

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”

Faculdade de Ciências e Letras Campus de Araraquara - SP

MATHEUS SENA ASEVEDO CAMPANHÃ

**A AUTODETERMINAÇÃO NEGRA: UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA SOCIAL
E POLÍTICA DE ACHILLE MBEMBE**

**ARARAQUARA/SP
2023**

MATHEUS SENA ASEVEDO CAMPANHÃ

**A AUTODERMINAÇÃO NEGRA: UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA SOCIAL E
POLÍTICA DE ACHILLE MBEMBE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, UNESP, para obtenção do Grau de Bacharel em Ciências Sociais, do Campus de Araraquara/SP, sob orientação do Prof. Dr. Hélio Alexandre da Silva.

ARARAQUARA/SP
2023

AGRADECIMENTOS

Aos Orixás que me mantiveram, me mantêm firme em minha caminhada e me ensinaram que não há nenhuma pergunta sem resposta;

Aos meus avós que me criaram, incentivaram e tiveram um papel fundamental em minha formação e se tornaram, com isso, minha mãe Maria Citéia Teixeira e meu pai Paulo Roberto Rodrigues Freire;

À minha mãe, Ana Lúcia Sena Asevedo, que mesmo residindo além do Atlântico, sempre estará em meu coração com a certeza de nos reencontrarmos;

Ao meu eterno primeiro amor, Aline Lucri Francisco dos Santos, obrigado por todos os momentos compartilhados, críticas, companheirismo, paciência e ajuda no desenvolvimento desta monografia;

Ao meu orientador, Hélio Alexandre da Silva, um dos únicos professores que realmente acreditou em mim, me incentivou como nenhum outro e oportunizou inúmeros debates no NÉFiTs – Núcleo de pesquisa em Ética, Filosofia e Teoria Social. Tenho certeza de que nossos caminhos continuarão juntos;

Às amigas feitas e nutridas durante a graduação. Em especial: Thiago Rodrigues Costa; Tamires Oliveira Costa de Oliveira; Marcos Edvan Mecone Gomes; Ednan Willian Baptista da Silva; Vitória Sousa; Victória Beatriz Braz Leodoro; Deise Souza França; Gustavo dos Santos Carvalho de Jesus; Ana Laura Monico Brandão Campoó e Vitor Teixeira Abrantes. Como diria o poeta de Irajá: amigo na praça é melhor que dinheiro no bolso, mano;

Às duas pessoas que, ao compartilharem momentos de alegria e de tristeza sob o mesmo teto que eu, tornaram-se meus irmãos. Um sincero muito obrigado, Igor Copoli Ramazine e Beatriz Danielle Picaccio;

Aos camaradas que se tornaram verdadeiros amigos e me mostraram o significado do que é a luta, Beatriz Baraldi Vicentim da Silva, Renan Manoel Pereira da Costa e Roan Chimello Dias;

À Claudete de Sousa Nogueira, Dagoberto José Fonseca e Eva Aparecida da Silva. Que fique, aqui, assinalado minha admiração pelos seus trabalhos feitos na academia e, principalmente, feitos em relação à população negra, no Brasil e em diáspora. Também agradeço pelas oportunidades, confiança e debates dentro do NUPE – Núcleo Negro da UNESP para Pesquisa e Extensão.

Negros

“Negros que escravizam
e vendem negros na África
não são meus irmãos

negros senhores na América
a serviço do capital
não são meus irmãos

negros opressores
em qualquer parte do mundo
não são meus irmãos

Só os negros oprimidos
escravizados
em luta por liberdade
são meus irmãos

Para estes tenho um poema
grande como o Nilo”

Solano Trindade (2011, p.153).

RESUMO

Esta monografia buscou analisar, principalmente, os conceitos de raça, alienação e violência no pensamento de Achille Mbembe em vista de buscar um sentido acerca da emancipação e superação da situação da população negra, através de uma análise textual de duas principais obras do autor, bem como, seja em África ou não, de comentadores e influências dele. Dessa forma, a investigação levou a uma delimitação do que Mbembe entende por negro e raça, essa ficção útil, utilizada por toda a modernidade, inventada e utilizada por Estados para fins como a dominação e a reificação. Nessa argumentação do autor, a existência, o nascimento e o desenvolvimento do sistema racial de classificação humana possui completa relação com o conceito de alienação, a qual teria, como dimensões os momentos históricos marcantes para a história do negro, a saber, a escravidão, o colonialismo, o *apartheid* e, por fim, o neoliberalismo. No caso, alienação é exatamente tomar para si o que o outro produziu, uma imagem negativa criada pelo Ocidente, ter enquanto verdade o que o colonizador escolheu e definiu o que seria o negro, inclusive reiterando e tomando como verdade. Assim, com o intuito de se expandir a análise, buscou-se partir de uma dimensão específica da violência, que é a alienação, para um entendimento macro do termo. Seja a qual Mbembe encara enquanto uma violência Ocidental, tendo os dispositivos raciais permeando a face solar e a face noturna da modernidade, isto é, a democracia e a colônia, ou, apoiado em Frantz Fanon, a violência emancipadora do colonizado, que visando uma emancipação possui o negro enquanto agente ativo. Atendo-se mais a esse último ponto, Mbembe faz uma análise geral dos movimentos revolucionários africanos durante o século XX e aponta como ocorreu uma fagia do pensamento branco Ocidental, gerando inúmeras contradições. Nesse sentido, com distanciamentos e críticas ao pensamento africano, Mbembe aponta para uma superação que perpassa um compartilhamento mútuo do mundo, o Afropolitanismo.

Palavras-chave: Alienação; Violência; Autodeterminação; Modernidade; Afropolitanismo.

ABSTRACT

This monograph sought to analyze, primarily, the concepts of race, alienation, and violence in the thought of Achille Mbembe with the aim of finding a meaning regarding the emancipation and overcoming of the situation of the black population, through a textual analysis of two of the main works of the author, as well as, whether in Africa or not, of his commentators and influences. Thus, the investigation led to a delineation of what Mbembe understands by "black" and "race", this useful fiction, used throughout modernity, invented and employed by states for purposes such as domination and reification. In the author's argumentation, the existence, birth, and development of the racial system of human classification is closely related to the conception of alienation, which would have, as its dimensions, the significant historical moments for black history, namely, slavery, colonialism, apartheid, and finally, neoliberalism. In this context, 'alienation' precisely means appropriating what another has produced, a negative image created by the West, accepting as truth what the colonizer chose and defined as the black identity, even reaffirming and accepting it as truth. Therefore, with the aim of expanding the analysis, the approach started from a specific dimension of violence, which is alienation, to a broader understanding of the term. Whether it's the violence that Mbembe perceives as a Western one, with racial devices permeating both the sunlit and nocturnal faces of modernity, that is, democracy and the colony, or, based on Frantz Fanon, the emancipatory violence of the colonized, aiming for emancipation with the black person as an active agent. Focusing more on this latter point, Mbembe provides a general analysis of African revolutionary movements during the 20th century and indicates how there was a devouring of Western white thought, leading to numerous contradictions. In this regard, with certain distances and critiques of African thought, Mbembe points to an overcoming that involves a mutual sharing of the world, the "Afropolitanism".

Keywords: Alienation; Violence; Self-determination; Modernity; Afropolitanism.

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 2 | O NEGRO E A RAÇA..... | 11 |
| 3 | ALIENAÇÃO PARA ACHILLE MBEMBE..... | 16 |
| 3.1 | Dimensões específicas da alienação..... | 17 |
| 3.2 | Alienação e escravidão..... | 22 |
| 3.3 | Alienação e colonialismo..... | 25 |
| 3.4 | Alienação e <i>apartheid</i> | 28 |
| 3.5 | Alienação e neoliberalismo..... | 30 |
| 4 | EM RELAÇÃO À VIOLÊNCIA..... | 34 |
| 4.1 | Violência ocidental..... | 34 |
| 4.2 | Violência e autodeterminação..... | 38 |
| 5 | SOBRE A AUTODERMINAÇÃO..... | 43 |
| 5.1 | O branco no negro e o negro no branco..... | 43 |
| 5.2 | O possível horizonte a ser percorrido para Mbembe..... | 44 |
| 5.3 | Distanciamento de Fanon..... | 50 |
| 6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 52 |
| | REFERÊNCIAS..... | 55 |

1 INTRODUÇÃO

Minha trajetória nessa investigação filosófica foi iniciada com um interesse primeiro no estudo do conceito de alienação na tradição marxista, especialmente com a obra *Manuscritos econômico-filosóficos* (2010) de Karl Marx, na qual consegui ter um contato basilar com as questões acerca da valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*); a desvalorização, material e subjetiva do trabalhador e do mundo dos homens (*Menshenwelt*); a objetivação do trabalho em um objeto, conhecido enquanto objetivação (*Vergegenstandlichkeit*); a efetivação do trabalho, dentro de um Estado-Nacional, que se configura enquanto desefetivação (*Entwirklichung*) do próprio trabalhador, uma perda que se traduz enquanto uma apropriação privada, como um estranhamento (*Entfremdung*). Essas questões, por alguns meses, foram aprofundadas com um estudo mais sistematizado da obra *A Teoria da Alienação em Marx* (2006) de István Mészáros, na qual foi possível destrinchar e apreender de forma mais sólida as teorias e conceitos apresentados por Marx.

O interesse, porém, pensando no conceito de experiência vivida de Frantz Fanon, me levou a tentar complementar esses estudos com algo que também me afeta e continua me instigando, tanto a pesquisar, quanto no próprio viver: a questão racial. Nesse sentido, após contemplar o documentário *Concerning Violence* de 2014, dirigido por Göran Olsson e baseado na obra de Fanon em *Os condenados da terra*, com a narração de Lauryn Hill, tive o prazer de ter meu primeiro contato com esse autor martinicano que me influenciou, tanto intelectualmente, quanto de forma profunda no sentido de sua luta e vida. Soma-se a isso horas de discussão feitas no Núcleo de pesquisa em Ética, Filosofia, Teoria política e Social, NÉFiTs como a deusa egípcia¹, coordenadas pelo Prof. Dr. Hélio Alexandre da Silva. Esses caminhos que me foram abertos levaram-me a aprendizagem de uma filosofia, a filosofia africana.

Essa escolha foi feita com o intuito de se demarcar uma posição nítida contra o racismo epistêmico, o qual tem por objetivo último a não humanização completa de seres humanos através de vias metafísicas ou ontológicas (Maldonado-Torres, 2008), o presente trabalho parte da noção de que o estudo das legítimas filosofias africanas, bem como de seus autores, faz-se indispensável. Por outra ótica, esse movimento de

¹ A senhora da casa, para onde o próprio Sol retorna, os céus noturnos.

epistemicídio é comum à filosofia Ocidental e fere, não apenas individualmente, mas sim a racionalidade, de forma coletiva, de povos subjugados (Carneiro, 2005).

É conhecido, embora algumas vezes oculto, como os estudos das Humanidades no Brasil, em especial sobre a temática racial, sempre se caracterizou, por um lado, enquanto um pensamento subordinado às teorias racistas estrangeiras pretensamente científicas e, por outro, enquanto elaborações herdeiras da superestrutura escravista brasileira, algo que ainda ecoa de forma bem explícita no capitalismo brasileiro (Moura, 2019).

Nessa perspectiva, faz-se necessário apontar para uma pluriversalidade da filosofia, com suas multiplicidades e diversidades, afinal historicamente ocorreu um silenciamento violento de filosofias que não são enquadradas enquanto ocidentais e são potencialmente filosofias de libertação e de emancipação (Ramose, 2011). Assim, a necessidade da produção científica e filosófica pensando nas trocas intelectuais entre Brasil e África é nítida e só tem a impulsionar a melhora da vida da população negra, seja dos residentes no continente africano, seja dos negros em diáspora.

Vale lembrar que essa pesquisa foi desenvolvida durante duas iniciações científicas, isto é, o Edital 04/2021 PIBIC – ICSB e o Edital 04/2022 PIBIC – ICSB, bem como foi publicado uma versão inicial na Revista Filogênese, Marília, v. 18, n. 1, p. 91-109, jun. 2023, a revista de pesquisa na graduação em filosofia da UNESP/FFC.

Assim, procuramos investigar o pensamento do filósofo contemporâneo, professor de História e Ciência Política, Achille Mbembe através da leitura sistemática de duas das principais obras do autor, a saber, *Crítica da Razão Negra*, publicado em 2013 e *Políticas da Inimizade*, publicado em 2016, bem como de influências do autor e comentadores de África e da diáspora. Para tanto, fez-se necessário, em primeiro lugar, delimitar o que Mbembe entende por raça, um conceito que perpassa todas as suas elaborações: uma ‘ficção útil’, historicamente determinada na modernidade, plástica e não estanque, pela qual o Ocidente reificou povos, decidindo sobre seu futuro através da violência.

Nessa linha de pensamento, e remontando meus primeiros estudos dentro da filosofia, tivemos como um dos objetivos reunir e compreender os aspectos e os contornos mais relevantes do conceito de alienação para negras e negros² principalmente na obra *Crítica da razão negra* (2020a) de Mbembe através de uma análise textual, na qual se fez

2 No corpo deste artigo a diferenciação de gênero (negra(s) e negro(s) será substituída pelo uso comum “negro(s)”, no masculino, apenas por uma questão de facilitação de escrita e leitura.

uma reconstrução da obra em questão. Primeiramente, dando especial atenção às passagens em que Mbembe utiliza o termo alienação e, em um segundo momento, analisando as relações entre a alienação e outros conceitos e momentos históricos. Assim, é fundamental reconhecer que Mbembe não dá um tratamento exaustivo acerca do conceito de alienação na obra *Crítica da razão negra* (2020a). Entretanto, há inúmeras passagens em que o autor utiliza o termo para apresentar e desenvolver dimensões específicas da experiência negra durante a obra, as quais têm relação direta com a alienação e são necessárias para entender o conjunto do pensamento do autor, bem como a própria questão racial, fruto da modernidade.

Em suas formulações, ainda, faz-se possível apreender de Mbembe que existem duas formas de como falar de raça dentro do que ele chama de ‘Razão Negra’, uma consciência Ocidental do negro e uma afirmação do negro acerca de sua própria identidade. É entre esses dois paradigmas que se buscou ampliar a investigação e analisar as violências, outro grande objetivo deste trabalho, seja a que ele chama de Ocidental, seja a que parte dos negros e africanos e que está diretamente ligada ao conceito de autodeterminação. Diante disso, diversas elaborações sobre a autodeterminação foram realizadas pela crítica negra, com Mbembe elencando dois principais discursos: Marcus Garvey e Aimé Césaire, que divergem principalmente nas considerações acerca da diferença e se aproximam, de certa forma, nas considerações acerca do conceito de raça. Nesse sentido, Frantz Fanon, uma das principais influências teóricas de Mbembe, através de sua ‘violência emancipadora do colonizado’, faz uma crítica apontando para a construção de um mundo comum visando à elevação coletiva da humanidade.

É nítida as influências teóricas dos autores supracitados na obra de Mbembe, mas com ressalvas, afinal o autor faz uma crítica dos pensamentos africanos do século XX, às contradições herdadas pela influência Ocidental e aponta para um caminho que perpassa os conceitos de reparação e restituição, o Afropolitanismo, com suas aproximações e afastamentos dos teóricos negros do século passado, inclusive em relação a Frantz Fanon.

2 O NEGRO E A RAÇA

Achille Mbembe, no início de uma das obras mais importantes para se apreender o pensamento filosófico do autor, *Crítica da razão negra* (2020a), explicita a definição de um conceito que irá perpassar toda modernidade, bem como foi o ponto de partida e a base para as discussões que foram desenvolvidas neste trabalho: a raça.

