbembe (2014, p. 149), “A abolição da escravatura não significa necessariamente a igualdade de partilhas, mas apenas contribui para fazer dos negros 'maravilhosos detritos' destinados a destruição.” Para o autor, a subserviência da população negra na nova organização mundial também faz parte de um projeto intencional e historicamente colocado em prática durante os últimos séculos:

> No Ocidente, a realidade é a de um grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no meio de um Estado que, apesar de celebrar a liberdade e a democracia, é, fundamentalmente, um Estado escravagista (MBEMBE, 2014, p. 60).

Para uma justa exploração e compreensão do assunto, serão analisados os principais mecanismos raciais implantados desde o período das colonizações escravocratas até o capitalismo liberal globalizado vigente nos dias de hoje. É interessante observar que, mesmo possuindo uma lógica dominante comum, a colonização europeia se deu de formas diferenciadas em cada território que ocupou. Essas distinções, por sua vez, levaram ao desenvolvimento de diferentes tipos de reações por parte dos povos explorados, seja no continente africano, seja nas Américas do Norte, Central ou do Sul. Por isso, segundo Mbembe (2014), as condições atuais de vida e de reconhecimento do negro no Ocidente são marcadas por significativas diferenças que variam segundo os efeitos da escravidão desenvolvida historicamente em seu território, como no exemplo comparativo dos três países em diferentes continentes:

> Dependerá do lugar em que se encontram, do contexto histórico em que vivem e das condições objetivas de que dispõem. Tudo dependerá também da natureza das formações raciais nas quais são classificados, quer como minorias históricas cuja presença não se contesta mas cuja pertença integral à nação continua ambígua (caso dos Estados Unidos), quer como minorias que escolhemos não ver, nem reconhecer, nem escutar enquanto tais (caso da França); ou então como uma maioria demográfica com poder político mas relativamente desprovida de poder econômico (caso da África do Sul). (p. 294).

Para Mbembe (2014, p. 104), "A consciência histórica e espacial que temos hoje em dia do Planeta encontra, grandemente, a sua origem na série de acontecimentos que se iniciaram no século XV", e que se arrastaram até os tempos de hoje, partilhando o mundo e

distribuindo-o entre as civilizações europeias. Esse processo de divisão e de apropriação dos territórios ficou conhecido como "colonização" ou "imperialismo", como explica Mbembe:

> Sendo uma das maneiras de a pretensão europeia ao domínio universal se manifestar, a colonização é uma forma de poder constituinte, na qual a relação com a terra, as populações e o território associa, de modo inédito na história da Humanidade, as três lógicas da raça, da burocracia e do negócio (*commercium*). Na ordem colonial, a raça opera enquanto princípio do corpo político. (MBEMBE, 2014, p. 105)

Segundo Alexandre Mérignhac (1912, p. 205, apud MBEMBE, 2014, p. 119-120), "colonizar «é relacionarmo-nos com países novos, para aproveitar os recursos de toda a natureza destes países [...]. A colonização é portanto uma instituição fundada num país novo por uma raça de civilização avançada". Desse modo, na reflexão de Mbembe, o tema aqui já tratado anteriormente sobre a invenção do negro, da África e do racismo formam a razão e os elementos sustentadores e indispensáveis para o processo de colonização:

> (...) o Africano é representado não apenas como uma criança, mas como uma criança idiota, presa de um punhado de régulos, tiranos cruéis e obstinados. Esta idiotia seria consequência de um vício congênito da raça negra. A colonização seria uma forma de assistencialismo, de educação e de tratamento moral desta idiotia. É também um antídoto para o espírito de crueldade e para o funcionamento anárquico das «tribos indígenas». Deste ponto de vista, apresenta-se como um benefício da civilização. (MBEMBE, 2014, p. 117).

Um dos exemplos mais emblemáticos de racismo colonial e social evocado por Mbembe (2014) é o paradoxal caso de luta pela descolonização dos Estados Unidos da América, quando os negros escravos participaram ativamente da independência do país, mas, em contrapartida, não tiveram a liberdade almejada.

> A revolução anti-colonial contra os Ingleses desembocou num paradoxo: por um lado, a expansão das esferas de liberdade para os Brancos, por outro, a consolidação sem precedentes do sistema escravagista. Em larga medida, os produtores do Sul tinham alcançado a sua liberdade intermediando o trabalho dos escravos. Graças a esta mão-de-obra servil, os Estados Unidos instauram, na economia, as divisões de classe no seio da população branca - divisões que conduziriam a lutas de poder, de incalculáveis consequências. (MBEMBE, 2014, p.37).

Não menos emblemático que o desfecho do caso norte-americano acima narrado, foi o processo desenvolvido pela França na positivação e na organização científica da máquina de colonizar por meio do racismo. É na França, segundo Mbembe (2014, p. 114), que "Logo a partir de 1892 desenha-se um vasto movimento que poderíamos chamar de nacional-colonialismo.":

> O movimento nacional-colonialista francês reúne o conjunto de famílias políticas da época, dos republicanos do centro aos radicais, dos boulangistas e dos monárquicos aos progressistas. Conta com advogados, homens de negócios e homens da Igreja, jornalistas e soldados, uma nebulosa de organizações, associações e comissões, que, com apoio de uma rede de jornais, de periódicos e de folhetins e de sociedades secretas, procuram dar, política e culturalmente, uma forte e expressiva voz à ideia colonial. O grande nervo deste projeto imperial é a diferença racial, que se incorpora em disciplinas como a Etnologia, a Geografia ou a Missionologia. Por seu lado, o tema da diferença racial normaliza-se na cultura de massas através do estabelecimento de instituições como museus e jardins zoológicos humanos, publicidade, literatura, artes, constituição de arquivos, disseminação de narrativas fantásticas reportadas pela imprensa popular e realização de exposições internacionais. (MBEMBE, 2014, p. 114).

Segundo Mbembe (2014), a França organizou, de modo sem precedentes, toda uma pedagogia colonizadora do racismo para levar aos franceses a ideia de que a relação com o negro deveria ser algo sem reciprocidade e, portanto, justificada pela diferença existente entre as raças.

> (...) era preciso instalar, gradualmente, uma série de dispositivos, graças aos quais o francês comum fosse levado, por vezes sem se aperceber, a tornar-se um individuo racista, tanto no seu olhar, gestos e comportamentos como no discurso. Este processo desenrola-se numa duração relativamente longa. Apóia-se em particular numa psicoantropologia cuja função é a classificação racial do gênero humano. A classificação é sustentada pelas teorias da desigualdade entre raças e, numa medida menor, pela validação de práticas eugenistas. Tal classificação atinge o seu ponto de efervescência nas formas que as guerras de conquista e as brutalidades coloniais revestiram, por um lado, e depois, particularmente nos anos 30 do século XX, no anti-semitismo. Na viragem do século XIX, a formação da consciência racista e a habituação ao racismo são pedras de toque do processo de socialização da cidadania. (MBEMBE, 2014, p. 113).

Como escreve Mbembe (2014), "O tema da diferença de qualidade entre as raças é assim inseparável da antiga temática do sangue, que sabemos ter sido utilizada antes para assegurar os privilégios da nobreza." (p. 114-115). Porém, dessa vez, na colonização, a propagação fora feita por um projeto muito mais amplo: pela hierarquização das raças.

> As pessoas são persuadidas de que a civilização do futuro será criada com sangue branco. Todos os povos que aceitaram o cruzamento de raças caíram na abjeção. A salvação reside numa total separação de raças. As multidões negra e amarela são prolíficas - acumulando rebanhos que é preciso deportar ou, como alguns afirmaram mais tarde, cujos machos devem, no limite, ser esterilizados. Sonha-se igualmente com o dia futuro, no qual será possível fabricar a vida, obter o que se decidir ser um ser vivo com escolha. O projeto colonial alimenta-se de maneira inédita da raciologia, da qual um dos pontos culminantes é o sonho de revolucionar as regras da vida e, no fim de contas, possibilitar a criação de uma raça superior. (MBEMBE, 2014, p. 114).

É a partir dessa complexa lógica colonizadora que o negro perdera seu *status* de humano para, em seguida, encarnar apenas valores comerciais:

> Na perspectiva da razão mercantilista, o escravo negro é simultaneamente um objeto, um corpo e uma mercadoria. Tem forma de corpo-objeto ou objeto-corpo. É também uma substância em potência cujo valor decorre da sua energia física. É a substância-trabalho. O Negro será, deste ponto de vista, uma matéria energética. Entra no processo de troca em primeiro lugar por esta porta. (MBEMBE, 2014, p. 141).

Segundo Mbembe (2014), o negro escravizado nas plantações representou uma eficaz forma e princípio da acumulação de riqueza na época colonial. Seja no trabalho escravo de plantação de algodão, de cana de açúcar ou do café, é o trabalho do negro que "acelera a implantação do capitalismo mercantil, do trabalho mecânico e do controle do trabalho subordinado." (p. 43).

> Nesta altura, a plantação representa uma inversão de formato, e não simplesmente do ponto de vista da privação de liberdade, do controle de mobilidade da mão-de-obra e da aplicação ilimitada da violência.A invenção do Negro abrirá igualmente caminho a inovações fundamentais nos domínios do transporte, da produção, da comercialização e dos seguros. (MBEMBE, 2014, p.43)

Foi ainda antes do século XV que o mundo deu início ao mercantilismo. A partir de então, pensar em colonização era pensar a raça. De fato, para os europeus, os dois conceitos (colonização e raça) são indissociáveis e irrealizáveis se não dentro de uma lógica comum.

> (...) para que se tome um hábito, a lógica das raças deve ser agregada à lógica do lucro, à política da força e ao instinto de corrupção - esta é, em rigor, o que define a prática colonial. O exemplo da França mostra, deste ponto de vista, o peso da raça na formação da consciência do império e o imenso trabalho que foi preciso desenvolver para que o significante racial - inseparável de qualquer esquema colonial - penetrasse no interior das fibras de vime da cultura francesa. (MBEMBE, 2014, p. 112).

Defendendo um certo pragmatismo, Mbembe (2014) não acredita que apenas a luta por transformação social, apesar de necessária, poderá resolver o problema contemporâneo do racismo contra o negro e muito menos tirá-lo da situação serviçal:

> É falso pensar que a lógica racista é apenas um sintoma da depredação de classe ou que a luta de classes seja a última palavra da «questão social». É verdade que raça e racismo estão ligados a antagonismos assentes na estrutura econômica das sociedades. Mas não é certo que a transformação desta estrutura conduza inevitavelmente ao desaparecimento do racismo. Em grande parte da história moderna, raça e classe foram-se originando mutuamente. O sistema de plantação e a colônia consistiram, nesse aspecto, em fábricas de excelência da raça e do racismo (MBEMBE, 2014, p.72-73).

Como reflete Mbembe (2014), forjou-se durante os séculos, por meio do racismo, uma noção única sobre civilização e sobre humanidade. Definiu-se uma severa distinção entre

quem já é humano e quem não seria ainda suficientemente humano, mas que poderia vir a se torná-lo e integrado à civilização, caso incorporasse satisfatoriamente alguns desses três requisitos; "a conversão ao cristianismo, a introdução à economia de mercado através do trabalho, e a adoção de formas racionais e esclarecidas de governo." (p. 154-155). Este último viria a ser entendido, até os dias de hoje, como o Estado-nação que, como explica Mbembe, é o resultado e age segundo as teorias raciais, a burocracia e do poder em forma de lei:

> A raça permite classificar os seres humanos em categorias distintas supostamente dotadas de características físicas e mentais específicas. A burocracia emerge como um dispositivo de dominação; já a rede que liga a morte e o negócio opera como matriz fulcral do poder. A força passa a ser lei, e a lei tem por conteúdo a própria força. (MBEMBE, 2014, p. 105-106).

A política racial e a economia racial perpassaram os séculos até chegarem aos tempos de hoje, um sistema internacional formado por Estados-nações. Essa relação Estado e racismo será objeto de críticas do pensador Michel Foucault, como escreve o próprio Mbembe:

> Abordando o racismo em particular e a sua inscrição nos mecanismos do Estado e do poder, Michel Foucault dizia, a este respeito, que qualquer moderno funcionamento do Estado, «a determinado momento, a um certo limite e em certas condições, passaria pelo racismo». A raça, o racismo, explicava ele, «é a condição de aceitabilidade da condenação à morte numa sociedade de normalização». E conclui: «A função assassina do Estado só pode ser garantida, funcionando o Estado no modo do biopoder, através do racismo». (MBEMBE, 2014, p. 66-67).

Ao citar Schmitt, Mbembe (2014, p. 110) se alinha ao mesmo entendimento de que o Estado se formou por meio do chamado "bom direito da guerra", seguido pelo "bom direito de propriedade". Entende-se como propriedade tanto as terras conquistadas, quanto também os povos já existentes ou traficados de outros continentes.

> Do «bom direito» da guerra nasce o «bom direito» de propriedade. «0 Estado colonial», prossegue Schmitt, «pode considerar a terra colonial que tomou como terra sem senhor, do ponto de vista da propriedade privada, uma vez que ela não tem senhor, do ponto de vista do império a respeito do direito das pessoas. Pode abolir o direito fundiário dos indígenas e declarar-se único proprietário de todo o território; pode arrogar-se dos direitos dos chefes indígenas e continuar a exercê-los, indiferente a haver ou não uma sucessão; pode criar uma propriedade fiscal do Estado e combiná-la com um certo reconhecimento dos direitos tradicionais dos indígenas; pode introduzir uma propriedade fundiária pública do Estado; pode também deixar subsistir os direitos tradicionais e cobri-los com uma espécie de *dominium* emi*nens.* Todas estas várias possibilidades se concretizaram na prática da expansão colonial dos séculos XIX e XX». (MBEMBE, 2014, p. 110-111).

Conforme Mbembe (2014, p. 115), "O tema da diferença de qualidade entre as raças é antigo, vai parasitar e atravessar a cultura durante o último quarto do século XIX. Mas nos

anos 30 do século XX banaliza-se, a ponto de se tornar senso comum." Surgem os medos às imigrações e até mesmo várias fantasias hipotéticas de um imperialismo asiático. É dentro e a partir desse contexto, que o mundo moderno se reorganiza nos conceitos de globalização, de capitalismo, de liberalismo e de democracia. Um novo mundo que, além de manter a lógica racial e escravista do período colonial, aprimora e naturaliza ainda mais suas linguagens e mecanismos de exploração. De fato, como afirma Mbembe (*idem* p. 50), "o capital não só nunca pôs termo à fase de acumulação primitiva, como sempre foi recorrendo a *subsídios raciais* para a executar." E acrescenta:

> A ideia moderna da democracia, tal como o próprio liberalismo, é portanto inseparável do projeto de globalização comercial, do qual a plantação e a colônia são o epicentro. Ora, sabemos que tanto a plantação como a colônia foram originariamente dispositivos raciais num cálculo geral sustentado pela relação de troca baseada na propriedade e no lucro. (MBEMBE, 2014, p. 142).

No entendimento de Mbembe (2014, p. 13-14), o início do século XXI é marcado pelo advento da globalização dos mercados, da privatização do mundo por meio do neoliberalismo, do crescimento da economia financeira, do militarismo e das tecnologias eletrônicas e digitais. E como inevitável, a globalização traz também consigo, de modo ambíguo, a questão de raça:

> Beneficiando do processo de globalização e dos efeitos contraditórios que o mesmo provoca por todo o lado, a lógica da raça volta, no entanto, a irromper na consciência contemporânea. Um pouco por todo o lado, volta a instaurar-se a fabricação de questões de raça. (Mbembe 2014 p. 44).

Para Mbembe, "A lógica da raça no mundo moderno é transversal à estrutura social e econômica, interfere com movimentos da mesma ordem e passa por constantes metamorfoses." (MBEMBE, 2014, p. 73). A crítica racial e o combate a falsos discursos se tornam inevitáveis:

> As velhas questões de heterogeneidade, diferença e liberdade são ressuscitadas, enquanto as novas elites se apropriam da ideologia da mestiçagem para negar e desvalorizar a questão racial. A contribuição dos Afro-Latinos e dos escravos negros para o desenvolvimento histórico da América do Sul será apagada ou, pelo menos, severamente ocultada. (MBEMBE, 2014, p. 35).

Longe de ser uma exclusividade do período colonial, a função utilitarista do negro transpassara os séculos para se fazer presente nos dias de hoje com as suas mais perversas serventias para o mundo capitalista globalizado. Em suas reflexões críticas, Mbembe nos apresenta a estreita associação entre o negro e o capitalismo:

> O motor primeiro do capitalismo é o duplo instinto, por um lado, da violação ilimitada de todas as formas de interdito e, por outro, da abolição de qualquer distinção entre os meios e os fins. No seu sombrio esplendor, o escravo negro - primeiríssimo tema de raça - é o produto destes dois instintos e a figura exemplar de uma violência sem limites e de uma precariedade sem limites. (MBEMBE, 2014, p. 299).

Ao combinar o preceito de raças com a lógica de produção capitalista, o mundo inaugurou um modelo de escravidão único na história, onde o negro foi (é) utilizado não somente para execução de serviços, mas, principalmente, para a produção de excedentes:

> Nestas fontes batismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio de raça e o tema com o mesmo nome foram instaurados sob o signo do capital, e é precisamente este ponto que distingue o tráfico negreiro e as suas instituições das formas autóctones de servidão. (MBEMBE, 2014, p.31).

Porém, segundo Mbembe (2014, p. 223), "para compreendermos eficazmente o estatuto do escravo negro na época do primeiro capitalismo, importa voltar à figura do fantasma", isto é, àquele "Sujeito plástico que sofreu um processo de transformação através da destruição". De fato, a crítica da "razão negra" concerne, principalmente, na crítica quanto à invenção do sujeito negro. Para Mbembe (*idem* p. 299), "O nascimento da questão da raça - e portanto do Negro - está ligado à história do capitalismo." Sendo feito desde sempre um ser-objeto, o negro, em vez de ser incluído como partícipe da humanidade, teve suas diferenças cada vez mais evidenciadas e, assim, colocado estritamente a serviço do mercado e do capital. Segundo o autor, "O capitalismo racial é o equivalente a uma vasta necrópole. Assenta no tráfico dos mortos e das ossadas humanas." (*idem*, p. 234). E acrescenta:

> Produto de uma máquina social e técnica indissociável do capitalismo, da sua emergência e globalização, este nome foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria - a cripta viva do capital. (MBEMBE, 2014, p. 19).

Se por um lado o capitalismo em seus primórdios impôs a lógica da exploração máxima do indivíduo, hoje, em um mundo altamente globalizado, a realidade é de total exclusão. Como bem observa Mbembe;

> Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objeto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital. (MBEMBE, 2014, p.14).

À medida em que o sistema capitalista se torna mais selvagem, maior a necessidade de critérios raciais para superar suas próprias crises. Assim, dentro da lógica capitalista, "Para dar resposta às crises de acumulação, o capital não poderá de maneira nenhuma dispensar os subsídios raciais." (MBEMBE, 2014, p. 137). Por isso, o Mbembe, ao relacionar o capital liberal ao comércio de escravos, é categórico em sua crítica: "A expansão do liberalismo enquanto doutrina econômica e arte específica de governar foi financiada pelo comércio de escravos". (*idem*, p. 141). Ao explorar a temática, Mbembe (*idem* p. 143) relembra que "No ensaio *La Naissance* de *la biopolitique,* Foucault defende que, na origem, o liberalismo «implica intrinsecamente uma relação de produção/destruição [com] a liberdade»s." Segundo Foucault (1979, apud MBEMBE, 2014, p. 143):

> (...) o paradoxo do liberalismo é que «é necessário, por um lado, produzir a liberdade, mas esse próprio gesto implica que, do outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc. A produção da liberdade tem a portanto um custo cujo princípio de cálculo é, acrescenta Foucault, a segurança e a proteção. (MBEMBE, 2014, p. 143).

Porém, segundo o próprio Mbembe (2014, p. 143), Foucault teria esquecido de explicar (denunciar) também que "historicamente, a escravatura dos Negros representa o ponto culminante desta destruição da liberdade." E que "«o liberalismo empenha-se num mecanismo que terá, a cada instante, de decidir a liberdade e a segurança dos indivíduos à volta desta noção de perigo». O escravo negro representa este perigo." De acordo com Mbembe (*idem,* p. 143-144), se considerarmos a cultura do medo espalhada a partir de tal perigo, será sempre o escravo negro a origem, o objeto e o fim de todos os medos. Como reafirma o autor, "O medo racial, em particular, foi desde sempre um dos pilares da cultura do medo intrínseca à democracia liberal." (*idem,* p. 144). E como inevitável, tal medo racial tem sido a justificativa para os crescentes aparatos e processos de controle e de coerção.

Uma vez caracterizada a origem do liberalismo e a sua relação inseparável da escravidão negra, Mbembe (2014) aponta uma nova forma de exploração, ainda mais perversa, que se organiza segundo as demandas do capital globalizado moderno. Agora suas críticas se debruçam sobre o neoliberalismo:

> Por neoliberalismo entenda-se uma fase da história da Humanidade dominada pelas indústrias do silício e pelas tecnologias digitais. O neoliberalismo é a época ao longo da qual o tempo (curto) se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro. Tendo o capital atingido o seu ponto de fuga máximo, desencadeou-se um movimento de escalada. O neoliberalismo baseia-se na visão segundo a qual «todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo (podem) deter um valor no mercado». Este movimento caracteriza-se também pela produção da indiferença, a codificação paranóica da vida social em normas,

> categorias e números, assim como por diversas operações de abstração que pretendem racionalizar o mundo a partir de lógicas empresariais. (MBEMBE, 2014, p. 13-14).

