

AS FORMAS DE OPRESSÃO E VIOLÊNCIA DE NEGRAS E NEGROS EM ACHILLE MBEMBE

Matheus Sena Asevedo Campanhã¹

Hélio Alexandre da Silva²

RESUMO

Este trabalho procurou analisar as formas de opressão e violência dentro do pensamento do filósofo, 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. Em suas formulações, 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 analisar as violências, 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 de suas principais influências teóricas, 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 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.

¹ Graduando em Ciências Sociais na Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara da UNESP, e-mail: matheus.sena@unesp.br

² Professor da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da UNESP – Franca/SP, Orientador, e-mail: helio.alexandre@unesp.br

Palavras-chave: Raça, Negro, Violência, Autodeterminação, Afropolitanismo

INTRODUÇÃO

Este trabalho constitui uma continuação teórica da última Iniciação Científica feita pelo Edital PIBIC 04/2021 intitulada “Alienação de negras e negros em Achille Mbembe” onde se constatou a necessidade de expandir a argumentação, se afastar um pouco do problema da alienação no autor, e estudar de forma macro a questão da violência. Para tanto, foi usado de forma mais aprofundada a obra *Crítica da razão negra* (2020a), também anteriormente utilizada, bem como os escritos do autor em *Políticas da Inimizade* (2020b). Ao depararmos com as elaborações do autor em ambas as obras foi necessário estabelecer um diálogo, tanto com as influências principais de Mbembe, quanto pesquisadores contemporâneos, os quais comentam e se utilizam das elaborações filosóficas do autor. Explicamos: autores centrais que constituem o pensamento filosófico africano no século XX; autores em diásporas que não influenciaram diretamente o pensamento de Mbembe, mas que constituem as elaborações de negros em diáspora; e comentadores contemporâneos, seguindo a argumentação de Mbembe de um mundo sem mais centros, isto é, elaborações de diversas partes do globo, que elaboraram suas argumentações em dissertações, artigos e obras sobre o pensamento de Achille Mbembe

Nesse sentido, também foi constatada a necessidade teórica de se delimitar de forma mais precisa o conceito de raça e negro através do arcabouço teórico de Mbembe, bem como violência, a qual é cindida por duas formas por Mbembe em um 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 dimensão, pensando no sentido de autodeterminação que permeia as elaborações deste trabalho durante o Século XX, pelo seu frutífero campo filosófico, pensando no sentido das filosofias africanas serem potencialmente filosofias de emancipação e libertação. Por fim, 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 o caminho sugerido por Achille Mbembe, o qual tem profunda relação com os autores que influenciaram seu pensamento. Influências essas que tiveram 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.

Nesse sentido, o objetivo geral deste trabalho foi analisar as formas de violência presentes na filosofia de Achille Mbembe, passando pelos objetivos específicos de descrever a

noção de raça e negro para o autor; analisar as dimensões de violência que atigem e emanam de negras e negros relacionadas ao conceito de autorderminação; e, por fim, descrever e instigar o que Mbembe entende por seu caminho de superação, o Afropolitanismo.

MATERIAIS E MÉTODOS

O método utilizado para o desenvolvimento dessa pesquisa foi o de uma análise sistemática de dois textos principais de Achille Mbembe, estes são, *Crítica da razão negra* (2020a) e *Políticas da Inimizade* (2020b). Nesse sentido, para cumprir essa análise, também foram consultadas as influências teóricas do autor que percorrem suas elaborações, comentadores contemporâneos sobre a obra de Mbembe e pensadores da Diáspora que enriquecem o pensamento filosófico acerca do negro.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

O Negro e a raça

Achille Mbembe, no início da obra *Crítica da Razão Negra* (2020a), explicita a definição de um conceito que irá perpassar toda modernidade: a raça. Esse conceito será o ponto de partida para as discussões que serão desenvolvidas neste trabalho.

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.

Nesse sentido, a raça possui sua existência em completa relação com o conceito de alienação, dado que 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)

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).

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.

³ Esse conceito será trabalhado ao decorrer do trabalho

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 escravo⁴ 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 escravizado negro e as noções de objeto, corpo e mercadoria. De início, pode-se elaborar que a razão mercantilista coincide 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, 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

⁴ Embora Mbembe em sua obra original utilize em sua escrita *esclave* e na tradução da obra, feita por Sebastião Nascimento, se optou por utilizar a palavra “escravo”, optamos que, no decorrer desse trabalho, será utilizado 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 e SANTOS, 2012, p. 9)

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.

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. 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.

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 marcadas na elaboração da consciência negra do negro.

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).

Violência Ocidental

Explicitado o que é, ou quem é, o sujeito racial e sua intrínseca relação com a modernidade, faz-se necessário pensar acerca das formas de violência que percorrem tanto esse período, quanto o sujeito.

Nesse sentido, a violência racial, relacionada inicialmente ao escravismo 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 colonizados⁵, dado que “a tensão muscular do colonizado é liberada

⁵ Nota-se como o colonialismo afeta diversas dimensões, seja na estruturação do espaço, seja no interior do sujeito em suas propriedades psicofísicas.

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 subjugam 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 dispositivos raciais, colônia e *plantation*, sustentadas 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 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 da análise, vale, portanto, se ater 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 consequentemente 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 pauta pela força, isto é, a colônia era, mesmo 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.

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 elaborar e expor 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, 283).

Nessa perspectiva que talvez mais concerne 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.

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 consequentemente 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, consequentemente, 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 na derramação 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 pan-africanismo, ou seja, para os tantos autores aqui já citados: Césaire, Fanon, Senghor, DuBois 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.

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-colônia⁶ 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

⁶ 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.

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 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 bio-economia, 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 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 co-herdeiros, 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 explicita 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, vendo 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 pan-africanismo, ambos já debatidos neste trabalho, a medida que se distanciam de uma *solidariedade racial transcontinental* e de uma fetichização nativista, ao mesmo tempo que apontam para uma auto-explicação 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 pólos 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 Argelina⁷.

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 Exu⁸ 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).

⁷ “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)

⁸ Orixá cultuado nas religiões de matriz africana

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

CONCLUSÕES

Este trabalho teve como objetivo analisar os sentidos de violência para negras e negros no pensamento de Achille Mbembe. Para tanto, em primeiro lugar se buscou entender como Mbembe entende 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.

Essa funcionalidade do negro na modernidade, após ser atribuído, 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.

É explícita essa 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, detêm 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 pan-africanistas, os nacionalismos negros e da Negritude protagonizados, aqui, com Garvey e Césaire. Soma-se a isso, a teorização Fanoniana acerca da violência emancipadora do colonizado.

A principal crítica de Mbembe é que esses movimentos tiveram uma fagia 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 BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, Liana Depieri. *Pensatempos, Cosmopolitismo e Afropolitanismo: perspectivas híbridas do pensamento africano*. 2015. 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.

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

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

CORRÊA, Laura Henrique. Aproximações entre Foucault e Mbembe: a bio/necro política 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.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

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

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

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

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

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

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

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

_____. *Políticas da Inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2020b.

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

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. In: *Ensaio 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.