Faz possível notarmos, ao analisarmos o pensamento de Mbembe (2020a), como a raça irá possuir inúmeras dimensões. É um gerador, seja de temores ou tormentos, isto é, inquietações no pensamento, mas também, para além de dores psíquicas, é um gerador de dores físicas. Também, a raça cria significados, situações, estados, sentimentos e ações negativas, novamente nos planos físicos e psíquicos — fantasmagóricos —, ambos de forma negativa.

Para além da influência de James Baldwin, do qual Mbembe toma emprestado a ideia central do trecho anterior, outra grande referência, a qual será tratada extensamente durante este trabalho, será Frantz Fanon. Fanon precisa que raça é a raiva dos sujeitados, uma perspectiva de si muito importante para se entender o conceito, diferentemente de uma perspectiva atribuída — uma relação exemplificada pelo que o autor chama de razão negra³.

raça é também o nome que se deve dar ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que, condenados à sujeição, veem-se com frequência obrigados a sofrer uma infinidade de injúrias, todos os tipos de estupros e humilhações, e incontáveis feridas (Mbembe, 2020a, p.28).

Nota-se que aliado a esse fato, já é possível indicar, como bem apontado também por (MUNANGA, 2003) que, diferente do que a ciência do hemisfério ocidental, isto é, estadunidense e europeia, produziu sobre raça do século XVII ao XX, a raça não existe enquanto fato biológico, científico natural. Mesmo assim, na realidade e precisamente,

raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e o excedente, isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas. [...] Ela continua a produzir efeitos de mutilação, porque originariamente é e será sempre aquilo em cujo nome se operam cesuras no seio da sociedade [...]. Enquanto instrumentalidade, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispêndio sem reservas (Mbembe, 2020a, p.73).

³ Esse conceito será aprofundado no decorrer da escrita.

Incontornavelmente, nota-se a raça enquanto uma função, um instrumento utilizado extensamente ao observar a história da modernidade — na realidade, a raça é intrínseca ao período histórico no qual foi criada e ajudou a criar. E aliada a outros fatores de cisão da sociedade humana como gênero e classe, Mbembe explicita, ao dirigir ao mundo ocidental que raça, em relação aos que foram racializados “é o meio pelo qual os reificamos e, com base nessa reificação, nos tornamos seus senhores, decidindo então sobre seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a prestar quaisquer contas” (Mbembe, 2020a, p.74).

Exposto essa aproximação inicial do que é a raça, faz-se pertinente ao leitor se indagar como ela é produzida. Esse conceito proveniente da esfera animal, se populariza em um momento que, para o autor, é marcante na história do Ocidente com o auxílio do imperialismo: não “conhecer a fundo aquilo de que se falava [e nesse sentido, a raça] serviu, em primeira linha, para nomear as humanidades não europeias” (Mbembe, 2020a, p.41). Uma tecnologia e ideologia dos Estados Ocidentais nascentes. Essas humanidades seriam simultaneamente preenchidas pelas noções de fóssil e monstro, isto é, para Foucault, outra grande influência de Mbembe, uma identidade de remota semelhança caricata das diferenças e nesse ponto, o negro seria a síntese dessas noções ao olhar do Ocidente, ao olhar do branco.

o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, [...] o negro é também o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõe facções e grupos social e racialmente segmentados (Mbembe, 2020a, p.42).

Enquanto ficção, faz-se pertinente ressaltar a não estabilidade desse sujeito. Uma instabilidade que se modifica diante de onde e quando ele está inserido na sociedade. “Na perspectiva da razão mercantilista, o escravo negro é simultaneamente um objeto, um corpo e uma mercadoria” (Mbembe, 2020a, p.145). Nota-se alguns pontos fundamentais aqui a serem explicitados, a razão mercantilista, o escravizado⁴ negro e as noções de objeto, corpo e mercadoria. De início, pode-se elaborar que a razão mercantilista coincide

⁴ Embora Mbembe, tanto em *Crítica da razão negra* (2020a) quanto em *Políticas da inimizade* (2020b), utilize em sua escrita *esclave* e na tradução das obras, feitas por Sebastião Nascimento, optou-se por utilizar a palavra “escravo”, optamos por utilizar no decorrer deste trabalho o conceito de “escravizado”. Isso porque na língua portuguesa é possível notar que “diferentemente do “escravo”, privado de liberdade, em estado de servidão, o “escravizado” entra em cena como quem “sofreu escravização” e, portanto, foi forçado a essa situação” (Taille; Santos, 2012, p.9).

com a sociedade da *plantation*, quando “o vínculo social de exploração não havia sido estabelecido de forma definitiva” (Mbembe, 2020a, p.43), por isso a necessidade de produzir e reproduzir o negro e a raça, inclusive para se estabelecer uma diferenciação para além da classe. Uma distinção clara entre servos brancos e negros, estes últimos “e seus descendentes podiam, dali em diante, ser comprados para sempre” (Mbembe, 2020a, p.45).

O escravizado negro, enquanto objeto, corpo e mercadoria, possui, nesse contexto, uma forma, seu corpo-objeto, a qual é uma substância potência geradora de valor, derivada de sua energia física, a substância-trabalho. “Essa é sua primeira porta de entrada no processo de troca. Existe também uma segunda, à qual ele acede por via de seu estatuto de objeto de uso, que pode ser vendido, comprado e utilizado” (Mbembe, 2020a, p.145).

A plasticidade do ser negro é explícita, contudo, Mbembe introduz um paradigma que nos ajuda a entender fundamentalmente como o negro é o espectro da modernidade: o paradigma fantasmal. Esse paradigma, utilizado primordialmente pelo autor para explicar o escravizado negro, possui três pontos principais: a) a não existência de uma reversibilidade ou irreversibilidade do tempo, contando apenas com uma mistura, um caldo de experiências que podem ser retomados ou interrompidas sem necessidade de uma continuidade, o qual une, pela experiência, o passado, o presente e o futuro; b) o sujeito ser marcado pela violência fantasmal, aqui entendida como “negação de qualquer singularidade essencial” (Mbembe, 2020a, p.250), mas também entendida como a própria racialização, um sujeito que sofre incessantemente a plasticidade e a metamorfose, seja por quem o oprime, domina, seja pela sua própria necessidade de viver. Esse sujeito está fadado a introduzir fragmentos em um conjunto de fragmentações, viver em ziguezagues, de um lado a outro para permanecer existindo; e c) não ter uma forma ou conteúdo absolutos e estanques, em que sua existência se apoia em lembranças e imagens que também não são fixas, embora superficialmente, em um primeiro momento, pareçam ser estanques. Soma-se a esse paradigma, o fato de que o negro só existe em relação a um outro, ao seu senhor em um intrínseco vínculo de submissão.

Ainda, vale citar e frisar que essa construção do negro, feita pela Ocidente, é caracterizada enquanto um enorme conjunto de enunciados fora da realidade, mentiras e fantasmas. Sendo entendido enquanto um corpo, um movimento sempre inerte, rastejante e espasmódico, uma força bruta e uma onda de raiva e inquietude que suscita a repulsa e o terror. “E o processo de transformação das pessoas de origem africana em “negros”, isto

é, em corpos de extração e em sujeitos raciais, obedece em vários aspectos a uma tripla lógica de ossificação, envenenamento e calcificação” (Mbembe, 2020a, p.81).

Em uma perspectiva Ocidental, portanto, o negro é essa

figura excedente em relação a qualquer figura e, portanto, fundamentalmente infigurável, o negro em particular era o exemplo consumado desse ser-outro, vigorosamente forjado pelo vazio, e cujo negativo havia penetrado todos os momentos da existência — a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo (Mbembe, 2020a, p.30).

Perspectiva essa que constitui uma parte do que o autor chama de razão negra, a consciência ocidental do negro, mentiras, que se julgam eruditas e científicas acerca das pessoas de origem africana. Esses discursos têm sua utilidade primeira na justificação da dominação racial, uma visão externa à África e ao negro, um juízo de identidade.

Segundo o autor, o que ele denomina enquanto razão negra são as vozes e as práticas sobre quem é de origem africana, “deliberações sobre a distinção entre o impulso animal e a *ratio* [razão] do homem” (Mbembe, 2020a, p.67). Ainda, é subdividida entre brevemente comentada consciência ocidental do negro, um “juízo de identidade”; e consciência negra do negro, uma “declaração de identidade”.

Especificamente no que concerne esse juízo, ele consiste

tanto de discursos como de práticas — um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais com o intuito de fazer surgir o negro enquanto sujeito racial e exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática (Mbembe, 2020a, p.61).

A outra parte, produzida em África ou não, assume de forma crítica esses enunciados, é uma declaração de identidade, chamada pelo autor de consciência negra do negro, a qual busca fundar um arquivo e criar uma comunidade a partir da diáspora. Ele mobiliza tantos os elementos da luta de classes, quanto a negação de uma ontologia fundada em sujeitos raciais.

Por mais difícil que seja restaurar a história do negro por muitas partes terem sido perdidas, aniquiladas e/ou por não existirem vestígios, os pensadores desse segundo texto da razão negra, como Du Bois e Paul Gilroy, concordam que é fundamental escrever sua própria historiografia, não dependendo de quem pretensamente tentou escrever sobre os negros, algo que desembocou na ciência colonial. Nessa linha de pensamento de uma comunidade de dispersos, a história negra também teria essa característica de “só pode[r]

ser feita com base em fragmentos, mobilizados para dar conta de uma experiência em si mesma fragmentada” (Mbembe, 2020a, p.63).

Há, porém, uma ambiguidade, “seu autor é um sujeito tomado pela obsessão de ter se tornado estranho a si mesmo, mas que mesmo assim busca assumir o mundo com responsabilidade, proporcionando a si mesmo seu próprio fundamento” (Mbembe, 2020a, p.64). Para além disso, ainda há similaridades com o primeiro texto razão negra, “os vestígios, as marcas, o murmúrio incessante e, por vezes, a surda cogência do primeiro e também a sua miopia, inclusive no ponto em que a reivindicação de ruptura é a mais gritante” (Mbembe, 2020a, p.65). As lutas abolicionistas e anticapitalistas, o internacionalismo, a coletividade estão profundamente marcados na elaboração da consciência negra do negro. Nesse sentido, “debater a razão negra é, pois, retomar o conjunto de disputas acerca das regras de definição do negro” (Mbembe, 2020a, p.67).

Portanto, o negro vai possuir três funções na modernidade, a de atribuição, a de interiorização e a de subversão. Primeiro ao classificar as pessoas com uma humanidade a parte, após isso, com uma declaração de identidade, o negro passou por um momento de recuperação e interiorização que, num ato de subversão, reversão e inversão “inaugura a plena e incondicional recuperação do estatuto de humanidade outrora rasurado pelo ferro e o açoite” (Mbembe, 2020a, p.93).

3 ALIENAÇÃO PARA ACHILLE MBEMBE

Explicitado o que é, ou quem é, o sujeito racial consideramos enquanto fundamental explorar, para um melhor entendimento, os contornos do conceito de alienação, dado que possui uma completa relação com a existência, o nascimento e o desenvolvimento do sistema racial de classificação do humano. Essa aproximação inicial é explícita no pensamento do autor quando investigamos que raça tem sua fundação

praticando alterocídio, isto é, constituindo o outro não como *semelhante a si mesmo* [e aqui, o sujeito racializado tornado objeto estaria constantemente se relacionando com a violência, afinal, o sujeito seria um] objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total (Mbembe, 2020a, p.27)

Uma ressalva a ser citada é que autor não faz uma análise extensa da alienação, isto é, um conceito vasto e diverso por toda a história da filosofia, portanto, fizemos um estudo para delimitar e entender mais precisamente como esse conceito é encarado por Mbembe, dado que ele perpassa toda a obra em questão, bem como no pensamento filosófico do autor. Notamos que a alienação aparece enquanto um dimensão ao analisar a experiência da população negra a partir do surgimento das raças na modernidade. Nessa linha de pensamento, essa primeira seção foi guiada pela pergunta norteadora: quais são as dimensões do conceito de alienação para negros no pensamento de Achille Mbembe? Ou seja, aqui foi analisado algumas dimensões da alienação para, no final, apresentarmos onde Mbembe identifica precisamente o seu surgimento.

Consequentemente, vários outros conceitos foram encontrados quando investigamos onde haviam passagens que dissertavam acerca da alienação na construção escrita do pensamento do autor, os quais auxiliaram para um melhor entendimento dos contornos gerais da alienação negra, isto é, racialmente ancorada.

Nesse perspectiva, alguns momentos históricos se mostraram enquanto marcantes para a análise durante pesquisa e, dessa forma, buscamos também entender criteriosamente o que esses momentos significavam para Mbembe, inclusive enquanto dimensões da própria alienação, onde e como ela estaria presente. Assim, também foram analisadas e discutidas todas as passagens acerca deles, a saber, escravismo, colonialismo, *apartheid* e neoliberalismo.

3.1 Dimensões específicas da alienação

Uma das formas de se aproximar da relevância do texto de Mbembe é notar que a questão sobre a sobrevivência de grupos racializados perpassa toda a modernidade e, como ele mostra ao longo de seu trabalho, esse problema envolve inúmeras dimensões. É nesse sentido que pode-se compreender, de forma inicial, os negros como “pessoa[s] humana[s] cujo nome é humilhado, a capacidade reprodutiva e generativa deturpada, o rosto desfigurado e o trabalho espoliado, ele é testemunho de uma humanidade mutilada, profundamente marcada a ferro pela alienação” (Mbembe, 2020a, p.76).

Ao comentar sobre esse “humano”, o autor refere-se ao negro enquanto escravizado e sofredor das consequências da alienação. No caso, Mbembe cita a carga negativa que a categoria negro remete imediatamente e que perpassa os anos da modernidade, isso quando sua própria linhagem não é aniquilada. Também, e que talvez mais concerne a este trabalho, a questão da imagem que o negro passa, sua identidade fracionada, seu rosto desfigurado e não completo nem para si nem aos outros. Contudo, ainda que esse sujeito negro, fruto da modernidade, sofra diferentes formas de alienação, Mbembe não deixa de ressaltar que as possibilidades de revolta nunca desaparecem do horizonte. Por isso, afirma o autor que

em virtude da maldição a que está condenada a sua existência e da possibilidade de insurreição radical que, não obstante, leva consigo e que jamais será completamente anulada pelos dispositivos de sujeição [...] [a expectativa da resistência] é justamente a possibilidade de um acontecimento singular, ‘a revolta dos escravos’ (Mbembe, 2020a, p.76-77).

Dessa forma, constatamos que os negros não são totalmente assujeitados⁵, porém, para um maior aprofundamento, é necessário percorrer o caminho desde o que o autor chama de difração originária do humano moderno até a sua máxima experiência de opressão configurada como e enquanto *apartheid*.

Dessa difração originária se deduz, geralmente, que o *eu autêntico*⁶ *se teria tornado um outro*. Um eu alheio [alienado] teria sido colocado no

⁵ O que inclusive, como discutiremos adiante de modo mais detalhado, vai permitir a concepção de negros dentro de sistemas de governo que não explicitamente consideram o negro como um não humano ou um sub-humano, como por exemplo em uma democracia, dado que nesse sistema de governo específico “ele é sujeito agora a um parâmetro de liberdade que não dependerá mais de correntes físicas, [mas sim de] uma liberdade inserida em um sistema de utilidade, gerenciada e regulada por uma ideia de bem extraída de uma razão universal” (MEDEIROS, 2018, p. 10).

lugar do eu próprio, fazendo assim do negro o portador, a despeito dele, de significados secretos, de obscuras intenções, de um inquietante estranhamento que comanda a sua existência sem seu conhecimento e que confere a certos aspectos da sua vida psíquica e política um caráter noturno e quiçá demoníaco (Mbembe, 2020a, p.187-188).