Para Mbembe (2014, p. 13), o capitalismo neoliberal traz uma característica distinta do período anterior ao apresentar o capital financeiro como o mais importante, em detrimento do capital produtor. No regime neoliberal, o capital torna-se ilimitado tanto pelos seus fins, quanto pelos seus meios. Ele é o ditador não apenas de seu próprio regime do tempo, mas principalmente do tempo alheio. "(...) procura multiplicar-se «por si mesmo» numa infinita série de dívidas estruturalmente insolúveis." (*idem,* p. 14).

Essa nova conjuntura globalizada e ideologicamente neoliberal possui como base orgânica as nações civilizatórias e o espírito de democracia. Como diz Mbembe (2014, p. 142), "A ideia moderna da democracia, tal como o próprio liberalismo, é portanto inseparável do projeto de globalização comercial". Porém, no que se refere ao racismo negro nas democracias modernas, Mbembe (*idem,* p. 454) se alinha a certas críticas e ao ceticismo de Tocqueville:

> Para ele (Tocqueville), não há solução para o problema das relações entre raça e democracia, já que o fator da raça constitui um dos perigos futuros da democracia: « mais formidável de todos os males que ameaçam o futuro dos Estados Unidos nasce da presença dos Negros no país ». (apud MBEMBE, 2014, p. 147).

Ainda segundo críticas radicais de Tocqueville, Mbembe acrescenta:

> (...) se a democracia é verdadeiramente incapaz de resolver o problema racial, a questão é desde logo perceber como poderá a América livrar-se dos Negros. Para evitar a luta de raças, os Negros devem desaparecer do Novo Mundo e regressar a casa, de onde vieram originariamente. Assim se desvencilhavam da escravatura «sem terem de temer os negros livres». Qualquer outra opção só pode ter como resultado a «ruína ou de uma ou de outra raça» (MBEMBE, 2014, p.149).

1.3) O "devir-negro do mundo"

O último subcapítulo traz o conceito de "devir-negro do mundo", de Achille Mbembe, anunciado na introdução e no desenvolvimento dos capítulos seguintes de sua obra, *Crítica da razão.* Para o intelectual, o "devir-negro do mundo" trata-se de uma reconfiguração do regime escravocrata colonial adaptado aos tempos de hoje. Porém, ao contrário do período colonial,

que justificava a escravidão por meio da genética humana (racismo), esse novo fenômeno contemporâneo se impõe sobre todos os povos de forma autoritária, mas agora também universalizada, uma vida subalterna e de extrema escassez. Se no período antecedente, o regime escravista desumanizava exclusivamente aqueles categorizados como Negros por conta da cor da pele e de seus estereótipos, agora, em um "devir-negro do mundo", o regime de servidão se estende a todas as demais raças e etnias ditas inferiores e localizadas nos quatro cantos do mundo.

> Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são futuro e o tempo). A este novo caráter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o devir-negro do mundo. (MBEMBE, 2014, p, 18).

Muito embora a globalização moderna tenha se valido de inúmeras outras formas de segregação para subjugar os povos, não é verdade que a exclusão, por critério racial, tenha sido totalmente extinguida nos tempos de hoje. Para Mbembe (2014), o discurso discriminatório racial continua o mesmo, porém, agora ainda mais dissimulado, pratica o racismo ao mesmo tempo em que nega sua existência:

> Em muitos países assevera-se agora um «racismo sem raça». No intuito de aprimorar a prática da discriminação, tornando a raça conceitualmente impensável, faz-se com que cultura e religião tomem o lugar da «biologia». Afirma-se que o universalismo republicano é cego em relação à raça, encerram-se os Não-Brancos nas suas supostas origens, e continuam a proliferar categorias totalmente racializadas. (MBEMBE, 2014, p. 20).

Segundo Mbembe (2014, p. 299), para que sua funcionalidade não perca a eficácia, o neoliberalismo hoje vigente, tal qual o capitalismo primitivo, jamais poderá abrir mão dos subsídios raciais para explorar o planeta. "Assim o foi e assim o é, ontem e hoje, ainda que atualmente esteja a colonizar o seu próprio centro, e que as perspectivas de um *devir-·negro do mundo* nunca tenham sido tão evidentes.".

No fenômeno do "devir-negro do mundo", nem mesmo aqueles indivíduos, outrora preservados por seus *status* branco e territorial, escapam de certas exclusões. Em situação completamente distinta e muito mais precária, estão as demais civilizações "não euro-americanas". Perseguidos e destituídos de suas humanidades, os indivíduos oriundos de nações em desenvolvimento formam, nos dias de hoje, segundo Mbembe (2014), o grupo de rechaçados:

> (...) são aqueles a quem é recusado o direito de ter direitos, aqueles que, segundo se pensa, não se devem manifestar, os condenados a viver em toda a espécie de estruturas de reclusão - os campos de concentração, as prisões de passagem, os milhares de lugares de detenção espalhados pelos nossos espaços jurídicos e policiais. São os rechaçados, os deportados, os expulsos, os clandestinos e outros «sem-papéis» - esses intrusos e essa escória da nossa humanidade que nos apressamos a despachar, porque achamos que, entre eles e nós, nada há que valha a pena ser salvo, uma vez que eles prejudicam imenso a nossa vida, a nossa saúde e o nosso bem-estar. (MBEMBE, 2014, p. 296)

Esse grupo de renegados, para quem Mbembe cunhou o termo de "Novos condenados da Terra", é, para o autor, o centro de uma catastrófica conjuntura resultante de um brutal trabalho de controle e de seleção dos povos, cujo os critérios foram, e ainda são, os pressupostos raciais. (MBEMBE, 2014. p. 296). Esse controle e exclusão de populações inteiras que vivenciamos no mundo de hoje é o efeito danoso do longo processo de colonização imposto aos povos das Américas e da África. Segundo Mbembe (*idem,* p. 198), a Europa, para controlar e para saquear, conduziu os colonizados por um caminho alucinatório que os fez, pouco a pouco, desejar *bens* e aquela vida de seus colonizadores, em detrimento de suas próprias culturas e vontades próprias. Esse dispositivo alucinatório do colonizador, aplicado desde o regime colonial até os dias de hoje, para Mbembe, assenta em dois pilares:

> O primeiro é a regulação de necessidades, e o segundo é o dos fluxos do desejo. Entre ambos encontra-se a mercadoria, nomeadamente as formas da mercadoria que o colonizado admira e deseja desfrutar. A mercadoria é assim submetida a um triplo uso - simbólico, psíquico e instrumental. Mas sobretudo, na colônia, ganha o caráter de algo imaginário. É um nó fundamental para qualquer operação colonial, um espelho resplandecente, no qual a vida, o trabalho e a linguagem do colonizado se vêem refletidos. De acordo com os contextos, desempenhará funções sedativas ou epilépticas. O potentado faz portanto espelhar no colonizado a possibilidade de uma abundância ilimitada de objetos e de bens. A pedra de toque do dispositivo alucinatório do potentado é a ideia de que não há *qualquer limite para a riqueza* e *para a propriedade e, portanto, para o desejo.* (MBEMBE 2014. p. 198).

Em resumo, Mbembe (2014) denuncia que, para além das condições fisiológicas dos "Novos condenados da Terra", a globalização moderna traz, também, esse maquinário psíquico-alucinatório que manipula o subjetivo dos indivíduos para, assim, regular suas necessidades e o fluxo de desejos, seja pela mercadoria, seja pela afeição ao prestígio. Com todas as mesmas características identificadas no neoliberalismo, o autor ressalta os modos operantes dos regimes colonizadores:

> (...) é uma prodigiosa máquina produtora de desejos e de alucinações. Ela faz circular um conjunto de bens materiais e de recursos simbólicos tanto mais cobiçados pelos colonizados quanto mais raros são, tornando-os aliciantes e operadores de diferenciação (de prestígio, de estatuto, de hierarquia e, até, de classe). Corrupção, terror, encanto e estupefação constituem recursos que o

> potentado gere e administra. A administração do terror e a gestão da corrupção passam por uma certa manipulação do verdadeiro e do falso, por um certo racionamento dos favores e das gratificações, pela produção de coisas ora comoventes, ora cativantes e sempre espetaculares, que o colonizado, dado que surpreendido, dificilmente esquecerá. Deste ponto de vista, a dominação colonial requer um enorme investimento nos afetos, nas cerimônias e em toda uma energia emocional, cuja análise, até agora, foi pouco estudada. (MBEMBE, 2014, p. 197).

Para Mbembe (2014, p. 197), esse sistema "traz consigo a marca da vida e da morte, da abundância e da plenitude, em suma, da riqueza. O desejo de riqueza tem de abrir caminho em todo o corpo do colonizado e ocupar todos os recantos da sua psique." Assim o é, conforme o exemplo de Tocqueville citado por Mbembe:

> A este propósito, Tocqueville observava: «o país dos Cabilas está-nos interdito, mas a alma dos Cabilas abriu-se-nos e é possível penetrá-la». A razão, dizia ele, é que «a grande paixão do Cabila é o gosto pelos prazeres materiais, é por aí que podemos e devemos dominá-lo». Dos Árabes, dizia que a ambição pessoal e a avidez tinham muitas vezes mais força nos seus corações. Segundo ele, havia dois meios para os domesticar: cooperando com as suas ambições, pela instrumentalização das suas paixões, opondo-os uns aos outros, para os manter dependentes do poder colonial, oferecendo-lhes dinheiro e favores, ou atiçando os ódios, desgastando-os através da guerra. O potentado tenta, portanto, levar o indígena, quer a renunciar a coisas e a desejos aos quais está apegado, quer a introduzir uma nova ordem de verdade com novos ídolos - a lei de novas mercadorias e o preço de novos valores. (MBEMBE, 2014, p. 197-198).

Uma vez cumprida a primeira missão de controlar o colonizado pelos desejos, a globalização neoliberal impõe aos mais fortes Estados do sistema internacional a necessidade de, primeiramente, catalogar indivíduos e populações para, em seguida, impedir e, se não possível, controlar suas presenças. É nesse contexto que a questão de raça e de racismo retorna ao centro da análise crítica de Mbembe sobre o mundo contemporâneo:

> Neste contexto, os processos de racialização têm como objetivo marcar estes grupos de populações, fixar o mais possível os limites nos quais podem circular, determinar exatamente os espaços que podem ocupar, em suma, conduzir a circulação num sentido que afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral. Trata-se de fazer a triagem destes grupos de populações, marcá-los individualmente como «espécies», «séries» e «tipos», dentro de um cálculo geral do risco, do acaso e das probabilidades, de maneira a poder prevenir perigos inerentes à sua circulação e, se possível, a neutralizá-los antecipadamente, muitas vezes por paralisação, prisão ou deportação. (MBEMBE, 2014, p.71)

Para Mbembe (2014, p. 71), "Historicamente, a raça sempre foi uma forma mais ou menos codificada de divisão e de organização da diversidade, fixando-a e distribuindo-a segundo hierarquias e divisões dentro de espaços (...)". Segundo o autor, a raça, no contexto neoliberal, funciona como um dispositivo de segurança, servindo, simultaneamente, como ideologia e tecnologia de governo. E acrescenta que,

> Na era da segurança, pouco importa que ela seja naturalmente apresentada sob o signo da «religião» ou da «cultura». A raça é aquilo que permite identificar e definir que grupos de populações são, individualmente, portadores de traços diferenciais e mais ou menos aleatórios. (MBEMBE, 2014, p.71).

Um marcante exemplo de racismo justificado na necessidade de segurança é o extremo controle do fluxo e mobilidade de pessoas. Ao pretexto de combater a ameaça terrorista, os indivíduos são reagrupados em células redistribuídas por todo o Planeta. Esse processo, Mbembe (2014, p. 47) conceitua como a "santuarização dos territórios".

> Nestas condições, a santuarização do território toma-se uma condição para a segurança das populações. Para a santuarização ser efetiva, requer-se que cada um fique em sua casa; que todos os que vivem em determinado território nacional e se deslocam sejam obrigados a provar constantemente a sua identidade; que se acumule um exaustivo conhecimento de cada indivíduo, e que o controlo dos movimentos dos estrangeiros se efetue tanto nas fronteiras como à distância, de preferência nos seus países de partida. (MBEMBE, 2014, p.47).

No atual contexto, uma escalada anti-migratória da Europa, Mbembe (2014, p. 50) denuncia a indexação de inteiras populações com escopo de serem submetidas a diversas formas de consignação racial que,

> (...) fazem do migrante (legal ou ilegal) a figura de uma categoria essencialista da diferença. Tal diferença pode ser entendida como cultural ou religiosa, e até linguística, e deve inscrever-se no próprio corpo do sujeito migrante, onde a mesma se dá a ver nos planos somático, fisionômico e, até, genético. (MBEMBE, 2014, p.50-51).

Para um controle eficiente de indivíduos indesejáveis em seus territórios, os Estados desenvolvidos se valem de outra ferramenta de controle, que é característica da globalização moderna: a tecnologia da informação. Segundo Mbembe (2014), também o mundo da informação se reconfigurou levando suas estruturas para além de aparelhos de Estado. Essas estruturas "requerem um conjunto de forças privadas e estendem-se a grandes entidades comerciais que, por sua vez, têm a responsabilidade de assegurar a reunião de dados necessários para a vigilância de massa." (*idem,* p. 49). Ainda segundo o autor, o objeto do levantamento minucioso de informações "passa a ser o mundo quotidiano, o mundo da vida, das relações, da comunicação (designadamente, por intermédio das tecnologias eletrônicas) e das transações." (*idem,* p.49). Se em um passado próximo, a corrupção dos desejos e da administração do terror foram as ferramentas empregadas no escravismo colonial, em tempos modernos de democracia, esses mesmos instrumentos se somam às novíssimas tecnologias de informação para servirem à ideologia de normatização e de difusão do neoliberalismo. Como

reafirma Mbembe (*idem,* p. 48), "Face à transformação da economia da violência no mundo, os regimes democráticos liberais consideram-se agora em estado de guerra quase permanente contra novos inimigos fugidios, móveis e reticulares." E complementa:

> Uma parte do trabalho consiste agora em transformar o real em ficção e a ficção em real; a mobilização militar aérea, a destruição de infra-estruturas, os golpes e feridas são acompanhadas por uma mobilização total através das imagens. Elas fazem agora parte de dispositivos de uma violência que se desejava pura. (MBEMBE, 2014, p.16).

Segundo Mbembe (2014, p. 16), toda a exploração dos povos e as guerras assimétricas do mundo contemporâneo seguem lado a lado com a rebalcanização e zoneamento do mundo, inaugurando uma inédita intensificação na cumplicidade entre biologia e economia. Em poucas palavras, na crítica do autor,

> (...) tal cumplicidade traduz-se na militarização das fronteiras, na fragmentação de territórios e na sua divisão, bem como na criação, no interior dos estados existentes, de espaços mais ou menos autônomos, por vezes subtraídos a todas as formas de soberania nacional, mas operando sob a lei informal de um sem-fim de pequenas jurisdições e de grupos armados privados, ou sob a tutela de entidades internacionais, com o pretexto de fins humanitários, ou, simplesmente, de exércitos estrangeiros. Estas práticas de zoneamento vêm, geralmente, acompanhadas por toda uma rede transnacional de repressão: quadriculação ideológica das populações, contratação de mercenários afetos à luta contra as guerrilhas locais, formação de «comandos de caça», recurso sistemático a prisões em massa, tortura e execuções extrajudiciais. (MBEMBE, 2014, p. 16-17).

Para além de caracterizar a conjuntura globalizada composta por ideologias raciais e por violências estatais, Mbembe (2014, p. 46), em suas provocações críticas, traz também a hipótese do uso de manipulação genética como mais um instrumento para a diferenciação e para o controle racial. Para o pensador, não há impedimentos a fim de que, num futuro, "as técnicas genéticas sejam utilizadas para controlar a qualidade de populações e afastar, através da seleção de embriões trissômicos ou de «teromorfismo»[7] ou da «cyborgização»[8], as raças consideradas «indesejáveis»." E acrescenta:

> Não está de todo fora de causa que se chegue ao ponto em que o papel fundamental da medicina não seja apenas normalizar o organismo destruído pela doença, mas em que o ato médico passe a remodelar, segundo um processo de engenharia molecular, a própria vida em função de determinismos raciais. Raça e racismos não pertencem, portanto, apenas ao passado. Têm também um futuro, nomeadamente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes não vem unicamente da ficção. (MBEMBE, 2014, p.46).

[7] Hibridação com elementos animais.
[8] Hibridação com elementos artificiais.

Refletir e compreender o "devir-negro do mundo", na obra *Crítica da razão negra*, requer de fato, e antes de tudo, uma exigente crítica histórica das relações entre racismo e capitalismo, durante os últimos séculos. Implica também, segundo o próprio Mbembe (2014), "continuar a perseguir na vida de hoje os sinais que indicam o regresso do colonialismo ou a sua reprodução e a repetição nas práticas contemporâneas - podem ser práticas de guerra, formas de menorização e de estigmatização das diferenças". (p. 267). Entender esse "devir-negro do mundo" é projetar um mundo futuro para além desse atual que, de maneira excludente, apresenta-se a toda humanidade. Desse modo, "se no meio desta tormenta o Negro conseguir de fato sobreviver àqueles que o inventaram, e se, numa reviravolta de que a História guarda segredo, toda a humanidade subalterna se tornar negra, que riscos acarretaria um tal *devir-negro do mundo* (...) ?" (*idem,* p. 20-21).

2 CORPO E CONSCIÊNCIA NEGRA (a Violência)

O segundo capítulo, "Corpo e consciência negra (a Violência)", e os três sub-sequentes abordarão a *dimensão da Violência* na "questão negra", focando no estudo da *formação da pessoa*, isto é, daquele indivíduo "negrificado". Analisar-se-á as violências irrestritas, físicas e psicológicas, aplicadas sobre o corpo e sobre o subjetivo do negro, o que acarretou a sua desumanização e a sua perda de identidade, mas que, ao mesmo tempo, gerou resistência e esperanças futuras por meio da tomada de consciência, do reparo da subjetividade destruida e do desejo de conquista da autonomia.

O corpo negro e a sua subjetividade foram, desde muito tempo, os objetos principais das ações opressoras dos colonizadores, ao mesmo tempo em que a violência, com todas as suas variações, fez-se o principal instrumento no processo de forjar o indivíduo negro como subserviente e inferior. Desse modo, para uma completa compreensão das críticas de Achille Mbembe, a pesquisa dividirá o tema em subcapítulos para caracterizar a violência presente, respectivamente, no processo de "desumanização do negro", na formação da "identidade negra" (subjetividade e consciência) para, enfim, discorrer sobre a possibilidade de uma superação de sua subcondição por meio da "proclamação da diferença".

Mbembe enumera historicamente três momentos fora dos quais o negro, de fato, não existe: "o momento de atribuição, o momento de aceitação e de interiorização e o momento da reviravolta ou da subversão - que aliás inaugura a plena e incondicional recuperação do estatuto de humanidade antes rasurada pelo ferro e pelo chicote." (MBEMBE, 2014, p. 89)

Ao refletir sobre o indivíduo negro em suas duas essências, o corpo e a subjetividade, Mbembe (2014) está convencido de que, sem o uso da violência, o controle total do escravizado não seria possível.

> A violência colonial era, por fim, uma violência *fenoménica.* Nessa medida, tocava tanto os domínios dos sentidos como os domínios psíquicos e afectivos. Provocava problemas mentais difíceis de curar e de tratar. Excluía qualquer dialéctica de reconhecimento e era indiferente a qualquer argumento moral. (...) Uma das suas funções era esvaziar o passado do colonizado de qualquer substância e, pior ainda, privá-lo de futuro. Também atingia o corpo do colonizado, contraindo-lhe os músculos, provocando retesamentos e dores musculares. A sua psique também não era poupada, pois a violência tão-somente visava a sua descerebralização. Foram estes cortes, feridas e golpes que atingem o corpo e a consciência do colonizado. (MBEMBE, 2014, p. 276-277).

Segundo Mbembe (2014, p. 259), no período colonial, a violência racial, que era usada contra a população negra, cumpria três funções específicas. Antes de tudo, tinha como

objetivo enfraquecer as capacidades do escravizado para controlar a reprodução social dessa população. Depois, a brutalidade servia para imobilizar os corpos e até mesmo destruí-los, caso necessário. Por último, a violência atacava o sistema nervoso e eliminava as possibilidades de os escravizados criarem seu próprio mundo de simbologias. Nas críticas de Mbembe (*idem,* p. 275), "a violência colonial era uma violência *empírica.* Encerrava a vida quotidiana do povo colonizado num modo simultaneamente reticular e molecular." E acrescenta:

> Tal violência molecular havia-se infiltrado até na linguagem. Esmagava com o seu peso todas as facetas da vida, inclusivamente a da fala. Manifestava-se sobretudo nos comportamentos quotidianos do colonizador a respeito do colonizado: agressividade, racismo, desprezo, intermináveis rituais de humilhação, condutas homicidas (...) «política do ódio. (MBEMBE, 2014, p. 276).

Ao tratar da questão de violência, Mbembe não poderia deixar de evocar Franz Fanon, grande crítico racial propositor de reflexões acerca da violência contra a população negra. Como destaca Mbembe (2014, p. 273), "a violência em Fanon é um conceito político e *clínico,* ou seja*,* tanto como manifestação clínica de uma «doença» de natureza política como uma prática de ressimbolização". Segundo a interpretação de Mbembe (*idem,* p. 277), a violência em Fanon consistia em violências múltiplas, reiteradas e acumulativas infringidas incessantemente contra os músculos e o sangue do colonizado. Esse conjunto de violências não poderiam gerar outra coisa, senão a raiva diante de tantas impossibilidades.

