

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM HISTÓRIA**

Bianca Lopes Brites

**POR UM HUMANISMO NÃO-RACIAL: PARA ALÉM DA RAÇA E OS
PERCALÇOS MORTUÁRIOS SOB SUA FORMA
CONTRIBUIÇÕES DE MBEMBE E GILROY**

PORTO ALEGRE

2022

Bianca Lopes Brites

**POR UM HUMANISMO NÃO-RACIAL: PARA ALÉM DA RAÇA E OS
PERCALÇOS MORTUÁRIOS SOB SUA FORMA
CONTRIBUIÇÕES DE MBEMBE E GILROY**

Dissertação apresentada ao curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo

PORTO ALEGRE

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Brites, Bianca Lopes

Por um humanismo não-racial: para além da raça e os percalços mortuários sob sua forma. Contribuições de Mbembe e Gilroy / Bianca Lopes Brites. -- 2022.

221 f.

Orientador: José Rivair Macedo.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Raça. 2. Humanismo Não-Racial. 3. Política da Diferença. I. Macedo, José Rivair, orient. II. Título.

Bianca Lopes Brites

**POR UM HUMANISMO NÃO-RACIAL: PARA ALÉM DA RAÇA E OS
PERCALÇOS MORTUÁRIOS SOB SUA FORMA
CONTRIBUIÇÕES DE MBEMBE E GILROY**

Dissertação apresentada ao curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Porto Alegre, 17 de janeiro de 2023

Resultado: Aprovada.

BANCA EXAMINADORA:

José Rivair Macedo (Orientador)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Walter Lippold
FASEG

Fernando Nicolazzi
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Carlos Henrique Armani
Universidade Federal de Santa Maria

EPÍGRAFE

“Enough of genocides
Enough of bloodshed

Break this perpetration
Of history's dark past

Never forget!
Never repeat!

For the ones taken by hate
For the dead who couldn't be free

Never forget!
Never repeat!

No more segregation
No more civil wars
No more slavery
No more holocaust"

(Nervosa thrash metal)

RESUMO

Nesta Dissertação de Mestrado, busca-se discutir os elementos principais dos pensamentos de Achille Mbembe e Paul Gilroy, partindo prioritariamente das obras *Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça* e *A Crítica da Razão Negra*, respectivamente. Vale-se, também, de contribuições de trabalhos anteriores e artigos que contribuem para a compreensão dos temas selecionados. Tais reflexões se subdividem em, no mínimo, duas etapas: a primeira está voltada, sobretudo, para aspectos teóricos do pensamento europeu, em que os autores se detêm nas ideias de Raça, Negro, África, Diáspora, Estado-Nação e Humanidade como cerne das tensões, contraposições e arguições. Já a segunda etapa tematiza elementos basilares contidos nas duas obras principais, como a gênese do nacionalismo negro e pan-africanismo, assim como os aspectos teóricos do pensamento negro contemporâneo, também alicerçados nos conceitos de Raça, Negro, África, Estado-Nação. Nesse sentido, a sistematização metodológica escolhida contempla principalmente as discussões perpetradas por Michel Foucault do ponto de vista arqueológico, auxiliando o mapeamento das questões selecionadas a partir das duas obras supracitadas. É inquestionável a vasta interlocução dos autores com vertentes do pensamento anticolonial e pós-colonial, como Frantz Fanon e Aimé Césaire, entre vários outros autores e autoras, ainda que não se busque defini-los consoante essas terminologias para, assim, enfatizar a defesa do humanismo não racial como um horizonte político como “por vir”.

Palavras-chave: Raça. Humanismo Não-Racial. Política da diferença.

ABSTRACT

The present work seeks to present the master's dissertation that discusses the main elements of the thoughts of Achille Mbembe and Paul Gilroy, starting primarily from the works *Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race* and *Critique of Blac Reason* respectively. It also makes use of contributions from previous works and articles that help in understanding the selected themes. Therefore, such reflections are divided into at least two stages. Above all, the first one is focused on theoretical aspects of European thought, in which the authors focus on the ideas of Race, Black, Africa more strongly in Mbembe and Diaspora in Gilroy, Nation-State and Humanity as the core of tensions, oppositions and arguments. The second stage, therefore, thematizes basic elements contained in the two main works on the genesis of black nationalism and pan-Africanism, as well as the theoretical aspects of contemporary black thought, also based on the key ideas of Race, Black, Africa, Diaspora, Nation-State. In this sense, the methodological systematization chosen is based mainly on the discussions carried out by Michel Foucault from the archaeological point of view, helping to map the issues selected from the two aforementioned works. Likewise, the vast interlocution of authors with strands of anti-colonial and post-colonial thought, such as Frantz Fanon and Aimé Césaire, among several other authors, is unquestionable, even if there is no attempt to define them according to these terminologies to, thus, emphasize the defense of non-racial humanism as a political horizon as “to come”.

Keywords: Race. Non-Racial Humanism. Difference Policy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 “ELES SÃO HUMANOS COMO NÓS?” : MAPEANDO O PROBLEMA DA POLÍTICA DA DIFERENÇA RACIAL PARTIR DE MBEMBE E GILROY	31
1.1 INÍCIO DE UM DELÍRIO CIVILIZACIONAL MODERNO	31
1.2 DIALÉTICA SENHOR-ESCRAVO E RACIALISMO PSEUDO CIENTIFICISTA NO TRANSCURSO DO SÉCULO XIX.....	58
1.3 SONHO DE IGUALDADE, SONHO DE EXTERMÍNIO NO TUMULTUADO SÉCULO XX E INÍCIO DO XXI	69
2 AGENCIAMENTO INTELECTUAL E POLÍTICO NEGRO: REDISCUTINDO LEGADOS DA GÊNESE PANAFRICANISTA E NACIONALISTA NEGRA POR MBEMBE E GILROY	84
2.1 QUESTÕES DO DISCURSO NEGRO E LIMIAR DOS AGENCIAMENTOS ANTICOLONIAIS: ANÁLISES DE MBEMBE E GILROY	84
2.2 PERCORRENDO OS MEANDROS DOS PERCURSORES: OLHARES A PARTIR DE DELANY, DOUGLASS E DUBOIS.....	101
2.3 PANAFRICANISMO NACIONALISTA DE GARVEY E A NEGRITUDE PENSADA E REPENSADA DE SENGHOR E CÉSAIRE.....	122
3 TRAJETOS PELO MUNDO E PARA ALÉM DA RAÇA: BREVE PANORAMA ACADÊMICO E INTELECTUAL DE MBEMBE E GILROY	146
3.1 COEXISTINDO EM TENSÃO COM A RAÇA: PERCURSO DE GILROY A PARTIR DA GRÃ-BRETANHA.....	146
3.2 EXPATRIADO, PASSANTE E COSMOPOLITA: A ITNERÂNCIA DE MBEMBE.....	162
3.3 NÃO PERTENCIMENTO, RESPONSABILIDADE E COSMOPOLITISMO: PONTOS DE CONVERGÊNCIA ENTRE MBEMBE E GILROY.....	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS	204
REFERÊNCIAS	209

INTRODUÇÃO

Atualmente, vive-se um momento histórico de ascensão das ideologias da extrema direita no mundo, marcada por discursos ultranacionalistas e pela revitalização de purismos raciais. Tal problema, que nunca deixou de existir desde sua elaboração enquanto doutrina política datada dos regimes totalitários na primeira metade do século XX, mostrou-se bastante vivaz em diferentes regiões do mapa. Europa, Estados Unidos e Brasil são alguns exemplos, a nível continental e nacional, de onde há governos que mobilizam ações e discursos associados a princípios higienistas, eugenistas e puristas. Tais discursos têm por base uma agência social de exclusão de grupos, pessoas e práticas consideradas desviantes do que se almeja estabelecer enquanto ordem social. Ainda que os movimentos sócio-políticos do século XX contra práticas de discriminação, marginalização e precarização da vida tenham revertido em avanços consideráveis em todo o mundo, a exemplo das causas feministas, classistas, antirracistas e LGBT, o quadro atual indica um certo retrocesso. Constrangidos e vigiados em suas expressões de ódio, partindo da ordem reacionária que outrora estava encoberta nos obscuros tecidos sociais, percebe-se na atualidade uma restauração oriunda de tais dinâmicas.