Essa difração originária que Mbembe cita é a criação, a partir da separação do humano em raças, de um eu próprio de um lado e de eu estrangeiro de outro, isto é, a imagem a qual já fizemos referência. Por esse ângulo, o autor nos aponta que essa representação é quase sempre lembrada, na perspectiva da literatura negra, pelo confronto do ser colonizado tanto com esta imagem quanto com a lembrança de captura, a lembrança da colônia, as quais associaram a descendência a uma imagem de terror. Assim, percorremos essa cisão no interior do ser com uma difração, a qual origina uma imagem que substitui e subjuga o humano, anteriormente não alienado, na medida em que esta alienação, esse desmembramento, implica ao negro significados inteiramente negativos, demoníacos, e comanda sua existência, inclusive sem mesmo um conhecimento próprio. Nessa linha de argumentação em relação à cisão do humano, especificamente negro, Mbembe, como base na crítica francófona, nos mostra que

essa separação teria acarretado uma tal perda de familiaridade consigo mesmo que o sujeito, tornado estranho a si mesmo, teria sido relegado a uma identidade alienada e quase inerte. Assim, em vez do ser junto a si mesmo (outro nome da tradição), que deveria ter sido sempre a sua experiência, ter-se-ia constituído numa alteridade na qual o eu teria deixado de se reconhecer: o espetáculo da cisão e do desmembramento (Mbembe, 2020a, p.143).

Essa argumentação de Mbembe no que concerne à origem e às consequências dessa separação de si mesmo, indica que de forma imposta, ela deixou ao negro uma identidade alienada⁷ e quase imóvel, cristalizada. Para essa questão, o autor lembra, primeiramente, de três acontecimentos canônicos na existência do negro, são eles a escravatura, a

⁶ Mbembe utiliza a expressão “eu autêntico” para se referir ao momento anterior à alienação. O autor também fala em “si próprio” e “si mesmo” para se referir a uma espécie de estágio anterior à alienação, porém, para uma compreensão mais profunda dessas categorias “eu autêntico”, “si próprio” ou “si mesmo”, talvez demandaríamos um esforço que nos conduziria para um caminho diferente do que foi proposto nesta pesquisa. Por isso, a opção nesse momento será de não analisar os contornos mais estruturais de uma possível autenticidade de um eu não alienado.

⁷ A partir da tese de Mestrado de Claudia Silva Lima, essa identidade torna-se mais nítida visto que ela “pode ser entendida na mesma perspectiva abordada por Erich Fromm da escola de Frankfurt, na sua obra *O conceito Marxista de homem*. [...] Essa alienação ou alheamento, em que o africano criado pelo europeu, começou a ser percebido como objeto de exploração” (2017, p. 117). De forma ainda mais nítida: “Alienar-se é, em última análise, vivenciar o mundo e a si mesmo passivamente, receptivamente, como o sujeito separado do objeto” (FROMM, p. 50).

colonização e o *apartheid*, que surgem como dimensões da cisão e do desmembramento conforme mencionado no trecho, mas também podem ser vistas como três formas históricas em que a alienação negra está presente. Desde então, em uma perspectiva histórica, o ser negro passou a viver sem mais ‘se saber eles mesmos’; ‘sem ter a soberania de si próprios’; ‘sem mais se manter por si mesmos no mundo’ e ‘sem possuir autonomia’, ou seja, passa-se a viver como um ser cindido em si próprio, a partir do fracionamento e da divisão do humano em raças, e conseqüentemente, com uma identidade que passou a ser também fracionada.

Atrelado a isso, e pensando na questão da separação do humano em raças, encaramos enquanto necessário discutir que da mesma forma que o negro foi uma categoria criada na modernidade para atrelar certos significados a uma parcela da população mundial, em mesma medida também foi o branco. Dessa maneira, ergueu-se uma fantasia, um espaço de poder que coloca como o Outro, como racializado, todo aquele diferente do branco.

Tal força se manifestou de diversas formas conforme a época e o contexto — genocídios e extermínios no Novo Mundo e na Austrália, tráfico de escravos no triângulo atlântico, conquistas coloniais em África, na Ásia e na América do Sul, *apartheid* na África do Sul e, um pouco por todo o lado, espoliações, depredações, expropriações e pilhagens em nome do capital e do lucro, e, para coroar o conjunto, vernaculização da alienação” (Mbembe, 2020a, p.91).

A força que o autor cita nesse trecho corresponde à ‘fantasia do branco’, isto é, “uma fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou para naturalizar e universalizar” (Mbembe, 2020a, p.88). Esta elaboração, tida por muitos anos enquanto científica, considera o branco enquanto natural e não enquanto uma categoria de ser criado, conforme também foi o negro. Essa fantasia se apoia em uma disseminação por todos os meios possíveis, tanto na transformação dessa crença em senso comum, desejo e fascínio, quanto do modo de estar, então estabelecido, do Ocidente em relação ao mundo.

Dessa forma, essa fantasia causou, enquanto consequência, roubos e incontáveis danos à vida humana por todo o mundo em nome do capital, assim como a vernaculização da alienação, ou seja, o desenvolvimento particular em cada país da nacionalização de um vocabulário relacionado à alienação. Em outras palavras, o caráter universal que o branco assumiu, implicando aos outros uma sub-humanidade, teve como consequência a difusão da alienação no mundo. Além da difusão e nacionalização dessa ‘fantasia’, uma

consequência ainda mais brutal é a naturalização de algo que é, por si mesmo, fruto de um tipo particular de violência, a raça.

Neste aspecto, é possível demarcar nitidamente como o branco e o negro, essas duas forças antagônicas, articulam uma questão essencial entre elas: a diferença. Nessa linha de pensamento, para Mbembe é possível invocar a diferença de maneira “que se assemelha a um consentimento à escravização, assim como só há alienação quando, para além da coerção, se sucumbe à sedução” (Mbembe, 2020a, p.168). Assim, Mbembe, baseando-se nas ideias de Fabien Eboussi Boulaga — um autor entre diversos destacados de uma série de intelectuais que compõe a chamada razão negra — aborda a questão da diferença negra e a relaciona brevemente com a alienação.

Para expor isso, é correto afirmar que, segundo Mbembe e Boulaga, a questão da diferença para a população negra não é a base, por si só, de uma autodeterminação e nem de uma justificação para a inocência por parte dos indivíduos, visto que, antes de tudo, há a possibilidade de partes dessa diferença terem apenas desaparecido com, também, o aniquilamento das linhagens. De fato, ela pode ser encarada “a um só tempo como memória vigilante, modelo de identificação crítica e modelo utópico” (Mbembe, 2020a, p. 168). Somado a isso, os autores também citam que a diferença pode ser usada para diversos fins, isto é, tanto para uma função libertadora se a evocação de certos aspectos da diferença, perdidos ou ainda preservados, não for nostálgica e melancólica; quanto para o consentimento da própria escravatura, ou seja, desumanização.

Exposto isso, Mbembe então relaciona esse conceito da diferença negra com a alienação. Para tanto, ele formula que a diferença do negro em relação a outras raças pode ser aproveitada e violada pelos próprios aspectos internos do conceito de diferença advinda da difração originária, um fim mortal em si mesmo. Especificamente, existe a possibilidade dela ser violada com um objetivo, a saber, o consentimento da desumanização. É nesse momento da argumentação que emerge a relação da diferença violada, utilizada de maneira desumanizadora, com a alienação, visto que, para existir, a última sucumbe a uma sedução também necessária à primeira. Isso permite afirmar que, de acordo com o autor, tanto a alienação quanto a diferença violada estão ligadas pela sedução. Essa sedução, por sua vez, assume um aspecto negativo para Mbembe e remete a uma reprodução e a um fascínio dos indivíduos com o estado contemporâneo da sociedade em que eles estão inseridos que conta, ‘para além da coerção’, com certa dose de ‘sedução’. Continuando sua argumentação com Boulaga, Mbembe destaca que:

Ao tratar da ‘tradição’, Eboussi Boulaga afirmou que a função da vigilância era impedir a repetição. ‘A memória vigilante se impõe para se livrar da repetição da alienação da escravatura e da colonização’, isto é, ‘a domesticação do homem, sua redução à condição de objeto’, a espoliação do seu mundo, ‘a ponto de ele próprio se renegar ou se destruir, estrangeiro em sua terra, em sua língua, em seu corpo, excedente na existência e na história’ (Mbembe, 2020a, p.169).

Como pode ser observado, o objetivo do autor é chamar atenção para relação entre tradição e constante vigilância para que certos momentos de perda e alienação não se repitam como a escravatura e a colonização. Mais especificamente, talvez seja possível afirmar que sua preocupação é mostrar a relação desses dois momentos históricos com a alienação, que, como já visto, podem ser considerados como formas históricas em que a alienação negra está presente para o autor Mbembe. Ele, ao recorrer novamente a Boulaga, também ressalta que a alienação está ligada à domesticação e a objetificação do ser, o que produz, como consequência, um certo afastamento, um repúdio de si mesmo, assim como de sua cultura.

Nessa concepção, Mbembe mostra quando a alienação de fato se inicia, isto é, exatamente quando o negro toma para si a imagem criada pelos colonizadores e a reproduz acreditando em sua autenticidade e originalidade. Ou nas próprias palavras do autor, “a alienação começa de fato no momento em que o negro, em contrapartida, reproduz fielmente essa imagem como se ela fosse não só verdadeira, mas também de sua autoria” (Mbembe, 2020a, p.202).

O mais importante nessa argumentação é ressaltar a longa construção dos pré requisitos que constroem as bases para a criação e instrumentalização dessa imagem necessária ao início de uma verdadeira alienação, isto é, todos os processos de colonização, escravatura, *apartheid*; a fantasia do branco – e das raças – e a difração originária. Essa alienação, portanto, só ocorre na modernidade quando o negro toma fielmente para si essa imagem e a reitera. É possível dizer que alienar-se, nesse sentido, implica em tomar para si o que outro produziu.

De acordo com o que foi visto nessa análise do pensamento de Mbembe, uma forma de compreender o sentido amplo de alienação que está presente principalmente no *Crítica da razão negra* (2020a) reúne um conjunto de aspectos tais como ‘domesticação’, ‘perda de familiaridade consigo mesmo’; ser ‘estranho a si mesmo’; ter uma ‘identidade [...] quase inerte’; ‘sofrer a experiência de não reconhecimento, de objetificação’, ‘cisão e desmembramento’. Essas dimensões tomadas em conjunto permitem que Mbembe

possa afirmar que ‘a alienação começa de fato’ no momento em que o negro se auto repudia e passa a reproduzir a imagem negativa criada pelo seu algoz.

Vale lembrar também das consequências que Mbembe extrai da alienação. Elas podem ser resumidas pelas conhecidas ações do capitalismo e colonialismo no mundo, infligidas na materialidade a serviço do capital, como roubo, pilhagens, assassinatos e expropriações. Mas também, e com não menos danos materiais, pelos efeitos mais teóricos e subjetivos, como a fantasia da raça num geral, a vernaculização da alienação, a existência dessa imagem estrangeira que transforma a vida do negro em algo demoníaco e a morte ou fragmentação de sua identidade, que continuará fracionada se apoiar-se totalmente nas diferenças ou se negá-las por completo. A identidade do negro, nesse cenário, só existe no devir, em um fluxo permanente que se alimenta das próprias diferenças entre quem foi determinado enquanto algo único e sem complexidade – a raça negra – e entre a relação desta com o resto do mundo, uma relação da totalidade do mundo humano.

Ainda, Mbembe também deixa claro que toda essa construção da alienação na modernidade acaba tendo, no surgimento do neoliberalismo, um ponto crucial. É exatamente nesse momento que o indivíduo não se submete mais à alienação do período do capitalismo industrial, que ele se encontra no aprofundamento e intensificação da alienação como nunca antes visto.

Feita essa breve reconstrução de algumas das dimensões mais marcantes da alienação tal como trazidas por Mbembe, o próximo passo será apresentar brevemente como elas se articulam com a escravidão, o colonialismo e o apartheid.

3.2 Alienação e escravidão

Antes de estabelecer as devidas relações com os três momentos históricos citados, é preciso mostrar um quadro geral do que ocorreu a partir do século XV até a divisa de todo o globo, com o imperialismo no século XIX, o qual possui dimensões diretas com a alienação de negros, nas palavras do autor:

Esses acontecimentos foram, por sua vez, a consequência de uma gigantesca migração de povos, que assumiu quatro formas ao longo desse período. A primeira foi o extermínio de povos inteiros, em especial nas Américas. A segunda foi a deportação em condições desumanas, de carregamentos de muitos milhões de negros para o Novo Mundo, onde um sistema econômico fundado na escravidão contribuiu de maneira decisiva para a acumulação primitiva de um capital já desde

então transnacional e para a formação de diásporas negras. A terceira foi a conquista, anexação e ocupação de vastas terras até então desconhecidas da Europa e a submissão de suas gentes à lei do estrangeiro, sendo que anteriormente se governavam a si mesmos segundo modalidades bastantes diversas. A quarta se refere a formação de Estados racistas e às lógicas de ‘autoctonização’ dos colonos, a exemplo dos africanos na África do Sul (Mbembe, 2020a, p.108-109).

Conforme mostra o trecho citado, Mbembe atribui os eventos que envolvem o escravismo, a colonização e o *apartheid* a quatro fases. A primeira corresponde ao próprio extermínio, o genocídio de povos originários, com destaque das Américas, com a chegada dos Europeus. A segunda fase representa o tráfico negreiro, no qual milhões de negros cruzaram forçadamente o Atlântico para constituírem a força de trabalho escravizada necessária para a acumulação primitiva de capital. Em outras palavras, já é possível dizer que constatamos que o racialização foi essencial para a fundação do capitalismo, esse já com germes na internacionalidade. A próxima fase condiz, de acordo com o autor, com a “conquista, ocupação e anexação” de regiões do globo onde os europeus ainda não tinham um domínio, como as próprias Américas, África e Ásia — as mesmas possuíam em suas localidades povos com diversas formações societárias. Por último, na quarta fase, Mbembe elege como momento culminante o *apartheid*, Estados formalmente racistas que, constituindo sua própria população, estavam colonos e filhos de colonos, os quais passaram a integrar a população local ao ponto de uma formação linguística com origens Europeias, mas usada em África. Como exemplo principal dessa última fase, é possível apontar a África do Sul.

Após essa contextualização, é preciso destacar como a escravização de outros povos baseados na cor da pele teve uma justificativa, um “direito originário de intervenção [o qual] fazia parte do ‘bom direito’, que se aplicava tanto às guerras de extermínio quanto às guerras de escravização” (Mbembe, 2020a, p.115).