> De fato, dava ao conjunto da sua vida um ar de «morte incompleta». Mas, sobretudo, desencadeava nele uma raiva interior, a do «homem perseguido», obrigado a contemplar com os seus próprios olhos a realidade de uma «vida animalesca». (MBEMBE, 2014, p. 277).

2.1 A desumanização do negro

Este primeiro subcapítulo trata de caracterizar, pela perspectiva de Mbembe, os principais mecanismos usados para desumanizar indivíduos de toda uma população intencionalmente nomeada como negra. Desumanização que atingiu o negro, seja na esfera corporal, seja em sua subjetividade e em sua consciência. Mas para tal reflexão, faz-se indispensável, primeiramente, entender os efeitos do termo negro sobre a subjetividade do indivíduo subjugado para além de seu impacto visível. A fim de entendermos melhor o processo de atribuição e internalização da condição sub-humana pelo negro, a pesquisa partirá

da provocação de Mbembe (2014, p. 255) ao indagar: "Mas o que é então um «negro», este sendo, do qual se diz que eu sou a *espécie?*"

Para Mbembe (2014, p. 255), antes de qualquer outra coisa, Negro é uma palavra. "Uma palavra remete sempre para qualquer coisa. Mas a palavra tem também uma espessura e densidade próprias. Uma palavra existe para evocar alguma coisa na consciência daquele a quem é endereçada ou que a ouve." Quanto a esse poder emanante das palavras, o autor acrescenta:

> Quanto mais densidade e espessura tem, mais a palavra provoca uma sensação, um sentimento e até um ressentimento a quem se destina. Existem palavras que magoam. A capacidade de as palavras ferirem faz parte do seu próprio peso. (MBEMBE, 2014, p. 255-256)

Negro é, sobretudo, um nome que, como todos os outros, carrega consigo um destino, uma condição tanto quanto genérica. Dirá Mbembe (2014, p. 255-256) que, "«Negro» é portanto o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originariamente, herdo este nome pela posição que ocupo no mundo. Aquele que está marcado com o nome «Negro» não se deixa enganar por esta proveniência externa." Conforme diz o intelectual, sendo o nome negro uma "sugestão" externa ao indivíduo, pode e deve ser contestada por meio de forte exercícios de conscientização, ao mesmo tempo que, em contrapartida, a aceitação do nome e de suas atribuições acarreta a perda do próprio indivíduo.

> É «negro» aquele que, encurralado ao pé de uma parede sem porta, pensa, no entanto, que tudo acabará por se abrir. Implora quando bate, e também implora para lhe abrirem uma porta que não existe. Muitos acabaram por acomodar-se a essa realidade e por se reconhecerem no destino que os enfeitou com este nome. Sendo um nome feito para ser carregado, deram-lhes esta dádiva que, na origem, não criaram (MBEMBE, 2014, p. 256-257).

De fato, para Mbembe (2014, p. 256-257), o nome Negro só existe a partir do momento em que é assumido pelo indivíduo. "Ou ainda, só há nome quando aquele que o carrega sente o seu peso na consciência." De acordo com o autor, "Existem nomes que carregamos como um insulto permanente, e outros que carregamos por hábito. O nome «Negro» provém dos dois." Ainda que a intenção de alguns outros nomes seja lisonjear, diferentemente, o nome Negro, há tempos, serviu ao processo de coisificação e de degradação dos povos provenientes da África. Sobre a perversidade do nome Negro, Mbembe acrescenta:

> Ele fortalecia-se pela capacidade de sufocar e de estrangular, de amputar e de enfraquecer. Ele foi deste nome como da morte. Uma íntima relação sempre associou o nome «Negro» à morte, ao assassínio e ao desaparecimento. E, bem

> entendido, ao silêncio ao qual deveria ser reduzida, necessariamente, a coisa - a ordem de se calar e de não ser visto. (MBEMBE, 2014, p. 256-257).

Segundo Mbembe (2014, p. 257), há uma outra característica do nome Negro que merece ser ressaltada: "«Negro» - não podemos esquecer - é também uma cor. A cor da escuridão".

> Deste ponto de vista, o «Negro» é quem vive a noite, na noite, cuja vida se transformou em noite. A noite é o seu invólucro inicial, o tecido que forma a sua carne. É a sua imagem e roupagem. É esta permanência na noite e esta vida enquanto noite que o tornam invisível. O Outro não o vê, pois não há verdadeiramente nada para ver. Ou se o vê, só vê sombras e trevas - quase nada. Envolto na sua noite pré-natal, o Negro não se vê a si mesmo. A única coisa que ele vê é ele a bater com toda a gana numa parede sem porta. Levantando-se com todas as suas forças, e ao exigir que lhe seja aberta uma porta que não existe, cairá mais cedo ou mais tarde para trás. (MBEMBE, 2014, p. 257).

Nas críticas de Mbembe (2014, p. 258), não é possível pensar o nome Negro sem associá-lo à palavra submissão. Para o autor, "só existe «Negro» em relação a um «senhor». O «senhor» possui o seu «negro». E o «negro» pertence ao seu «senhor». Todo o negro recebe a forma do seu mestre." É o mestre quem dá forma ao seu negro que, por sua vez, recebe tal forma por meio da destruição e da explosão de sua forma original e verdadeira. "Fora desta dialética da posse, da pertença e plástica, não existe «negro» enquanto tal. Toda a submissão desenvolvida implica constantemente esta relação de propriedade, de apropriação e de pertença a outro que não a si mesmo." Para Mbembe (*idem,* p. 183) essa relação senhor e escravo é imbuída e sustentada por meio de uma violência constituída em três dimensões:

> É «Violência no comportamento quotidiano» do colonizador a respeito do colonizado, «violência a respeito do passado» do colonizado, «que é esvaziado de qualquer substância», e violência e injúria a respeito do futuro, «pois o regime colonial apresenta-se como eterno» (MBEMBE, 2014, p. 183).

De fato, o que realmente pautava a relação dualística entre senhores e escravos era "principalmente o monopólio que o senhor pretendia ter sobre o futuro. Ser negro, portanto, escravo, significava não ter futuro próprio, em si/para si. O futuro do Negro era sempre um futuro delegado que o seu senhor lhe oferecia como uma dádiva, a alforria." (MBEMBE, 2014, p. 259). Poder simbólico, mas quase sempre ostensivo, Mbembe apresenta duas imagens que traduzem bem, de forma objetiva, a relação de submissão existente entre o senhor e o escravo: as correntes e a trela.

> A trela é uma espécie de corda que se ata ao pescoço de quem não é livre. Aquele que não é livre equivale àquele a quem não se pode dar a mão, e que se deve, por conseguinte, arrastar pelo pescoço. A trela é o significante por excelência da

> identidade servil, da condição servil, do estado de servidão. Experienciar a servidão é ser colocado à força na zona de indiferenciação entre o homem e o animal, nesses lugares onde se observa a vida humana a partir da posição do animal - a vida humana que reveste a forma da vida animal até ao ponto de ser impossível distingui-las, até ao ponto de não se saber se o animal é mais humano do que o homem ou se o homem é mais animal que o animal. (MBEMBE, 2014, p. 258).

Segundo Mbembe (2014, p. 131), dizer que um indivíduo é negro significa dizer que ele é predeterminado a uma irredutível diferença biológica, intelectual e cultural. Ele pertenceria a uma espécie distinta dos brancos, motivo pelo qual deveria ser descrito, catalogado e submetido a uma classificação moral também distinta. Destarte, para o autor, no pensamento racista europeu, "dizer «homem negro» significava, assim, evocar as disparidades da espécie humana e remeter para o estatuto de ser inferior". É essa inferioridade imposta que remete o negro "para um período da história no qual todos os africanos têm um potencial estatuto de mercadoria." (*idem,* p. 131).

Uma vez impostadas todas as diferenças possíveis entre o negro e os demais, as justificativas para a escravidão estavam postuladas. Como relembra Mbembe (2014), desde o século XVIII, ainda que alguns autores como Jean-Baptiste Du Tertre, Jean-Baptiste Labat, o abade Raynal *(História das Duas Índias,* 1770), Louis-Sébastien Mercier (*L'An 2440,* 1771), ou o marquês de Condorcet (Reflexão *sobre a Escravatura dos Negros,* 1781) defendessem a igualdade racial, "A ideia dominante na época é que, devido sua inferioridade, os Negros se adequam à escravatura, e a sua felicidade só pode ser atingida ao serviço de um bom senhor." (*idem,* p. 132-133). Porém, segundo Mbembe (*idem,* p. 42), o princípio da escravatura de pessoas de pele escura surge muito antes, ainda nos anos de 1630, juntamente com o nascimento das sociedades de plantações, quando os indivíduos de origem africana, estigmatizados pela sua cor, vão sendo progressivamente escravizados como regra geral.

> Os Africanos e os seus progenitores tornam-se escravos perpétuos. As distinções entre servos brancos e escravos negros afirmam-se de maneira clara. A plantação transforma-se gradualmente numa instituição econômica, disciplinar e penal. Os Negros e os seus descendentes serão, desde então, comprados para sempre. (MBEMBE, 2014, p. 42).

Foi alimentando e cultivando as diferenças entre escravos e senhores, negros e brancos, que estes passaram a se sentir humanos e a desumanizar aqueles outros. "O sujeito racista reconhece, em si mesmo, a humanidade não naquilo que o faz a mesma coisa que os outros, mas naquilo que o distingue deles", escreve Mbembe (2014, p. 73). Logo, segundo o autor, "racismo e a fobia dos outros são fenômenos amplamente partilhados. A lógica racista supõe um elevado grau de baixeza e estupidez." (*idem,* p. 73),

> (...) implica também uma forma de covardia - a do homem que «dá a qualquer sinal exterior um valor que não tem outro sentido senão os seus receios, a sua má consciência e a necessidade de transferir para os outros, no ódio, o peso do horror inerente à nossa condição». Os homens, acrescentava, «odeiam, tanto quanto parece, na medida em que são eles mesmos odiados»94 (BATAILLE, 1988, p. 98, apud MBEMBE, 2014, p. 72).

Foi na percepção da dualidade assimétrica entre brancos e negros que Fanon (apud MBEMBE, 2014, p. 191-192) refletira: "«Desejava simplesmente ser um homem entre outros homens». «E eis que me descubro objeto entre outros objetos»". E acrescentou:

> Como é que, do desejo de ser uma pessoa humana como as outras, chegamos à consciencialização de que somos apenas aquilo que o outro faz de nós - o seu objeto? «Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado oprimiu-nos. O mundo verdadeiro invadia o nosso naco de humanidade», (...) «Eu acreditava estar construindo um eu», mas «o Branco teceu-o através de mil pormenores, anedotas, relatos». (apud MBEMBE, 2014, p. 191-192).

Para Mbembe (2014, p. 139-140), desumanizar é sinônimo de desapropriar, isto é, processo ao qual as civilizações africanas foram submetidas ao decorrer dos séculos. "Este processo remetia, por um lado, para processos de ordem jurídico-econômica, tendo levado à expropriação e depredação material, e, por outro, para uma singular experiência de submissão caracterizada pela falsificação de si pelo outro".

> (...) a condição servil não terá unicamente mergulhado o sujeito negro na humilhação, no rebaixamento e num sofrimento inominável. No fundo, passou por uma morte civil caracterizada pela negação da dignidade, pela dispersão e pelo tormento do exílio. (MBEMBE, 2014, p. 139-140).

Em resumo, Mbembe (2014, p. 130) critica que "o termo «homem negro» é atribuído a uma espécie de homem que, embora seja homem, não merece o nome de homem." Para o autor, a expressão «homem negro» é também o nome que se dá ao polígamo, cujo temperamento e miséria tendem para o vício, para a indolência, para a luxúria e para a mentira." (*idem,* p. 130-131). Somando a essa hipersexualidade delegada ao negro, este ainda portaria consigo a idolatria, o primitivismo e o paganismo. Por isso, Mbembe (*idem,* p. 28) denuncia e expõe o fato de que o negro sempre fora apresentado como símbolo acabado de uma vida vegetal e limitada: " - a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo - ". Os africanos "eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas. No fundo, era da sua natureza albergar o que estava já morto.", diria Hegel nas palavras de Mbembe (*idem,* p. 28). Porém, não apenas em Hegel mas, de certo modo, em todo o

pensamento e em todo debate filosófico moderno vimos a disseminação de saberes e de fabulações racistas sobre a ausência de humanidade de alguns povos. Para Mbembe;

> (...) este falso saber será, portanto, desde logo desconhecimento e efabulação. Mas, neste caso, apenas se efabula para melhor excluir, para melhor se fechar sobre si mesmo. Efabula-se para melhor disfarçar aquela espécie de desprezo altivo que acompanha sempre a reivindicação de que o Outro é nosso «amigo», quer tal «amizade» seja real ou imaginária, recíproca ou não. (MBEMBE, 2014, p. 127).

Conforme Mbembe (2014, p. 150-151), "Na época de Tocqueville, eram claros os termos em que a questão se punha: seriam os Negros capazes de governar-se? A dúvida acerca da aptidão dos Negros (...)". Para o pensador africano, uma correta reflexão política a respeito desses debates nos leva a relembrar que nem mesmo a "revolução romântica" atenuou a tradição racista da metafísica ocidental que define o ser humano (os considerados) como possuidor de linguagem e de razão.

> (...), não há humanidade sem linguagem. A razão em especial confere ao ser humano uma identidade genérica, de essência universal, a partir da qual decorre um conjunto de direitos e de valores. A razão une todos os seres humanos. É idêntica para cada um deles. Do exercício desta faculdade resultam não apenas a liberdade e a autonomia, roas também a capacidade de gerir a vida individual segundo princípios morais e uma ideia do bem. Sendo este o caso, na época, a questão era saber se os Negros seriam seres humanos como os outros. Será que é possível descobrir-lhes a mesma humanidade, apenas dissimulada com designações e figuras diferentes? Podemos descobrir no seu corpo, na sua linguagem, no seu trabalho e na sua vida o produto de uma atividade humana, a manifestação de subjetividade, em suma, a presença de uma consciência como a nossa - presença que nos autorizaria a considerar cada um deles, tomados individualmente, como um *alter ego?* (MBEMBE, 2014, p. 150-151).

Em resumo, as críticas de Mbembe (2014) a respeito da desumanização do negro consiste, em grande parte, na sua invisibilização, no silenciamento e na auto-visão de não pertencimento. "o poder racial exprime-se no fato de aquele que escolhemos não ver nem ouvir não poder existir ou falar por si só. Em última instância, é preciso fazê-lo calar-se." (p. 193-194). Em uma crítica radical, Mbembe (*idem,*p. 127) afirma que o negro é aquele rosto que, logo visualizado, deve retornar imediatamente à invisibilidade. Segundo o autor, "Sempre se tratou de convocar uma voz que, mal se tomava audível, logo devia ser baralhada, reduzida ao silêncio e impedida de se exprimir na primeira pessoa do singular." E acrescenta:

> Em todos estes casos, a sua palavra é indecifrável ou, no mínimo, desarticulada. É preciso que outra pessoa fale em seu nome e no seu lugar, para que o que ele pretende dizer faça completamente sentido na nossa língua. Como muito bem mostrou Fanon e, antes dele, W.E.B. Dubois, aquele a quem foi retirada a faculdade de falar por si é constrangido a pensar-se sempre como um «intruso», pelo menos a surgir na esfera social apenas como um «problema». (MBEMBE, 2014, p. 193).

Segundo Fanon, citado por Mbembe (2014, p. 192), "Para que o Negro seja visto e para que seja identificado como tal, pôs-se de antemão um véu no seu rosto e foi-lhe criado um rosto, «do qual toda a humanidade fugiu». O Negro não existe sem este véu." A invisibilização do negro no meio social significou a regra geral. Porém, dentro de uma mesma lógica racista, desenvolveram-se, ao passar dos séculos, inúmeros mecanismos condicionantes para a tolerância e para a aceitação do negro em tais espaços. Mbembe (*idem,* p. 154) relembra que "boa postura" e "educação" eram imprescindíveis para que pudesse, ao menos, pensar em ser integrado exclusivamente em determinadas situações. "A educação seria a condição para que ele fosse encarado e reconhecido como nosso semelhante e para que a sua humanidade pudesse ser figurável e perceptível." Mas de modo geral, o que se tornou imperioso foi o fato de que o negro precisava ser invisibilizado ou, ao limite, ser ornamentado de maneira aceitável, não raro de modo caricato. Na França, no "século XIX é esse o tipo de negros tolerados na corte, nos salões, na pintura, no teatro. Como nota Sylvie Chalaye, «eles alegram as reuniões mundanas, trazem um toque de exotismo e de cor às festas elegantes". (MBEMBE, 2014, p. 122-123). De fato, segundo Mbembe, o racismo, não apenas, mas principalmente na França, foi completamente "despreocupado, libertino e frívolo", fruto de uma sociedade negligente e indiferente, "que jamais quis abrir os olhos para «a imundície escondida sob os dourados e a púrpura»." Toda essa fábula transpassava o inconsciente e os corpos de toda a sociedade alienando os senhores brancos e conformando os negros a interpretar tais personagens:

> Que, de todas, se preferem as negrinhas de tez de ébano, os pretinhos e pajenzinhos mulatos que fazem de moços de companhia às senhoras, que os tratam como periquitos, lulus e outros cachorrinhos, os negros que gracejam, indolentes e bons bailarinos, os pretos bons e os seus bons amos, libertos mas eternamente fiéis e agradecidos, cujo papel é garantir a magnanimidade do Branco - nada disso é de hoje. O hábito foi-se sedimentando progressivamente. (MBEMBE, 2014, p. 122)

O processo de invisibilização ou de ornamentação do negro foi seguido da destituição tanto de seu direito de descendência sanguínea, quanto de seus direitos civis na nova terra.

> (...) o escravo negro é juridicamente destituído de qualquer parentesco. Ele é, de fato, um «Sem parentes». A condição de «sem parentes» *(kinlessness)* é-lhe imposta pela lei e pela força. Esta perda de parentesco oficial é, por outro lado, uma condição herdada. Nascimento e descendência não dão direito a qualquer relação de pertença social propriamente dita. (MBEMBE, 2014, p. 68).

Conforme Mbembe (2014, p. 42), o destino do negro será selado pelo imenso trabalho legislativo de destituição cívica do negro, desenvolvido ao longo do século XVII, e, "portanto, pela consequente exclusão de privilégios e de direitos assegurados aos outros habitantes das colônias. Desde logo, não são homens como *todos os outros.*" O negro é declarado e imbuído de incapacidade jurídica pela qual também seus filhos e seus descendentes estarão destinados à servidão perpétua. "A perda do direito de apelar aos tribunais faz do Negro uma não pessoa do ponto de vista jurídico. Acresce a este dispositivo judiciário uma série de códigos de escravatura (...)". Porém, nem mesmo o fim do regime escravocrata seria o suficiente para estabelecer a igualdade e restituir ao negro sua dignidade. Segundo Mbembe, com o passar do tempo, na medida em que as leis perderam a eficácia, o preconceito racial se estabeleceu, impedindo a igualdade de partilha e relegando os ex-escravos às margens da sociedade: "(...) o preconceito racial «parece crescer na proporção em que os Negros deixam de ser escravos e que a desigualdade se inscreve nos costumes, à medida que se vai apagando das leis»."(*idem,* p. 149)

Mas é na centralidade do corpo negro, sobre tudo em sua cor, que se reforçam as teorias da renegação física, moral e política dos negros. Para Mbembe (2014, p. 151-152), a exclusão do negro se dá, essencialmente, pelo não reconhecimento de tudo que fora criado a partir de mentes dos corpos negros:

> Os Negros tinham desenvolvido concepções da sociedade, do mundo e do bem que nada contribuíam para o poder da invenção e da universalidade próprios da razão. Da mesma maneira, as suas representações, a sua vida, o seu trabalho, a sua linguagem e os seus atos, inclusive a morte, não obedeciam a nenhuma regra nem a nenhuma lei, das quais conseguissem, com autoridade, conceber o sentido e justificar a validade. Em virtude desta diferença radical ou até deste *ser-à-parte* justificava-se a sua exclusão, efetiva e por direito, da esfera da cidadania humana total: nada teriam que contribuísse para o trabalho da mente e para o projeto universal. (MBEMBE, 2014, p. 151-152).

Após esse rígido processo teórico de segregação racial, o próprio período colonial, com seu regime escravocrata, tratou de violentar, sem limites, o corpo negro em razão de moldá-lo segundo suas serventias.

> O corpo recebe uma nova forma, mas pela destruição das formas precedentes: «Muitas das suas artérias ficaram na câmara de tortura, havia valentes pedaços em vez dos lábios e, em vez das orelhas, dois vastos parênteses de sangue morto, os olhos tinham desaparecido no imenso inchaço do rosto, deixando dois raios de luz negra em dois grandes pedaços de sombra. Perguntava-nos como era possível uma vida aferrar-se a tais destroços, dos quais a própria forma humana se afastava. (...) (MBEMBE, 2014, p. 231).