Como se não bastasse, os governos que compartilham de tais ideologias ancoram-se fortemente em uma forma de manipulação comunicativa, utilizando as mídias digitais e seus amplos canais de divulgação de informação. Essas operações são conhecidas como as *Fake News*¹, uma série de notícias, referências, narrativas que recebem uma validação como fidedignas acerca dos temas que tratam. Mesmo que haja evidências abundantes, as *Fake News* compõem o oposto do que afirmam e não deixam de prover o intento daqueles que as veiculam. Dessa forma, as práticas

¹ Dessa maneira, concebeu-se que há, segundo Gilroy (2018) uma nova formatação dos fascismos no século XXI por meio do uso das tecnologias de informação e do seu amplo alcance digital. Tal postura pode ser observada nas mudanças das relações entre partidos, movimentos e mobilizações, reivindicada sob a forma de “ameaça comunista”, “terrorismo”, ou seja qual for o enunciado evocado, para justificar uma espécie de guerra de caráter inter-civilizacional que ressoa, cada qual em sua especificidade processual política e histórica, à violência física propriamente dita. Ainda que seja um argumento da Grã-Bretanha, há a replicação desses procedimentos em governos que adotaram métodos análogos para prover sua política reacionária. Há um apelo a uma cultura auto afirmada sempre em termos nacionais para justificação de novas e velhos racismos (GILROY, 2018, p. 22). O que o autor denomina enquanto fetiche da liberdade de expressão refere-se a uma forma de acobertar atrocidades racistas, sejam proferidas em plataformas digitais como opinião individual via Facebook, Twitter e Youtube, oriundas da branquitude ou das formas de supremacia branca. Como consequência, há um esvaziamento da seriedade do problema, seja racial ou de grupos de pessoas constituídas como alvo de oposição.

de perseguição, discriminação, marginalização e de morte são ainda mais recorrentes, como que incentivadas por esses discursos de alta capilaridade de circulação. Os preceitos de coexistência com esses discursos são associados à deturpação dos “bons costumes”, por mais absurdos que sejam. Há, sem dúvida, um negacionismo de que tais mecanismos são formas de subjugação frente a grupos específicos ou a pessoas desviantes dessas definições normativas. De forma regular, há marcadores de leitura de sujeitos quanto a padrões comportamentais e culturais associados a gênero, raça, classe e sexualidade que norteiam a intolerância. No Brasil e nos Estados Unidos pode-se pontuar dois exemplos com ampla repercussão, que representam acontecimentos diários e numerosos especialmente em países onde houve a diáspora africana, como o caso George Floyd² e João Alberto³, ambos no ano de 2020 e com repercussão internacional.

O primeiro trata-se do assassinato que reverberou em protestos incendiários nos Estados Unidos em torno do movimento “Black Lives Matter”, convertendo-se em uma denúncia à violência policial contra os corpos negros, visto que George Floyd sofreu asfixia devido a uma truculenta abordagem. Floyd dirigiu-se a um supermercado para comprar cigarros com uma nota de 20 dólares, identificada como falsa por um funcionário. Segundo os relatos, o gerente do estabelecimento chamou a polícia sob a justificativa de negação de diálogo frente ao impasse com Floyd acerca do dinheiro utilizado em sua compra. Fatalmente, a chegada dos policiais não propiciou uma resolução efetiva da situação – em vez disso, seguiu-se uma imobilização exageradamente agressiva. Joelhos sob as costas, 9 minutos ininterruptos de contínua pressão sobre os pulmões de Floyd contra o chão produziram, inevitavelmente, seu óbito: 27 vezes Floyd relatou sua dificuldade em respirar, nas 27 vezes sequer foi ouvido.⁴

² AÇÃO da polícia causou a morte de George Floyd, dizem médicos. **CNN BRASIL**. São Paulo, 10 de abr. de 2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/acao-da-policia-causou-a-morte-de-george-floyd-dizem-medicos/>>. Acesso em 18 de abr. de 2021.

³ POLÍCIA indícia seis por morte de João Alberto no Carrefour em Porto Alegre. **G1**. Porto Alegre, 11 de dez. de 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/12/11/policia-indicia-seis-por-morte-de-cidadao-negro-no-carrefour-em-porto-alegre-rs.ghtml>>. Acesso em 18 de abr. de 2021.

⁴ Parece, ou mais do que demonstrado, a negação em forma de homicídio. A negação ao direito, mesmo em termos de cárcere punitivo, de um procedimento formal de prestação de contas frente a uma infração. Não há simetria garantida mediante a invocação de uma condição interiorizada por uma chaga equacionada nas tempestuosas passagens históricas de subjugação em nome de variados pré-supostos, que tornaram um certo tipo de indivíduo mais propenso à violência. A conjuração de uma série de crimes, desvios, um amontoado de delitos a sofrer em sua carne sustentaram a verdade

O segundo refere-se a outro assassinato, dessa vez ocorrido no Brasil, em Porto Alegre – RS. O caso ocorreu no dia antecedente ao 20 de novembro, dia simbólico da consciência negra e da luta antirracista brasileira, o que também culminou em inúmeros protestos não somente na cidade em questão, mas em todo o território nacional. Sucederam esse fato muitos atos políticos e, simultaneamente, mortes de características similares a de João Alberto. Além do desfecho, a forma desse funesto ocorrido é muito semelhante ao de George Floyd.

Consoante as descrições, João Alberto foi imobilizado por seguranças do Carrefour devido a uma queixa anterior, em decorrência de um comportamento inadequado, o que teria motivado a arbitrariedade mortífera da agressividade contra sua vida. Outro corpo sobre o chão e joelho sobre as costas. Três seguranças. Um indivíduo. Cúmplices. Assassinato. Não houve comedimento da força. Nenhum “protocolo”, nenhuma conversa, nem qualquer tipo de diálogo. Apenas sangue e desfalecimento do imobilizado. Apenas a execução. Marielle Franco, Evaldo dos Santos, Luana Barbosa, Cláudia Ferreira, entre outras tantas pessoas negras que integram uma topografia da crueldade, que funciona a partir das definições de quem “deve” estar vivo ou morto.⁵

naquele único ato. Certamente, 27 lembretes não foram suficientes e talvez nem centenas teriam sido para reverter tamanha imputação de culpa.

⁵ Importante para compreender os desfechos mencionados, seja no caso de João Alberto, Marielle Franco, Luana Barbosa, Evaldo Santos e Cláudia Ferreira, para relacioná-los a um fio de similaridade com George Floyd. Sabe-se que, no Brasil, não houve e não há um regime institucionalizado consoante a positividade jurídica constitucional como validação da segregação entre brancos e negros, assim como não há mesma configuração de leitura frente a uma linha fenotípica ou linha genética, sendo a primeira brasileira e a segunda estadunidense. Contudo, presume-se a concepção de infração acumulada, transgredindo a especificidade da denúncia do ato de João Alberto, à importunação em caráter de justificação de sua execução. Pode-se afirmar que, assim como George Floyd, houve, para os seguranças, outros desvios não explicitados, como que evocados de um condicionamento interior, que permitiram que seu corpo fosse punido com a medida da morte. Vale ressaltar a associação da pessoa negra como detentora de estatuto criminoso a priori, sendo este um reflexo de uma condição construída pela antropometria, aliada a enunciação criminológica legitimada como ciência no contexto brasileiro no século XIX (CANCELI, 1993), que se reflete no presente pela enunciação de figuras públicas, tal como “bandido bom é bandido morto”. Esse enunciado está inter-relacionado a outros tantos que tematizam os direitos humanos, relacionado com um jargão proveniente de discursos a respeito da ditadura civil-militar brasileira sobre a “ameaça comunista”, expresso como “o erro da ditadura foi torturar e não matar”. Tal pensamento não se caracteriza apenas por sua forma escrita ou falada, mas torna-se uma prática concreta na realidade. Esses são exemplos da dinâmica de um princípio de diferenciação que fundamenta a intersecção da condição de possibilidade homicida supracitada. Ainda que a aplicabilidade a rigor da lei nos dois países seja questionável para esses e outros contextos de desvio, há uma padronização não explicitada no Brasil atual ou de uma constitucionalidade segregatória já não mais válida, como nos Estados Unidos, o que mantém o engendramento desse caráter de intervenção, especialmente de braços institucionais e estatais, como a polícia e a segurança privada.

Evidentemente, o contexto recente foi atravessado pela péssima gestão da pandemia de COVID-19, durante o final do mandato presidencial de Donald Trump, nos Estados Unidos, e no mandato presidencial de Jair Bolsonaro. Este último mostrou-se bastante alarmante, permitindo observar mecanismos da negação do problema de saúde pública: “Alguns vão morrer? Vão morrer. Lamento, essa é a vida.”⁶ Tal frase é um exemplo, entre outros tantos, de falas proferidas pelo então presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, a respeito de sua postura frente a gestão dos surtos da pandemia no país, além da justificativa diante da ausência de medidas de isolamento para a população, ou de políticas de estado que, justamente, possibilitassem medidas de proteção sanitária.

Essa postura denota a naturalização de que certas pessoas estão fadadas à morte ou são passíveis de serem mortas como algo supostamente inevitável, em tom de indiferença e mera conformidade. A lógica de sacrifício de alguns por outros⁷, tendo em vista que o problema não afeta a todos de forma igual, demonstra que há uma concepção de que certas vidas possuem valor, enquanto outras possuem menos ou quase nenhum valor. Nota-se, assim, a operação prática de marcadores que recaem sobre a população negra, já que ela constitui a parcela populacional empobrecida brasileira e, portanto, encontra maiores dificuldades para se isolar como forma de proteção à contaminação por coronavírus.