Esse direito originário refere-se a uma prerrogativa que o europeu tinha em contraposição ao dito selvagem sub-humano, ou até não-humano. Esse direito, através de uma noção religiosa, expunha as práticas, as culturas de povos não europeus e não cristãos como ações que se configuravam enquanto crimes tanto em relação à própria humanidade, quanto em relação à natureza. Assim criava-se, conseqüentemente, uma distinção entre os tipos de inimigos e tipos de guerra. Partindo da visão europeia-cristã, na prática, isso significava que uma intervenção aplicada a sociedades não inteiramente humanas ou fundamentalmente inumanas, como as localizadas em África, era essencialmente diferente de uma intervenção contra uma sociedade cristã. A partir disso, esse “bom

direito” a essas guerras para o extermínio, tal como para a escravização pavimentaram o caminho para o ‘bom direito’ à propriedade da terra do colonizado, considerada sem senhor e, portanto, passível de ser ocupada pelo colonizador; à dominação via Estado colonial; à eliminação de direitos dos nativos. Enfim, é o controle de uma raça de “escravos” por uma raça de “conquistadores” também pela via jurídica e pavimentado por um rastro de violência, não obstante Fanon (1968, p.40) coloca o colonialismo como a violência em estado bruto

Essa dicotomia também aparece por toda o pensamento de Mbembe que, novamente ao se apoiar em Boulaga, fala sobre a diferença de negros em contraposição àqueles que os escravizaram, da África em relação à Europa, a qual, se tomada como alicerce para a autodeterminação, ela — diferença — pode se configurar como negativa e também se tornar pouco útil como já mencionado. Mais especificamente, desse modo,

outras instâncias da diferença negativa se relacionam com o abandono da responsabilidade, com a culpabilização de todos, menos de si mesmo, com a constante imputação da escravização inicial à ação exclusiva de forças externas e com a exoneração dos seus próprios poderes (Mbembe, 2020a, p.169).

O autor julga, portanto, como negativa a inculpação da escravização exclusiva a elementos externos a partir da diferenciação total entre africanos e colonizadores. A diferença, em um primeiro momento, caracteriza uma autonomia dos negros em forma de ‘fonte autônoma de criação’. Explica-se: embora o apelo à raça para o oprimido remonte o luto, uma angústia profunda, uma perda “para os negros confrontados com a realidade da escravidão, [...] [que] é, antes de mais nada, de ordem genealógica” (Mbembe, 2020a, p.71), há essa tentativa de resistência. Em outro termos, uma tentativa de estabelecer uma comunidade forte o bastante para tentar dar algum tipo de resposta à sujeição biopolítica⁸. Assim, mesmo que a invocação da raça busque reviver a população negra que se encontra separada do que a fazia viva, isto é, as antigas instituições, os laços sanguíneos, a sua terra, os seus rituais e os seus símbolos, essa mesma invocação não deixa de se configurar enquanto fruto de uma alienação, ou seja, uma sensação de perda, de cisão que beira o extermínio

Assim, ao apoiar-se totalmente na diferença entre brancos e negros, entre colonizadores e colonizados, identificamos um aspecto superficialmente implícito: tratar

⁸ Silvio Almeida (2019) lembra que a partir do século XIX o Estado, em vez de possuir o poder de tirar a vida, passa a ter a soberania de controlá-la, mantê-la e prolongá-la, fazer viver e deixar morrer.

de África como um todo, um agrupamento único em contraposição à Europa é nada mais que reproduzir uma ideia de uma ‘biblioteca colonial’, uma invenção. A identidade negra, portanto e como já explícito, só existe em devir a partir de uma diferença positiva⁹ viva entre as várias etnias e culturas de diversos povos negros e entre estes em relação ao resto do mundo. Assim, a ligação entre escravidão e alienação surge como uma das formas de compreender a opressão descrita por Mbembe, porém, há outras duas formas que essa investigação pretende apresentar.

3.3 Alienação e colonialismo

A brutal investida que Mbembe denomina como colonialismo ou imperialismo foi uma enorme migração forçada de povos, a qual assumiu as quatro fases já citadas, “a colonização foi uma forma de poder constituinte, cuja relação com o solo, com as populações e com o território associou, de maneira inédita na história da humanidade, as três lógicas da raça, da burocracia e dos negócios (*commercium*)” (Mbembe, 2020a, p.109).

A colonização, como se vê, é um termo bem amplo para Mbembe, o qual ainda a classifica como uma forma de poder que, ao obter o domínio do solo, dos autóctones e da territorialidade, uniu três discursos. Eles se traduzem na existência de raças distintas dentro da humanidade, as ditas selvagens devem ser geridas pelas ditas ‘raças superiores’ através da forma política de administração da economia capitalista, a burocracia, um dispositivo de dominação. Nesse sentido, a colonização tinha o papel fundamental de unir os negócios com a morte, isto é, a classificação dos seres humanos em raças e inserir o negro dentro da modernidade e da lógica da economia capitalista, a economia de mercado. Esse papel era concretizado sobretudo pela lei e pela força, quase sinônimos no mundo colonial. Em outras palavras, Mbembe oferece uma definição explícita sobre a prática colonial que consistia na classificação hierarquizada de seres humanos através de raças, unida com o fundamento da economia capitalista, bem como na violência como expressão máxima da política e com um instinto inconsciente à degradação e à podridão social. Assim, “[...] para que se tornasse um hábito, a lógica das raças precisava ser agregada à lógica do lucro, à política da força e ao instinto de corrupção — definição exata da prática

⁹ Para Claudio V. F. Medeiros “A tarefa portanto é pensar a diferença negra, como um gesto de autodeterminação sobretudo, o que exige uma crítica da memória, mas cuja tradição não seria objeto de uma certa nostalgia que nos paralisasse” (2018, p.7).

colonial” (Mbembe, 2020a, p.116). Explicamos: essa lógica das raças precisou se aglutinar aos elementos citados para que se tornasse algo comum na imaginação europeia, algo tido como cultural e natural.

Assim, essa classificação e hierarquização consolidou-se como elemento central diante das várias formas de colonialismo existentes feitas por diversas nações europeias – não apenas em África. Aprofundando-se um pouco mais na lógica das raças, Mbembe afirma:

No entanto, ocorreu que, em meio ao tráfico de escravos e ao colonialismo, assistiu-se ao deslocamento e à inédita aliança de dois discursos — o discurso acerca da raça no sentido biológico do termo (mesmo que esse sentido biológico estivesse longe de ser estável) e o discurso acerca da raça enquanto metáfora de uma proposição mais ampla sobre a velha questão da divisão e da sujeição, da resistência e da fragilidade do político, do elo, por definição sempre fraco e contudo inseparável, entre a política e a vida, o político e o poder de matar; o poder e as mil maneiras de matar ou de deixar (sobre)viver (Mbembe, 2020a, p.106-107).

Dessa forma, Mbembe mostra como na Modernidade, diante dos momentos históricos citados, houve uma aliança de dois discursos: a raça como algo biológico e natural, apoiada no racismo considerado científico, o qual nada tinha de científico de fato e por isto a instabilidade desse discurso; e a raça utilizada como um artifício para a justificação da sujeição e hierarquização dos seres no sentido político, o que consequentemente se alia a uma utilização classista da raça. Em outros termos, a invenção das raças possui também como dimensão a necessidade de dar outra forma à sujeição e hierarquização de seres humanos, já divididos em classe. Essa aliança entre classe e raça, coloca os negros em uma posição inferior às classes dominantes, o que, por sua vez, permite o domínio político e o controle da vida, material e subjetiva, das classes subalternas e consequentemente dos negros em um quadro geral — com uma imagem criada e encarada pelos brancos enquanto um objeto de exploração.

Para esse domínio tão brutal no estrangeiro ser justificado em solo europeu, para se criar uma aceitação geral da lógica das raças e do colonialismo, o meio escolar foi fundamental para a disseminação e construção da ideologia dominante na socialização desde a idade mais jovem possível. Os negros eram retratados como seres inferiores, idiotas presos em seu próprio mundo, algo de uma consequência biológica e direta de se nascer negro. Para uma salvação negra de sua própria deficiência racial, os europeus

criaram a colonização para educá-los, para apaziguar suas raivas inatas da raça, ou seja, compreendemos que a colonização era um favor aos negros na visão europeia.

Em todas essas obras, o africano é apresentado não apenas como uma criança, mas como uma criança idiota, presa de um punhado de régulos, potentados cruéis e implacáveis. Essa idiotia seria consequência de um defeito congênito da raça negra. A colonização seria uma forma de assistência, de educação e de tratamento moral dessa idiotia, além de um antídoto para o espírito de brutalidade e para o funcionamento anárquico das ‘tribos nativas’. Desse ponto de vista, representava uma bênção da civilização. Seria a regra geral de tratamento da idiotia das raças predispostas à degenerescência (Mbembe, 2020a, p.121).

Essa visão de um *petit negri* como Fanon explicita era a predominante em todas as formas de colonização, independentemente da nacionalidade do colonizador. E não podia ser diferente visto que existia uma relação direta entre a razão, fruto das revoluções burguesas, e a colonização, esta última advinda do Iluminismo por se apoiar em uma razão julgada como universal que deveria ser exportada para o resto da humanidade — nessa argumentação, Mbembe coloca o Iluminismo como pai do colonialismo. O colonizador, um sujeito universal, teria uma razão universal e modelo para os outros sujeitos, ou não sujeitos.

Outro ponto de reflexão é que, após a categoria da raça, típica da Modernidade, ser designada a um grupo de pessoas, isto é e no que mais concerne esta pesquisa, aos negros, é revelado que “a colonização é uma prodigiosa máquina produtora de desejos e fantasias” (Mbembe, 2020a, p.203).

Em outras palavras, isso significa que diversos bens materiais ou simbólicos foram introduzidos na colônia com o objetivo de diferenciação entre os próprios colonizados através da inveja, da diferenciação em termos de perda (alienação) de prestígio ou de classe. Esse movimento foi algo essencial para a dominação colonial e demandou investimentos no que suscitava o desejo de riqueza dos colonizados, uma ‘economia emocional’ com o objetivo de colocá-los em conflito. “Em grande medida, a colonização apenas reforçou esses dispositivos. Muito da sujeição dos africanos à colonização passa pela mediação dos bens” (Mbembe, 2020a, p.210). Essa riqueza era extremamente volátil e conferiu aos africanos, de um modo geral, uma concepção instantaneísta do tempo e do valor, ou seja, a necessidade de se adquirir tudo o que se pudesse em vida, seja material ou simbólico — bem como o neoliberalismo se mostra atualmente. Assim, Mbembe explicita como a relação entre as pessoas foi transformada em uma relação com nítidas características mercadológicas, o mercado entrou na alma

dos africanos e tudo o que se desejava eram bens de consumo ou de prestígio, o que incluía mulheres, filhos e aliados.

Ainda na argumentação do autor, e no que mais compete a esse trabalho, Mbembe, apoiando-se em Frantz Fanon, conclui que a noção de uma nação colonizadora se reproduz apoiada na alienação do outro. O potestado colonial se reproduz, assim, de várias maneiras. Primeiro, com o colono inventando, fazendo o colonizado, ontem e hoje. Depois, esmagando essa invenção, fazendo dela uma coisa, ora um animal, ora uma pessoa humana em perpétuo devir. E, por fim, ferindo constantemente a humanidade do subjugado, multiplicando as feridas sobre o seu corpo e atacando o seu cérebro com o intuito de infligir lesões. “Por ser uma negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade, o colonialismo compele o povo dominado a interrogar-se constantemente: ‘Quem sou eu na realidade?’” (Mbembe, 2020a, p.194).

Portanto, o colonizador, através do colonialismo, inventou o colonizado, criou uma imagem extremamente negativa e imputou a milhões de pessoas classificadas enquanto negros, coisificou e animalizou essas pessoas, produzindo, conforme vimos anteriormente nesse trabalho, uma ‘perda de familiaridade consigo mesmo’ e uma ‘identidade [...] quase inerte’. Dessa forma, o colonialismo também força o negro, com uma identidade extirpada, alienada, a perguntar-se incessantemente quem é ele mesmo.

3.4 Alienação e *apartheid*

A terceira dimensão da alienação que esse texto pretende abordar é aquela que está ligada ao *apartheid*. De acordo com o que apresenta Mbembe, *apartheid* é o “momento em que o Estado, de forma explícita, fez da raça a alavanca de uma luta social geral destinada, dali em diante, a percorrer de fora a fora o corpo social e a manter um vínculo perene com o direito e a lei” (Mbembe, 2020a, p.108).

Nesse sentido, Mbembe cita que o ápice do racismo, da racialização do mundo, “encontrou sua mais premente aplicação na África do Sul durante o longo período que foi do século XVIII ao XX” (Mbembe, 2020a, p.108). O *apartheid* nessa nação foi o momento em que se institucionalizou o racismo, ou seja, é estabelecida uma relação explícita do racismo com o direito, com o Estado, isto é, a raça como componente central da organização social e do cotidiano, onde existe uma luta clara contra as negras e os negros. Para além disso, Achille Mbembe não se esquece de apontar que:

diversas formas de *apartheid*, de exclusão, de destituições estruturais substituíram as antigas divisões propriamente coloniais. Como resultado, na maior parte do tempo, processos globais de acumulação por expropriação, novas formas de violência e iniquidades engendradas por um sistema econômico mundial cada vez mais brutal se generalizaram, abrindo caminho a inúmeras figuras inéditas da precariedade e comprometendo a capacidade de muitos de continuarem a ser senhores da própria vida (Mbembe, 2020a, p.279-280).

Dito nesses termos, é possível apreender que Mbembe elege o negro, enquanto categoria criada na modernidade necessária para a continuação do *apartheid* e suas diferentes formas. Assim, com a contínua existência do negro se torna impossível quebrar tanto com a segregação, quanto com a alienação. Ou como Claudia Silva Lima expõe, “[o negro] contradiz a ideia de uma comunidade humana, de uma semelhança e proximidade de quem verdadeiramente somos. Negro diante dessa argumentação ôntica de objeto, seria essencialmente a ordem expressa da segregação” (2017, p.113).

Vale lembrar, recuperando as categorias já mencionados de ‘identidade em devir’ e ‘diferença positiva’, que reforçar a diferença negativa, a qual pode enclausurar negros até o ápice explícito do *apartheid*, não deve ser algo reforçado por quem é o próprio prejudicado. Para essa tarefa, o *apartheid* e suas diferentes formas aparecem como um ambiente que reproduz opressão:

[Assim] cada vez mais, [tornam-se] apenas imaginárias as distâncias que nos separam neste único mundo que habitamos e que, em uma maneira lógica, temos todos direitos iguais a ele. Sendo um dado imediato o compartilhar por todos de apenas um mundo, são também reais os esforços desenvolvidos sistematicamente pelo desejo de *apartheid* (Ilges, 2016, p.172).

Nessa argumentação de que existe um só mundo e no que tange mais esta pesquisa, a exposição acerca do que o autor entende enquanto devir negro do mundo se faz necessária. Explicamos: a distribuição de violências para todas as humanidades subalternas, baseada na hiper exploração histórica do escravo negro, em todas as regiões do mundo, seja no centro do capitalismo ou em suas periferias. E dentro dessas localidades, também há suas diversas divisões, isto é, Mbembe não esquece da discussão sobre espaço e territorialização. Nesse sentido, o autor aponta que a ocupação colonial tinha como objetivo “inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais” (Mbembe, 2003, p.135) e cita como exemplo os ‘distritos’ na África do Sul durante o *apartheid*, entidade sociopolítica planejada para o controle, bem como os

‘bantustões’. Também, como a expressão mais notável atualmente, cita a ocupação na Palestina:

Aqui, o Estado colonial deriva sua reivindicação fundamental de soberania e legitimidade da autoridade de seu próprio relato de história e identidade. Essa narrativa é sustentada pela ideia de que o Estado tem o direito divino de existir; e então entra em conflito com outra narrativa pelo mesmo espaço sagrado. Como ambas são incompatíveis e suas populações estão entrelaçadas, qualquer demarcação de território com base na identidade pura é quase impossível (Mbembe, 2003, p.135).

É oportuno citar ainda alguns pontos especialmente sobre a Palestina: a fragmentação territorial, o acesso proibido e expansão de assentamentos, o que explicita o *apartheid* enquanto uma ocupação colonial fragmentada. Nesse caso, também, há uma política de verticalidade, soberania vertical, divisão do território tridimensional, isto é, duas formas de arranjo societário que possuem intrínsecas semelhanças.