Exemplo máximo de desumanização, o corpo negro se tornou algo indigno de qualquer apreciação: um farrapo humano que, segundo Mbembe (2014, p. 231) "é aquilo que, apesar de apresentar aqui e acolá uma aparência humana, está tão desfigurado que é, ao mesmo tempo, um dentro e um fora do humano. É o infra-humano." Aliás, o que seria um "farrapo senão aquilo que foi, não passando agora de uma figura degradada, à beira do abismo, desfigurada, deteriorada (...)?". Entretanto, para Mbembe, não obstante a condição de farrapo humano, esse ser não deixa de ter vontades, sobrando apenas seus órgãos e por meio deles exclama seu "último sopro da humanidade devastada, mas que, até às portas da morte, recusará ser reduzida a um monte de vianda, a morrer de uma morte indesejada. (*idem*, p. 232).

Simultaneamente à deterioração física implicada ao corpo negro, o processo de desumanização transpassa também o psicológico do negro por meio da violência, de discursos e de diversos símbolos presentes no seu dia a dia. A respeito disso, Mbembe afirma:

> É sabido que, para ser duradoura, qualquer dominação se inscreve não apenas no corpo dos seus submissos, mas também deixará marcas no espaço que eles habitam, assim como traços indeléveis no seu imaginário. Deve involucrar o subjugado e mantê-lo num estado mais ou menos permanente de transe, de intoxicação e de convulsão - incapaz de refletir, com toda a clareza, por si só. Só assim pode levá-lo a pensar, a agir e a orientar-se como se fosse irrevogavelmente apanhado nas redes de um insondável sortilégio. A submissão vai também inscrever-se na rotina de todos os dias e nas estruturas do inconsciente. O potentado habita de tal maneira o submisso que este deixará de conseguir exercer a sua faculdade de ver, ouvir, cheirar, tocar, mexer, falar, de andar, de imaginar, deixará até de sonhar sem referência ao significante senhor que, doravante, o domina e o obriga a balbuciar e a titubear (MBEMBE, 2014, p. 218-219).

Segundo Mbembe (2014, p. 139), houve um acontecimento que foi o marco inicial desse vertiginoso caminho psicótico pelo qual o escravo negro viria a ser atingido: a separação de si mesmo, que implicou em

> (...) uma tal perda de familiaridade consigo, que o sujeito, estranho a si mesmo, foi relegado para uma identidade alienada e quase inerte. Assim, em vez de ser-ele-mesmo (outro nome da tradição), como seria suposto viver, cresceu numa alteridade na qual o eu deixou de se reconhecer: o espetáculo da cisão e do desmembramento. (MBEMBE, 2014, p. 139).

Por identidade alienada, Mbembe (2014) entende que, de fato, o negro ao ser traficado e forçadamente colocado em ambiente estranho, desenvolveu uma identidade não própria, algo diferente e estranho ao seu eu original. Para ser impedido de escapar dessa realidade, o colonizado é submetido a uma série frequente de rituais de submissão.

> Por exemplo, podiam ter-lhe mandado agitar-se, deitar-se e chafurdar na lama, vagabundear, cantando, dançando e vivendo a sua dominação como uma necessidade. Acontecia isto, por exemplo, na inauguração de diversos monumentos, no descerramento de placas comemorativas, em aniversários e outras festas comuns aos colonizadores e aos colonizados. A consciência negativa (a consciência de não ser nada sem o seu senhor, de tudo dever ao seu senhor, nessa altura considerado um parente) comandava todos os momentos da sua vida e esvaziava-a de qualquer manifestação de livre vontade. (MBEMBE, 2014, p. 219).

Nas reflexões críticas de Mbembe (2014), tanto os atos públicos como os símbolos imóveis das estátuas e dos monumentos coloniais não seriam, em primeiro lugar, artefatos estéticos de embelezamento urbano ou do bom convívio social. Tratava-se, sim, "de manifestações totalmente arbitrárias, cujas premissas se encontram logo na maneira como foram conduzidas as guerras de conquista, as guerras de <pacificação> ou, ainda, como se combateram as insurreições armadas." (p. 219). Para Mbembe, as estátuas, principalmente, sempre tiveram a função desumanizadora e colonizadora ao mesmo tempo.

> A maioria destas estátuas representa de fato antigos mortos de guerras de conquista, de ocupação e de «pacificação» - mortes funestas, distinguidas por vãs crenças pagãs dentro das divindades tutelares. A presença destes mortos funestos no espaço público tem por objetivo fazer com que o princípio de assassínio e de crueldade que personificaram continue a assombrar a memória dos ex-colonizados, sature o seu imaginário e os seus espaços de vida, provocando-lhes assim um estranho eclipse da consciência e impedindo-os, *ipso facto,* de pensar com clareza. O papel das estátuas e monumentos coloniais é, portanto, o de fazer ressurgir no presente mortos que, quando vivos, terão atormentado, muitas vezes em combate, a vida dos Negros. Estas estátuas funcionam como ritos de evocação de defuntos, aos olhos dos quais a humanidade negra não contou - razão pela qual não tinham quaisquer escrúpulos em verter o seu sangue por nada. (MBEMBE, 2014, p. 220-221).

Segundo a crítica de Fanon (1979), citada por Mbembe (2014, p. 191), "a raça é, antes de mais, uma certa força do olhar que acompanha um tipo de voz e, eventualmente, de toque. Se o olhar do colono «me fulmina» e «me imobiliza», e se a sua voz me «petrifica», é porque a minha vida não tem o mesmo peso do que a sua". De fato, a relação entre o escravo dominado e o seu dominador se apresenta de diversas maneiras, porém suas causas não se restringem somente à violência propriamente dita. Ao citar Fanon, Mbembe (2014, p. 194) traz também para a reflexão a fobia sexual do colonizador em relação ao escravo negro.

> O racismo colonial alimenta-se daquilo a que Fanon chamou de «inquietação sexual», e «ciúme sexual». Se queremos compreender psicanaliticamente a situação racial experienciada por consciências particulares, é necessário, diz Fanon, «valorizar fenômenos sexual». Ela origem arcaica do racismo e da negrofobia, enquanto objeto vacilante, é o medo da alucinante potência sexual atribuída aos Negros. Para a maioria dos brancos, afirma, o Negro representa o instinto sexual não domesticado. (MBEMBE, 2014, p. 194).

Segundo Mbembe (2014, p. 195), no psicológico do branco colonizador, o negro é a própria virilidade absoluta, um símbolo fálico causador do sentimento de inferioridade de seu senhor. "O linchamento do Negro não seria uma vingança sexual?" Para o autor, o linchamento dos negros encontra, em partes, a sua origem no desejo de os castrar. "Ansioso com a sua própria potência sexual, o *petit blanc* racista e o senhor da plantação aterrorizam-se com o «gládio negro», do qual receiam não apenas o suposto volume, mas também a caráter penetrante e arrasador." Assim, espuriamente, o gesto violento do linchamento tem como finalidade "proteger a suposta castidade da mulher branca, levando o Negro ao limite da morte."

2.2 Identidade negra

O trabalho busca, neste subcapítulo, refletir a identidade negra abordando as principais questões sobre seu próprio ser, a subjetividade corrompida e a possibilidade de uma consciência autônoma para a ruptura da lógica escravista em nome de um novo e de um livre mundo futuro.

Para Mbembe (2014 p. 255), "Tudo começa portanto por um ato de identificação: «Eu sou um negro». O ato de identificação constitui a resposta a uma pergunta que se faz: «Quem sou eu, portanto?»; ou que nos é feita: «Quem são vocês?»" E acrescenta:

> Trata-se, em ambos os casos, de revelar a sua identidade, de a tornar pública. Mas revelar a sua identidade é também reconhecer-se (auto-reconhecimento}, é saber quem se é e dizê-lo ou, melhor, proclamá-lo, ou também dizê-lo a si mesmo. O ato de identificação é igualmente uma afirmação de existência. «Eu sou» significa, desde logo, eu existo. (MBEMBE, 2014 p. 255).

Olhar interior, autodeterminação, presença em si e utopia crítica são alguns dos exercícios reflexivos que, segundo Mbembe (2014, p. 58), encaminhará o negro para respostas às questões de sua própria identidade. Mas afinal de contas, questiona-se, como um negro: "«Quem sou eu?». «Serei eu, em boa verdade, quem dizem que eu sou?». «Será verdade que não sou nada a não ser isto - a minha aparência, aquilo que se diz e se quer de mim?» «Qual é o meu verdadeiro estado civil e histórico?»." Se, por um lado, prossegue Mbembe, a consciência ocidental do negro é um *julgamento de identidade*, a resposta do povo

negro é a própria *declaração de identidade*. É por meio desta que o próprio negro se declara como aquilo que nem sequer foi apreendido; "aquele que não está onde se diz estar, e muito menos onde o procuramos, mas antes no lugar onde não é pensado." (*idem,* p. 59).

Mbembe (2014) está convencido de que "a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir." (p. 166) Por isso, em toda a sua reflexão, o tempo, desdobrado em passado, em presente e em futuro, é questão central em sua crítica racial:

> Participar do tempo é sempre, de certo modo, deixar de saber a que se agarrar quanto ao próprio eu. É fazer a experiência do «desdobramento do eu, [da] divisão do eu, [da] permutação do eu» (Sigmund Freud, 2009 [1919], p. 91 apud MBEMBE, 2014 p. 208).

Também Maurice Merleau-Ponty (1945, p. 469), conforme citado por Mbembe (2014 p. 207), "fala do tempo como aquilo que encontramos, inevitavelmente, no caminho até à subjetividade." Sendo assim, para Mbembe, o negro não terá acesso ao conhecimento do seu *próprio eu* e ao sentido de sua existência, senão inclinando-se a uma radical reflexão sobre o tempo; o que aconteceu em seu passado? O que projetar para o futuro? E, assim, saber como atuar no presente, ou seja, para o negro, a *consciência de si* parte, obrigatoriamente, do conhecimento de sua história e da percepção sensível de seu próprio corpo e de todas as coisas que estão ao seu redor. Conforme o intelectual (*idem,*p. 208), "Tanto em Amos Tutuola, Sony Labou Tansi, como Dambudzo Marechera, Yvonne Vera ou ainda Yambo Ouologuem, a experiência do tempo faz-se através de sensações (visão, audição, tato, olfato, paladar)." Contudo, se a construção da identidade do *ser negro* parte da crítica ao tempo passado, este, por sua vez, pode ser também recuperado pelas marcas deixadas no espaço físico territorial dos indivíduos.

> O tempo, por consequência, vive-se, vê-se e lê-se na paisagem. Antes da recordação, existe a visão. Recordar é ver, literalmente, o vestígio deixado fisicamente no *corpo* de *um lugar* pelos acontecimentos do passado. Não existe, no entanto, corpo de um lugar que não se relacione, de certa maneira, com o corpo humano. (MBEMBE, 2014 p. 213).

Mbembe refere-se a uma recordação que está relacionada à visão, ou seja, trata-se de uma atenção (visão) ao tempo presente baseada na experiência do passado. Como relembra Mbembe (2014, p. 152) ao citar Eboussi Boulaga, é necessária uma *memória vigilante* que tem como função impedir a repetição do passado:

> «Impõe-se uma memória vigilante, para que não se repita a alienação da escravatura e da colonização», ou seja, «a domesticação do homem, a sua redução à condição de objeto», a destruição do seu mundo, «a ponto de ele próprio se repudiar e destruir, estrangeiro à sua terra, à sua língua, ao seu corpo, demasiadas vezes na vida e na história». (MBEMBE, 2014 p. 152).

Por sua vez, o contrário de uma constante memória vigilante é a perda de seu próprio passado e, por conseguinte, a perda de si mesmo. O negro, conforme Mbembe (2014, p. 67), "Preso a uma silhueta, é separado da sua essência e, segundo Fanon, uma das razões de desgosto da sua vida será habitar essa separação como se fosse o seu verdadeiro ser, odiando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é." Para Mbembe, a partir dessa perspectiva, a crítica da raça será uma crítica à *separação*. Em grande parte das vezes, condenado à angústia, à inquietação, à melancolia e à nostalgia, o negro aspira à liberdade e a uma vida em comunidade com os seus.

> A *cena racial* é um espaço de estigmatização sistemática. O apelo à raça, ou a própria invocação da raça, nomeadamente no oprimido, é, pelo contrário, emblemático de um desejo essencialmente obscuro, tenebroso e paradoxal - o desejo de comunidade. Desejo obscuro, tenebroso e paradoxal, uma vez que é duplamente habitado pela melancolia e pela nostalgia de um isto arcaico, para sempre marcado pelo desaparecimento. Este desejo é simultaneamente inquietação e angústia - por uma possível extinção - e projeção. (MBEMBE, 2014, p. 67)

Para Mbembe (2014, p. 147), o negro escravizado é submetido a um processo de autodestruição que o arremessa, com o passar do tempo, para dentro de um estado de inércia e de conformidade. Não sabendo mais *quem é*, não pode desejar *ser* nada além do que já conhece e experimenta no presente.

> É ainda um escravo que não está em luta contra o seu senhor. Não arrisca, nem mesmo a sua vida. Não luta para satisfazer as suas necessidades animais, e ainda menos para exprimir uma gota de soberania. Prefere a escravatura e recua sempre perante a morte. «A escravatura entorpece-o» e «a liberdade fá-lo perecer». (MBEMBE, 2014 p. 147).

Se, por um lado, o negro separado de si mesmo é submetido à auto-degradação e à servidão, ao mesmo tempo, é esse mesmo indivíduo que pode despertar o medo em seu senhor de, em algum dia, ser surpreendido por uma revolta dos escravizados. Como escreve Mbembe (2014 p. 147), "o senhor vive no medo constante da ameaça. Vive no terror da possibilidade de ser morto pelo seu escravo, ou seja, uma figura de homem que ele não reconhece como inteiramente humano." É a partir dessas reflexões sócio-históricas que Mbembe nos convida a uma crítica radical sobre a relação racial assimétrica nos dias de hoje. "Será mesmo verdade que hoje em dia estabelecemos com o Negro relações diferentes das

que ligam o senhor ao seu criado? Ele próprio não continuará a ver-se apenas pela e na diferença?" (*idem,* p. 21).

Exortação ao pensamento crítico é o que Mbembe propõe não somente nessa obra aqui referenciada, mas em toda a sua produção acadêmica. Para o pensador, o despertar da consciência é o caminho e a condição necessária para uma autonomia que, por sua vez, levará à emancipação dos afrodescendentes espalhados pelo mundo todo. De acordo com Mbembe (2014 p. 62), essa *consciência negra* possui suas próprias características no mundo contemporâneo globalizado. Ela é, principalmente, "o produto de uma internacionalização poliglota.":

> É nesta vasta rede mundial que as ideias circulam e se estabelece o imaginário negro moderno. Os criadores de tal imaginário são, muitas vezes, pessoas que viajam. Andam constantemente de um continente para outro. Frequentemente implicados na vida cultural e política americana e europeia, participam activamente na globalização intelectual do seu tempo. (MBEMBE, 2014 p. 62)

O negro da globalização é o mais propício a despertar a consciência do que aqueles de gerações anteriores, pois "Devido a vicissitudes da história, este momento, se for bem vivido, permite ao Negro redescobrir-se como fonte autônoma de criação, avaliar-se como humano, encontrar sentido e fundamento naquilo que é e que faz", afirmara Mbembe (2014 p. 165).

Submetidos a todo tipo de degradação e de destruição de sua própria identidade, o indivíduo escravizado, ainda assim, continuou a ser humano. "continuam a criar um mundo. Através do gesto e da palavra, tecem relações e um mundo de significações, inventam línguas, religiões, danças e rituais, e criam uma «comunidade»." (MBEMBE, 2014 p. 91). De fato, segundo Mbembe (*idem,* p. 285), o negro feito de escravo jamais se deixou prender totalmente pelos seus senhores, pois "A dominação - pouco importa sob que formas - não consegue nem eliminar, nem conter, nem reprimir, pelo menos totalmente." Assim, além de seu mundo particular, de símbolos e de crenças, o escravizado dispunha também da autonomia sobre seu próprio destino final por meio de lutas, revoluções e revoltas que poderiam custar sua própria vida.

> A destituição e a abjeção que lhes são impostas não eliminam de todo a sua força de simbolização. Pela sua mera existência, *a comunidade de escravos* não deixa de rasgar o véu da hipocrisia e da mentira que cobre as sociedades escravagistas. Além disso, os escravos são capazes de revolta e, se quiserem, podem dispor da sua própria vida através do suicídio, desempossando assim o senhor do seu bem e abolindo, *de fato,* o laço de escravatura. (MBEMBE, 2014 p. 91).

Os próprios horrores impostos à população africana durante os últimos séculos (escravatura, colonização, *apartheid*) viriam a ser, hoje, o "centro unificador do desejo do Negro de se-saber-ele-mesmo (o momento da soberania) e de se-ter-a-si-mesmo no mundo (o movimento de autonomia)." (MBEMBE, 2014, p. 140). O negro contemporâneo é aquele que reflete, é o ser crítico e pensante, como afirmara Fanon (apud MBEMBE, 2014 p. 285): "pensar é antes de mais arrancar-se a si. É pôr a sua vida na balança." Ou como declamou Aimé Césaire (88-89): "«Já deixei de procurar: encontrei (...) a minha revolta, o meu nome»; «eu, que sou homem, nada senão homem! [...] Eu quero apenas aquele puro tesouro, que tanta largueza trouxe aos outros»." (apud MBEMBE, 2014 p. 84).

Se pudéssemos definir um marco histórico para o início da tomada de consciência do ser negro, fixaríamos o início dos anos 30 do século XX, quando, em Paris, ocorre "o encontro de Léopold Senghor com os escritores afro-americanos Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Sterling Brown e, mais tarde, Richard Wright e muitos outros." (MBEMBE, 2014 p. 267).

> Tal consciencialização deve-se à problematização insistente, angustiante, que, entre as duas guerras, uma geração de pensadores negros protagoniza Sobre a condição negra, por um lado, e as possibilidade do tempo, por outro (...) «Quem somos neste mundo branco? Que podemos esperar e que devem fazer?». (MBEMBE, 2014 p. 267)

Mas como tomar consciência de si e buscar a autonomia desejada sem passar pela questão das origens territoriais? Tanto lido e citado por Mbembe (apud 2014, p. 54), Alexander Crummel afirmaria que, para o negro espalhado pelo mundo, "Reivindicar o parentesco com África e contribuir para a sua regeneração é um ato de amor e de respeito por si." Seria um ato de se "desembaraçarem-se da mortalha que os Negros continuam a carregar do fundo do túmulo: a escravidão." Também para Césaire, o negro está estritamente associado ao presente e ao passado do continente africano. Na interpretação do autor, o "termo negro" passara de pejorativo para símbolo de autoafirmação do indivíduo negro em diáspora.

> Substantivo transformado em conceito, o «Negro» toma-se o idioma pelo qual as pessoas de origem africana se anunciam ao mundo, se mostram ao mundo e se afirmam como mundo, recorrendo à sua força e ao seu próprio gênio. Este grande momento de aparecimento para a vida universal - «grande meio-dia», dirá Césaire. (MBEMBE, 2014 p. 83).

Reconhecida é a contribuição de Césaire na luta pela emancipação do negro no mundo. Ora por meio de suas poesias, ora por meio da política, segundo Mbembe (2014, p.

262-63), Césaire "Procurou obstinadamente instalar um lugar de permanência a partir do qual a mentira do nome pudesse ser alterada, a verdade, ressuscitada, e o indestrutível, manifestado."

> O seu fulguroso pensamento foi, simultaneamente, o da interrupção, do levantamento e da esperança. O sulco deste pensamento de luta e de insurreição foi, por um lado, a afirmação da irredutível pluralidade do mundo ou, como ele gostava de dizer, «das civilizações», e, por outro, a convicção segundo a qual «o homem onde quer que esteja tem direitos enquanto homem» (MBEMBE, 2014, p. 262-263)

Por sua vez, a ideia de pan-africanismo trouxe, segundo Mbembe, em si a compreensão sobre o indivíduo negro ser indissociável da territorialidade africana:

> O Negro toma-se cidadão, porque é um ser humano dotado, como todos os outros, de razão; mas a isso acresce o duplo facto da sua cor e do privilégio de ser autóctone. Autenticidade racial e territorialidade misturam-se e, nestas circunstâncias, África passa a ser o país dos Negros. De súbito, tudo o que não é negro não ocorre e não pode, consequentemente, reclamar qualquer africanidade. Corpo espacial, corpo racial e corpo cívico são uma e a mesma coisa (...) O Negro será, daqui em diante, não um qualquer que simplesmente participa da condição humana, mas *aquele que, nascido* em *África, vive* em *África* e é *de raça negra.* A ideia de uma africanidade não negra é simplesmente impensável. (MBEMBE, 2014 p. 161).

Marcus Garvey, em suas radicais reflexões citadas por Mbembe (2014, p. 262), era convencido que o único caminho para redenção do ser africano e de seu próprio continente seria o retorno maciço de toda a população negra à África. No pensamento de Garvey trazido por Mbembe, a história da humanidade se resumia na história de luta entre duas raças: raça de senhores e raça de escravos: "*A* raça dos senhores fazia a lei para si e podia impor a sua lei aos outros. África, aos olhos de Garvey, era nome de uma promessa - a promessa do retomo da história."

> A raça dos escravos seria, um dia, uma raça de senhores, se tivesse os seus próprios instrumentos de poder. Para realizar tão nobre possibilidade, o Negro das Américas e das índias Ocidentais devia desertar dos lugares de inospitalidade para os quais fora relegado e reocupar o seu *habitat* natural.Aí, afastado daqueles de quem antigamente fora escravo, recuperaria finalmente a sua própria força e faria jus ao seu gênio. Desenvolvendo uma nacionalidade negra africana, cumpria-se a economia do ódio dos outros e da vingança, em vez de ele próprio se consumir. (MBEMBE, 2014 p. 262).