De modo mais amplo, deve-se recordar que Brasil e Estados Unidos são partes da diáspora negra, assim como toda a América do norte, central e sul, compreendendo um espaço geohistórico que foi constituído a partir do tráfico transatlântico de africanos escravizados, iniciado por volta do século XVI. Esse processo é intrínseco a

⁶ PANDEMIA democratizou poder de matar, diz autor da teoria da 'necropolítica'. **FOLHA DE SÃO PAULO.** São Paulo, 30 de mar. de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>>. Acesso em: 18 de abri. de 2021.

⁷ Essa é sustentada com o uso do dispositivo de *Fake News* e do negacionismos, somado a “democratização do poder de matar”, tendo em vista a regulação do confinamento proporcionado apenas para “alguns”. A escolha por não adotar uma política de subsídio à população é um exemplo disso, já que tal medida possibilitaria o principal meio de prevenção a contaminação por coronavírus, tanto para o ano de 2020 quanto para o ano de 2021. Ainda que em a partir de 2021 passe a existir o imunizante via vacina, as campanhas de imunização, ainda está a passos absurdamente vagarosos frente ao alcance que se poderia obter. Afinal, por qual motivo houve a negação de 11 ofertas de compra de vacinas pela gestão presidencial atual? Nisso tudo há um cinismo cruel (GILROY, 2018, p. 25) como uma fé, uma teologia, que fundamenta o neoliberalismo ou o necroliberalismo, como apontado por Mbembe em entrevista sobre o coronavírus em março de 2020. Demonstra-se, em uma das suas múltiplas faces, o aspecto mortificante e a noção sacrificial em nome do capital e da manutenção de sua operatividade econômica, somado a incorporação de distinções nacionais, fronteiras e muros para uma questão comum à toda humanidade.

temporalidade e historicidade da modernidade ocidental europeia e construiu uma economia de exploração de trabalho dos habitantes ameríndios nativos, com práticas de escravização, cristianização e extermínio a partir do processo de colonialismo.⁸

Além desse modelo de economia, uma houve uma série de justificativas filosóficas, políticas, morais e teológicas para prover tamanho intento. Em meio a isso, destaca-se a emergência dos marcadores raciais de diferenciação em que a própria concepção de humano, entendido como elemento, é constituído como uma categoria passível de divisórias, classificações, em que se cria, até mesmo, um oposto da espécie. Tal construção é baseada em “hábitos”, “costumes”, idioma, organizações sociais, políticas e expressões culturais que são determinadas por uma agência política que visou fundamentar o seu alcance simultaneamente com a composição de regimes totalitários, cujas narrativas apresentam a sua verdade como única possibilidade de descrever a realidade em absoluto. Dessa maneira, os agenciamentos políticos que instauraram os regimes coloniais no continente americano constituíram-se por meio da afirmação do caráter humano do colonizador e de um negativo nos meandros de colonizados mesma espécie.

Há a insurgência de problemáticas aos arredores de uma prática de conhecimento e concepções no seu interior, uma vez que permite associar o cerne das práticas contra as pessoas marcadas enquanto opositoras de uma ordem de ser das coisas. Tal ordem contitui-se a partir das definições sistematizadas do funcionamento e pertencimento das organizações sociais, das produções e agenciamentos culturais e artísticos, dos direitos básicos e da própria existência. A figura da pessoa que produz tal conhecimento em determinados discursos, as escolhas de objetos que subsistem nesses discursos, os temas em que esses últimos

⁸ “As chamadas viagens de descobrimento inauguraram a modernidade e catalisaram uma nova era de expressão colonial europeia que culminou com a dominação do globo. Para muitos historiadores revisionistas, 1492 estabeleceu o mecanismo de vantagens sistemáticas que favoreceram a Europa em detrimento de seus rivais africanos e asiáticos. [...] Até 1492, um movimento de modernização se desenvolvia em várias partes da Europa, Ásia e África. Cidades “protocapitalistas” cresciam, ligadas a uma rede de centros mercantis que se estendiam da Europa Ocidental ao oeste e sul da África e da Ásia. Esses centros se equiparavam aos europeus em termos demográficos, tecnológicos, comerciais e intelectuais. Expedições ambiciosas também partiam de centros urbanos não-europeus. Os africanos chegaram à Ásia, os indianos à África, os árabes à China. Navegantes indianos passaram pelo cabo da Boa Esperança e adentraram o Atlântico por volta de 1420. Entretanto, após 1492, a injeção maciça de riquezas oriundas do Novo Mundo, a vantagem dos novos mercados na Américas e a dominação das populações nativas das Américas e da África (e a sua utilização como mão-de-obra forçada) fez com que a Europa ganhasse o impulso que a transformaria em um gigante capitalista e colonialista” (SHOHAT, 2006, p. 99-100).

habitam e as regras que os formam propriamente são fontes de preocupações e reformulações profundas.⁹ Portanto, os debates acerca dos critérios de cunhagem dessas formações discursivas incidem justamente nas reivindicações de imanências fixas ou de idealidade transcendentais em nome de um projeto político nocivo à humanidade.¹⁰ Nocivo por justamente propor um modelo de divisórias, de inclusão e exclusão, de inferir condicionamentos de vida e de morte em nome de uma ideia de verdade que sequer existe.¹¹ A modificação da maneira de conceber a possibilidade

⁹ Tendo isso em vista, o papel do intelectual consoante Foucault (1979), seguido de Spivak (2010), pontuam importantes elementos a se considerar sobre o processo da escrita, uma vez que se problematiza a possibilidade de produzir um enunciado único e definitivo para tudo, assim como a atuação de quem pensa e reflete o mundo em perpétuo conflito não pode eximir dos contextos que o permeiam, indica uma defesa a ser feita. Como repetidamente afirmado, não há uma totalização teórica em questão operante da atividade intelectual. Este também é componente do sistema de poder, pois não lhe cabe discursar por grupos como forma de privilégio epistêmico assimetricamente garantido. No entanto, há uma possibilidade de instrumentalização do discurso enquanto prática política direcionada que não se limita às esferas institucionais e formais de produção convencionais. Um acréscimo a essa constatação em torno das articulações de Foucault (1979), Spivak (2010) coloca o problema da constituição do sujeito como o Outro do Ocidente, já que tal problemática não só está relacionada com a formação histórico-discursiva do Outro como também situa os habitantes dos territórios não ocidentais como indivíduos em meio ao conflito, que tem de absorver elementos da modernização advindos da colonização, o que prescide de um código de escrita e conduta “próprios” para poderem “falar”

¹⁰ “[...] De um lado, não é um horizonte de idealidade colocado, descoberto ou instaurado por um gesto fundador – e de tal forma originário que escaparia a qualquer inserção cronológica; não é, nos confins da história, um a priori inesgotável, ao mesmo tempo na retaguarda, porque escaparia a qualquer começo, a qualquer reconstituição genética, e afastado, porque jamais poderia ser contemporâneo de si mesmo em uma totalidade explícita. Na verdade, colocamos a questão ao nível do próprio discurso que não é mais tradução exterior, mas lugar de emergência dos conceitos; não associamos as constantes do discurso às estruturas ideias do conceito mas descrevemos a rede conceitual a partir das regularidades intrínseca do discurso; não submetemos a multiplicidade das enunciações das enunciações à coerência dos conceitos, nem ao recolhimento silencioso de uma idealidade meta-histórica: recolocamos as intenções livres de não-contradição em um emaranhado de compatibilidade e incompatibilidade conceituais; e relacionamos esse emaranhado com as regras que caracterizam uma prática discursiva” (FOUCAULT, 1987, p. 69). De tal maneira, associando essa extensa nota extraída da obra *Arqueologia do Saber*, é fundamental, a partir do apontamento das linhas de fugas sobre a história do Mesmo, mapear aquilo que deve ser modificado, em termos de prática reflexiva e intelectual, com um projeto de humanidade mais amplo, que questione o humanismo clássico. Não há uma ideia de verdade em si mesma, sequer um conceito puro ou princípio de sê-lo a ser desvelado. O que existe são as contingências, as formações das análises e os princípios que as norteiam a partir de preocupações das sociedades e da cultura em que os grupos, os pesquisadores e pesquisadoras, os estudiosos e estudiosas estão inseridos, buscando pensar aspectos da realidade a partir dos instrumentos de análise disponíveis.

¹¹ Novamente, a trama da verdade é uma das grandes preocupações mobilizadas para os debates supracitados e os subsequentes, que são também abordados, por exemplo, por Bárbara Smith (2002). Não significa afirmar que não se pode dizer absolutamente nada sob qualquer forma de sustentação para fundamentar determinado assunto. Caso contrário, não seria possível o desenvolvimento de tecnologias, perícias médicas ou conexões da realidade concreta com o pensamento reflexivo. A questão se detém sobre as mudanças de questionamentos, de instrumentos de análise que possibilitam a alteração das conclusões, da própria designação do conceito de verdade em determinado momento histórico. Esse movimento não pode ser determinado de acordo com algum tipo de regra pré-definida, que estabeleceria uma linearidade de como seriam essas mudanças, mas pelas contingências do que se apresenta diante de nós. Os exemplos são válidos para a história na medida em que, pelos exemplos citados e do que se buscará analisar a própria definição do que é história, do que é um sujeito histórico,

de conhecimento sobre as coisas é importante para construir pontos de viragem não redutíveis ao âmbito da atividade intelectual ou teórico-reflexiva, mas precisamente pela urgência das consequências políticas, que incidem diretamente nas possibilidades de vida e morte.