Mais uma vez é possível observar, dessa vez a partir de um olhar voltado para o *apartheid*, um fenômeno também político, diferentes manifestações daquilo que Mbembe apresenta como dimensões da alienação: laços rompidos, partes amputadas e falta de reciprocidade não descrevem apenas o *apartheid*, mas também estão em consonância com processos que o autor identifica como alienantes, conforme pudemos ver ao longo desse projeto. A alienação, nesse momento, aparece como o avesso daquilo que Mbembe chama de ‘conduta ética’.

3.5 Alienação e neoliberalismo

Finalmente, como já comentado, no decorrer da pesquisa, descobrimos outro momento histórico importante para se compreender o sentido geral da alienação no pensamento de Mbembe, especificamente no que se pode analisar durante a leitura sistemática da obra *Crítica da razão negra* (2020a) quando pensamos o estágio atual da sociedade, o neoliberalismo.

Em primeiro lugar, faz-se necessária explicitar o que Mbembe entende por neoliberalismo, isto é,

o neoliberalismo representar a época na qual o capitalismo e o animismo, durante muito tempo obrigados a se manterem afastados, tendem finalmente a se fundir. [...] Da fusão potencial entre o capitalismo e o animismo resultam algumas consequências determinantes para a nossa futura compreensão da raça e do racismo. Desde logo, os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram

expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas (Mbembe, 2020a, p.17).

Neoliberalismo, capitalismo e animismo. Mbembe utiliza dessas categorias para explicitar essa nova época na qual objetos, sentimentos e situações da vida tem o potencial de venda no mercado, o ser é apenas mais um diante dos diversos animais já que é destituído de qualquer essência. É a tradução da flexibilidade onde não há mais trabalhadores e sim humanos abandonados sem função para o Capital que vivem entre a sua reprodução biológica e o que Mbembe chama de ‘coisidade’, a reprodução de todos os aspectos de si mesmo diante das normas do mercado. Isso é o neoliberalismo, essa fusão entre o capitalismo e o animismo — onde as coisas se defrontam com o próprio humano e o humano se transforma em coisas — que possuem consequências para o entendimento do racismo. Primeiro, a condição dos escravizados negros começa a se universalizar para toda a humanidade, é o que Mbembe chama, como já explicitado, de devir-negro; em seguida, com essa nova época, surgem outras práticas de sentido escravagista e coloniais, isto é, captura e ocupação, predação e exploração. Diante disso, o neoliberalismo pode ser mais uma dimensão da alienação

Vale-se ater, então, a esse novo período do capitalismo contemporâneo. Agora, para o autor, não existem mais trabalhadores, mas sim nômades do trabalho, os quais, diferentemente do trabalhador da primeira industrialização, não são submetidos à divisão entre local de trabalho e local de moradia.

Ainda mais característica da fusão potencial entre o capitalismo e o animismo é a possibilidade, muito clara, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, dados numéricos e códigos. Pela primeira vez na história humana, o substantivo negro deixou de remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, destituição de qualquer possibilidade de autodeterminação e, acima de tudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o *devir-negro do mundo* (Mbembe, 2020a, p.19-20).

Como dito anteriormente, uma característica crucial do animismo para Mbembe é a transformação do humano em coisas, no exemplo durante o neoliberalismo, dados numéricos e códigos. E nesse ponto, o autor ressalta que a palavra negro não vai ser utilizada apenas para se relacionar aos escravizados de origem africana. Na atualidade, a fusão entre o capitalismo e animismo permitiu que essa antiga condição fosse espalhada

para o resto do mundo e para isso cunha o termo devir-negro do mundo, onde os subalternos vão se assemelhar ao padrão de vida do que foi o escravizado no primeiro capitalismo.

Instala-se um novo modelo de exploração organizada em que é possível ser intensamente explorado em qualquer local. Dado que essa ‘hiperexploração’, por sua vez, foi típica do trabalhador negro durante a escravatura, nota-se que para o autor, “o nascimento do sujeito racial — e, portanto, do negro — está ligado à história do capitalismo” (Mbembe, 2020a, p.309). O negro, enquanto categoria criada na modernidade e atribuída a um grupo específico de pessoas, possui sua nascença e contínuo desenvolvimento durante toda a história do capitalismo. Essa afirmação fica ainda mais nítida quando se lembra das diversas violações, subjetivas e materiais, impostas a partir de uma mola propulsora desse sistema, ou seja, “[uma] dupla pulsão, por um lado, da violação ilimitada de toda forma de interdito e, por outro, da abolição de qualquer distinção entre os meios e os fins” (idem). Explicamos: com a abolição dos meios e dos fins para a satisfação do capital, aliada a uma livre violação caracterizada por um poder quase que irrestrito, o capitalismo, e os agentes do mesmo, sempre utilizou a tecnologia racial, isto é, as raças, para uma exploração generalizada dos recursos, sejam eles naturais, ou mesmo de força de trabalho.

É notável como há uma ligação entre os sinônimos — negro e raça — e toda a construção do regime capitalista. Ainda, o autor mostra como o futuro continua a se aliar a essas categorias teóricas e políticas com a conceituação do devir-negro do mundo, tendo como base, também, a alienação. Nesse sentido, o negro, ao mesmo tempo, é um não-ser e uma condição universal na crise global, isto é, o devir negro do mundo, porém, mesmo assim, vale lembrar ao leitor, que esse não-ser universal não é por si só, o negro é produzido enquanto vínculo social de submissão e corpo de exploração.

Assim, o estágio atual do neoliberalismo nos iguala a todos numa épica razão negra, sendo o “devir” não mais uma potência, mas, sim, um ato [, dessa forma,] a razão negra está condicionada a uma humanidade castrada, cuja condição destinada é o da subalternidade (Silva; Mwewa, 2022, p.38-39).

Desse modo, e de forma ainda atual, Mbembe explica que a construção histórica de toda a modernidade, e todos os momentos encarados enquanto dimensões da alienação, resulta no neoliberalismo, ou seja, o mesmo intensificou a alienação em uma forma nunca antes vista. “Esse novo homem, sujeito do mercado e da dívida, vê-se a si mesmo como

um mero produto do acaso [...] Distingue-se em vários aspectos do sujeito trágico e alienado da primeira industrialização” (Mbembe, 2020a, p.16). Para isso, ele lembra que nesse momento histórico novo o negro se diferencia do sujeito da primeira industrialização por motivos como: o surgimento da nova sociedade da imagem, do espetáculo; o novo indivíduo totalmente atrelado ao desejo; a felicidade, desse mesmo indivíduo, dependente da oferta da sua vida íntima ao público como um produto de troca no mercado; a prisão inquietada desse ser entre a sua reprodução biológica e o usufruto de bens materiais e a regulação de suas condutas ditada pelo mercado.

Ou seja, o sujeito alienado pela primeira industrialização, nesse terceiro momento, daquilo que ele denomina de devir negro do mundo, vai-se instalando um novo ser humano empresário de si mesmo, plástico e sem nenhuma essência própria (Lima, 2017, p.117).

Note que o devir negro do mundo torna-se ainda mais explícito quando se pensa que a histórica construção da raça na modernidade também se apoiou em uma plasticidade, embora disfarçada de ciência, e uma não essência atribuída a um grupo. Antes, específico, isto é, as populações em África; hoje, para todas as humanidades subalternas

Enfim, é um novo sujeito de fato, mas não menos alienado, é um indivíduo condenado à efemeridade que a abraça para conseguir atender às demandas dessa nova sociedade, ou seja, torna-se outro sem ao menos ter consciência desse abraço.

Finalmente, é possível notar as dimensões da alienação negra ainda hoje, quaisquer que sejam suas nacionalidades, atravessando todo o sistema capitalista que se mostra cada vez mais brutal e mais ávido pela incessante acumulação de capital. A categoria negro continua a ser mobilizada, tanto para uma real emancipação dos mesmos, quanto para a manutenção do status atual da sociedade. E nesse sentido “para Mbembe, o pós-colonialismo seria uma espécie de arena de disputas [, isto é, ele se entende enquanto um autor que trava uma luta epistêmica,] haja vista que a emancipação subjetiva se dá no embate tanto subjetivo quanto objetivo” (Silva; Mwewa, 2022, p.44). Aqui está o exato local onde Mbembe se encontra ao caracterizar o capitalismo e a, já exposta, ligação intrínseca com categorias raciais, especialmente a negra.

4 EM RELAÇÃO À VIOLÊNCIA

Explícita como a alienação, e a própria raça, podem ser encaradas como dimensões específicas do conceito de violência, julgamos necessário fazer um movimento de expandir a argumentação, se afastar um pouco do problema da alienação no autor, e estudar de forma macro a questão da violência, a qual é cindida, para Mbembe, por duas formas em uma influência direta de Frantz Fanon: a violência ocidental e a violência emancipadora do colonizado. Como concerne mais a esse trabalho, ativemo-nos mais a essa última dimensão, pensando no sentido de autodeterminação que permeia as elaborações deste trabalho durante o século XX, pelo seu frutífero campo filosófico, pensando no sentido de as filosofias africanas serem potencialmente filosofias de emancipação e libertação.

Seguindo a trajetória de formação intelectual do autor, após a exposição das tentativas e elaborações acerca da autodeterminação, diretamente ligadas à questão da violência, expusemos e analisamos um caminho a ser percorrido sugerido por Achille Mbembe, um lado da encruzilhada que o autor escolhe, o qual tem profunda relação com as influências teóricas e filosóficas que permeiam seu pensamento. Influências essas que tiveram tanto a experiência vivida de lutas e formas de emancipação, seja em África ou em outras partes do globo, quanto autores europeus que se posicionaram de forma crítica às dimensões de Estado e poder que emanam do capitalismo e do colonialismo.

Por esses argumentos, definimos o objetivo geral desta seção por analisar as formas de violência presentes na filosofia de Achille Mbembe, passando pelos objetivos específicos de investigar tanto as dimensões de violência que atingem quanto as que emanam de negros relacionadas ao conceito de autodeterminação; e, por fim, descrever e instigar o que Mbembe entende por seu caminho de superação, o Afropolitanismo, suas contradições e consequências.

4.1 Violência ocidental

Ao pensar em violência ocidental, Mbembe nos leva a examinar o que ele entende enquanto violência racial, isto é, uma violência relacionada inicialmente ao escravismo, enquanto sistema societário, e a um modelo específico que organizava essa sociedade (a *plantation*), possuía as funções sociais, corporais e mentais de enclausurar a reprodução social do escravizado, paralisar os corpos até seu esgotamento e, pelo repetitivo trabalho

braçal forçado, impedir que esses sujeitos pudessem usufruir da criação de abstrações e simbolismos próprios. Aqui, o sentido de futuro era o mais atacado e que pertencia exclusivamente ao senhor e novamente se sobressai a necessidade, diante dessa violência, de uma criação própria de si.

Na colônia, objeto de estudo negro que preenche os significados de passado, presente, identidade e morte, Mbembe relembra, por meio de Fanon, que o motor dessa dominação foi a guerra, a violência, a luta até a morte. Guerra essa que, para além de ser explícita entre um lado colonizador e um lado colonizado, é uma guerra entre as raças, estabelecida pela violência, seja no presente, no cotidiano; seja no passado, transformado em algo sem essência; seja no futuro, dado que o colonialismo se mostrou aos colonizados enquanto algo sem fim. Para além de sua rede temporal, a violência colonial também se apresenta em suas dimensões simbólicas e materiais, por mais variadas que sejam essas últimas, das estruturas das cidades ao músculo dos colonizados¹⁰, dado que “a tensão muscular do colonizado é liberada periodicamente, seja em explosões sanguinárias (principalmente em lutas tribais), seja na dança e na possessão” (Mbembe, 2020a, p.189).

Não por acaso Silvio Almeida em *Necropolítica e Neoliberalismo* (2021) aponta como nas obras *Crítica da razão negra* (2020a) e *Políticas da inimizade* (2020b), Achille Mbembe dá um salto em sua análise ao delimitar que “as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica)” (Mbembe, 2003, p.147) estão diretamente relacionadas ao colonialismo e ao *apartheid*. Em suma, esses períodos históricos transcendem seus países e tempos para se tornarem modelos gerais de administração da sociabilidade, a partir, fundamentalmente, da produção da morte.

Nessa linha temporal, é compreensível que se chegue ao contemporâneo, um ponto chave que será analisado sempre fazendo referências, impossíveis de não serem explícitas, com o passado e o futuro, dado que “a ideia moderna de democracia, tal como o próprio liberalismo, é, portanto, inseparável do projeto de planetarização comercial, que teve como cadeias nodais a *plantation* e a colônia” (Mbembe, 2020a, p.146). Ambas, colônia e *plantation*, dispositivos raciais sustentados pela troca, baseada na propriedade e lucro. Em relação ao século XXI e aos novos fluxos migratórios, é possível afirmar que Mbembe nos mostra alguns traços fundamentais e definidores, isto é,

[uma] nova dispersão, que veio se juntar às ondas migratórias anteriores, provenientes do Sul, embaralhou os critérios de pertença

¹⁰ Nota-se como o colonialismo afeta diversas dimensões, seja na estruturação do espaço, seja no interior do sujeito em suas propriedades psicofísicas.

nacional. Pertencer à nação já não é apenas uma questão de origem, mas também de escolha. Uma massa incessantemente crescente de pessoas participa atualmente de diversos tipos de nacionalidade (de origem, de residência, de escolha) e de vínculos identitários. Em certos casos, elas são instadas a se decidir, a se fundir com a população colocando um fim às duplas lealdades, ou, em caso de delito que coloque em perigo a ‘existência da nação’, correm o risco de serem despojadas da nacionalidade de acolhimento (Mbembe, 2020b, p.31).

O segundo traço que merece ser novamente reforçado, e que define nosso tempo, é a plasticidade do humano. Para Mbembe, soma-se a isso o sujeito digital, destruindo crenças em algo propriamente humano ou um humano genérico, os quais se diferenciam do animal e do vegetal e que, segundo o autor, considera a Terra como um objeto passivo a ser explorado. O autor, se atendo à biologia, pontua que através da engenharia genética, poderíamos nos modificar e até aprimorar o ser humano e produzir vida. É explícito como o pensamento genômico evidencia que “raça e racismos não pertencem, portanto, somente ao passado. Têm também um futuro, especialmente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e de criar espécies mutantes já não emana unicamente da ficção” (Mbembe, 2020a, p.49).

O terceiro ponto desse panorama é a introdução generalizada do digital no cotidiano, permitindo a alteração voluntária de qualquer aspecto da espécie humana. Essa capacidade junto com o poder do capital constituem o quarto traço. Explica-se: a soma entre o poder do capital em ampliar mercados e lucros e a sua devoração sanguinária, no mundo digital, aumentou a velocidade tanto de informações quanto de ativos, formando mercados gigantescos, frágeis e com um poder enorme de destruição.

Essa estreita imbricação do capital, das tecnologias digitais, da natureza e da guerra, assim como as novas constelações de poder que ela possibilita, são, sem sombra de dúvida, o que mais frontalmente ameaça a ideia do político que até então servia de suporte para esta forma de governo que é a democracia (Mbembe, 2020b, p.34).

Nesse sentido, a ligação dos dispositivos de mercado e Estado, contemporaneamente, “tem como efeito facilitar a transformação do Estado liberal em *potência bélica*, num momento em que, como acabamos nos dando conta, o capital não só nunca encerrou sua fase de acumulação primitiva, como sempre recorreu a *subsídios raciais* para executá-la” (Mbembe, 2020a, p.53), isto é, o Estado liberal e o capital sempre necessitou da racialização de povos para se auto produzirem. Nesse quesito, Silvio Almeida (2021) aponta que Mbembe emprestou os conceitos de governamentalidade, a subjetividade dentro da administração estatal, e racismo de Estado, no qual as relações

sociais têm seu apoio na divisão racial mediada pelo Estado, de Foucault. Dessa forma, Mbembe acrescenta o ponto que esse Estado Liberal, contemporaneamente neoliberal, possui sua gênese fundamental no colonialismo.