Como escreve Mbembe (2014, p. 260), Marcus Garvey acreditava, ao seu tempo, que o mundo passava por um reajuste político que seria motivado pelo "levantamento de povos oprimidos e das raças dominadas que lutavam contra as potências planetárias para o reconhecimento e para o respeito. Começava uma corrida para a vida." No contexto dessa

mesma discussão, Mbembe (2014) trouxe, de forma alinhada, os pensamentos de dois dos maiores intelectuais da história mundial para "dialogarem" sobre a questão do *ser negro* e sua *africanidade* no mundo. De forma complementar, o "Negro era, para Garvey, um sujeito imensamente desterritorializado (*idem,* p. 261), enquanto que para Fanon, "ser africano é, primeiro, ser um homem livre ou, (...) «simplesmente um homem entre outros homens»" (*idem,*p. 297). "«No caso do Negro, não reconheço qualquer fronteira nacional»", dizia Garvey, pois "«Enquanto África não for livre, o mundo inteiro é a minha província»" (*idem,*p. 261). Para Fanon, o negro era um " homem livre de tudo e, portanto, capaz de se auto-inventar", (*idem,* p. 297) como complementou Mbembe:

> A verdadeira política de identidade consiste em incessantemente alimentar, actualizar e reactualizar as suas capacidades de auto-invenção. O afrocentrismo é uma variante hipostasiada do desejo das pessoas de origem africana de não terem de prestar contas senão a si próprias. (MBEMBE, 2014 p. 297).

A propósito, sobre a capacidade de se reinventar, provavelmente não se tem registro na história do Ocidente de algum outro caso de revolução negra que pudesse impactar de tal modo e mexer nas estruturas do sistema como foi a Revolução do Haiti, na passagem do século XVIII para o século XIX. Germinadas "nas lutas abolicionistas e na resistência ao capitalismo", diversas revoluções se opuseram ao capitalismo, à escravatura e ao imperialismo por meio do anarquismo internacional. (MBEMBE, 2014 p. 62-63)

> No decorrer do século XVIII, no século das Luzes, a colônia de São Domingos é o exemplo clássico da plantocracia: uma ordem social, política e econômica hierárquica chefiada por um número relativamente reduzido de grupos brancos rivais, com um grupo de homens livres de cor e mestiços, no meio, e, em baixo, uma larga maioria de escravos, entre os quais mais de metade nascidos em África. Contrariamente aos outros movimentos de independência, a Revolução Haitiana resulta de uma insurreição de escravos. A ela se deve, em 1805, uma das mais radicais constituições do Novo Mundo. Esta constituição interdita a nobreza, instaura a liberdade de culto, critica os conceitos de propriedade e de escravatura - algo que a Revolução Americana nunca ousara fazer. A nova Constituição do Haiti não pretende somente abolir a escravatura. Autoriza o confiscar de terras dos colonos franceses, decapitando, pelo caminho, grande parte da classe dominante; vai abolir a distinção entre os nascimentos legítimos e ilegítimos e leva até às últimas consequências as ideias, na altura revolucionárias, de igualdade racial e de liberdade universal. (MBEMBE, 2014, p.35-26).

Em contrapartida, é no caso das lutas por independência dos Estados Unidos da América, que Mbembe (2014, p. 145) destaca o conflito de interesses existente entre os negros, que almejavam o fim da escravidão assim que encerradas as batalhas, e os brancos, que buscavam somente a descolonização imposta pelos ingleses.

> A concepção que os Negros tinham da sua libertação (como algo a conquistar) está muito longe da ideia que dela fazem os revolucionários (para quem esta deve ser gradualmente concedida). Quando se saiu do conflito, o sistema escravagista não estava de todo desmantelado. A Declaração de Independência e a Constituição representam manifestamente textos de libertação, exceto no que diz respeito à questão da raça e da escravatura. Numa altura em que se libertavam de uma tirania, outra vem consolidar-se. Já a ideia de igualdade formal entre cidadãos brancos emerge em torno da revolução, consequência de uma tentativa consciente de criação de uma distância social entre os Brancos, por um lado, e os escravos africanos e os Índios, por outro, para justificar a exploração devido à preguiça e à luxúria. E se, mais tarde, durante a Guerra Civil, houve uma maior equidade no sangue vertido da parte de brancos e de negros, a abolição da escravatura não trouxe nenhuma recompensa para os antigos escravos. (MBEMBE, 2014 p. 145).

A tomada de consciência por parte dos negros para a conquista de sua autonomia é um movimento que parte da ação pessoal de cada indivíduo. Porém, mesmo com todos os esforços próprios investidos, apenas essa força de vontade não seria suficiente. Para Mbembe (2014, p. 164), existe um conceito-chave necessário para completar o ciclo do reencontro do negro consigo mesmo. São necessárias, segundo Mbembe, também algumas condições externas que tornem o indivíduo negro plenamente inserido: contra todos os males que foram produzidos na história humana, é preciso a justiça da "reparação".

> Para passar da escravatura à liberdade, não basta um sutil tratamento da memória. Requer-se ainda uma reparação (...) Quando se sai da escravatura, a reconstrução do eu implica, assim, um enorme trabalho sobre o eu. Este trabalho consiste em inventar uma nova interioridade. (CRUMMEL apud MBEMBE, 2014 p. 164).

Mbembe (2014, p. 297) está convencido da importância da reparação para a recomposição do "ser-negro" e, por isso, exorta todas as "vítimas históricas da expansão e da brutalidade europeia no mundo" para se mobilizarem pelo tempo necessário e, por enquanto, "persistirem na ideia segundo a qual só se deve justiça aos seus e que existem raças e povos desiguais, e enquanto se continuar a fazer crer que a escravatura e o colonialismo foram grandes feitos da «civilização»."

> Por um lado, é preciso abandonar o estatuto de vítima. Por outro, é preciso romper com a «boa consciência » e a negação da responsabilidade. Será nesta dupla condição que é possível articular uma política e uma ética novas, baseadas na exigência de justiça. (MBEMBE 2014 p. 297).

A respeito de abandonar o estatuto de vítima, Mbembe (2014, p. 163) recorda que Crummel (1969) fala "de uma possível política do futuro, do «tempo vindouro » (*the time to come*). O tempo que ele tem em mente é uma categoria simultaneamente política e existencial."

> O ponto de partida de um pensamento sobre o «tempo vindouro» é o reconhecimento do fato de não podermos viver no passado. O passado pode servir como motivo de inspiração. Podemos aprender com o passado, mas conceitos morais como dever e responsabilidade, ou ainda obrigação, decorrem directamente do nosso entendimento do futuro. O tempo do futuro é o da esperança. O presente é o tempo do dever. (MBEMBE, 2014 p. 163)

Apesar da plena consciência da importância do resgate do passado para as comunidades negras ao redor do mundo, Mbembe (2014, p. 256) deixa claro que esse movimento de rememorar e refletir sobre o que aconteceu possui um objetivo muito bem delineado que é a justiça no presente para se projetar uma partilha do comum no futuro:

> É preciso aprender a carregar e a repartir o seu peso de uma maneira mais eficaz (...) Uma vez que não saímos inteiramente de uma mentalidade dominada ainda pela ideia da seleção entre diferentes tipos de seres humanos, é preciso trabalhar com e contra o passado, de maneira a que este possa abrir-se para um futuro comum, com dignidade para todos. O caminho passa pela produção, a partir da crítica do passado, de um futuro indissociável de uma certa ideia de justiça, da dignidade e do em *comum*. (MBEMBE 2014 p. 256)

De fato, para Mbembe (2014 p. 278), "Será desta transfiguração do sofrimento e da morte que surgirá uma nova «comunidade espiritual»." E se tornar seres poderosos significa compreender a sequência temporal inerente ao ciclo natural em que estamos inseridos: a vida, a morte, a transformação e o novo:

> Todo o poder, por princípio, só é poder pelas suas capacidades de metamorfose. Hoje leão, amanhã búfalo ou javali, no dia seguinte elefante, pantera, leopardo ou tartaruga. Sendo assim, os verdadeiros mestres do poder e os detentores da verdade são aqueles que sabem seguir o curso da sombra que chama, que se deve enlaçar e atravessar com o objectivo preciso de se tornar outro, se multiplicar, de estar sempre em movimento. Ter poder é, portanto, saber dar e receber formas. Mas é também saber desprender-se de formas dadas, mudar tudo e permanecer o mesmo, desposar formas de vida inéditas e entrar sempre em relações novas com a destruição, a perda e a morte. (MBEMBE, 2014 p. 227).

Segundo Mbembe (2014, p. 229), "O sujeito humano por excelência consegue tornar-se outro, uma nova pessoa. É aquele que, coagido com a perda, a destruição e, até, o aniquilamento, fará surgir de tal acontecimento uma identidade nova." De mesmo pensamento, Marcus Garvey, citado por Mbembe (2014, p. 259-60), também postula que:

> Ultrapassando o lado negativo da destruição, o Negro devia tornar-se outro, empreendedor de si mesmo, e transformar-se em sujeito capaz de se projectar no futuro e de investir num desejo. Para fazer nascer um novo ser humano e conferir consistência à sua vida, devia autoproduzir-se não como réplica, mas como *insolúvel diferença* e *singularidade absoluta*. (MBEMBE, 2014 p. 259-60).

O "ato de metamorfose consiste em sair constantemente de si, em ir para lá de si, em situar-se à frente do outro, num movimento angustiante, centrípeto, e tanto mais terrificante quanto a possibilidade de regresso a si não estiver garantida." (MBEMBE, 2014 p. 246). Com essa mesma linha de reflexão, Mbembe identifica também em Fanon a necessidade "do novo", da mudança, da metamorfose nos pensamentos e nas ações:

> Na lógica fanoniana, pensar significa caminhar com outros em direção a um mundo que, interminável e irreversivelmente, seria criado na luta e pela luta. Para atingir este mundo comum, urgia uma critica, com a força de um obus, capaz de rebentar, perfurar e danificar o muro mineral e rochoso e o sistema ósseo do colonialismo. É esta energia que faz do pensamento de Fanon um *pensamento metamórfico.* (MBEMBE, 2014 p. 271-272).

Em sua obra, Mbembe (2014, p. 268) destaca que reler Fanon é justamente nos apropriarmos de suas questões voltadas à "possibilidade, para cada ser humano e para cada povo, de se erguerem, de caminharem com os seus próprios pés, de escreverem - com o seu trabalho, as suas mãos, o seu rosto e o seu corpo - a sua história neste mundo" que compartilhamos, somos herdeiros e temos direito.

Mbembe (2014, p. 19) enxergou uma grande dualidade: ao mesmo tempo em que identifica e caracteriza, durante a história, a desumanização do negro, encontra exatamente nesta o objeto de construção de algo novo, da (re)construção da identidade "perdida" do indivíduo negro:

> (...) numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no acto de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. A sua capacidade de enfeitiçar e, até, de alucinar multiplicou-se. Algumas pessoas não hesitariam em reconhecer no Negro o lodo da terra, o nervo da vida através do qual o sonho de uma Humanidade reconciliada com a natureza, ou mesmo com a totalidade do existente, encontraria novo rosto, voz e movimento. (MBEMBE, 2014 p. 19-20)

Encerra-se esse subcapítulo, sobre a identidade negra, com uma das grandes provocações reflexivas, críticas e cheias de esperanças trazida por Mbembe: quem poderia duvidar de que "chegou o momento de finalmente começar-por-si-mesmo, e enquanto a Europa se extravia, apanhada pela doença de não saber onde se encontra no mundo e com ele, de se alicerçar e fundar qualquer coisa de absolutamente novo?" (MBEMBE, 2014 p. 20).

2.3 A "proclamação da diferença"

Este subcapítulo apresenta outro conceito fundamental em Mbembe, trazido pelo autor já no epílogo de sua obra: a "proclamação da diferença". É por meio desse conceito que esse trabalho formulou sua hipótese de pesquisa sobre a possibilidade de uma "diferenciação positiva" conduzir o negro a sua emancipação e a sua inclusão. Por isso, é invertendo a lógica funcional, que os escravistas utilizaram para aprisionar o corpo e o espírito do homem africano, que Mbembe, nesse momento da história, propõe uma possibilidade radical de resgate da humanidade negra "perdida" e sua inclusão por meio dessa "proclamação da diferença", isto é, pela aceitação, pela valorização e pela proclamação das diferenças positivas inerentes ao negro.

> De fato, para aqueles que passaram pela dominação colonial ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte de humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença. (MBEMBE, 2014, p. 306).

Proclamar a diferença não se trata, de forma alguma, promover um "racismo ao contrário" ou reproduzir segregação exploradora, como será enfatizado no último capítulo das considerações parciais. Pelo contrário, trata-se de uma via crítica "racional" que visa a autonomia e a descentralização do pensamento em nome de uma universalidade, como escreve o próprio Mbembe (2014 p. 155): "Nos primeiros pensadores africanos modernos, a libertação da escravatura equivale antes de tudo à aquisição do poder formal de decidir sobre si de modo autônomo."

> (...) não procuramos « provincializar » as tradições europeias do pensamento. De resto, elas não nos são de modo algum alheias. Quando se trata de dizer o mundo na língua de todos, existem, pelo contrário, relações de força no seio destas tradições, e uma parte do nosso trabalho consistiu em ponderar tais fricções internas e em apelar à descentralização, não para reforçar a distância entre África e o mundo, mas para permitir que emirjam, o mais claramente possível, as novas exigências de uma possível universalidade. (MBEMBE, 2014 p. 23).

Segundo Mbembe (2014, p. 306), a ideia e o desejo pela *diferença* não se opõem ao projeto *do em comum*, mas, sim, caminham na mesma direção. O que existe é uma necessidade da vontade de isolar-se para, em comunidade, resistir, como explica o próprio intelectual (*idem,* p. 305-306): "Mas se, de fato, a diferença consiste no desejo (isto é, a vontade), esse desejo não é necessariamente desejo de poder. Também pode ser o desejo de ser protegido, de ser poupado, de ser preservado do perigo." No entanto, ser preservado do

perigo não significa fugir, mas, pelo contrário, muitas vezes ir ao seu encontro. Por isso, dentre as inúmeras formas de resistência e de emancipação, Mbembe destaca, em seu subcapítulo "A violência emancipadora do colonizado" (*idem,* p. 278-286), uma reflexão crítica, segundo Frantz Fanon, diferenciando a violência do colonizador da violência de resistência por parte dos colonizados.

> Em Fanon (*Os condenados da terra* 1979, p. 43), uma diferença de estatuto separa portanto a violência colonial e a violência do colonizado. A violência do colonizado não é, à partida, ideológica. É exatamente o oposto da violência colonial. Antes de ser conscientemente voltada para o esmagamento colonial durante a guerra de libertação nacional, manifesta-se enquanto pura descarga - violência *ad hoc,* retilínea e epilética, gesto assassino e afeto primário que o «homem perseguido», «de costas para a parede», «faca na garganta ou, para ser mais preciso, eletrodo nas partes genitais». (MBEMBE, 2014, p. 278-279).

Segundo Mbembe (2014), Fanon era consciente de que, se o colonizado escolhesse a violência como resposta ao colonizador estaria abrindo a porta a um possível "vai-e-vem do terror". No entanto, acreditava também que, em um contexto sem mais distinção entre poder civil e poder militar, e quando a lei de distribuição de armas favorece exclusivamente o colonizador, "a única maneira de o colonizado regressar à vida é impor, pela violência, uma redefinição de modalidades de distribuição da morte." (p. 280) De acordo com o próprio Fanon (1979, p. 83), citado por Mbembe (*idem,* p. 282):

> Tratava-se também de um saber que ligava indissociavelmente a crítica da vida e a política da luta e do trabalho requerido para escapar à morte. Do seu ponto de vista, a luta tem por objeto produzir a vida, e a «violência absoluta » desempenhava, a este respeito, uma função desintoxicante e fundadora. É de fato pela violência que «a coisa colonizada se torna homem» e que se criam homens novos, «uma nova linguagem, uma nova humanidade». Em contrapartida, a vida assemelha-se a uma luta interminável. Por outras palavras, a vida é aquilo que a luta conseguir produzir. (MBEMBE, 2014, p. 282).

Segundo Fanon (apud Mbembe, 2014, p. 283), essa luta que produz vida deve ser entendida numa tripla dimensão:

> Em primeiro lugar, visa destruir o que destrói, amputa, desmembra, cega, e provoca medo e raiva. Depois, tenta tomar conta e, eventualmente, curar aqueles e aquelas que o poder feriu, violou, torturou, prendeu ou, simplesmente, fez enlouquecer. A sua função participa, desde logo, do processo geral da cura. Por fim, tem por objetivo sepultar todos os que tombaram, «abatidos pelas costas». Deste ponto de vista, desempenha uma função de enterramento. Em torno destas três funções aparece claramente o elo entre o poder e a vida. Nesta perspectiva, o poder só é poder enquanto se exerce sobre a vida, no ponto de partilha entre a saúde, a doença e a morte. (MBEMBE, 2014, p. 283).

Mbembe está convencido de que a unidade e o universalismo humano somente serão possíveis por meio da união das diferenças. Por isso, ao abordar de modo profundo as questões de raça e suas nuances, o autor busca apontar caminhos para a superação do racismo em nome de um mundo ainda por vir, de um futuro verdadeiramente universal e para todos os humanos:

> (...) a diferença positiva é abertura ao futuro. Remete não para uma apologia, mas para o reconhecimento daquilo com que cada um, como humano, contribui no trabalho de fazer mundo. Em todos os casos, a destruição das diferenças e o delírio de imposição de uma língua única para todos foram votados ao fracasso. A unidade nunca foi senão outro nome para a multiplicidade, e a diferença positiva só pode ser diferença viva e sujeita a interpretações. É fundamentalmente uma orientação para o futuro. (MBEMBE, 2014, p. 165)

Mbembe nos deixa claro que a "proclamação da diferença" não traz um fim em si mesma, mas, sim, visa trazer uma possibilidade inicial na busca de um projeto futuro que seja verdadeiramente universal.

> (...) como vemos em certa critica negra moderna, a proclamação da diferença é apenas um momento de um projeto mais vasto - de um mundo que virá, de um mundo antes de nós, no qual o destino é universal, um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo convoca. (MBEMBE, 2014, p. 306).

Para Mbembe (2014), a lógica do racismo é muito mais uma sequência pragmática do que apenas uma ideologia, como referido na citação acima. A raça é um fardo inventado pelos europeus para pesar sobre todos os oriundos do continente africano. É esse peso que gera, inevitavelmente, o ressentimento por parte dos excluídos que, por sua vez, respondem com desejo de vingança. Para o pensador, quebrar essa corrente é condição fundamental para a realização desse novo mundo que virá. Porém, salienta Mbembe (2014, p. 295), "para chegar a este mundo, à mesa do qual todos somos convidados, ainda é preciso obrigarmo-nos a uma exigente crítica política e ética do racismo e das ideologias da diferença." Segundo Mbembe (*idem,* p. 295), "uma vez que não eliminarmos o racismo na vida e na imaginação do nosso tempo, é preciso continuar a lutar por um mundo - para - lá - das - raças". Essa luta consiste substancialmente na crítica do racismo e na distinção entre as "ideologias da diferença", que segregam o negro, daquela "diferença positiva", que lhe pode restituir a humanidade negada e, por conseguinte, sua participação igualitária na sociedade. De fato, o desejo da "diferença positiva" surge como contrária ao processo de diferenciação (exclusão) previamente imposta pelos colonizadores, como bem distingue Mbembe:

> Na maior parte dos casos, a diferença é o resultado da construção de um desejo e de um trabalho de abstração, de classificação, de divisão e de exclusão - um gesto de poder que, por conseguinte, é interiorizado e reproduzido nos gestos da vida de todos os dias, inclusive pelos próprios excluídos. Muitas vezes, o desejo de diferença emerge precisamente dos lugares onde se vive mais intensamente a experiência de exclusão. Nestas circunstâncias, a proclamação da diferença é a linguagem invertida do desejo de reconhecimento e de inclusão. (MBEMBE, 2014, p. 305).

Com uma reflexão crítica e com justificativas muito mais agudas em relação à necessidade da separação entre negros e brancos em tempo modernos, Mbembe apresenta as considerações de Tocqueville:

> Tocqueville defende que as relações entre raça e democracia só podem ser reguladas de duas maneiras: «É preciso que os Negros e os Brancos se misturem inteiramente ou se separem. Mas afasta definitivamente a primeira solução: «não penso que a raça branca e a raça negra venham algum dia a viver em pé de igualdade - segundo ele, tal «mistura» só pode ser conduzida num regime despótico. Em democracia, a liberdade dos Brancos só é viável se acompanhada pela segregação dos Negros e pelo isolamento dos Brancos na companhia dos seus semelhantes. (MBEMBE, 2014, p. 149).

Para Tocqueville, o preconceito histórico deferido pelos brancos contra os negros é algo legitimado e "legalizado" e, por isso, insuperável. A relação entre as duas raças-etnia resume-se na escravização do negro e no medo dos "senhores" da revolta daqueles:

> A lei viria a fazer dele nosso igual, sem que o Negro nem sempre fosse nosso semelhante. Um «espaço inultrapassável», insiste Tocqueville, separaria assim o Negro da América do Europeu. Esta diferença é imutável, funda-se na própria natureza, e o preconceito que a envolve é indestrutível. É a razão pela qual as relações entre as duas raças só podem oscilar, por um lado, entre a degradação dos Negros ou serem escravizados pelos Brancos, e o risco de destruição dos Brancos pelos Negros, por outro. Tal antagonismo é inultrapassável. (MBEMBE, 2014, p. 148).