É aí que subjaz, também relacionado a esse grande espectro de profundidade meta-reflexiva e teórica acerca de questões de ordem epistêmica, a área de História, que não se reduz a uma ferramenta de verificação de informações acerca de fatos passados em uma espécie de “forma pura”. Essa abrangência se deve às modificações que ocorreram nos conceitos basilares desse campo, como fato, tempo e temporalidade, sujeito e fonte, ainda que não se trate de uma arbitrariedade¹² por si só. Pode-se afirmar isto à medida em que a História está ancorada em metodologias e na construção narrativa a partir de evidências, as quais transformaram-se mediante redefinições que tensionam o caráter universal no qual foram desenvolvidos os discursos historiográficos. As humanidades adquiriram maior autonomia institucional frente às ingerências externas, uma vez que essas disciplinas se viram confrontadas com o desafio de elaborar, ao mesmo tempo, uma crítica de suas marcas de origem e uma nova orientação normativa e de legitimação (TURIN, 2013, p. 196).

A história abre-se a outras metodologias, conceitos e problemáticas de outros campos disciplinares, como a antropologia e a sociologia, além das possibilidades de uso de fontes até então desconsideradas para um fazer do ofício convencional, passando por modificações internas bastante profundas que suscitaram um período de “crise” por historiadores e historiadores por volta de 1970. Dentre as importantes transformações, especialmente do campo da história, destacam-se aqueles com a relação da linguagem e o fazer historiográfico por seu impacto nas discussões do âmbito disciplinar. Ankersmith (2016), responsável por significativas reflexões nesse sentido devido ao intercambiamento do historiador - sujeito do conhecimento - narrativa, pondera que não se trata de uma deficiência intrínseca à historiografia, mas

do que é passível de registro e legitimado enquanto um trabalho, uma narrativa acerca de um aspecto passado ou correlacionado a este.

¹² A pertinência do construtivismo conceituado por Ankersmith (2016) parte da tentativa de uma narratividade em relação ao passado, sem lidar com uma correspondência realidade-linguagem. Tal afirmação não significa tornar redutível todo e qualquer aspecto do “real” às palavras escritas e sua arbitrária manipulação. Há uma proximidade da interpretação ontológica, visto que aquilo que é representado pode ser encontrado a partir do que se tem como evidência histórica.

de uma consequência dos instrumentos linguísticos utilizados no seu processo de escrita.

Sem dúvida, há dificuldades no ganho de validade como prática de conhecimento científico e de possibilidade explicativa sobre a realidade devido aos mecanismos de centramento e de conjuração de conceitos e explicações dominantes, que são automaticamente declaradas como as formas universais de narrativa¹³. Os interesses políticos compartilhados pelas instituições que já produziram, e ainda produzem, tais afirmativas enfraqueceram gradualmente. Contudo, essas instituições salvaguardam a primazia de macro explicações que fundamentam o curso político de muitas práticas controversas no presente.

Pode-se, pertinentemente, associá-las com os desfechos sofridos por George Floyd, João Alberto e Marielle Franco, por exemplo, tendo em vista o entrelaçamento das práticas discursivas e os dispositivos de agenciamento políticos concretos na realidade. Ainda que a colonização, do ponto de vista formal, tenha sido “extinta”, a escravidão – considerada crime contra a humanidade na atualidade – e o racismo ainda mantêm sua enunciação. Exemplo disso é a própria tipologização de pessoas de acordo com variados caracteres, os quais ressoam em noções fenotípicas, comportamentais, religiosas e ressentimentos inócuos conforme cada contexto. Essas são formas de disseminar informações e nortear comportamentos, dando margem, justamente, aos extremismos odiosos de perseguição e perversidade.

¹³ Grada Kilomba (2019) e Patrícia Hill Collins (2015) debatem a esse respeito, uma vez que a academia não é um lugar neutro, mas sim propenso a prover violências múltiplas que podem afligir tanto o psicológico dos pesquisadores e pesquisadoras quanto a própria prática de conhecimento. O tema do racismo, consoante Kilomba (2019), comumente é desconsiderado como prática de pesquisa legítima ou científica, pois são considerados desviantes e seus discursos, por consequência, colocados à margem. De acordo com Collins (2016), a condição de *outsider within* se intensifica à medida em que essa concepção parte da experiência das mulheres negras como inseridas em um determinado núcleo que as coloca em um lugar de externalidade, como presença estranha àquele ambiente e ao contexto social. Tal prática decorre das hierarquizações que categorizam as mulheres negras enquanto pertencentes a um dado lugar e não a outro. Essa noção pode proporcionar uma leitura das circunstâncias da prática de conhecimento que são produzidas por pesquisadores negros e negras, estendendo-se, inclusive para uma dimensão de não binaridade de gênero (cis e trans) que, não se excetuando de suas especificidades próprias, partilham a semelhança da exclusão. Dessa forma, a atribuição de características que não correspondem a um estatuto de objetividade e verdade – entendidas enquanto ciência com uma suposta neutralidade do conhecimento – funcionam como um artifício de exclusão das possibilidades de reivindicação de novos saberes e de novos projetos, consequentemente, de coexistência de humanos. Ainda que a possibilidade de conhecimento via legitimidade científica seja debatida, a própria concepção de ciência necessita ser tencionada, partindo do seu caráter mutável, passível de ser renovado, transformado e elaborado sob novos instrumentos de análise. Certamente, não se descarta a transgressão de uma prática mais rigorosa no fazer científico, em benefício da reflexão de caráter filosófico e ético, tão pertinente para as questões em discussão e não menos válidas para construir uma perspectiva analítica da pesquisa científica.

Nesse ínterim, os questionamentos acerca do colonialismo em sua expressão de dominação política são manifestados pelo pensamento negro contemporâneo desde o século XIX no que se refere ao continente africano e à diáspora negra. Somado a isso, existem as resistências diárias que não necessariamente se formataram em registros escritos e datam, inclusive, de períodos anteriores a este em que vivemos.¹⁴ Muitas obras, textos e outros registros foram invalidados, rejeitados, marginalizados ou ignorados, foram esquecidos e invisibilizados por não possuírem um estatuto científico ou uma episteme reivindicada enquanto legítima.¹⁵ Adentrando um pouco mais no espectro da teoria crítica, as correntes anti-coloniais, de-coloniais e pós-coloniais são exemplos de uma postura analítica densa e de denúncia aos aspectos coloniais do conhecimento, em que são articuladas as questões supracitadas.

A perspectiva anti-colonial deve ser compreendida não apenas como antecessor do pós-colonial, em termos de processo histórico ou prática teórica, mas como uma contribuição para alteração da ordem econômica e mundial em seus aspectos políticos. As suas premissas foram calcadas na reivindicação do direito à autodeterminação e à independência total em relação às antigas colônias europeias. De forma breve, é pertinente situar a negritude, o pan-africanismo e, subsequentemente, a elaboração de uma consciência pan-africana¹⁶ como expressões que, entre os múltiplos enfoques de pensamento e prática política, contribuíram não para o fim do neocolonialismo em absoluto, mas para seu combate e questionamento radical (SANCHES, 2012, p.11). A esse respeito, figuram autores e militantes de ampla referência, como Aimé Césaire e Frantz Fanon, cujas obras *Discurso sobre o Colonialismo* e *Condenados da Terra* atingiram notável repercussão,

¹⁴ Pode-se fazer alusão às revoltas coloniais, aos acontecimentos históricos de resistência, de formação de quilombos, de revoluções e outras táticas, cujos registros e seus participantes não são conhecidos.

¹⁵ As teses de Cheikh Anta Diop e Frantz Fanon são exemplos de trajetórias que foram postas à margem consoante as regras, os critérios acadêmicos e epistemológicos de cada período específico, sem diferir das premissas que resultaram nas recusas de suas pesquisas. Tais questões podem ser conferidas nas seguintes referências. Disponível em: <www.casafrica.es/pt/pessoa/cheikh-anta-diop>; COSTA-BERNADO, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v:16. N. 5. 2016, p. 505-506.

¹⁶ Nesse conceito, afirma-se o direito à diferença efetiva como forma de garantir a igualdade, produzindo uma tensão positiva a partir dos nacionalismos anti-coloniais, somado a seu caráter transnacional. Sanches (2012) traça como exemplo, e até mesmo enquanto marco inicial, que incide nessa concepção de consciência, a militância panafricanista de Marcus Garvey, cujo foco centrou-se na emancipação articulada à modernização da África, almejando o desenvolvimento do continente e povos africanos em oposição às mazelas da dominação, espoliação e desumanização colonial.

visto que abordam reflexões voltadas para a práxis revolucionária contra o colonialismo na África.