Por um lado mais específico, nossa análise vale, portanto, ater-se a essa forma de governo anteriormente explicitada: a democracia. Mbembe postula que esse pensamento moderno — mais um do Ocidente — de uma democracia pacificada, está em crise, ainda mais quando confrontada com suas origens caóticas, como ele mesmo diz, “a brutalidade das democracias somente foi abafada” (Mbembe, 2020b, p.37). Nesse sentido, através de W. E. B. Du Bois, o autor provê o exemplo da democracia escravista norte-americana, ou *comunidade de separação* entre os iguais e os dissemelhantes. Ainda, cita como há uma tolerância à violência nas democracias, inclusive uma violência política ilegal que visa não apenas isolar os escravizados, mas eliminá-los. Assim, há três ordens que se revezam em uma distância aparente e proximidade real, a saber: a ordem da *plantation* típica do escravismo, a ordem da colônia — ambas brevemente já percorridas — e a ordem da democracia, a qual iremos nos ater mais profundamente. Onde o luxo de alguns nessa última era financiado pela *plantation* e mantido pela colônia, isto é, “a satisfação desses novos apetites [pelo luxo] dependia da institucionalização de um regime de desigualdade em escala global. A colonização foi o principal motor desse regime” (Mbembe, 2020b, p.41) a partir do mercado internacional desigual protagonizado pelos Estados europeus.

Relembrando Fanon, Mbembe explicita como a democracia e a colônia são duas faces, solar e noturna, de um mesmo duplo. A raiz dessa face noturna é baseada em dois vazios, no não direito e na preservação. Mesmo que existisse violência nas metrópoles, latente em seu interior, “as lógicas necessárias para o funcionamento e a sobrevivência das democracias modernas são pagas ao preço da externalização da sua violência originária em lugares outros, os não lugares cujas figuras emblemáticas são a *plantation*, a colônia ou, atualmente, o campo e a prisão” (Mbembe, 2020b, p.53). Relembrando o que Fanon nos disse sobre a violência colonial e conseqüentemente a violência das relações internacionais, Mbembe (2020a) nos explicita que ela possui uma tripla dimensão. Ela é instauradora por sua origem, seu funcionamento e sua duração se pautam pela força, isto é, a colônia era, mesmo que disfarçada por um manto civil na sensação do colonizado, uma sociedade em estado de natureza. A violência colonial, também é empírica, isto é, está no cotidiano do colonizado, desde os aspectos de restrição físicos até o nível molecular de captação das pulsões das respirações, uma violência sentida em cada centímetro e segundo da vida do colonizado. Por fim, ela é também fenomênica,

explica-se: uma violência que afeta os sentidos, os sentimentos, a psique e os afetos do colonizado, nesse sentido,

uma de suas funções era não somente esvaziar o passado do colonizado de qualquer substância, mas pior ainda, precluir seu futuro. Atingia também o corpo do colonizado, provocando contraturas, retesamentos e dores musculares. Sua psique não era poupada, já que a violência visava nada mais nada menos que a sua descerebração (Mbembe, 2020a, p.285).

Nesse ponto, vale fazer um parêntese e explicitar como “em sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, a terra natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade” (Mbembe, 2020a, p. 29). Como já dito, o que se fala acerca de negro e África se enquadram exatamente enquanto esses mitos do Ocidente, na realidade o mágico, o extraordinário na estética ocidental do início do século XX bebeu de África suas elaborações, ou melhor, de uma suposta África, do que eles achavam que era a África. A qual foi concebida enquanto “não um nome comum e muito menos um nome próprio, mas o indício de uma ausência de obra” (Mbembe, 2020a, p.31).

Assim, “na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu, tanto o erudito como o popular, com frequência recorreu a procedimentos de fabulação” (Mbembe, 2020a, p.31), ou seja, fatos inventados, mantendo relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando a pretensão era apreendê-lo objetivamente.

Portanto, a democracia, a *plantation*, e o Império Colonial são constituintes de uma mesma matriz histórica, a modernidade, sendo essenciais para uma compreensão da violência da ordem global contemporânea. Violência essa que era brutal e sem nenhuma regra de proporcionalidade, a qual mesmo com conferências que tentavam “humanizar” a guerra, em nada se alterou as ações das potências europeias. “Considerava-se que essa vida estivesse condenada a ser assim, sendo que a violência exercida pelo Estado derivava a cada instância de uma medida não apenas necessária, mas também inocente” (Mbembe, 2020b, p.51). O medo Ocidental, portanto, seria que toda essa violência abalasse a ordem política.

4.2 Violência e autodeterminação

Agora, diante de todo o exposto e principalmente pensando na relação entre o sujeito racializado enquanto negro, a violência e o decorrer de toda a modernidade, faz-se necessário elaborarmos e expormos uma argumentação que gira em torno da célebre frase: o que fazer? o que se pensou e o que se pensa a partir de grandes teóricos e movimentos do século XX e, influenciado por estes, do próprio Achille Mbembe? Afinal, “aquele que é designado a uma raça não é passivo” (Mbembe, 2020a, p.70).

No sentido de não se pautar pelo outro, pela carência e sim por si mesmo, Marcus Garvey explicita na obra *Philosophy and Opinions* (1923), a qual reúne diversos de seus escritos e discursos, seu projeto africano de redenção, isto é, uma organização da raça negra para a defesa de seus próprios interesses, através da criação de um império africano, o qual poderia disputar com os outros impérios existentes para a promoção dos direitos econômicos, sociais e políticos para a população de origem africana. Não se pode esquecer da importância de um local para este mesmo império, a África, para dispor do mundo tal qual as outras raças fizeram. Uma África, vale a pontuação para Mbembe, que se mostra enquanto “uma entidade mítica e abstrata, um significado pleno e um significante aparentemente transparente — e foi isso que, paradoxalmente, construiu sua força” (Mbembe, 2020a, p.269-270), a força de produzir uma reviravolta na luta de raças, a África enquanto uma promessa que necessitava que os negros de todo o mundo, regressassem ao seu “habitat natural” (idem). Aqui, a diferença, e suas consequências, se faz parte fundamental da crítica Garveyista, se baseia por ela e por ela opera seu projeto.

Essa separação corresponde à vontade de fugir do princípio da imolação e do sacrifício, acionadas por uma relação com um instinto de sobrevivência e preservação. Certamente, a referência a pureza e desejo de separação correlaciona-se com a predação colonial, seguida da escravidão e subjugação agenciada pela supremacia branca em seu contexto militante principal, no caso os Estados Unidos e contemporâneo as batalhas pela independência no continente africano. [...] O Negro deveria transformar-se num sujeito capaz de se projetar num futuro e investir num desejo para fazer de si um novo ser humano. Ademais, tal intento centra-se em autoproduzir-se não como réplica, mas como insolúvel diferença e singularidade absoluta e conferir consistência a sua vida. Tal projeto implica numa leitura do mundo como que habitado por várias raças e todas impelidas a permanecerem puras, visto que cada raça controla seu destino num quadro de território no qual deveria exercer plenos direitos de soberania (Brites, 2022, p.126-127)

Outro projeto da crítica negra, aborda a diferença de outra forma, isto é, diretamente ligada a um projeto por vir de mundo que vive longe do fardo da raça. Nesse sentido, partiremos da principal base da violência racial, que é a própria raça, uma

violência por si só, mas que foi estrategicamente utilizada, principalmente pelos poetas da negritude, como na obra *Diário de um retorno ao país natal* (2021) de Aimé Césaire, isto é, novamente na escrita de si da razão negra, enquanto uma afirmação de identidade. Um salto de um eu neurótico, e sozinho, para um eu, agora, coletivo, todos os negros, que invertem os significados negativos atribuídos a si. Nessa linha de pensamento, o coletivo resgata suas raízes, aceita seu passado, mas também afirma o presente e semeia o futuro, tendo direito ao presente e direito ao futuro, de forma semelhante ao que foi exposto ao comentarmos sobre o paradigma fantasmal, isto é, uma ligação, mas que agora o negro teria de forma mais ativa com o passado, o presente e o futuro, algo negado durante toda a história da modernidade.

Para Mbembe (2020a), esse apelo à raça, mostra-se enquanto um paradoxo, dado que ao mesmo tempo que suscita a falta e a perda do passado, o qual remonta o escravismo, é uma inédita tentativa de se estabelecer uma comunidade mundial. De forma explícita, o autor nos mostra que essa tentativa, feita não apenas por Césaire, mas também por Senghor, ambos de tradição Francófona, mostrou-se enquanto um desejo de se proteger diante da violência, autoproduzir-se e reviver um corpo dado como morto. Isso porque foi transformado em objeto e em fantasma, a partir de tudo que um humano tinha direito: seus símbolos, seus objetos, suas instituições, seus laços de sangue e seu solo.

A produção teórica de Césaire nos proporciona uma *crítica por um mundo comum visando a elevação coletiva em humanidade*, ou seja, não é apenas uma corrente a afirmação de um mundo cindido em raças como pode ser observado no pensamento Garveyista, mas também a afirmação da pluralidade do mundo de forma positiva. Sem uma visão abstrata do universal, Césaire e Senghor os consideram enquanto “o lugar de uma multiplicidade de singularidades, em que cada uma delas é apenas aquilo que é, ou seja, singular naquilo que a liga a outras singularidades e delas a separa” (Mbembe, 2020a, p.274). Nesse sentido, “a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo” (Mbembe, 2020a, p.11), na realidade, “o Ocidente, ao mesmo tempo que gargareja todas essas palavras [fraternas, libertárias e igualitárias], não foi mais capaz de assumir os requisitos de um verdadeiro humanismo, de poder viver o verdadeiro humanismo — o humanismo na medida do mundo”. (Césaire, 2020, p.71). De forma autêntica, é na filosofia de raízes africanas, potencialmente filosofias de libertação e emancipação, como expõe Magobe Ramose (2011), que uma pluralidade é afirmada, isto é, uma pluriversalidade que leva em conta a multiplicidade e a diversidade humana, uma

mudança de paradigma que subverte o conceito de universalidade para o de ‘pluriversalidade’, sendo este universo sem centro, o caráter fundamental da Filosofia.

Outro autor fundamental para Mbembe ao se pensar ‘a elevação coletiva em humanidade’, é Frantz Fanon, a qual passa, sem contornos, pela violência, a qual se mostra tanto como uma doença política, quanto como uma prática de ressimbolização que visa a reciprocidade. Nesse sentido, ela vai possuir as dimensões, enquanto conceito, clínicas e políticas, isto é, “no ponto de intersecção entre a *clínica do sujeito e a política do paciente* que se implanta o discurso Fanoniano sobre a violência em geral e a violência específica do colonizado” (Mbembe, 2020a, p.282). Mbembe, ainda, ressalta a duplicidade acerca da violência específica do colonizado, ou seja, embora possibilite ao colonizado, ao outro, ao coisificado, ao negro tornar-se sujeito político, a violência carrega também aos “sobreviventes dessa guerra [colonial], mutismo, obsessões alucinatórias e traumas” (Mbembe, 2020a, p.283).

Nessa perspectiva, e que talvez seja mais frutífero a este trabalho, bem como a uma filosofia que vise a elevação coletiva em humanidade, Fanon nos fala sobre um panfleto argelino da Frente de Libertação Nacional (FLN) que diz que “o colonialismo não cede senão com uma faca na garganta [isto é] o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado puro, e só se curvará diante de uma violência maior” (Fanon, 2022, p.57-58).

Assim, faz-se necessário discorrer de forma mais aprofundada acerca do que nosso autor chave, Mbembe, entende pela violência emancipadora do colonizado de Frantz Fanon, a qual, como ambos os autores dizem, tem como objetivo criar a vida a partir do cadáver do colono. Nessa lógica, essa violência ocorre no âmbito de ser uma intimação ao povo colonizado a exercer sua liberdade, arriscando sua vida e se expondo a partir de uma fé no próprio povo de se tornar um homem como os outros, isto é, a elevação em humanidade para quem está marcado pela sujeição e pela raça, possibilitando um diálogo entre iguais e não mais entre a lógica senhor-escravizado. No caso, um diálogo entre dois humanos livres do fardo da raça em um só mundo. Nesse ponto, Clóvis Moura em *Quilombos – Resistência ao Escravismo* (2020) explicita muito bem como, na materialidade histórica como esse diálogo se deu com o papel do quilombismo no Brasil ou da Marronagem em outros países do lado de cá do Atlântico,

[...] a repressão do aparelho de Estado escravista era de uma violência que somente poderia ser combatida com uma violência idêntica em sentido contrário. Foi o que aconteceu durante o regime escravista no

Brasil. Ferrado como animal, torturado até a morte, combatido de todas as formas, em todos os níveis de tentativas de readquirir a liberdade, o escravo tinha de rebelar-se e de usar a violência contra o aparelho de dominação militar, ideológico e político que o desumanizava como ser (Moura, 2020, p.39).

Porém, nota-se que Mbembe (2020a) faz alguns apontamentos sobre essa luta sem fim que se torna a vida. Ela tem por objetivo a destruição daquilo que paralisava a vida sim, mas também busca a cura daqueles que lutam contra o poder colonial e de quem sofreu, em todos os aspectos, da violência colonial e, por fim, também almeja sepultar os que tombaram diante desse poder. Torna-se nítido a relação entre poder, morte e vida no contexto colonial. O questionamento que o leitor se depara nesse ponto é: e hoje? As dimensões, a luta, o sentido da violência emancipadora do colonizado é a mesma que Fanon estabeleceu enquanto crítica e luta através de sua experiência vivida? Para Mbembe, o mundo contemporâneo e o em qual Fanon se encontrava são inegavelmente diferentes, mas fundamentalmente iguais. Mas antes de expormos a visão de nosso principal filósofo em estudo, é necessário, agora, percorrer as contradições da crítica negra, exposta até aqui, para se entender como chegamos em tais questionamentos.

5 SOBRE A AUTODERMINAÇÃO

5.1 O branco no negro e o negro no branco

A questão que se colocou durante toda a crítica negra no século XX é no sentido da absorção (ou não) do branco no pensamento negro moderno. Explica-se: Quando o branco falou sobre o negro, fez seu juízo de identidade sobre a pessoa de origem africana, se baseou em três apontamentos como Mbembe (2020a) bem explicita por ordem temporal: a) primeiramente a tese de uma diferença fundamental em que o negro nada possuía de razão ou beleza; b) a tese de não similitude, durante o período após a abolição das escravaturas e do fim do tráfico negreiro, em que o negro não era mais um vazio, mas sim um ser que necessitava ter suas culturas e costumes corrigidos, isto é, há um reconhecimento ao mesmo tempo que existe um juízo moral que indica e aponta uma não semelhança do negro e conseqüentemente uma não copertença de um mesmo mundo; e, por fim, c) a tese de assimilação em um mundo comum em que o “nativo”, o africano, deveria se submeter ao mundo Ocidental por completo, afim de ser cooptado através de uma conversão e uma educação para, finalmente, deterem direitos e cidadania. Esse último movimento do Ocidente é tão explícito e penetrante que o próprio negro começa a reproduzir esses padrões como bem analisa Fanon (2008) ao citar passagens do romance autobiográfico *Je suis Martiniquaise* (1948) de Mayotte Capécia. No romance em questão, uma mulher negra tem como objetivo principal embranquecer a raça, isto é, em sua perspectiva, salvar a raça. Assim, esse ser colonizado, "isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural" (Fanon, 2008, p.34) busca se aproximar o máximo possível, em todos os aspectos, do branco.