Para além das críticas de Tocqueville, Mbembe defende a possibilidade de um mundo comum, mas onde as diferenças sejam realmente respeitadas. Porém, para que tal projeto de humanidade se torne real, o autor não vê outro caminho que não passe pela ideia e pela prática da "justiça", da "reparação" e da “restituição” ao povo negro que foi escravizado:

> Mas não há nenhuma relação consigo mesmo que não passe pela relação com o Outro. O outro mais não é do que a diferença e o semelhante reunidos. O que teremos de imaginar será uma política do ser humano que seja, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas num contexto onde, é verdade, o que partilhamos em conjunto sejam as diferenças. E são elas que precisamos, paradoxalmente, de pôr em comum. Tudo isto passa pela reparação, isto é, por uma ampla concepção da justiça e da responsabilidade. (MBEMBE, 2014 p. 297)

Dentro de sua crítica à questão negra, Mbembe (2014) traz um significado muito mais amplo e profundo para essa “reparação” indispensável à inclusão do negro e ao projeto comum de humanidade:

> (...) o conceito de reparação, para além de ser uma categoria econômica, remete para o processo de reunião de partes que foram amputadas, para a reparação de laços que foram quebrados, reinstaurando o jogo da reciprocidade, sem o qual não se pode atingir a humanidade. (p. 304).

E acrescenta:

> Reparação, há que explicar, porque a história deixou lesões e cicatrizes. O processo histórico foi, para grande parte da nossa humanidade, um processo de habituação à morte do outro – morte lenta, morte por asfixia, morte súbita, morte delegada. Esta habituação à morte do outro, daquele ou daquela com quem se crê nada haver para partilhar, estas formas múltiplas de enfraquecimento das fontes vivas da vida em nome da raça ou da diferença, tudo isto deixou vestígios muito profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e econômicas. Tais lesões e cicatrizes impedem de fazer comunidade. De fato, a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade. (MBEMBE, 2014 p. 305)

Em uma sequência lógica para se atingir o sonho de uma humanidade justa e universal, Mbembe (2014, p. 304) explicita que a "reparação" se dá, obrigatoriamente, pela "restituição" de tudo aquilo que fora usurpado, pois para "construir este mundo que é o nosso, será necessário restituir àqueles e àquelas que passaram por processos de abstração e de coisificação na história, a parte de humanidade que lhes foi roubada." Por isso, Mbembe insiste no fato de que, não existe possibilidade de mundo e de humanidade sem uma severa crítica ao passado que admita reparar e restituir aqueles que foram espoliados e excluídos.

> Restituição e reparação estão portanto no centro da própria possibilidade da construção de uma consciência comum do mundo, ou seja, do cumprimento de uma justiça universal. Os dois conceitos de restituição e de reparação baseiam-se na ideia segundo a qual cada ser humano é intrinsecamente depositário de uma parte da Humanidade. Esta parte irredutível pertence a cada um de nós *e,* na verdade, torna-nos, simultaneamente, diferentes e semelhantes uns aos outros. (MBEMBE, 2014 p. 304).

Segundo Mbembe (2014, p. 304), a "restituição" e a "reparação" compõem uma ética que visa o reconhecimento da "parte do outro", aquela que não é a minha, mas que sou eu também o responsável, querendo ou não. Trata-se de reconhecer e não se apossar dessa "parte do outro", pois isso acarretaria consequências para a ideia de justiça, do direito, de humanidade e até para o projeto universal.

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Crítica da razão negra, hipótese e pesquisa

Criticar nada mais é que o exercício de analisar algo baseado e guiado por determinados e "bons" critérios. A razão, como o próprio nome sugere, é refletir de forma racional, fracionada, comparando sobre diferentes objetos e/ou perspectivas possíveis. “Negro” foi a palavra inventada para (des)classificar e usurpar de certos indivíduos seu pleno direito de *Ser* e de *Existir*. A obra intitulada *Crítica da razão negra*, do intelectual africano Achille Mbembe, representa, em sua plenitude, a mais contemporânea reflexão sobre o mundo ocidental feita a partir de novos paradigmas, que outrora foram renegados pelo pensamento de pensadores hegemônicos da exclusiva "razão branca" euro-americana. Ao postular críticas à "razão negra", Mbembe consegue o enorme feito de, em pleno século XXI, evocar e (re)colocar a "questão negra" no centro das discussões, retirando-a da invisibilidade que a "razão branca" não medira esforços para lhe impor durante os últimos séculos.

A partir das provocações trazidas por Mbembe na obra referida, essa dissertação buscou se debruçar extensivamente sobre todo o conteúdo de reflexões, de pensamentos, de conceitos, de temáticas, de autores referenciados e de exemplos que o pensador trouxera para, assim, compreender, da forma mais profunda possível, sua perspectiva sobre o negro, a raça e as interações humanas nos últimos cinco séculos até o mundo globalizado de hoje. A fim de melhor percorrer tal caminho reflexivo, o trabalho tratou de postular a hipótese investigativa baseada em um dos conceitos fundamentais na obra de Mbembe: na uma conjuntura do mundo neoliberal globalizado, poderia a "proclamação da diferença" conduzir o negro à recuperação de sua humanidade e de sua cidadania subtraídas? Não obstante à consciência da (feliz) impossibilidade de esgotar o assunto proposto e totalmente livre de tais pretensões, estou convencido da importância emergencial de se intensificar o debate sobre a questão negra. Por esse motivo, busco aqui contribuir com as já diversas produções existentes a respeito da questão negra no mundo ocidental que despertam e trazem novas esperanças a todos os indivíduos de países que passaram, direta ou indiretamente, pela experiência do "holocausto negro". E por que não agora, durante o caminho de respostas à hipótese investigativa, relacionar e criticar pelos mesmos parâmetros de Mbembe, mas de uma perspectiva das experiências brasileiras, o processo de escravidão na história do nosso país? Quais foram seus efeitos sobre o indivíduo negro e sobre a composição da dinâmica

sócio-racial em nossos tempos atuais? Assim sendo, eis aqui alguns dos desafios colocados pelas questões e pela hipótese formulada que esse trabalho acadêmico ousou aceitar ou, pelo menos, iniciar.

A dissertação pela dimensão Política e da Violência

A fim de ter uma organização lógica na busca da compreensão da obra e de respostas à hipótese lançada, a dissertação foi organizada em dois capítulos principais contendo, cada um deles, outros três subcapítulos, totalizando, assim, oito tópicos específicos, além da parte introdutória e das considerações parciais. Julgo importante compartilhar que a construção do presente trabalho se deu em ordem contrária, ou seja, foi escrito a partir do último subcapítulo (2.3 - A "proclamação da diferença") para o primeiro capítulo. Isso se deu pela simples razão de que o conceito de "proclamação da diferença" é o centro da hipótese de pesquisa enunciada. Desse modo, todos os demais capítulos foram sendo compostos dentro da necessidade de caracterizar as reflexões críticas de Mbembe que pudessem justificar e sustentar a possibilidade de tal "proclamação da diferença". Em seguida, após ler e reler toda a obra do autor, percebi também que as análises giravam em torno de duas dimensões sociais principais e, digamos, correlacionadas, que poderiam e se tornariam, de fato, os parâmetros necessários para a organização dos assuntos por capítulos e por subcapítulos na ordem a saber: a *dimensão Política* nos capítulos com as temáticas sobre: o autor Mbembe, o livro *Crítica da razão negra*; a invenção do Negro, da África, da Raça e da Escravidão; o negro na globalização moderna; e o "devir-negro do mundo". E a *dimensão da Violência* com as temáticas a respeito do: corpo e consciência negra; a desumanização do negro; a identidade negra; e a "proclamação da diferença". Foi a partir de tal organização que se tornou possível a exploração da obra de Mbembe e a redação desse trabalho de uma forma que conectasse a realidade objetiva das estruturas sociais e dos fatos pela *dimensão Política* às opressões impostas ao corpo e ao subjetivo do indivíduo negro pela *dimensão da Violência*.

Depreende-se da obra *Crítica da razão negra* que a questão central de Mbembe é entender a condição dos negros no mundo ocidental de hoje, relacionando nosso presente com a história do pensamento e da escravidão dos séculos precedentes. De modo similar, essa pesquisa se alinha ao pensamento mbembiano para também relatar os efeitos das teorias (racismo) e dos atos (escravidão) sobre o corpo e sobre a subjetividade dos negros e, quem sabe, também indicar caminhos para a superação de subjugadas situações.

A "Razão branca" e a "razão negra"

Ao trazer o conceito de "razão negra", Mbembe inaugurou um, se não novo, atualizado olhar sobre o mundo do pensamento e da realidade. Nitidamente criando um contraponto à "Crítica da razão pura", de Kant (2001), o pensador africano está, de certa forma, questionando o próprio conceito de razão que a Europa cunhou para diferenciar seres dotados de "racionalidade" (*lógos*) daqueles desprovidos de tal faculdade e, então, classificados como inferiores, como "irracionais". É importante observar que, do mesmo modo que a Filosofia postulou (no tempo) a passagem do "mito" para o "logos" como um processo de mudança de pensamentos e de convívio social na Grécia Antiga, assim, também, esse critério da racionalidade foi intensificado e reutilizado, a partir do século XVI, para classificar também (no espaço) seres humanos oriundos de regiões menos conhecidas, "coincidentemente" diferenciados também pela cor da pele. Portanto, a "razão branca", descendente da filosofia grega, tratou de re(des)classificar os seres humanos segundo sua racionalidade: os "racionais", capazes de racionalidade (peles brancas) e os "irracionais", desprovidos de racionalidade (peles negras). De fato, em Mbembe, a "razão negra" é o conceito que bem caracteriza o complexo de mecanismos utilizados pelos europeus para conceber um indivíduo diferente, de *status* humano inferiorizado e que pudesse, assim, ser explorado sem medidas. Por esse motivo, a "razão branca", que podemos traduzir de modo crítico e metafórico como o "conhecimento racional legítimo", não poderia e não pode admitir a existência da "razão negra", pois acarretaria em admitir também seus efeitos sobre a história da humanidade e, em particular, sobre os indivíduos africanos e seus descendentes.

O emergir do pensamento negro

Achille Mbembe percebeu que, desde meados do século XX, vivemos em um período particular da história da humanidade em que, pela primeira vez, a Europa, autoproclamada centro do mundo e pretensa fundadora de todo o conhecimento, deixa de ser a protagonista do sistema internacional devido à ascensão do poderio norte-americano. Para o intelectual, esse acontecimento se trata de uma grande oportunidade de surgimento de algo novo, descentralizado, uma possibilidade latente de novas formas de pensar o mundo e de agir segundo outras perspectivas até então marginalizadas. É verdade que o surgimento dos Estados Unidos da América não representa, de maneira nenhuma, o rompimento com as

práticas e com os costumes consolidados pelos povos europeus. Estes nem mesmo chegam a questionar certos pressupostos, mas, ao invés disso, ratificam-nos e aprimoram, cada vez mais, suas dinâmicas centralizadoras e excludentes. Mas Mbembe está correto em sua percepção de que, ao menos nesse período de deslocamento de forças, vimos emergir novas possibilidades, tanto em África quanto também nos países da América latina. Ou por ventura poderíamos negar o raiar de pensadores negros e periféricos como Frantz Fanon, Milton Santos, Angela Davis, dentre inúmeros outros? Novas formas de conhecimento insurgem e, com elas, novas possibilidades de emancipação e de autonomia dos povos excluídos.

O "vertiginoso conjunto"

As críticas de Mbembe não se resumem a simples identificação da Europa ou, agora, dos Estados Unidos da América como os opressores e os causadores dos principais males da humanidade no Ocidente, embora esse seria um entendimento possível e, inclusive, sustentado por boa parte dos intelectuais críticos negros. Porém, Mbembe vai além ao criar estruturas analíticas que nos possibilitam compreender de forma mais objetiva o que foi a racionalidade branca imposta sobre os demais povos. É nesse exercício do pensar que Mbembe postula o conceito de "vertiginoso conjunto" que, segundo ele, nada mais é que uma sequência temporal de práticas que permitiram e consolidaram, até os dias de hoje, a exploração do homem pelo homem.

O primeiro momento do "vertiginoso conjunto", Mbembe chamou de *invenção e espoliação*. Refere-se ao início do século XVI, quando a Europa começou a macabra união entre a "invenção" do negro, da raça e da África com a espoliação e com a colonização de todo o continente. Todo esse período foi marcado por diversos conflitos de resistência da parte de indivíduos negros e de seus redutos espalhados por toda a África e pelas Américas. No Brasil, várias revoltas e rebeliões negras foram deflagradas, algumas com fracassos e outras com sucesso. Contudo, sem dúvidas, a mais marcante experiência de resistências em território brasileiro foi o *Quilombo dos Palmares* (AL), liderado por longo período por Zumbi, reconhecido como herói nacional por sua luta contra a exploração do povo negro no Brasil.

O segundo momento do "vertiginoso conjunto" foi aquele marcado pela *positivação do direito.* A partir de meados do século XVIII, o mundo testemunhou a organização e a positivação das ciências modernas, dentre elas, as ciências jurídicas (no formato em que conhecemos hoje), logo incumbidas de "legitimar" o próprio sistema escravista colonial

vigente. O grande marco de resistência a esse período foi a Revolução Haitiana e a sua arrojada constituição, fruto do acesso dos negros à escrita do direito positivado. Tamanho foi o impacto da tomada do poder pelos negros no Haiti, que todas as Américas se alarmaram e se precaveram de todas as formas contra uma possível onda de levantes negros generalizados. Instaurou-se por toda parte, em particular no Brasil, o fenômeno que ficou conhecido como "medo do haitianismo".

Já o terceiro e último momento desse "vertiginoso conjunto" se trata dos tempos atuais, do *mundo globalizado* e caracterizado principalmente pela financeirização dos mercados e militarização dos governos. Recém libertos do domínio de regimes ditatoriais ou mesmo ainda colônia, os países da América latina e da África entraram no mundo globalizado de maneira subjugada pelos países centrais e, nessas relações assimétricas, permanecem até hoje, sem nenhum sinal claro de alteração dessa realidade.

As invenções europeias

Em sua obra, Mbembe utiliza, repetidamente, o termo "invenção" para se referir à origem de quatro conceitos que lhe são fundamentais. Antes de adentrarmos nesses conceitos, faz-se necessário uma pequena reflexão sobre o que carrega em si e o que podemos compreender desse termo tantas vezes evocado pelo autor. Antes de tudo, "inventar" é conceber algo que não existia anteriormente e que, por uma ação intencional de alguém, passou a existir. Partindo de uma ideia própria, ou mesmo influenciada por outros, a "invenção" é algo real, pois foi materializada ou proferida. Entretanto, esses fatos, por si só, não fazem com que tal invenção seja considerada, a priori, como necessariamente "verdadeira". E é nesse sentido de "invenções não verdadeiras" que Mbembe se refere às postulações e às práticas europeias impostas sobre o resto do mundo a partir do século XVI. Com o objetivo final de legitimar a colonização escravista e numa lógica de que "os *fins* justificam os *meios*", a Europa "inventou" o indivíduo "Negro", a "África, a "Raça" e, por fim, a própria "escravidão" a partir de concepções e de características diversas de todos os regimes escravistas anteriores.

A "invenção do negro" consistiu em criar um indivíduo que fosse diferente, alguém que estivesse ao de lá do Eu(ropeu) e que não possuísse os critérios necessários para fazer parte da humanidade atribuída às pessoas de pele branca. A invenção do negro foi fruto direto da tradição filosófica aristotélica que postulou a distinção e a categorização dos tipos de seres

humanos segundo suas naturezas predeterminadas, pelas quais alguns nasciam para serem "senhores" e outros para serem "escravos". Segundo Aristóteles (*Ética a Nicômaco*), cada indivíduo deveria empenhar-se no exercício de suas respectivas funções para qual nasceu da melhor forma possível. O "senhor" somente se sentiria realizado e alcançaria sua "*felicidade*" se fosse um "bom senhor". Do mesmo modo que o "escravo" se sentiria realizado e *feliz* apenas se exercesse sua função de escravo da melhor maneira possível. Por mais absurdas que possam nos parecer essas postulações, é importante registrar que Aristóteles é, ainda nos dias de hoje, a base do pensamento *ético* e *moral* de toda ciência e religião ocidental. É sobre essa estrutura filosófica que a invenção do negro encontrou respaldo para se legitimar durante séculos, porém alterando o critério de predeterminação genealógica para o critério de diferenças fenotípicas. De fato, no Brasil, sempre se nutriu um olhar condenatório sobre os escravos negros de maneira tal que, ainda hoje, um dos principais problemas do país é que o negro é percebido de forma inferior, como um incapaz, o indivíduo em quem a racionalidade não se completou e, em última instância, aquele que precisa ser abatido devido a sua violência originária de seres não racionais. O Brasil é o país que sempre teve ódio do escravo negro e, nos dias de hoje, odeia seus pobres de modo igual, afirmou o pesquisador Souza (2017).

A "invenção da África", segundo Mbembe, se deu nos mesmos moldes da "invenção do negro". Uma vez definido que aquele indivíduo era diferente fisicamente (pele escura) e, assim, inferior, a lógica europeia tratou de afastá-lo também geograficamente. Para aceitar esse outro indivíduo como diferente, fazia-se necessário diferenciá-lo também em sua origem territorial, para que não compartilhasse, sequer, da mesma proveniência espacial que seus, em breve, colonizadores. Desse modo, inventou-se, demarcou-se e partilhou-se entre a Europa o território batizado África e que viria, desde então, trazer em seu próprio nome a ambiguidade de suas riquezas naturais e as mazelas provocadas por todo tipo de exploração colonizadora. No inconsciente do mundo, em particular no Brasil, o nome África tornou-se sinônimo de negatividade, de fome, de pobreza, de vícios, de guerras etc. Isso porque as mídias e os noticiários, de modo geral, dão enorme destaque aos problemas do continente africano, em detrimento das coisas positivas e boas que por lá existem, contribuindo, assim, para a alienação dos indivíduos com menos acesso às informações sem o certo viés.

Também a invenção da raça, ou ideologia do racismo, deu-se nos mesmos moldes das invenções anteriores. Uma vez que identificado o indivíduo de pele escura como negro e feita a desqualificação de seu território de origem, a categorização em diferentes raças veio para selar o terrível destino dos negros sobre a Terra. Obviamente que, na história da humanidade,

sempre houve distinções entre os povos e certas divisões baseadas também nos fenótipos, nas distinções geográficas ou mesmo segundo as diferenças étnicas. Porém, a ideologia racista instrumentalizada a partir do século XVI, traz uma dinâmica diferente e muito mais ampla que se tornaria uma verdade científica universal a respeito da inferioridade da raça negra. Mbembe destacou que o negro, de fato, tornou-se o "sujeito original da raça", pois este conceito foi também "inventado", juntamente com a invenção do negro e a invenção da África, para oficializar uma hierarquia entre os seres humanos. O mercantilismo colonial seria, então, marcado pelas relações raciais entre senhores europeus brancos e escravos africanos negros. É importante notar a explícita ambiguidade em relação aos indivíduos de pele escura pois, mesmo em séculos de convivência "tolerada" (pacífica e conflituosa) com os europeus, jamais haviam sido classificados da forma como o fizeram a partir do século XVI. De fato, a grande característica da nova ideologia racial inventada se assentava na classificação daqueles indivíduos como "não humanos", seres de outra raça, que mais se associam ao mundo animalesco ou mesmo pertencentes ao que há de maléfico. A invenção da raça, ou seja, do racismo, veio a organizar e a normatizar todos os (pré)conceitos sobre o indivíduo negro e a África. A ideologia racista se torna, então, um divisor de águas na história humana, um evento que iria selar o destino de todo o Ocidente pelos próximos séculos e, em particular, a condenar as demais civilizações não europeias.

Nas críticas de Mbembe, a "invenção da escravidão" veio não somente para completar a sequência de falácias contra certas civilizações e seus indivíduos, mas principalmente para ser o *fim* que justificasse o negro, a África e a raça como *meios*. Para muitos, relegar a invenção da escravidão aos europeus e ao século XVI pode parecer exagero, visto que as relações escravistas entre os seres humanos existiram desde os primórdios. Não obstante a existência de tais questionamentos e baseando-me na obra de Mbembe, trato aqui de destacar algumas características que fizeram do advento da escravidão negra um fenômeno diferente de todos os outros formatos já existentes até então. A principal característica dessa escravidão (negra), então inventada, foi o fato de surgir dentro de uma "lógica de acumulação", responsável fixação das bases necessárias à organização do "capitalismo primitivo". De fato, a lógica da escravidão negra no período colonial nada mais foi que a invenção sistemática de indivíduos inferiores (não humanos) que pudessem ser capturados em África, traficados para as Américas e explorados na produção de bens e, principalmente, na acumulação de riquezas para seus senhores. Nas Américas, o Brasil foi o último país a ter a abolição da escravatura decretada (1888). Provavelmente, isso explica boa parte da deficiência de compreensão ou

negação do conceito de cidadania por parte do nosso próprio Estado, e sua relação ambígua com os descendentes de africanos escravizados que aqui vivem. Embora alguns avanços, o Estado brasileiro ainda se encontra longe de reconhecer a profundidade das cicatrizes deixadas nos afrodescendentes pela escravidão praticada e chancelada pelas próprias instituições (seja de Portugal ou do Brasil) durante os trezentos e cinquenta e oito anos de escravidão.