O pensamento de-colonial forma-se a partir do grupo Modernidade/Colonialidade, como desdobramento que se justifica por uma radicalização da tendência supracitada, surgindo na década de 1990. Entre as principais temáticas abraçadas pelo grupo Modernidade/Colonialidade, estão raça, gênero e trabalho que articulam a formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI a partir das dimensões de exploração/dominação e do conflito produtores da chamada “colonialidade do poder” (BALLESTRIN, 2013, p. 101). Entre os principais autores componentes desse grupo, destacam-se Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Walter D Mignolo e Nelson Maldonado-Torres, cujas ideias – partindo da dimensão conceitual principal do grupo – centram-se em conceitos como “colonialidade do poder”.

Conforme Quijano , o conceito compreende as formas de produção de diferença ordenadas pelo ocidente europeu e pelos Estados Unidos a partir do capitalismo, bem como a produção de seus saberes a partir de tendências hobbsonianas-liberais e marxistas em Quijano ,a ideia de modernidade é entendida como um mito criado pela temporalidade ocidental europeia, associada ao intento do colonialismo e sua substituição por uma concepção de “Transmodernidade”, segundo o pensamento liminar de Mignolo, transdisciplinariedade de Maldonado-Torres e teoria dos sistemas-mundo de Immanuel Wallerstein. É importante ressaltar que intelectuais como Dussel, Quijano e Wallerstein já tinham desenvolvido teorias na década de 1970, que foram articuladas com as tendências teóricas e identidade principais do grupo Modernidade/Colonialidade.

Em suma, esses foram importantes avanços em relação aos estudos que buscam por uma perspectiva progressista que atenda às camadas sociais fragilizadas da atual sociedade. Assim, a partir do exercício intelectual, torna-se possível empreender um compromisso acadêmico politizado partindo da concepção de que não existe uma suposta neutralidade científica, em contravenção ao paradigma moderno do conhecimento.

As discussões apresentadas articulam-se com as concepções de historicidade do que configura o termo “pós-colonial”, das questões epistemológicas que subjazem o movimento a partir do questionamento de metanarrativas universalizantes a partir da modernidade ocidental. Inspirada em tendências anteriores, como o movimento

anticolonial, são reformuladas parte das premissas pós-coloniais a partir da adoção de metodologias da linguística e das relações culturais (HALL, 2013, p.109).

Tal proposição busca a quebra de conceitos absolutos que estão inscritos nessas categorias homogeneizantes relativas à concepção de ciência, territórios, culturas, política e até mesmo ao próprio estatuto de humanidade dos seres. Outrossim, a reflexão que incide sobre o próprio significado do prefixo “pós” não se limita ao período posterior às relações de poder colonialistas, mas corresponde as formações discursivas que buscam redimensionar tendências militantes oriundas das teorias “terceiro-mundistas”. Tais contribuições teóricas são consideradas esquemas interpretativos deterministas de acordo com as noções de imanência transcendental da consciência ou de leis causais que restringem as complexidades de explicação das realidades sociais consoante a aspectos para além do econômico (SHOHAT; STAM, 2006, p.75).

De todo modo, Achille Mbembe e Paul Gilroy são exemplos de pensadores que elaboraram práticas dissidentes ao colonialismo político e ao racismo contemporâneo. Apesar de serem notáveis os pontos de intersecção com vários teóricos da crítica pós-colonial, os autores não se autodefinem, necessariamente, dessa maneira. Achille Mbembe nasceu em 27 de julho de 1957 na cidade de Yaoundé, atual República dos Camarões. Filósofo, cientista político e intelectual público, Mbembe estudou em um estabelecimento missionário na comunidade de Otélé, nos Camarões, aproximando-se do ideário da teologia da libertação. Vivenciou o regime ditatorial de governos de Ahmadou Ahidjo e Paul Biya, o que resultou em muitos tensionamentos com relação aos poderes exercidos por esses.

A defesa de sua Dissertação ocorreu em 1980, na Universidade de Youndé, abordando a insurreição anti-colonial antecessora ao domínio colonial francês. Tal trabalho teve uma polêmica recepção, já que a banca não aceitou realizar a avaliação. No entanto, Mbembe conseguiu a emissão de seu título de Mestre e parte dos Camarões coercitivamente. Nos anos 1980, ele passou a lecionar na Universidade da Pensilvânia, Filadélfia, Berkeley e Duke, atuando como professor-pesquisador e, em 1989, iniciou o Doutorado em Sorbonne, na França. O título de seu trabalho definiu-se como *La Naissance du Maquis dans le Sid-Cameroun: histoire des usages dela raizon em colonie*, publicado como livro em 1996.

De todo modo, a primeira fase da formação de Mbembe é marcada por temáticas acerca das realidades camaronesas e da situação política dos estados

emergentes no imediato pós-emancipação. Do ponto de vista teórico, a abordagem utilizada pelo pensador é dissonante de perspectivas estruturalistas, à medida em que trata de problemas associados à governabilidade e participação política. Sua análise não buscou a sustentação tradicional em torno de binômios como estado/nação, dominantes/dominados, em vez disso, atentou-se às complexidades da ação política e das formas de poder internas.

Mbembe ultrapassou, por conseguinte, a retórica nacionalista, apropriando-se de aportes teóricos de Michel de Certeau no que tange os trabalhos mais marcadamente historiográficos sobre Camarões, assim como o debate das relações de poder multifacetadas que ressoam fortemente em Michel Foucault. O escopo teórico, filosófico, histórico e psicanalítico utilizado pelo autor, sobretudo a partir de ferramentas de análise do campo das humanidades, é gigantesco. Mbembe abrange fortemente as contribuições de Frantz Fanon, Félix Guattari e Gilles Deleuze, além de Michel Merleau Ponty, Lacan e autores mais próximos da crítica pós-colonial e dos estudos culturais, como Dipesh Chakrabarty, Gayatri Spivak, Arjun Appadurai e o próprio Paul Gilroy, que é seu amigo pessoal. Os últimos autores foram referenciados a partir da obra *Sair da Grande Noite*.¹⁷

Seguindo uma certa ordem cronológica de seu percurso intelectual, entrecruzado com a vida pessoal de Mbembe, percebe-se que o final dos anos 1990 coincide com a publicação de sua Tese de Doutorado. Nesse mesmo período, Mbembe atuou como executivo da Cordesia (Conselho para o Desenvolvimento de Pesquisa em Ciências Sociais) na África, em Dakar.

Após a atuação nos Estados Unidos, Achille Mbembe retorna para África – contudo não para sua terra natal, mas para África do Sul, onde assume o cargo de diretor de pesquisa do Instituto de Pesquisa Social e Econômica da Universidade Witwatersand, em Joanesburgo. Em uma linha analítica bastante inclinada ao olhar interno sobre o continente africano, a obra *Na Pós-Colônia* propõe uma reinterpretação e um entendimento sobre as reações de poder permeadas na subjetividade, assim como a sua admissão como dado pertinente para compreender as complexidades da África pós-colonial.

¹⁷ MACEDO, José Rivair. Achille Mbembe: Imaginação, Poder e Cosmopolitismo a partir de África. In: CARVALHO, Filho, Silvio Almeida, NASCIMENTO, Washington Santos (Org.) **Intelectuais das Áfricas**. Campinas. Pontes Editores, 2018, p. 37-69.

Mbembe esmiúça uma forma de refletir sobre as fraturas oriundas do colonialismo e da percepção de problemáticas que surgem quando o inimigo não é mais o colono, mas o “irmão” (MACEDO; MBEMBE, 2018). Assim, o “alvo” de sua crítica é o discurso africano sobre comunidade e fraternidade, trabalhando a memória como uma questão de responsabilidade para consigo mesmo e para com uma herança. O artigo lançado em 2001, também bastante controverso perante críticos e ativistas do movimento negro e antirracistas, intitulado *As formas africanas de auto-inscrição*, corrobora as teses de denúncia a práticas interiorizadas advindas do período colonial dentro das tradições emancipatórias e revolucionárias negras, africanas principalmente, de linhas marxistas e nacionalistas (MBEMBE, 2001).¹⁸

Para alguns estudiosos e pesquisadores, o livro *Sair da Grande Noite* – publicado em 2010, certo tempo posterior aos demais títulos citados – denota algumas modificações perante o criticismo ácido e irreverente a respeito de problemáticas endógenas, o que demarca explicitamente uma crítica ao colonialismo francês. Com base nesse apontamento, concebe-se a ideia de uma África em movimento, cuja dinâmica não preconiza os paradigmas da imutabilidade ou de uma forma de “domesticação” que o colonialismo e as metodologias de conversão religiosa buscaram impor pela fé. Respalda-se, sobretudo, a partir das contradições dos agenciamentos endógenos que mesclam, reinventam e resistem a esses mecanismos, o que o autor define como caráter indócil ou conceito de indocibilidade (MBEMBE, 2010).