Diante dessas três teses, para Mbembe (2020a), a crítica negra herdou as categorias bases anteriormente utilizadas, de modo a utilizar tais categorias contra si mesmos e, conseqüentemente, herdou também as contradições que esse movimento proporciona. Uma questão marcante para a nossa análise é sobre os nacionalismos africanos — sendo o socialismo aqui incluso — e as lutas anticoloniais por independência. A própria noção de independência passava, necessariamente, pela conquista de um governo racional e esclarecido. Talvez o pessimismo e a crítica de Mbembe após vivenciar uma África posterior às lutas anticoloniais, analisando África

contemporânea, possa ter suas raízes nessa fagia dos movimentos de libertação em direção àquilo que o europeu produziu, inclusive e principalmente nas formas de governo.

De forma mais explícita, a luta por autodeterminação teve como base duas visões. A primeira teria o negro enquanto “vontade sofredora” (Mbembe, 2020a, p.159), vitimizado pelo Ocidente branco. Nesse sentido, o negro só existia enquanto ser, na luta violenta e no derramamento de sangue do colono para a conquista do poder, isto é, só existia pela aniquilação da existência do outro e nunca autonomamente. Outro ponto desse radicalismo/progressismo, como Mbembe enquadra esses movimentos, é que ele também englobava uma fabulação para que funcionasse, “a vítima, cheia de virtudes, seria incapaz de violência, terror ou corrupção” (Mbembe, 2020a, p.160).

A segunda visão, nativista, “apoiava em três bengalas — a raça, a geografia e a tradição” (Mbembe, 2020a, p.160). Nessa linha de pensamento tentava recuperar um passado glorioso, embora muitas vezes perdido por questões de quebra genealógica, a fim de assinalar uma explícita diferença cultural.

O ponto nodal desses dois discursos é a utilização da ficção da raça, seja para as correntes da negritude, das quais Fanon possui uma tensa relação, ou das diversas do panafricanismo, ou seja, para os tantos autores aqui já citados: Césaire, Fanon, Senghor, Du Bois e Garvey. Seja no aspecto cultural ou político, a raça estava presente na crítica negra durante todo o século XX, inclusive, a problemática talvez esteja em como “os alicerces fundamentais da antropologia do século XIX — a saber, o preconceito evolucionista e a crença no progresso — permaneceram intactas, com a racialização da nação e a nacionalização da raça andando lado a lado” (Mbembe, 2020a, p.162).

Essa reflexão mostra como foi utilizado o que o outro produziu para se chegar a uma autodeterminação, a uma autoconsciência e até a uma identidade própria. Os costumes, as tradições negras são importantes pois copertencem à humanidade universal: a minha humanidade particular é válida, a minha raça é válida, dado que possui sim contribuições à razão (*ratio*) ocidental.

5.2 O possível horizonte a ser percorrido para Mbembe

Diante do exposto, para Mbembe, em nossa época, há duas narrativas: o (re)começo e o fim, sendo elas possíveis a partir da destruição e da dominação, nesse sentido, elas são exercidas pelos limiares dessas catástrofes. Algo, inclusive, muito presente na filosofia greco-judaica — a ideia de um apocalipse e um novo mundo após,

por vir —, diferentemente de outras culturas humanas. Nesse caso, Mbembe destaca que o fim já ocorreu e o questionamento gira em torno da questão de como viver o pós, como refazer o mundo. “Dito isso, nossa época segue decididamente um duplo movimento: o entusiasmo pelas origens e pelo recomeço, de um lado, e, de outro, a saída do mundo, o fim dos tempos, a ultimação do existente e a vinda de um outro mundo” (Mbembe, 2020b, p.57).

Seguindo essa linha, a pós-colônia¹¹ é inundada, muito pela linguagem religiosa, de uma equalização dos desejos entre dominados e dominantes, isto é, a vontade pelo fim — algo que mina as tentativas de lutas. Também, Mbembe elege outros pontos para a falta da realização de transformações revolucionárias, que é a sociedade investindo energias em uma “fruição sem mediação, imediata, que é ao mesmo tempo vazio de prazer e predação de tipo libidinal” (Mbembe, 2020b, p.57). Essa fixação pela origem, vale lembrar, que tem o outro como central, o preferir a si mesmo que o outro, da mesma forma que as guerras são travadas. Explica-se: é uma justa defesa atacar o inimigo, o perigo é externo, sendo eles próprios “os arautos da própria ruína” (Mbembe, 2020b, p.59). A questão é viver pela espada, quem consegue ter a política mais repressiva, com a generalização do medo sendo algo comum, até nas democracias. “A ideia de que existe uma força fundamentalmente libertadora que emanará praticamente do nada quando o fim realmente se consumir está no cerne das violências políticas de conotação tecnológica da nossa época” (Mbembe, 2020, p.61). E Aqui, Mbembe critica a noção religiosa de fim dos tempos, embora lembre que o fim do mundo não é a mesma coisa que o fim do Ser Humano.

Mbembe, ainda, define a nossa época, não universal, mas sim de grupos separados em diversas categorias normalmente negativas, isto é,

o universal implica a inclusão em alguma coisa ou em alguma entidade já constituída. O em comum pressupõe uma relação de copertença e compartilhamento — a ideia de um mundo que é o único que temos e que, para ser sustentável, precisa ser compartilhado por todos os seus legítimos beneficiários, todas as espécies combinadas. Para que essa partilha se torne possível e para que essa democracia planetária, a

¹¹ Vale citar que, embora Achille Mbembe ao utilizar extensamente esse termo em seus escritos, inclusive em sua obra de 2001 “On the postcolony [Sobre a pós-colônia a qual] sugere que Mbembe se encaixe nitidamente nos estudos pós-coloniais [...], algumas diferenças importantes dos argumentos de Mbembe são perceptíveis” (Dorestal, 2020, p. 284, tradução nossa). No caso, Mbembe (2006) diferencia a pós-colônia (postcolony) do pós-colonialismo (postcolonial) para diferenciar esse novo método que nasce de uma variedade de problemas estéticos e políticos e que não se prende extensamente à diferença e alteridade, da mesma forma que foge do conhecido conflito da relação colono-colonizado, o qual invisibiliza a violência fratricida, algo bastante frisado pelo autor.

democracia das espécies, se torne uma realidade, é incontornável a demanda por justiça e reparação (Mbembe, 2020b, p.72).

O carrasco e a vítima se confundem, trocam de posição, a vítima de um vira o carrasco do seu “inferior”. É a época da inversão da democracia em que a política se assenta na diferença do eu para com o outro, um objeto.

A superação, nesse sentido, passa por pensar a si mesmo: Fanon distingue dois tipos de racismo, o vulgar e o cultural. O primeiro é uma biologização e uma psicologização da questão da raça pretendendo-se científica e racional, percorrido durante a intensa exploração do homem pelo homem. O segundo, uma variação, pretendia depreciar ou converter em exótico aquilo que o colonialismo não conseguia eliminar. Ambas as formas estão ligadas ao que Mbembe chama de bioeconomia, economia da vida e da morte. Fanon estudou as feridas causadas pelo racismo, as dimensões mais conhecidas se dividem em estruturas neurótica, psicótica e delirante, mas também há uma chamada de ‘transitivismo’, isto é,

não o modo como uma cultura nega ou repudia suas instâncias inferiores e pulsões, mas o mecanismo pelo qual as rejeita, imputando-as antes a um gênio mau (o negro, o judeu, o árabe) do que a algo que fabricou por si mesma ou que fez surgir em seus momentos de pânico ou crueldade (Mbembe, 2020b, p.132).

A criação de um inimigo interior, o qual, nesse caso, é criado por uma força exterior que não foi escolhida, mas que sustenta o ser racializado. O sofrimento, portanto, parte, em sua maioria, de uma aceitação a respeito da força externa, inaugurando o racializado. O processo de emancipação passa por se voltar contra si mesmo, contra a sujeição que é constitutiva do seu surgimento e é contínua por meio da mesma. Nesse ponto, Fanon explicita que esse processo “deriva naturalmente de uma prática absoluta da violência e de um processo de extração de si mesmo, se necessário, pela via da insurreição” (Mbembe, 2020b, p.133).

Ainda, Mbembe comenta sobre a questão do outro, esse sujeito racial definido pela diferença em que essa parte da parte, o resto, é submetida a inúmeras loucuras. O ponto principal que vale pontuar nesse caldo é que “ela [essa instância mestra, quem racializou o racializado,] tem medo de mim não pelo que lhe fiz, nem pelo que lhe dei a ver, mas por conta do que ela me fez e que ela pensa que eu poderia fazer a ela em retribuição” (Mbembe, 2020b, p.135). Assim, Mbembe nos destaca várias questões que giram em torno do que fazer. O que fazer diante da nova crença da imortalidade do

senhor? Será a ilusão de nós fazermos parte do senhor dado que hoje é a tela que gera a realidade? Para além disso, voltando à questão da democracia, a qual está em crise inclusive nos países centrais do capitalismo, como confluir ela e a memória, dado que a fala e a linguagem – essenciais para nos expressarmos – tornaram-se apenas ferramentas autoinstrumentáveis?

O grande paradoxo do século XXI é, portanto, o surgimento de uma classe maior de escravos sem senhores e senhores sem escravos. [...] Sem escravos, consideram eles, não haveria a possibilidade de revolta. [...] Enquanto os recém-libertos gastarem suas energias tentando se tornar os senhores que nunca serão, as coisas nunca poderão ser de outra forma do que são. A repetição do mesmo, o tempo todo em todo lugar, será a regra (Mbembe, 2020b, p.197).

Essa encruzilhada em que Mbembe aparece nesse momento junto com Fanon se mostra enquanto uma divisória entre o nosso filósofo em estudo e sua grande referência. É nítido como Mbembe é um claro crítico do mundo, inclusive do sistema pelo qual ele foi estruturado durante a modernidade.

O nascimento do sujeito racial — e, portanto, do negro — está ligado à história do capitalismo. A mola propulsora inicial do capitalismo foi a dupla pulsão, por um lado, da violação ilimitada de toda forma de interdito e, por outro, da abolição de qualquer distinção entre os meios e os fins. [...] Poder de captura, poder de influência e poder de polarização, o capitalismo sempre precisou de *subsídios raciais* para explorar os recursos do planeta (Mbembe, 2020a, p.309).

Há uma ligação nítida entre capitalismo e a racialização de pessoas, o primeiro possuindo suas bases na destruição do que bem quisesse, um poder de violação em relação a qualquer coisa e falta de redes de proteções, a abolição entre meios e fins. Ainda, Mbembe destaca que o escravizado negro foi produto dessas molas do capitalismo, o qual sempre necessitou da racialização de povos para seu funcionamento, a exploração de recursos do planeta, seja antes ou ainda hoje. Ele aponta as violências no passado e no presente do capitalismo — o devir negro do mundo, a já citada distribuição da violência outrora apontado para o escravizado negro, mas agora distribuídas para todas as humanidades subalternas em todas as regiões do mundo, inclusive no centro do capitalismo, o que bem exemplifica esse diagnóstico.

Por outro lado, a solução para sair desse mundo, diante do devir-negro do mundo que assolará todas as humanidades, de uma forma ou de outra, é entender que esse movimento existe dentro de apenas um mundo em que todos estão e compartilham,

“existe um só mundo” como é nomeado o epílogo do *Crítica da razão negra* (2020a). Dividir o mundo com todos os humanos e não humanos com trocas, reciprocidades e mutualidades era a chave para a sobrevivência na África Antiga. Na modernidade, no capitalismo, o mundo se tornou uma vasta necrópole, com os fantasmas povoando todos os cantos. Diante disso, é essencial criar o que Mbembe chama de reservas de vida, para todos prosperarmos e existirmos, e que o desejo pela vida seja a base de “um novo pensamento da política e da cultura” (Mbembe, 2020a, p.312). Como? Pode-se perguntar o leitor. Ao mesmo tempo que não se deve ocultar a brutalidade atual e passada, é necessário recordar algo imediato, isto é, entender que todos são coerdeiros, de modo igual, do mundo em que vivemos. Também, faz-se necessário entender que a partir dos tempos modernos foi possível “o irreversível processo de emaranhamento e de entrelaçamento das culturas, dos povos e das nações” (Mbembe, 2020a, p.313).

Ainda, Mbembe cita dois conceitos necessários para a construção desse novo mundo em que todos poderão exercer seu desejo de serem humanos de forma plena, isto é, restituição e reparação: tanto no sentido econômico para com aqueles que foram roubados, quanto no sentido mais subjetivo de restituição aos submetidos à coisificação e de “recomposição das partes que foram amputadas, a reparação dos laços que foram rompidos, o reinício do jogo de reciprocidade sem o qual não pode haver elevação em humanidade” (Mbembe, 2020a, p.314), a totalidade humana. Essa restituição e reparação, também, remontam essa totalidade humana, em que todos temos uma porcentagem nela e todos a possuímos, visto que os seres, assim, são semelhantes e distintos. É uma ética que torna explícito que o ‘eu’ é sempre o fiador da parte do ‘outro’. Por fim, Mbembe destaca que a questão da construção de uma comunidade universal necessitará do livramento do ressentimento e do desejo de vingança. Ao falar sobre isso, remonta a crítica negra moderna, que mesmo que suscite a diferença — principalmente em situações coloniais, nas quais ela é uma parte, às vezes necessária, da construção de uma humanidade —, o horizonte nunca é esquecido, um horizonte sem o fardo que é a raça como Fanon tanto almejou, um mundo universal e por vir.

Atravessar o mundo, tomar a medida do acidente que representa o nosso lugar de nascimento e seu peso em termos de arbitrariedade e constrição, abraçar o fluxo irreversível que é o tempo da vida e da existência, aprender a assumir nosso estatuto de passantes, pois essa talvez seja a condição última de nossa humanidade, o alicerce a partir do qual criamos a cultura – essas talvez sejam, no fim das contas, as questões mais intratáveis do nosso tempo, as que Fanon nos legou em sua farmácia, *a farmácia do passante* (Mbembe, 2020b, p.207).

A figura do passante suscita vários questionamentos de Mbembe, sendo o ponto nodal centrado na jornada, na circulação e transfiguração para um devir-humano-no-mundo. É o ser que saiu de seu local, viveu em outro e foi acolhido, vindo a si próprio no outro, no passante, no que circula e não a partir da nascença, origem ou raça. E esse pensamento de circulação pressupõe a realidade da Europa não ser mais o centro de gravidade do mundo, essa farmácia única, deu e tirou muito em sua história, mas hoje é preciso, no globo, “habitar todos os seus setores se quisermos nos livrar da relação sem desejo e do perigo da sociedade da inimizade” (Mbembe, 2020b, p.211).

Esse possível horizonte, ou caminho para o horizonte, discutido nessa seção, foi cunhado por Mbembe enquanto ‘Afropolitanismo’, o qual, como aponta Macedo (2016), ao encontrar um mundo fragmentado, das pessoas às mercadorias, das crenças às ideologias, de forma ainda mais atomizada pelos processos de circulação, aponta para uma forma de cosmopolitismo que, desse modo, afasta-se de outras influências da crítica negra durante o século XX. A saber, a negritude e panafricanismo, ambos já debatidos neste trabalho, à medida que se distanciam de uma ‘solidariedade racial transcontinental’ e de uma fetichização nativista, ao mesmo tempo que apontam para uma autoexplicação e uma estética transgressora que superam o figurativo e o existente.