O negro, a globalização

A grande crítica de Mbembe em sua obra é voltada para a situação em que o negro se encontra nesse mundo de hoje altamente globalizado. Por isso, a estrutura dessa dissertação foi montada de modo a criar um nexo entre as críticas ao *presente* e o resgate do *passado* para, mais adiante, projetar as possibilidades de *futuro*. Contudo, para trilhar tal caminho, fez-se necessário aprofundar na reflexão sobre aquele indivíduo que habita às margens dos grandes centros mundiais e das cidades contemporâneas para, posteriormente, compreender como ele se relaciona com esse novo mundo globalizado.

O início dessa reflexão se dá sobre a *pessoa* do indivíduo negro que, na verdade, continua a ser aquele mesmo negro inventado pelo regime colonial para, prioritariamente, servir com sua força de trabalho. Por conseguinte, se, nos séculos passados, o negro era o escravo de seu senhor e, assim, condenado ao trabalho que lhe era obrigatório; no mundo de hoje, o negro é o empregado de seu patrão e fadado a baixíssimas remunerações que, por sua vez, perpetuam as desigualdades e as disparidades entre os indivíduos negros e os indivíduos brancos. No Brasil, as desigualdades sociais se encontram, explicitamente, recortadas pelas dimensões cor e raça. Segundo Cerqueira (2013), o negro brasileiro possui renda média (seja relativa, seja absoluta) inferior aos rendimentos da população não negra, bem como também se encontra desfavorecido nas principais dimensões sociais: a população negra possui menos acesso e mais baixo nível educacional; possui os menores índices de longevidade (baixa expectativa de vida); ocupam os trabalhos mais subalternos; e possui a maior vulnerabilidade à violência letal (morte por assassinato). De fato, a provocação de Mbembe, ao perguntar se, nos tempos de hoje, a relação do branco com o negro é diferente daquela entre senhor/escravo do período colonial, encontraria no Brasil respostas o tanto quanto curiosas, uma vez que o *senso comum* brasileiro não reconhece, ou não admite, a presença latente do racismo, ainda que este indicado empiricamente pelas estatísticas oficiais.

Quanto à globalização em nossos tempos, o que dizer sobre esse fenômeno tão reconhecível nesse início de século? Ora, a "globalização é, de certa forma, o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista", definiu Santos (2002). Essa definição de Milton Santos contempla perfeitamente a linha de raciocínio crítico trazida por Mbembe e explorada nesse trabalho acadêmico. Entender a globalização como a internacionalização do mundo nos leva a automática associação entre mercantilismo e globalização. Cada um a seu tempo e com suas variações, porém com a mesma lógica intrínseca: a produção de excedentes e a acumulação de capitais, respectivamente. De fato, Mbembe faz associações cronológicas, atribuindo o surgimento do capitalismo primitivo à produção escravista colonial: o capitalismo liberal à idade moderna de transição do regime escravocrata para o trabalhista e, por fim, o modelo neoliberal à globalização de nossos tempos. Como defende Mbembe, em resumo, a globalização nada mais é que a atualização dos modos de produção colonial escravista, mas com o agravante do neoliberalismo. Este consiste, principalmente, na privatização e na financeirização desmedida da produção de *bens*, do próprio *tempo* em si e, principalmente, do *existir* dos indivíduos. Tudo é contabilizado, capitalizado e difundido pelas novas tecnologias de informação inerentes a essa lógica da globalização neoliberal: "Tirania do dinheiro e tirania da informação são os pilares da produção da história atual do capitalismo globalizado", reforçou Santos (2002), antes de complementar sobre a lógica do discurso de legitimação desse sistema sobre os indivíduos: "Sem o controle dos espíritos seria impossível a regulação pelas finanças".

Mbembe denuncia que a globalização neoliberal fez dos negros, onde quer que estejam, "meros detritos" do sistema. Excluídos e impedidos de participar, eles compõem agora "exércitos de reserva" de modernos escravos que vagam pelo mundo, cruzam fronteiras, migram para os subúrbios dos grandes centros em busca da contratação de sua força de trabalho. Assim, É para impedir esses fluxos de pessoas, que os Estados se armam, em nome da segurança, com as mais modernas tecnologias de controle e de militarizações proporcionadas pela globalização. É nesse contexto que a imensa maioria dos afrodescendentes, outrora escravos legais, encontra-se hoje.

Do mesmo modo em que a escravidão colonial precisou inventar e difundir a ideologia do racismo para se afirmar, assim, também, os Estados neoliberais necessitam do fator racial para controlar suas fronteiras e entrada de pessoas indesejáveis. Como dissera Foucault (2006) que, a um determinado momento, a um certo limite e condições, o funcionamento do Estado moderno passaria pelo racismo. Mbembe entende que esse racismo é o fruto da mesma

lógica colonial, mas que não se expressa, necessariamente, do mesmo modo. O racismo de hoje, além de incidir ainda sobre o fator cor da pele, origem territorial e raças (etnias), engloba também as (des)classificações culturais e religiosas.

Mbembe trouxe alguns exemplos comparativos da presença ambígua do negro em três diferentes continentes do mundo globalizado moderno que muito nos servem de reflexão. O autor destacou as condições de inferioridade dos cidadãos originais (negros) da África do Sul dentro de seu próprio território. Mesmo possuindo imensa *maioria populacional* e certo *poder político*, pois acabam ocupando numericamente cargos públicos, os negros sul-africanos não possuem *poder econômico* suficiente para se autoafirmarem e extinguirem as desigualdades raciais existentes provocadas por séculos de exploração inglesa e pela aplicação recente e nefasta do *Apartheid*. Em condições de vida, não menos degradante, vivem os negros dos Estados Unidos da América. Após séculos de escravidão como seres não humanos, apenas recentemente, em meados do século XX, conseguiram reverter o *direito positivado* que lhes impediam o *status* de cidadão. Ao contrário dos sul-africanos, os negros norte-americanos representam uma *minoria populacional* não atingindo hoje os 15%. Em contrapartida, conquistaram certo *poder político* nas últimas décadas e também moderado *poder econômico* em alguns casos isolados. Porém, nem mesmo os avanços já conquistados foram o suficiente para a extinção do racismo e seu olhar ambíguo contra os negros por parte do Estado e da sociedade. No contexto francês, a realidade do negro não é muito diferente dos demais exemplos. Composta por uma *minoria populacional*, os negros na França são imigrantes ou descendentes de afro-franceses que possuem, em parte, o *status* de cidadão, mas que vivenciam a impossibilidade real do *poder político* representativo. Acredita-se em uma melhora *econômica*, mas somente para uma pequena parcela da população, pois a grande maioria permanece às margens do novo mundo, tal qual a maioria negra norte-americana e da África do Sul. Complementando essa reflexão comparativa, adiciono a realidade social da população negra no Brasil dos tempos atuais. Após séculos de escravidão semelhante àquela norte-americana, o negro brasileiro constitui hoje, segundo critério oficial do IBGE (2013), a *maioria populacional* com cerca de 53% de autodeclarados pretos ou pardos. Não obstante, essa proporção demográfica equilibrada não se repete quando analisamos os dados das mais importantes dimensões sociais no país, conforme mencionei anteriormente. O negro brasileiro não goza de *poder político*, pois está sub-representado em todas as esferas políticas nacionais: presidência, senado, câmaras federais, prefeituras e câmaras municipais. No Brasil, o negro possui também o acesso dificultado a ocupar cargos do judiciário, impedimento que, se

superado, poderia resultar em mais representatividade e certo poder decisório em favor da população negra. Por fim, o negro no Brasil é desprovido também de *poder econômico*, o que inibe sua participação e aquisição de bens e de serviços, muitas vezes, fundamentais. De fato, o Brasil é um exemplo extremo da manifestação social do racismo. Uma vez que a população negra é majoritária e sem poder político nem econômico, temos, no país, proporcionalmente, a mais acentuada desigualdade racial do Ocidente. De modo geral, podemos afirmar que, no Brasil, o negro é pobre (sem acesso) e sem voz (sem representação política). Não obstante a tal conjuntura, o discurso neoliberal da globalização emite contínuos mantras de negação da desigualdade racial e, em muitos momentos, impedindo a conscientização da população a respeito do racismo estrutural.

O "devir-negro do mundo" e o "dispositivo alucinatório"

Mbembe parte da análise desse complexo e conflituoso cenário mundial da globalização neoliberal para trazer, logo na introdução da obra, seu principal conceito que servirá de guia a todas as suas críticas: o conceito de "devir-negro do mundo". Cunhado pelo próprio autor, esse conceito tem como objetivo não apenas sintetizar as disparidades e precariedades sociais geradas pela globalização sobre o indivíduo negro, mas também cumpre um exercício de reflexão crítica a respeito do futuro da humanidade. Com o "devir-negro do mundo", Mbembe introduz uma novíssima perspectiva de análise e de projeções acerca da globalização, do racismo, dos negros e, principalmente, da relação destes com os não negros. Isso porque, para o autor, a novidade perversa que o neoliberalismo traz é exatamente a exploração da natureza e dos seres humanos em seu nível máximo. Nesse atual modelo, em que o racismo deixa de se basear exclusivamente nos estereótipos para abranger, principalmente, as dimensões culturais e religiosas, também os indivíduos de pele clara se tornam subjugados, desumanizados e feitos escravos modernos, tal qual o processo imposto aos africanos e aos seus descendentes no decorrer dos séculos passados. A "razão branca", que inventara o negro, a África, a raça e a escravidão colonial, impõe hoje, por meio da globalização universalizante, a mesma lógica de exploração pelo trabalho servil (antes a escravidão), da exclusão e da hierarquização de etnias (antes a raça) em superiores e em inferiores, da divisão e da (des)classificação geográfica de regiões (antes a África) e inteiros continentes e, por fim, a invenção de um indivíduo (antes o negro) para servir a esse novo regime, uma atualização do desumanizado negro escravo de outrora. Para Mbembe, essa nova

configuração mundial é, em resumo, uma reedição da escravidão colonial disfarçada e que, confeccionando uma realidade de "senhores" e de "escravos" de todas as raças e etnias em escala global, "negrifica" os indivíduos de diferentes nações e regiões. O século XXI é marcado, segundo Mbembe, pelo já perceptível fenômeno do "devir-negro do mundo".

Mbembe, como um grande leitor e influenciado por Frantz Fanon, chama esses sujeitos "negrificados" da globalização de "Novos condenados da Terra". Mas como seria possível que diferentes populações de distantes regiões espalhadas pelo mundo inteiro se submetessem a tais condições? Por acaso não perceberiam a implantação desse programa e se rebelariam contra esses novos senhores globais? De fato, essa é uma reflexão também trazida por Mbembe e que, mais uma vez, encontra resposta a partir da compreensão da história. Para o autor, o grande gatilho utilizado pelos colonizadores para diminuir a frequência e a intensidade das insurreições nos regimes escravocratas foi o que chamou de "dispositivo alucinatório". Combinado com a violência física dispensada sobre o corpo do escravo negro, o "dispositivo alucinatório" consistiu na atuação diária sobre o subjetivo dos colonizados para a regulação e para o controle de suas necessidades e do fluxo de desejos, respectivamente. *Regular as necessidades* por *bens* e por *mercadorias* trazidas pelos colonizadores, assim como também instigar a busca por *posições de prestígio* naquele novo modelo de sociedade que passava a estar inserido. Controlar o *fluxo de desejos* (carnais e/ou espirituais) para ter domínio sobre a individualidade de cada colonizado e, assim, mantê-lo ocupado, distraído e alienado em meio a usurpação de seu território, de suas riquezas e de seu próprio ser. Tal "dispositivo alucinatório" age da mesma forma no mundo de hoje e de modo ainda mais intenso, uma vez que as tecnologias inerentes à globalização criam maior número e variedades de *necessidades* e de *desejos*. Por acaso, não seria o mundo capitalista neoliberal a regular as nossas necessidades materiais (aparelhos tecnológicos, automóveis de última geração, residências palaciais, etc.) induzindo-nos constantemente ao supérfluo? Não estaria essa lógica a nos doutrinar para a ilusória necessidade de alcançar e de estar em posições de prestígio (político, religioso, acadêmico, etc.) no mundo atual? Ou mesmo, não seria esse "dispositivo alucinatório" a corromper nossos espíritos e, assim, fazendo-nos despender da existência em busca da realização obcecada de desejos, no geral, inatingíveis (fetiches sexuais, hiper felicidade permanente, abominação da tristeza, etc.) e, muitas vezes, irreais? No Brasil, por exemplo, tornar-se jogador de futebol é para o jovem negro ou para o jovem pobre uma das poucas possibilidades de "participar" legalmente do mundo globalizado de maneira não subalterna. Os 99,9% que não conseguem atingir tal escopo são relegados às

margens do mundo globalizado para buscarem a sobrevivência por vias "legais" (trabalho mal remunerado), ou por meio de vida clandestina dos empregos informais ou mesmo do crime (des)organizado. De fato, a globalização neoliberal trouxe a emergência, "em ambos os lados do Atlântico, de um novo regime de pobreza na cidade, alimentado pela fragmentação do trabalho assalariado, pelo recuo da proteção social e pela estigmatização territorial", conforme alertou Wacquant (2014).

Minuciosamente catalogados e classificados para um estrito controle, os "novos condenados da Terra" são o motivo da necessidade do aumento dos aparatos de segurança nos Estados e nos governos locais: muros são erguidos; intensificam-se as deportações e as prisões; guerras são declaradas; e até mesmo a biologia genética é colocada à serviço do controle demográfico, esterilizando raças-etnias indesejáveis e reproduzindo em laboratório as etnias dos países centrais.

Se, por um lado, o conceito mbembiano de "devir-negro do mundo" mostra uma pavorosa conjuntura de reedição da escravidão colonial, por outro lado, como provoca o próprio autor, tal acontecimento inaugura, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma unificação internacional de todos os povos e os indivíduos subjugados. É nesse sentido que o "devir negro do mundo" alimenta também a esperança de uma reviravolta no presente e na ideia de futuro pela consciência e pela insurreição universal dos deserdados, de modo que o eterno sonho de um mundo comum a todos os seres vivos se torne, enfim, realidade.

Violência e o "ciclo perverso" de desumanização

No segundo capítulo desse trabalho acadêmico, falei a respeito da "dimensão da violência", tanto física quanto psicológica, para compreender seus efeitos sobre o corpo e sobre a consciência do indivíduo negro traficado e escravizado no período colonial, mas, principalmente, pretendi identificar as marcas dessa violência deixadas no corpo social e na subjetividade de seus descendentes, hoje, espalhados pelo mundo inteiro. A violência física contra o negro foi a execução de um regime disciplinar por flagelação explícita e pela imposição da dor sem medidas. Chibatas, correntes, torniquetes e pelourinhos foram apenas alguns dos instrumentos para a tortura daqueles corpos que, doravante, já não pertenciam mais aos seus próprios espíritos, mas, sim, haviam sido transformados em simples máquinas de produção para seus senhores, sendo altamente descartáveis.

No Brasil colonial, os corpos negros, objetos de ultrajes físicos, eram majoritariamente de jovens africanos capturados e traficados para ao continente. "A escravidão negra foi predominante uma modalidade de escravidão infantil e juvenil (...) o ouro amarelo do Tesouro Nacional foi formado com o vermelho do sangue das crianças africanas", destacou o advogado Marcelo Dias e o professor Wilson Prudente no Relatório Parcial da CEVENB (2016). Porém, o que seria essa violência física no Brasil de hoje se não o tratamento dispensado aos encarcerados, majoritariamente negros, que lotam desumanamente os presídios do país inteiro? Ou talvez alguém ousaria dizer que as abordagens policiais diárias pelas ruas do país, tendo o negro como "suspeito padrão" e alvo principal das incursões, não é uma herança da lógica violenta da escravidão? O assassinato brutal da ativista e parlamentar carioca, Marielle Franco, em 2018, ou o abatimento intencional e/ou por negligência de centenas de outros corpos negros e corpos brancos favelados não seriam o exemplo máximo de prática e de normatização dessa violência física? Toda essa violência corporal foi no período escravista e continua sendo, ainda hoje, o motor propulsor de um "ciclo perverso" de discriminação racial do negro nas sociedades: primeiro o *controle* para domesticar, amansar ou, como diria Foucault (1987), tornar "dócil" aquele corpo negro; em seguida*, a exclusão* da convivência comum por encarceramentos ou por marginalização geográfica, nos casos em que não seja possível o controle total sobre tais indivíduos; e, por fim, a "solução final" da *execução* para os corpos que se tornarem irreversivelmente incontroláveis ou não passivos de exclusão.

E quanto a violência psicológica que aquela primeira provoca no subjetivo do sujeito negro turvando, assim, sua consciência? Enquanto a violência física controla, exclui e executa o corpo, a violência psicológica atinge diretamente o sistema nervoso do sujeito negro conduzindo-o à aceitação e à interiorização daquele falso “Eu” que lhe fora violentamente atribuído. E essa atribuição original imposta, via violências, ao negro de ontem e de hoje é a desumanização de seu *Ser*, isto é, violência desmedida para se forjar uma falsa identidade de inferioridade. Uma violência corporal e subjetiva capaz de apagar da memória o passado, mas também de reter nas mãos de seu senhor todas as possibilidades e os desejos de liberdade futura. O colonizador e o patrão, pela violência, tornam-se proprietários do corpo e da consciência sobre o passado, o presente e o futuro do indivíduo negro. É perante tais circunstâncias que Fanon torna legítima e justificável a violência do oprimido ao postular que essa violência não possui nada a ver com a violência do opressor, pois se baseia exclusivamente na (re)ação, em um desejo de sobrevivência e de libertação.

Ao admitir que a violência é o *meio* e *causa* da (de)formação do corpo e da consciência do indivíduo negro, podemos também tomar, respectivamente, a "desumanização do negro" como *fim* e *efeito* desse mecanismo. "Desumano" e "negro" tornaram-se adjetivos sinônimos para designar o mesmo indivíduo. Desumanizar foi o ato constante de transformar pessoas de pele escura em negros, do mesmo modo que "negrificar" consistiu em tirar a humanidade de certos indivíduos. Não por acaso que, com exceção do Brasil onde o "negro" substitui o termo "preto" que seria a conotação racista. A própria "palavra negro" evoca diferenças biológicas, intelectuais e culturais dentro das sociedades. Se, no período colonial, desumanizar resultou em fazê-los escravos, no último século, desumanizar vem significando dá-los à morte civil, desapropriá-los de si e de seus direitos à cidadania plena. Um exemplo dessa conjuntura está na resposta afirmativa de Santos (1997) em entrevista ao *Roda Viva*: "o negro é alguém inferior na sociedade brasileira, tratado como inferior. E, (...), não há notícia clara de que a sociedade brasileira deseja mudar esta situação." De fato, a desumanização do negro e sua destituição civil, partes indispensáveis ao projeto escravidão/neoliberalismo, teve a contribuição teórica até mesmo de pensadores consagrados pela "razão branca" ocidental, como Hegel, por exemplo, que resumia os africanos como meros animais sem consciência de si. Para aquele filósofo, seus pares da época, e grande parte do pensamento contemporâneo, o negro continuou sendo a cor da escuridão, o sujeito dos vícios, da indolência, da luxuria e das mentiras. Tocqueville chegara a indagar se os negros seriam capazes, dadas às condições, de se governarem.

A desumanização do negro não é somente um fator determinante para o julgamento dos que o veem, mas é, principalmente, algo que incide sobre o próprio negro e que, uma vez interiorizado, leva-o a separar-se de si, alienar-se de sua própria identidade e anular seus sentidos de autopertencimento. Por meio de cotidianos rituais de submissão (cerimônias de homenagens a figuras opressoras, reverências a estátuas e a monumentos de algozes, festividades e datas cívico-religiosas dos colonizadores/patrão, etc.) o negro, já desumanizado, recebe a autorização para participar da sociedade, porém, apenas e exclusivamente, por meio de uma "presença" invisibilizada, silenciada ou ornamentada de forma caricata para o entretenimento e/ou satisfação de prazeres dos senhores. No Brasil, a invisibilidade e o silenciamento do negro se dão, principalmente, na esfera política, na qual ocorrem os debates e as deliberações importantes para todas as questões sociais. "Negro-invisível" porque não dispõe sequer dos meios (poder político e econômico) para conquistar os cargos eletivos. "Negro-silenciado" porque, nos raros casos de sucesso eleitoral,

não possui força para fazer ouvir sua voz em meio a tantas outras hegemônicas e mais potentes. Infelizmente não apenas na política que o negro é sub-humanizado no Brasil. Como em toda parte do mundo onde a diáspora africana alcançou, também aqui o negro é tratado com ambiguidade em sua própria sociedade, tendo ele se estabelecido nela por imigração ou mesmo sendo cidadão nato original. Em nossa atual realidade, o negro é o mendicante que dorme nas calçadas, mas nos é invisível. Ele é a criança que vende balas no semáforo e nos é indiferente. É o pai de família desempregado que faz trabalhos informais ou até mesmo, se preciso, comete delitos para prover o sustento de seus dependentes. Negro é o corpo que sangra estendido no chão abatido por armas letais do próprio Estado. O negro, em nosso mundo globalizado, é comparável ao *homo sacer* que, na atualização conceitual de Agamben (2004), é aquele "indivíduo da nossa sociedade que foi desumanizado e marginalizado pelo próprio Estado e (...) sua morte não constitui homicídio e pode ser assassinado impunemente". São negros os "sujeitos invisíveis", os "sem voz" que, não sendo completamente humanos ainda, necessitam da voz e da representação daqueles que se autoproclamam "bons" e racionalmente humanos.