O foco para alcançar uma liberdade efetiva ocorre na busca por um novo mundo africano, o que o autor designa como afropolitanismo, tendo por base a dinâmica da África do Sul como um espaço cosmopolita e de interação constante onde a coexistência transcende as barreiras da diferença, sejam elas raciais ou culturais. Essa prerrogativa não significa negar a realidade segregatória como elemento que dimensiona a realidade naquele contexto, mas aponta um horizonte futuro que visa a reformulação dessas assimetrias e da reconfiguração de um modo de (con)viver (MBEMBE, 2010). Resumidamente, a obra *Crítica da Razão*, lançada em 2014, agrega um complexo mapeamento genealógico dos pensamentos europeus ocidentais que remontam a concepção de raça e dos processos colonialistas, bem

¹⁸ MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n.01, p. 171-209, 2001.

como percorre os meandros do pensamento negro contemporâneo pontuando as problemáticas da metafísica racial em movimentos de resistência (MBEMBE, 2014).

Já a obra *Políticas da Inimizade*, de 2017, articula questões globais contemporâneas, como migrações, os refugiados e o terrorismo, assim como o próprio conceito de democracia racial discutido como fruto da violência colonial. Questiona-se o modelo civilizacional em vias de consolidar-se em um tempo de multiplicação das divisórias, guerras, fronteiras e o desejo de *apartheid*. Em meio a isso, há a discussão acerca do humanismo europeu e sua incapacidade de dar lugar a outras genealogias do mundo. Destaca-se ainda o artigo *Necropolítica*, amplamente difundido publicado em 2003, o qual enfatiza as formas de dominação, subjugação e violência na contemporaneidade associadas ao racismo, explorando as intempéries conflituosas da Palestina, África e Kosovo, que está anexado como capítulo da obra em questão.

Em miúdos, Mbembe possui muitas conferências, palestras, disponíveis via Youtube e entrevistas publicada pelo Eurozine e por outras plataformas digitais. O livro *Brutalismo* é sua publicação mais recente, em que se pode observar os pontos centrais de contribuição em uma entrevista em interlocução com Paul Gilroy¹⁹, situação em que Mbembe relata uma inspiração do movimento arquitetônico da Inglaterra. Ele associa as construções de estruturas pesadas, de longa duração, que se desdobram em forças sem reservas e são formadas segundo a vontade de seus modeladores. *Brutalismo* expressa, segundo Mbembe, um desejo de sistema cuja dimensão racial passa por remodelações de força. A questão do bruto articula-se, fundamentalmente, ao tipo de objetificação atribuída ao negro enquanto não-sujeito. Outros pontos-chave seriam a preocupação com a denominada “combustão do mundo”, que coloca em xeque a própria sobrevivência do planeta, da vida, do ser vivo, em termos ecológicos que tensionam o sistema de predação atual.

Paul Gilroy, intelectual afro-britânico, nasceu em 16 de fevereiro de 1956, no East End de Londres. Sua mãe foi uma romancista guianense, Beryl Agatha Gilroy, e Patrick Gilroy, seu pai, atuou como cientista durante a Segunda Guerra Mundial. Paul Gilroy é casado com a acadêmica dedicada aos estudos sobre branquitude na Grã-Bretanha, Vron Ware, e formou-se pela University College School. Em 1978, obteve

¹⁹ PEREIRA, Allan Kardec. Uma conversa entre Paul Gilroy e Achille Mbembe: brutalismo, covid-19 e o Afro-pessimismo. **MEDIUM**, 2020. Disponível em: < <https://medium.com/@allankardecpereira/uma-conversa-entre-paul-gilroy-e-achille-mbembe-brutalismo-covid-19-e-o-afro-pessimismof7708b380d0>>. Acesso em: 22 de abri. de 2021.

seu diploma de bacharel pela University of Sussex. Quando se muda para Birmingham University, Gilroy ingressa no doutorado sob orientação de Stuart Hall, vinculando-se ao grupo CCS dos Estudos Culturais Britânicos. Fundador e Diretor do Centro Sarah Parker Remond voltado para os Estudos de Raça e Racismo na University College London, Paul Gilroy é amplamente citado e reconhecido como historiador da diáspora e da música negra, além de um grande teórico no campo das humanidades em geral.

O pensamento do autor incide enfaticamente acerca do funcionamento expressivo dos fenômenos culturais e da cultura, assim como estabelece uma crítica sobre as identidades absolutas, respaldadas por parâmetros de nacionalidade, etnia e raça. Como já afirmado, a música popular negra sintetiza uma configuração que exemplifica a sistematização de Gilroy como principal evidência de uma cultura compartilhada entre pessoas afro-diaspóricas.²⁰

Tendo em vista aspectos de sua formação que estiveram fortemente inseridos nos estudos culturais, é importante frisar o movimento teórico do marxismo cultural no contexto britânico que aflora nas décadas de 60 e 70 em oposição às concepções marxistas ortodoxas economicistas e demasiadamente estruturalistas. Stuart Hall (2013) introduz modificações nessas abordagens na medida em que desloca o foco, cujo cerne anterior seria o trabalhador branco inglês, para uma nova classe trabalhadora etnicamente mais diversa, a exemplo dos imigrantes provenientes do Caribe, África e Ásia. Em um sentido semelhante a Hall, Gilroy detém-se na crítica a uma ontologia da experiência cultural, a exemplo do que foi desenvolvido por Raymond Williams e E. P. Thompson. Além disso, Gilroy (2000) preconiza a criação de outras narrativas em relação a classe trabalhadora britânica por não haver uma ligação efetiva quanto as dimensões econômicas ou culturais entre a classe trabalhadora e as forças de trabalho coloniais que nutriam a produção britânica durante o imperialismo.

Sua primeira publicação de 1987, intitulada *There Ain't Black in the Union Jack*, tematiza a discussão sobre as políticas de Enoch Powell, as ligações do governo de Margareth Thatcher com o Churchillismo e o Powellismo sob a forma de um populismo autoritário, além de analisar os entrelaçamentos do racismo e o nacionalismo frente as políticas culturais britânicas (GONZAGA, 2020,p.64). A obra *Black Atlantic*, de 1993, ou *Atlântico Negro*, em sua tradução para o português, aborda-se a

²⁰ GILROY, Paul, SANDSET, Tony. A diagnosis of contemporary forms of racism, race and nationalism: a conversation with Professor Paul Gilroy. **Cultural Studies**. Vol. 33, 2019, 173-197.

modernidade como razão racializada e foco de terror. Gilroy (2012) apresenta a concepção denominada Atlântico Negro como sua chave, pois remete ao espaço criado no transcurso do tráfico transatlântico de escravizados africanos em situação de trocas, violências e resistências. O autor remexe nos arquivos da escravidão no Novo Mundo e no contexto pós-abolição, uma vez que explora as dimensões culturais da diáspora africana, associado a raça com os intelectuais transnacionais e as produções musicais que se sucedem (GILROY, 2000).

Against Race (1999), obra que corresponde ao *Between Camps* ou *Entre Campos: Nações e Culturas e o Fascínio da Raça*, em sua tradução disponível para o português, possui uma característica bastante genealógica, uma vez que traça antecedentes do fascismo político nas raízes do que se denomina como raciologia. Na obra, entende-se que a tradição iluminista se constitui como ponto de partida da modernidade e de sua associação com o colonialismo e imperialismo europeu. Nesse sentido, Gilroy (2007) trama as teias relacionais do pensamento e das políticas ocidentais e critica elementos dessa matriz, presentes na cristalização de identidades nacionalistas que ressoam os intentos de totalitarismo fascista do século XX. Já a publicação de *After Empire*, ou *Postcolonial Melancholia* (2005), trabalha o crescimento dos nacionalismos culturais e absolutismos étnicos frente aos acontecimentos de 11 de setembro e dos ataques dos Estados Unidos ao Iraque. Paralelamente, o autor situa o sentido negativo do multiculturalismo a serviço do mercado financeiro como resultante da cooptação de lutas e movimentos de resistência, além de enfatizar o sentido positivo do multiculturalismo para a implementação da utopia do século XX de tolerância, paz e respeito mútuo (GONZAGA, 2020).

A publicação mais recente de Gilroy, *Darker Than Blue* (2010), articula-se como um texto cultural que expressa as possibilidades, divisões, liberdades e opressões geradas na intersecção da raça e do consumismo norte-americano. A obra interroga sobre a dialética da libertação, em que a “privatização do automóvel” é concebida como uma “pequena vitória” sobre a segregação. Quando menciona uma comunidade musical contemporânea, o autor afirma a existência de uma degradação manifestada pela compulsividade de “downloaders e poddies com fones de ouvido”, estabelecendo uma crítica a ideia de consumo pelo consumo, pois isso diluiria as formas de resistência. Repetidamente, o argumento a respeito da necessidade de um

novo humanismo permeia praticamente toda sua escrita, tendo em vista os efeitos nocivos das políticas raciais (NYONGO, 2010).