Amorim (2015, p.77-79) aponta que o primeiro movimento do Afropolitanismo estaria relacionado à escrita de si, a defrontação com o próprio eu, mas que, em uma segunda fase, esse conceito encara África enquanto polos de transição, migração e circulação de pessoas, pensamentos e mercadorias. Uma resignificação ao pensar novas diásporas que encaram o mundo de forma endógena, uma forma africana de se olhar o globo, percorrido por caminhos, inclusive, que partem, percorrem e desembocam em África. Ainda, de forma mais explícita, Mbembe define o conceito:

[com indicações sensíveis de ordem cultural e histórica, o Afropolitanismo é] uma estilística, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma maneira de ser no mundo que recusa, por princípio, toda forma de identidade vitimizadora, o que não significa que ela não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infringiu a esse continente e a seus habitantes. É igualmente uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral. Na medida em que nossos Estados são invenções (além do mais, recentes), eles não têm, estritamente falando, nada em sua essência que nos obrigaria a lhes render um culto - o que não significa que nós sejamos indiferentes ao seu destino (Mbembe, 2015, p.70-71)

Nota-se como Mbembe tenta criar um caminho a ser seguido, afinal, sua constatação de África pós liberação não é positiva como um todo. Novas formas de dominação continuaram por todo o continente, um pesadelo Fanoniano que Mbembe (2012) indica pela constatação de uma elite intelectual covarde e preguiçosa, somada a uma elite burguesa nativa que inala e absorve os pensamentos corruptos e racistas coloniais, os quais anteriormente foram despejados como bombas pela força militar francesa na Guerra de Independência Argelina¹².

5.3 Distanciamento de Fanon

Cristalino como a lágrima é a constatação de uma encruzilhada, Mbembe ao se debruçar tão precisamente em Fanon opta, conscientemente ou não, por percorrer ao mesmo tempo um outro caminho, não necessariamente certo ou errado, mas um outro caminho, dado, talvez, ao enrolamento das experiências do passado, presente e futuro que nos remete ao paradigma fantasmal já citado, ou mesmo como Exu¹³ fez, matando o pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje.

Douglas Rodrigues Barros em seu artigo *A tensa relação entre Fanon e Mbembe* (2022), aponta que nosso filósofo em estudo, acaba por cair no paradigma Foucaultiano de opressão/resistência, isto é, ao focalizar demasiadamente na situação-problema particular, por mais que se tente mostrar uma preocupação universal (ou pluriversal), a possibilidade de apreensão do excesso se perde em favor da resistência do agora.

Noutras palavras, o paradigma foucaultiano elimina de vista o vislumbre do excesso causado pelo apego obstinado à demanda. Nesse paradigma, a resistência se torna a reposição do quadro do poder num ciclo *ad infinitum* porque não admite o excesso de si. [...] Assim, elimina-se de vista a possibilidade do excesso da particularidade, que causa a transformação geral da álgebra do poder, por querer ver positivada sua demanda (Barros, 2022, p.3).

Nesse sentido, Mbembe aponta para uma economia da restituição, reparação e justiça para que ocorra uma elevação da humanidade enquanto coletividade como já

¹² “Os generais [Raoul] Salan e posteriormente, [Maurice] Challe, engajaram-se em uma campanha de execuções e bombardeamentos contras vilas suspeitas de abrigarem e auxílio de fornecimento a ALN usando artilharia pesada e aviões” (Aoudjit, 2010, p. 179, tradução nossa).

¹³ Orixá cultuado nas religiões de matriz africana.

constatado por este trabalho, porém Barros aponta como isso necessariamente ocorrerá de forma inversa, isto é,

No interior dos pressupostos da vida sob império da mercadoria, a apresentação desse corpo marcado pela racialização, que aparece como identidade última, e se torna uma presença como diferença irreduzível só pode ter como “reparação” a mercadoria. Não é exatamente isso que faz o capital atual? Uma economia da reparação não é exatamente o convite feito do capitalismo na sua realidade neoliberal? Uma reparação mediada pelo valor não seria limitada à reestruturação da mesma economia que organiza o quadro da totalidade social?

[...] O problema é que tanto a reparação e a restituição são pensadas no quadro de resistência que mantém a álgebra do poder intacto e as formas de produção e reprodução sociais do mundo da mercadoria. Faltou a aposta no devir, Mbembe! Essa falta, porém, é condicionada pela própria escolha teórica. Fanon não se atém só às ruínas, enfrenta a coruja de Minerva e faz dos cacos uma possibilidade daquilo que se considera impossível na lógica de possibilidade atual (Barros, 2022, p.12-13).

A qualificação do conceito enquanto uma viagem para um eu interior, que contempla a primeira fase de seu conceito de Afropolitanismo, por mais crucial que seja, torna-se perigoso quando a continuação da argumentação se escapa de uma análise profunda e apegada da totalidade. Somado a essa constatação feita por Mbembe, que África sendo um polo de circulação de pessoas, ideias e mercadorias, mesmo mediados pela restituição e reparação, não se faz suficiente para que reservas de vida sejam realmente criadas.

Afinal, como Corrêa (2019, p.99) afirma, o próprio autor aponta como o devir negro do mundo é feito também a partir das circulações de mercadorias, na qual aquele que não gerará valor ao capital será eliminado e exaurido. Exatamente da mesma forma que o escravizado negro se tornou o espectro da modernidade ao universalizar a condição negra aos subalternos de todo o mundo, a aposta na circulação de mercadorias talvez seja uma armadilha que apenas reafirma todas as elaborações iniciais do autor, do devir negro do mundo à permanência de uma democracia neoliberal estritamente ligada ao colonialismo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o intuito de se construir uma base para a argumentação que foi exposta durante toda a pesquisa, buscamos, em primeiro lugar, compreender como Mbembe concebe o conceito de raça e negro, isto é, uma ficção útil utilizada extensamente na modernidade para gerir a separação e dominação social, produzida através de mentiras pretensamente científicas. A instabilidade permanente da raça, demonstra, em um primeiro momento enquanto negro escravizado, uma tríade objeto-corpo-mercadoria que possui a substância trabalho para um fim: a exploração.

Com essa base fixada, foi possível caracterizar o conceito de alienação, com foco na população negra em África ou em diáspora, ou seja, no pensamento de Achille Mbembe a alienação aparece enquanto tomar para si o que foi produzido pelo outro, tomar para si como verdade, na condição de colonizado, negro ou subalterno o que foi produzido pelo colonizador, pelo branco e pelo dominante.

Isso fica explícito quando se pensa principalmente nos períodos históricos aqui descritos, a saber, a escravidão; o colonialismo; o *apartheid* e também o neoliberalismo.

No começo da modernidade há um marco inicial que foi a difração originária, a separação do humano em raças, o desmembramento do negro entre um eu próprio e uma imagem, no caso, demoníaca; de terror; que remete à lembrança da captura e da colônia; comando o eu autêntico sem ele mesmo saber e que acarreta em um identidade também alienada, a qual é encarada pelo colonizador — seu criador — na qualidade de um objeto de exploração. Em contrapartida à criação do negro na modernidade, seu oposto também foi concebido e isso Mbembe denomina de ‘fantasia do branco’. Um ser que se coloca como universal e estabelece e identifica como o outro, o racializado todo humano — na prática todo sub-humano ou até mesmo não-humano — diferente dele.

Nessa perspectiva, durante toda a modernidade a alienação vai constituir a vida cotidiana de negros, do escravismo, passando pelo colonialismo, *apartheid* até a contemporaneidade com o advento do neoliberalismo.

Assim sendo, durante a escravatura, essas duas forças contrárias vão articular e defrontar uma questão essencial entre elas: a diferença, dando origem ao que Mbembe conceitualiza de direito originário, seja de intervenção ou até à terra do colonizado, considerada sem dono. Vale ressaltar que a diferença permeia ainda as relações atuais.

Dada a separação do humano em raças com o objetivo de uma hiperexploração, o nascente capitalismo necessitava de um modelo governamental que conseguisse unir

esses dois discursos, isto é, a classificação e hierarquização do humano em raças com a lógica da economia de mercado. O colonialismo, portanto, teve esse papel de inserir o negro dentro da modernidade, baseando-se em uma razão pretensamente universal que foi exportado violentamente para o resto do globo.

O acúmulo dessa construção histórica em que o negro é permeado pela alienação possui como apogeu, para Mbembe, o *apartheid*. Nessa institucionalização explícita do racismo, o negro vai ser a expressão essencial da segregação com as dimensões alienantes de laços rompidos, falta de reciprocidade e o avesso de uma conduta ética.

Ainda, notamos que o neoliberalismo também é parte integrante enquanto aspecto da alienação pela plasticidade que permeia os seres dentro da sociedade. A saber, a oferta da imagem ao mercado para sua subsistência aliada no que tange a difração originária para negros e com o devir negro do mundo, tem como produto a disseminação das violências sofridas pelo escravizado negro, inclusive a alienação, para todas as humanidades subalternizadas em todo o globo.

Nessa linha de pensamento, as dimensões expostas em todas a pesquisa permitem o refinamento do conceito de alienação em Achille Mbembe, exatamente tomar para si o que o outro produziu, tomar enquanto verdade o que o colonizador escolheu e definiu o que seria o negro, inclusive reiterando e tomando como verdade. Uma imagem negativa e limitativa com fins inteiramente demoníacos para satisfazer a necessidade de exploração do capital.

Essa funcionalidade de corpo passível de exploração que o negro possui durante a modernidade, bem como sua imagem, nos revelam que após essas atribuições, o, agora ser, passa por uma reviravolta, interioriza a condição ao declarar sua identidade e subverter seus sentidos originariamente produzidos pelo Outro. No entanto, a declaração de identidade também herda as contradições e categorias do discurso ocidental.

No que concerne à análise dos sentidos de violência para negros no pensamento de Achille Mbembe, é explícita uma relação de separação e dominação social feita por toda a modernidade pelos Estados Ocidentais nascentes e, posteriormente, já consolidados. A constante da raça perpassa a *plantation* até a democracia neoliberal contemporânea se aliando, e sendo por si só, à violência desmedida como bem teorizada por Fanon e Mbembe. Esses modelos gerais de administração, os quais possuem o incessante uso de dispositivos raciais, detém na produção da morte um aspecto fundamental, bem como são sustentados pela troca, baseada na propriedade e lucro. Em

suma, nota-se como a democracia e a colônia são duas faces, solar e noturna, de um mesmo duplo de uma mesma matriz histórica, a modernidade.

O ponto de virada e que mais nos ativemos nesta análise aparece quando passamos a vislumbrar o negro enquanto agente ativo, quando, a partir de Mbembe, resgatamos as tentativas de autodeterminação vistas com os movimentos panafricanistas, os nacionalismos negros e da negritude protagonizados, aqui, com Garvey e Césaire. Somamos a isso, a teorização Fanoniana acerca da violência emancipadora do colonizado.

A principal crítica de Mbembe é que esses movimentos tiveram uma faga do branco no pensamento negro, em que a emancipação passaria pelas dimensões de vontade sofredora, fabulação sobre essa vítima virtuosa e a demarcação de uma diferença cultural explícita, apoiada na geografia, tradição e raça. Explicamos: é tomar as bases das categorias antropológicas, antes produzidas pelo Ocidente contra nós, enquanto uma verdade autoral, afinal a nossa razão é válida dado que teria contribuições à razão ocidental.

Embora pouco usual quando pensamos em colonialismo e violência, justamente pelo imaginário racista que enxerga o negro enquanto vítima sofredora passiva e homogênea, o que dissertamos acerca desse ponto foi essencial para explicitar a visão de Mbembe sobre autodeterminação e a própria violência. No caso, ao mostrar as contradições geradas ao absorver o que o Ocidente produziu, Mbembe aponta para outras formas de um compartilhamento mútuo do mundo a partir de seu conceito de ‘Afropolitanismo’.

Mbembe ao contrário do que aponta Douglas Rodrigues Barros aposta em um devir, embora este não seja efetivamente emancipatório, mas sim pessimista. O devir negro do mundo perpassa o pensamento do autor, como mostrado no momento de virada capital de Mbembe, isto é, por se afastar de Frantz Fanon em sua elaboração acerca do ‘Afropolitanismo’ e perder a dimensão da totalidade, Achille Mbembe realimenta o capital, as instituições do mercado e, conseqüentemente, todas as funções da raça, tão nefastamente utilizada e por ele condenada.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Liana Depieri. **Pensatempos, Cosmopolitismo e Afropolitanismo: perspectivas híbridas do pensamento africano**. 126 f. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal Do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

ALMEIDA, Silvio. Necropolítica e Neoliberalismo. **Caderno CRH**, v. 34, pp. 1-10. Salvador, 2021.

AOUDJIT, Abdelkader. **The Algerian Novel and Colonial Discourse: Witnessing to a Differend**. New York: Peter Lang Publishing, 2010.

BRITES, Bianca Lopes. **Por um humanismo não-racial: para além da raça e os percalços mortuários sob sua forma. Contribuições de Mbembe e Gilroy**. 221 f. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado) – Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Cahier d'un Retour au Pays Natal, Diário de um Retorno ao País Natal**. São Paulo: EDUSP, 2021.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CORRÊA, Laura Henrique. Aproximações entre Foucault e Mbembe: a bio/necropolítica no devir sujeito dos que não importam. **Dignidade Re-Vista**, v. 4, n 7, julho, 2019.

DORESTAL, Philipp. Reassessing Mbembe: Postcolonial Critique and the Continuities of Extreme Violence. **Journal of Genocide Research**, v. 23, n. 3, p. 383–391. London: 2021.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FROMM, Erich. **O Conceito Marxista de Homem**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1983.

GARVEY, Marcus. **Philosophy and Opinions**. Nova Iorque: The Universal Publishing House, 1923.

ILGES, Michelle Cirne. **A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA**. 2016. 199 f. Tese (Doutorado) – Curso de Ciências Sociais, Universidade De São Paulo, São Paulo, 2016.

LIMA, Claudia Silva. **De uma África sem história e razão à filosofia africana**. 2017. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de História, Universidade Federal Do Maranhão, São Luís, 2017.

MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: Considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. **OP SIS**, v. 16, n. 2, p. 280–298. Goiânia, 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra, v. 1, n. 80, p. 71-114, mar. 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. Tradução de Cleber Daniel Lambert da Silva. **Áskesis**, v. 4, n. 2, p. 68-71, jul./dez. 2015.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2020a.

MBEMBE, Achille. Metamorphic Thought: The Works of Frantz Fanon. **African Studies**, v. 71, n. 1, p. 19-28. 2012

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

MBEMBE, Achille. On the Postcolony: a brief response to critics. **African Identities**, vol. 4, no. 2, pp. 143-178. Abingdon, 2006.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2020b.

MEDEIROS, Claudio. A filosofia política de Achille Mbembe: racismo e saída da democracia. **Ensaios Filosóficos**, Vol. XVIII, pp. 83-96, Dez./2018.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. In: BRANDÃO, André Augusto P. (Org.), *Cadernos Penesb 5* (pp. 15-34). Niterói: EdUFF, 2004.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaios Filosóficos**, Vol. IV, outubro. Rio de Janeiro, 2011.

SANTOS, Adriano Rodrigues dos. TAILLE, Elizabeth Harkot-de-La. **Sobre Escravos e Escravizados: Percursos Discursivos da Conquista da Liberdade**. III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS) DILEMAS E DESAFIOS NA CONTEMPORANEIDADE, v.3, n.3, p. 1-13, 2012.

TRINDADE, Solano. **Poemas antológicos de Solano Trindade**. REIS, Zenir Campos (Org.). São Paulo: Nova Alexandria, 2011.