Identidade no Ser, na subjetividade e na autonomia

Frantz Fanon trouxe, em seus trabalhos, fortes críticas ao sistema racial do Ocidente. O pensador negro destaca em suas reflexões que o maior impacto desse longo processo de desumanização aplicado sobre o indivíduo afrodescendente foi, para além da degradação física, provocar a *separação de sua própria essência*, fazendo-o *odiar aquilo que é* para tentar *ser aquilo que não é*. Assim, como uma espécie de receituário para a reconciliação do negro consigo mesmo, tratei no penúltimo (sub)capítulo a "identidade negra" composta pelo exercício de compreensão de seu *Ser*, de sua *subjetividade* e, por fim, do despertar de uma *consciência autônoma*. Todavia, tudo começa, de fato, pelo simples questionamento de saber "quem sou"! A Europa não tardou em patentear a discussão e os saberes legítimos sobre o "*Ser*". Os europeus prontamente trataram de "definir" (tirar a *infinitude* de possibilidades outras) a si mesmos e a definir os outros povos segundo seus critérios. Teceram "*verdades*" sobre *o que é*, e *o que não é*, por meio de milhares de postulações ("*penso, logo existo*", "*ser ou não ser*", etc.) Porém, mesmo reconhecendo o valor e a importância de todo o conhecimento desenvolvido a partir do pensamento europeu durante séculos, é fato que esse processo foi privilegiado em detrimento de todos os demais saberes acumulados em diferentes

épocas e regiões do planeta. Consciente desse contexto, a filosofia crítica contemporânea inaugura uma nova era de reflexões motivada por pensadores dos subúrbios do mundo, como os emergentes intelectuais africanos e latino-americanos. Uma vez admitido que o discurso europeu sobre o *Ser* não é universal e muito menos único, resta àquele indivíduo dos povos desprivilegiados, em particular aos negros, redefinir por si mesmo "*quem ele é*", refutando a descrição externa que lhe fora dada. "*Eu sou*" é a autoafirmação inicial de desconstrução do *falso Eu* "pintado" pelo branco europeu e corresponde ao primeiro nível para compreensão de sua *identidade*. Um segundo nível de compreensão é relativo à sua subjetividade. Tamanhas foram as violências corporal e psicológica aplicadas sobre o indivíduo negro no decorrer da história e nos tempos atuais, que sua subjetividade foi sendo gradualmente deformada ao ponto de não ser mais capaz de experimentar (por seus cinco sentidos) ou raciocinar o mundo por si mesmo. Aimé Césaire, por exemplo, acreditava que a própria palavra "negro" deveria ter seu significado revertido para seu contrário pois, assim, em vez de evocar um ser negativo, tornaria-se um substantivo de denominação daqueles indivíduos que, de desumanizados por terceiros, deram a reviravolta e se tornaram, então, "o grande meio dia", nas palavras do próprio Cesaire (88-89). De fato, esse entendimento e aspirações de Césaire viriam a se concretizar, talvez unicamente, no Brasil, a partir da década de 1970. A palavra "preto" seria gradualmente substituída pelo termo "negro" e se tornaria o símbolo de autoafirmação e de resistência dos afrodescendentes e de seus movimentos organizados em todo o país contra o racismo. Influenciados pelos revolucionários movimentos negros dos Estados Unidos das Américas que resultaram, principalmente, na conquista dos Direitos Civis norte-americanos, o Brasil iniciou um ciclo de reconstrução da identidade negra exaltando suas heranças culturais, religiosas, intelectuais e, principalmente, rompendo com antigos padrões estéticos eurocêntricos. Uma "efervescência negra" que a cada dia vem rompendo novas barreiras, mas que, nesse início de século, depara-se com grandes dificuldades ao confrontar o racismo estrutural chancelado pelo poderio político e pelo poderio econômico da globalização neoliberal. Já o terceiro e último nível para a compreensão da própria identidade negra é o resultado bem sucedido que passa pela experiência do primeiro nível, compreensão do *Eu*, pelo segundo nível, percepção da *subjetividade*, para, enfim, versar sobre o despertar da *consciência e da autonomia*. Trata-se de um processo sequencial, pois não há consciência naquele que nem mesmo sabe "*quem é*". Da mesma forma que não é possível conquistar autonomia sem saber o que foi feito da sua *subjetividade*. *Consciência e autonomia* são os níveis que completam a compreensão e, por conseguinte, a restauração das identidades negras

usurpadas. Estar plenamente *consciente* pressupõe conhecer seu próprio *Eu*, estar com a *subjetividade* curada, saber de suas origens comunitárias, relacionar-se com seus idiomas ancestrais, suas culturas e suas religiões originais. Ser um indivíduo negro *autônomo*, por sua vez, é gozar de uma incondicional liberdade de pensamentos e de escolhas nunca mais condicionadas aos gostos e aos desejos de um senhor.

A "proclamação da diferença" por reparação

A reflexão sobre a tomada de *consciência* e (re)construção da *identidade negra*, não por acaso, foi, intencionalmente, o tema do (sub)capítulo que antecede aquele final, pois toda a sequência lógica das temáticas aqui abordadas tinha o intuito de "preparar o terreno" de possibilidades e de necessidades a serem refletidas a respeito do conceito de encerramento tanto da obra de Mbembe, quanto de conclusão desse trabalho dissertativo: a "proclamação da diferença". Entender esse conceito do autor, consiste, antes de tudo, no despertar crítico da consciência sobre si e, principalmente, sobre o mundo que nos rodeia. As reflexões críticas de Mbembe, em suma, levantam e apontam para a seguinte questão: dada a história de invenção, de desumanização e de escravidão do indivíduo negro no passado e sua atual condição de objeto prioritário de controle, de exclusão e de eliminação pelos Estados desse mundo globalizado neoliberal, quais seriam as vias possíveis para projeção de um futuro não maculado pelos estigmas do racismo? É para contribuir com essa questão, que a "proclamação da diferença" surge, não como resposta objetiva, mas em forma de possibilidade concreta para a emancipação e para a real inclusão do negro na sociedade.

Proclamar diferença é o início de um projeto individual, mas também comunitário construído a partir do acúmulo de experiências e aprendizados do passado. Segundo ORIGEM DA PALAVRA (2014), "Proclamar", do latim *proclamare (PRO, "à frente", mais CLAMARE, "gritar, anunciar")* significa "anunciar, declarar em público". Oriunda do latim *differentia*, o termo "diferença" é definido como "a 'qualidade' que permite que algo se distinga de outra coisa (...) pode ser usado para mencionar a variedade de coisas de uma mesma espécie." (CONCEITO.DE, 2019). Desse modo, ao proclamar-se diferente, o negro estaria a anunciar em forte e bom tom, ao mundo inteiro, que autonomia conquistada pela aceitação e pela valorização de si mesmo dilacerou as correntes enferrujadas do pensamento único e centralizado na "razão branca" de outrora. Tal "proclamação da diferença", uma vez construída pelo e a partir do indivíduo negro, proporcionaria a recuperação de sua identidade

e de sua consciência sobre o mundo e de si mesmo, porém não o conduziria, por si só e automaticamente, à inclusão igualitária e ao acesso a direitos na sociedade. Por conta disso, Mbembe destaca a importância e o direito do negro de, havendo a possibilidade, isolar-se. Um isolamento não para se segregar ou excluir os outros, mas, sim, com o propósito específico de se organizar para resistir. Trata-se de fazer a "luta que produz vida", como dissera Fanon (1968): primeiramente destruir tudo aquilo que nos destrói, cuidar e, eventualmente, curar os irmãos afetados e, por fim, sepultar (dignamente) todos os que tombaram abatidos pelas costas. Para um mundo que foi constituído por meio de divisão excludente e no tratamento diferenciado a seres humanos, proclamar a diferença e cuidar dos seus é, para a comunidade negra mundial, o ato preparatório que antecede a "luta" final para o estabelecimento da justiça, das reparações e da restituição. "Justiça" porque a história humana foi rasurada pela divisão injusta dos *bens*, dos *espaços*, do *direito à vida* e do *direito à morte*. "Reparação" porque a divisão injusta causou danos no corpo e no subjetivo do negro. "Restituição" como instrumento executor da justiça para as reparações, porque tudo o que foi subtraído pode e deve retornar aos seus "donos". Brancos e negros conscientes da história, do presente e das possibilidades de um futuro comum para a humanidade se convergem. "Restituição e reparação estão portanto no centro da própria possibilidade da construção de uma consciência comum do mundo, ou seja, do cumprimento de uma justiça universal", afirmara Mbembe (2014 p. 304). Assim, surge a "proclamação da diferença" como possibilidade inicial desse movimento que, necessariamente, parte dos indivíduos negros até ser assumido conjuntamente pelos demais.

A "proclamação da diferença" humanizando e incluindo

Antes de refletir a pergunta hipótese que motivou esse trabalho dissertativo, admiti a necessidade de percorrer, da forma mais profunda possível, todo o caminho racional e sensitivo de Achille Mbembe em sua obra *Crítica da razão negra* para, só então, conseguir extrair os principais elementos de conexão entre o livro e a questão filosófica por mim elaborada: se na conjuntura do mundo neoliberal globalizado, poderia a "proclamação da diferença" conduzir o negro à recuperação de sua humanidade e de sua cidadania subtraídas. A critério de análise, identifico e desagrego a questão colocada em três partes: I) o "devir-negro do mundo" como conceito que descreve as disparidades sócio-raciais entre negros e não negros no mundo globalizado neoliberal do *tempo presente.* Em Mbembe, esse "devir-negro do mundo" já é fato fortemente perceptível em nossos tempos: controle,

exclusão e eliminação têm sido a "*necropolítica*" contemporânea praticada não mais exclusivamente sobre os africanos e sobre os seus descendentes, mas, sim, sobre todos os povos desfavorecidos do planeta; II) a recuperação da humanidade e da cidadania subtraídas aos negros como *meta de* um *tempo futuro,* livre do peso do racismo. Essa *meta final* é o sinal de esperança de justiça, de restituição e de reparação que também já demonstra seus sinais de possibilidades em nossos dias; III) a "proclamação da diferença" como *método* de possibilidade para a superação da atual conjuntura e alcance da *meta* enunciada.

A "proclamação da diferença", entendida como uma auto-diferenciação do indivíduo negro, encontra seus questionamentos advindos exatamente daquele mesmo sistema lógico que inventou, impôs e chancelou, de forma entusiasta, as ideologias e as práticas racistas nos últimos séculos. Porém, uma "proclamação da diferença", feita pelos negros, não estaria promovendo um "racismo ao contrário"? Exclamariam. De fato, no Brasil, essa questão é assunto recorrente tanto nos espaços acadêmicos quanto em discussões informais do cotidiano. Há de se registrar, por isso, ao menos três motivos a serem apontados como *causa* de tal postulação em favor do risco de um "racismo ao contrário": o primeiro repousa sobre o fato de que estar em um país altamente miscigenado (com "aparentes" "boas" relações sociais e afetivas entre negros e brancos) faz com que o brasileiro não conceba, ao menos a priori, a ideia de se ver diferente, ainda que se trate de uma diferenciação positiva. Isso porque foi executado no país, desde o século XIX, um árduo e longo trabalho de (in)conscientização sobre a questão racial, fazendo, segundo Nascimento (1968), figurar como verdadeiro o *mito* da "democracia racial", discurso falacioso pelo qual, o Brasil se apresentava (o faz ainda hoje), internamente e, ao mundo, como uma nação *cordial*, livre do racismo e, assim, distinto de países como Estados Unidos da América ou África do Sul, por exemplo, onde o racismo e a segregação foram legalmente oficializados, isto é, foram menos dissimulados que o Estado brasileiro, dono de discursos e práticas raciais mais sutis, porém não menos segregadoras. Outro motivo que desperta a desconfiança e o medo do "racismo ao contrário" vem da dificuldade de compreensão do próprio significado e dos modos operantes do racismo. Para o *senso* comum, e infelizmente também para alguns acadêmicos, o racismo foi uma prática de um passado remoto e que a própria ciência biológica pós-moderna tratou de refutar por meio do postulado da existência de apenas uma raça: a raça humana. Por mais que seja verdadeira, a redução da complexa questão racial a essa premissa inibe, em si mesma, a necessária reflexão a respeito da história e, principalmente, impede o olhar crítico sobre o presente. É evidente que na "cabeça de um geneticista contemporâneo ou de um biólogo molecular a raça

não existe", afirmara o professor Munanga (2014) Porém, "no imaginário (...) de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos". Será então "a partir dessas raças fictícias ou 'raças sociais'", conclui Munanga, "que se reproduzem e se mantêm os racismos populares." Refutar o argumento simplório do ser humano como raça-única é, antes de tudo, não permitir o velamento da questão a ser debatida pois, conforme relembra o professor d'Adesky (2019), "Raça é uma ficção, racismo é uma realidade" a ser debatida e superada. Por fim, o terceiro argumento pró-risco de um "racismo contrário" aponta para o simples desconhecimento, por parte de seus anunciantes, do *princípio lógico* que originou o racismo. A razão (branca), desde o início europeia, concebeu e tutelou a descrição do mundo e tudo que nele existe. Nesse processo, inventou o negro, a África, a raça e uma nova escravidão. Esta, por sua vez, foi o motor propulsor da colonização que, de primitivo, desenvolveu-se até o capitalismo neoliberal do mundo de hoje. Sendo assim, o contra-argumento colocado seria: como poderia o indivíduo negro, escravizado e pertencente a uma região e a uma raça ditas inferiores, pela simples "proclamação da diferença", inverter toda a lógica e os mecanismos de segregação do branco para impô-la, como uma vingança, sobre seus históricos algozes? Diante de tal impossibilidade, depreende-se que o racismo, tal qual concebido, é uma ideologia e prática exercida, exclusivamente, pela "raça" hegemônica (aqueles que possuem o poder - político, econômico, religioso, técnico-científico, bélico, etc.) sobre as demais "raças" desfavorecidas, de modo que, "racismo ao contrário" é, conceitualmente, um discurso insustentável e que carece de fundamentação.

Além do risco de um "racismo ao contrário", contra-argumentado no parágrafo anterior, outro questionamento compõe o ceticismo brasileiro a respeito da ideia de uma "proclamação da diferença": a dúvida sobre se o negro não viria a ser ainda mais excluído, uma vez que se segregaria. Essa seria uma questão difícil de se refutar caso desperdiçássemos as experiências trazidas pela disciplina História Comparada. Evidentemente, o racismo e a segregação impuseram grandes perdas à humanidade, em todos os sentidos e em todas as regiões colonizadas do mundo. Não obstante a esses fatos, a experiência dos negros estadunidenses nos ensina e abre novos horizontes de perspectivas sobre um mundo menos "contaminado", ou menos exclusivo à "razão branca". Os confinamentos em bairros para negros (guetos), as segregações em determinados ambientes e em instituições públicas fizeram com que os negros, em especial no Sul dos Estados Unidos, desenvolvessem um alto nível de pertencimento e, por conseguinte, maior capacidade de união contra as ameaças

externas à comunidade. É verdade que nem toda experiência de sucesso alheio é reproduzível, considerados os inúmeros fatores e diferenças estruturais entre Brasil e Estados Unidos da América, por exemplo. Porém, o exercício de reflexão comparativa entre casos históricos semelhantes aponta para uma grande probabilidade de uma "segregação positiva" poder catalisar o processo de autorreconstrução e de inclusão do negro na sociedade brasileira. Afinal, o "desejo de diferença não é também necessariamente o oposto do projecto do em *comum*", como afirma Mbembe (2014, p. 306) acenando para uma autoafirmação das diferenças em nome da a união de todas elas em favor de um universalismo humano.

Nada há de que se temer todos aqueles que amam e prezam pela justiça. Nada há de perder aqueles que já abominam os privilégios herdados e conservados pela exploração desmedida do trabalho alheio. A "proclamação da diferença" é um caminho legítimo (já em andamento) de exortação aos indivíduos negros do mundo inteiro a se unirem para, sem ruídos externos, reescreverem a própria história, ressignificar suas próprias existências e compartilharem as esperanças de um mundo futuro que, nas palavras de Mbembe (2014, p. 294), "nos é comum" e se abre à "possível *epifania das nações." (Idem* p. 295). A "proclamação da diferença é apenas um momento de um projecto mais vasto - de um mundo que virá, de um mundo antes de nós, no qual o destino é universal" (*Idem,* p. 306).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer:* O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte; Ed. UFMG, 2004.

CERQUEIRA, Daniel R C e MOURA, Rodrigo L D. "Vidas perdidas e racismo no Brasil". Brasília: IPEA, N.10. 2013. p. 2-3-4-8.

CÉSAIRE, Aimé. *Les Armes miraculeuses*. In CEuvres completes, Vol. 1, Ed. Désormaux, Fort-de-France, p.107, 88-89)

CEVENB (Relatório parcial da Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra no Brasil) da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) do estado do Rio de Janeiro. Marcelo Dias presidente e Wilson Prudente relator. Rio de Janeiro, 2016, p. 30.

CONCEITO.DE. [S.I] [2019]. Acessado em 01/03/2020: https://conceito.de/diferenca.

CRUMMEL, Alex. *Africa and America. Addresses and Discourses,* Negro Universities Press, Nova Iorque, 1969 [1891), p. 14..

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Ed. Civilização Brasileira S. A. Rio de Janeiro, 1968.

FOUCAULT, Michel. *É Preciso Defender a Sociedade:* Curso do Colégio de França (1975-1976), Carnaxide: Livros do Brasil, 2006, pp. 227-8.

_____. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes: 1987.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e estatística) "Estudos e análises" (CENSO 2010). Rio de Janeiro, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Fundação Calouste Gulbenkian, Ed 5, Trad. Dos Santos. Manuela. Lisboa, 2001, AXII.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Primeira Edição. Lisboa, Editora Antígona, 2014.

MUNANGA, Kabengele. "Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo e identidade e etnia". In Portal da UFMG: 2014 (p. 6). Acessado em 10.02.2020: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro.* Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978, p. 177-178.

NOTICIÁRIO PERIFÉRICO. "O real significado da palavra NIGGA". In Noticiário Periférico: 2014. Acessado em 26/02/2020: http://www.noticiario-periferico.com/2014/07/o-real-significado-da-palavra-nigga.html

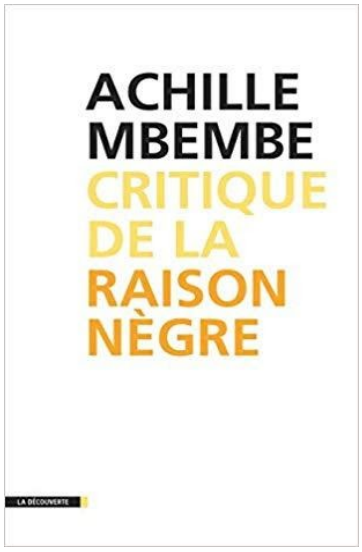
ORIGEM DA PALAVRA. [S.I] [2014]. Acessado em 01/03/2020: https://origemdapalavra.com.br/palavras/proclamar/.

SANTOS, Milton. "Memória Roda Viva." FAPESP: 31. Mar. 1997, (p 5). Acesso 30.04.2019:http://www.rodaviva.fapesp.br/materia_busca/112/milton%20santos/entrevistados/milton_santos_1997.htm

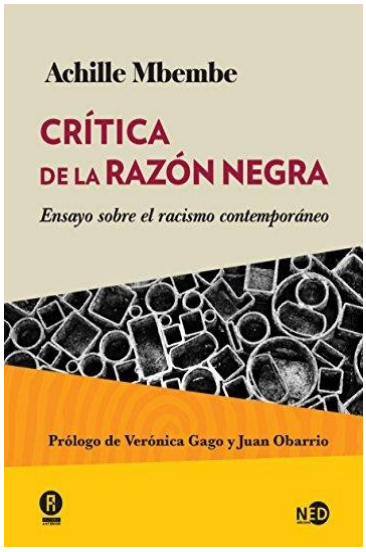
_____. *Por uma outra globalização:* do pensamento único à consciência universal. 9 ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 23.

SOUZA, Jesse. *A elite do atraso:* da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

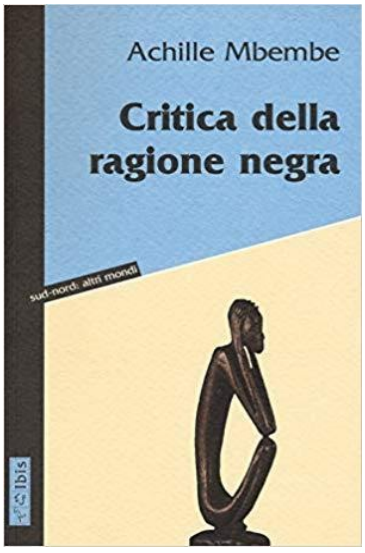
WACQUANT Loïc*: Marginalidade, etnicidade e penalidade na cidade neoliberal*: uma cartografia analítica. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 2, 2014, p. 144.



Original em Francês



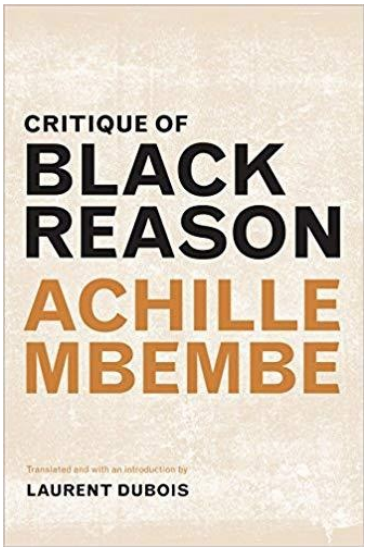
Tradução em Espanhol



Tradução em Italiano



Tradução em Português



Tradução em Inglês



Tradução em Alemão