Entende-se que o estudo de pensadores negros, como Achille Mbembe e Paul Gilroy, responde às predileções pretendidas acerca dos debates de raça, negro, África, Estado-Nação, civilização, liberdade, humanidade e identidade com base na análise das obras *A Crítica da Razão Negra* e *Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*, de autoria de Mbembe e Gilroy, respectivamente.

Nesse sentido, o estudo das obras dos referidos autores suscita uma série de discussões em torno de concepções como a ideia de humanidade e humano, de liberdade, de identidade, de Estado-Nação, de raça, negro, África e diáspora. De tal maneira, a sistematização metodológica escolhida para a realização desta pesquisa articula, prioritariamente, a contribuição de Michel Foucault a partir das obras *Arqueologia do Saber* (1987), *Microfísica do Poder* (1979), *As palavras e as coisas* (1999), *Em Defesa da Sociedade* (2005) e *Segurança, Território, População* (2008). Sem dúvida, algumas considerações de Dominick Lacapra (2012) também serão importantes, cujos aportes irão contribuir para a compreensão de elementos biográficos e acadêmicos dos autores em questão – tais aspectos serão explorados mais detalhadamente no terceiro capítulo desta dissertação.

Do mesmo modo, os pressupostos de Lacapra que se ligam ao aporte central de Foucault será intercambiado com os objetivos deste trabalho. Assim, as concepções relativas aos usos contextuais para trabalhar com a história intelectual, o *corpus* textual de outras obras e produções de Mbembe e Gilroy com as obras que dialogam a respeito de suas produções e os modos de discurso também ressoam nas amplas explicações de Foucault (1987).

A presente pesquisa, portanto, parte sobretudo dos modos de discursos que ensejam os pontos elencados para reflexão, uma vez que a formação dos objetos desses discursos, e da prática discursiva em que estão inseridos, apresenta uma série de critérios que possibilitam entender os discursos em uma perspectiva que rompe com abordagens tradicionais da história das ideias. Em continuidade, vale-se de suas implicações que abrangem processos históricos, políticos e as próprias relações de poder, o jogo de enunciados e os critérios de suas definições como peças-chave para

compreender as suas funções em determinados conjuntos de obras que perpassam o pensamento europeu moderno e o pensamento negro contemporâneo.²¹

Nesse sentido, a abordagem foucaultiana explicita que há um esforço para produzir uma forma alternativa de história das ideias, destacando a função de repetição em detrimento de concepções de continuidade, permanência, descontinuidade e ruptura. O filósofo afirma que os enunciados, os objetos, os conceitos e, por conseguinte, os próprios discursos movimentam-se respaldados por agenciamentos e contextos próprios que modificam seus significados, o que denota uma crítica à ideia, demasiadamente ortodoxa, de modelos explicativos da linguagem ou da lógica que valorizam tais preceitos para proceder o estudo das obras.²²

De forma complementar, são apresentados os critérios formativos, cuja ênfase para a constituição de discursos, conceitos e objetos subsiste no que Foucault (1987) chama de “jogos de relações”. Tal definição perpassa por algumas implicações, como instituições, eixos políticos, culturais e econômicos, bem como as complexidades próprias que emergem dos locais em que surgem. De todo modo, deve-se reforçar a significativa contribuição das obras de Foucault para a realização deste trabalho, a exemplo de *Em defesa da Sociedade* (2005) e *Segurança, Território e População* (2008), que articulam a noção de poder, bem como os dispositivos criados a partir dele, amalgamados em formas de governo e instituições políticas. Tais publicações seguem a linha analítica que reporta ao contexto ocidental europeu e aos elementos arqueológicos, uma discussão central para a proposta que esta pesquisa almeja alcançar.²³ Pretende-se, assim, conectar os eixos formativos que as discussões,

²¹ “[...] A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, exclui qualquer outro, como ocupa no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. [...]” (FOUCAULT, 1987, p.31).

²² “[...] Ora, na história das ideias, do pensamento e das ciências, a mesma mutação provocou um efeito inverso: dissociou a longa série constituída pelo progresso da consciência, ou a teleologia da razão, ou a evolução do pensamento humano; pôs em questão, novamente, os temas de convergência e da realização; colocou em dúvida as possibilidades da totalização. Ela ocasionou a individualização de séries diferentes, que se justapõem, se sucedem, se sobrepõem, se entrecruzam, sem que se possa reduzi-las a um esquema linear. [...]” (FOUCAULT, 1987, p.9). Certamente, tal crítica incide sobre o modelo de progressividade da consciência, afinal, a proposta não é realizar uma análise dos conceitos, objetos e discursos a partir dessa máxima.

²³ Essa perspectiva implica em acionar os critérios e as regras de formação discursiva que constituem os jogos de relações das concepções-chave que serão analisadas nas obras de Mbembe e Gilroy a partir das evidências oferecidas em *Arqueologia do Saber*, que interpelam processos da política, da

conceitos e interlocuções implicadas em formas de poder por Mbembe e Gilroy a partir dos problemas teóricos levantados nas duas obras principais. Dessa maneira, trabalhar-se-á com os discursos, conceitos, jogos de relações e superfícies de emergência de outros autores que se conectam com as premissas desenvolvidas em suas temáticas-chave.

A genealogia dialoga com os pressupostos da arqueologia do saber na medida em que infere o espaço de emergência como forma de compreensão e de entendimento sobre a história. São articulados os movimentos de ruptura, deslocamento e substituição, que não ordenam de forma linear os acontecimentos, mas introduzem as dimensões de disputa já nomeadas como correlações de força e dominação. Essa operação alinha-se com os contributos de *Arqueologia do Saber*, os quais permitem levar em consideração a heterogeneidade de critérios implicados em processos políticos, institucionais e econômicos, assim como nas formas normativas e classificatórias que expõem um quadro complexo no qual se constituem. À luz da concepção de contingência histórica defendida pelo autor na referida obra, também é visível em sua definição de genealogia da história em *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1979, p.16-17). Nesse sentido, existe um diálogo com as discussões realizadas por autores que não preconizam uma concepção conforme os parâmetros desenvolvidos pela dialética fenomenológica.

Dito isso, entende-se que a empiricidade das ações humanas está entrelaçada com afirmações conceituais complexas, que se justificam por agenciamentos que traçam relações de similitude, vizinhança, diferença e afastamento. Ou seja, essas operações de tecitura discursiva estão amalgamadas em processos políticos, econômicos e culturais, que formam os sistemas de normas, técnicas e classificação mobilizados.

cultura, economia, normas e técnicas. Foucault (1987) elabora as implicações dos elementos de positividade que tornam os discursos verdadeiros a partir da teorização do poder, da normatização, do controle e da forma disciplinar que esse poder toma. Subsequentemente, o autor apresenta a edificação da soberania pelos regimes políticos governamentais, com base em mecanismos de dominação que estão excluídos das definições oficiais desses discursos. Tais contribuições são fulcrais para situar a arqueologia em relação às concepções-chave selecionadas para esta pesquisa, assim como as implicações dos regimes específicos de poder e soberania que mobilizam os critérios formativos de suas justificações institucionais com base nos jogos de relações que os recursos arqueológicos de análise permitem visualizar, em uma simbiose do discurso enquanto prática complexificada e utilizada para fundamentar formas específicas de poder (FOUCAULT, 1987, p. 53).

Como incansavelmente apontado, concebe-se a compreensão de que a história não é constituída por definições a priori, sequer de movimentos prescritos por teleologias ou definições estanques. Essa percepção possibilita entender a reflexão em questão justamente por se tratar de uma preocupação dos autores, tendo em vista as transformações e as permanências em torno dos temas abordados. Nesse sentido, pode-se afirmar que não há uma forma pré-determinada a respeito das operações de continuidade, descontinuidade, rupturas e permanências discursivas ou enunciativas. Do mesmo modo, não há uma definição a priori do próprio objeto, ainda que se procure descrever antecipadamente.²⁴

Contesta-se, por outro lado, a ideia de humanidade universal, que é refutada em nome da raça, da privação da liberdade das pessoas racializadas, da construção de uma homogeneidade identitária pautada em critérios raciais, do condensamento das atribuições de negação do humano em torno do negro. Além disso, também deve ser considerado o debate sobre a afirmação de África como oposição da Europa, enquanto figura que retroalimenta a identidade racial autoafirmada como branca, do Estado-Nacional enquanto formatação territorial que detém as atribuições de caráter supostamente mais elevado, sob o ponto de vista de uma discursividade assentada nos mecanismos de marcação racializante e como unidade política substancial do processo colonial.

Por consequência, também a maneira como a promoção da divisória de pertencimento e exclusão de pessoas seguem operações internas de normatização e controle. Assim, a diáspora se configura enquanto um espaço de trânsito, entendido à luz do colonialismo e da escravização transatlântica, com um fluxo intenso de dores, lutas, trocas e reformulações tensionadoras de um universal abstrato e vazio. Significa que não se pode conceber características estruturalistas, deterministas ou progressivas quanto a episteme ocidental, ou seja, em relação às conceituações foucaultianas de ambos a partir da obra *Arqueologia do Saber*. Deve-se, então, propor uma alternativa metodológica frente aos problemas levantados por abordagens tradicionais da história das ideias e da história intelectual.

²⁴ “[...] As condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que dele se possa ‘dizer alguma coisa’ e para que dele várias pessoas possam dizer coisas diferentes, as condições para que ele se inscreva em um domínio de parentesco com outros objetos, para que possa estabelecer com eles relações de semelhança, de vizinhança, de afastamento, de diferença, de transformação – essas condições, como se vê, são numerosas e importantes. [...]” (FOUCAULT, 1987, p.51).

Em continuidade, o ponto principal desta pesquisa é situar em que medida as obras, os discursos e os conceitos não possuem uma forma pré-determinada consoante os modelos epistêmicos ocidentais. Não se trata, portanto, de uma “racionalidade essencial”, ancorada por uma perspectiva historicista que pode estar implicada também em pressupostos metafísicos sem essências fixas, nem como desenvolvimentos evolucionistas ou teleológicos. Logo, procede-se para pensar as ideias principais já elencadas, visualizando-as a partir dos jogos de relações que Mbembe e Gilroy realizam e das práticas discursivas em que os autores se debruçam.

Para dar conta de todas as abordagens, esta dissertação foi dividida em três capítulos. O primeiro abarcará elementos do pensamento europeu oitocentista e seus compromissos com a ideia de raça e tecnologias de poder, criadas a partir da presença discursiva dessa concepção. Elementos renascentistas e de aspectos da metafísica medieval servem como prelúdio que já possibilitam mapear as relações de identidade e diferença e o princípio da relação Mesmo e Outro, pontos-chave acerca dos temas que mobilizaram discussões por parte de Mbembe e Gilroy. Acrescenta-se ainda o próprio surgimento do Iluminismo, no século XVIII, que consolida a filosofia da Natureza e a filosofia política, visando separar e classificar manifestações humanas e sociais a partir de critérios permanentes de uma forma universal de habitar o mundo e enunciar algo sobre ele.

Ainda no primeiro capítulo, o século XIX é explorado a partir da gênese do pensamento raciológico em torno de paradigmas científicos do período e de como as concepções de raça, Negro, África são respaldadas pelo mecanismo da diferença para com os pares opostos, no caso Branco e Europa como exímios exemplos. Desse modo, elementos já contidos nas filosofias políticas iluministas durante o XIX manifestam-se em outro escopo paradigmático, como os nacionalismos românticos e a fenomenologia, que resguardam premissas metafísicas e engendram sentidos que coadunam as noções supracitadas que, sob a forma da ciência, foram definidas.

A filosofia da história, bem como a dialética senhor-escravo de Hegel, são focos dessa abordagem, além de filosofias paralelas que convergem em maior ou menor grau com as suas prerrogativas. De forma subsequente, o capítulo avança a respeito dos regimes fascistas e de processos contemporâneos pós segunda guerra mundial até o século XXI, enfatizando os agenciamentos políticos e epistêmicos europeus com relação à xenofobia e às formas adaptadas de nacionalismo que deixam, em parte, o caráter biológico de suas premissas. O poder racializado está associado a sociedade

do controle, da norma e disciplina com relação às possibilidades de vida e morte, integrando as análises discursivas e epistêmicas que desvelam o sentido de conceitos, concepções e filosofias entendidas como “universais”. O capítulo finaliza com o destaque ao quanto a ascensão de formas globais de disseminação de trocas culturais, assim como a problemática de práticas a serviço da economia capitalista como foco de discussão, é norteadas.

O segundo capítulo abarcará elementos do pensamento negro contemporâneo pan-africanista da geração do século XIX, como aqueles desenvolvidos por Delany, Dubois, Douglass. Além desses autores, acrescenta-se contribuições do primeiro terço do século XX, como o jamaicano Marcus Garvey, assim como do movimento Negritude a partir de Senghor e seus interlocutores. A fim de esmiuçar questões de ordem epistêmica e suas implicações, táticas políticas a partir das perspectivas de Mbembe e Gilroy, atenta-se aos espaços de debate, homenagens, contribuições e reformulações que se tornam possíveis de serem feitas e recriadas.

Adiciona-se a isso os mecanismos para atestar a emergência de concepções sobre Negro, África e Raça com elementos de positividade que tecem significados e promovem agenciamentos ao revés das premissas dos pensadores europeus citados.²⁵ Nesse sentido, as ideias de Liberdade, Estado-Nação, Identidade e Racionalidade figuram em prol dos objetivos de libertação ao domínio colonial e de uma restauração que esse legado teria perpetrado. Tal percepção incide nos

²⁵ “[...] Seria preciso inicialmente demarcar as superfícies primeiras de sua emergência: mostrar onde podem surgir, para que possam, em seguida, ser designadas e analisadas essas diferenças individuais que, segundo os graus de racionalização, os códigos conceituais e os tipos de teoria, vão receber a qualificação de doença, alienação, anomalia, demência, neurose ou psicose, degenerescência, etc. Essas superfícies de emergência não são as mesmas nas diferentes sociedades, em diferentes épocas e nas diferentes formas de discurso. Permanecendo na psicopatologia do século XIX, é provável que elas fossem constituídas pela família, pelo grupo social próximo, o meio de trabalho, a comunidade religiosa (que são todos normativos, suscetíveis ao desvio, que têm uma margem de tolerância e um limiar a partir do qual a exclusão é requerida, que tem um modo de designação e de rejeição da loucura, que se transferem para a medicina a responsabilidade da cura e do tratamento, pelo menos o fazem com a carga da explicação); se bem que organizadas de modo específico, essas superfícies de emergência não são novas no século XIX [...]” (FOUCAULT, 1987, p.47). Esse trecho exemplifica a noção de “superfície de emergência”, elaborada pelo autor francês e apropriada para trabalhar metodologicamente com as obras principais de Mbembe e Gilroy e os pontos de discussão selecionados. O argumento vale-se dos mecanismos operativos desenvolvidos por Foucault para a trabalhar a formação dos discursos retirados do exemplo da formação discursiva da psicopatologia e seus conceitos mestres, bem como do quanto esses conceitos estão articulados com mecanismos de diferença, exclusão e definição articulados. Assim, procede-se por esse caminho para trabalhar as ideias de Raça, África, Negro, Liberdade, Identidade e Humanidade, buscando mapear o quanto essas operações de diferença, exclusão e definição constituem os jogos de relações que levam essas concepções a “emergir” das superfícies discursivas, isto é, dos debates que as obras de Mbembe e Gilroy levantam e do quanto as redes de sentido se constituem a partir de elaborações dos autores principais e dos autores que debatem para pensar as concepções-chave selecionadas.

sentidos de autenticidade e centralidade, encaixando-se em parâmetros epistêmicos que se mesclam com aportes de jogos de relações derivados, em certa medida, das filosofias políticas e das dicotomias de identidade e diferença das discursividades europeias.

Preocupa-se, no terceiro capítulo, em retomar os elementos da trajetória e do perfil intelectual dos autores, pontuando elementos de seus trabalhos acadêmicos. Com o objetivo de enfatizar os interlocutores teóricos, nesta seção se apresenta um breve resgate do panorama literário, ora retomando tópicos abordados nos capítulos anteriores, ora trazendo novas contribuições.

De forma subsequente, serão analisados três temas de convergência, indicados como eixos temáticos: o não pertencimento, a responsabilidade e o humanismo não racial. Dessa maneira, busca-se rediscutir o papel do intelectual e os pontos de aproximação e singularidade entre Mbembe e Gilroy, seguindo-se dos dilemas quanto ao primeiro eixo temático. O segundo eixo aborda o legado teórico e político de Frantz Fanon e de sua práxis da violência revolucionária, destacando os desafios dos movimentos políticos negros, antirracistas e contrários ao colonialismo no mundo. Por último, o eixotema do humanismo não racial preconiza o debate do cosmopolitismo, assim como de formas “mais abertas” de relacionar-se com o mundo, que desafiam os limites impostos pelo racismo e formas de identidade demasiadamente ortodoxas.

1 “ELES SÃO HUMANOS COMO NÓS?”: MAPEANDO O PROBLEMA DA POLÍTICA DA DIFERENÇA RACIAL PARTIR DE MBEMBE E GILROY

1.1 INÍCIO DE UM TRAJETO E DELÍRIO CIVIZACIONAL MODERNO

O início das reflexões que se sucedem, certamente tem como foco principal um diagnóstico do que os autores Achille Mbembe e Paul Gilroy questionam: de que modo o caráter universal de humanidade tornou-se divisível por critérios raciais. Nesta seção, busca-se apreender, refletir e explanar junto aos autores em relação a suas colocações a partir das duas obras principais. Em *Crítica da Razão Negra e Entre Campos: Nações e Culturas e o Fascínio da Raça*, deve-se ter em vista os percalços contemporâneos que motivam tais reflexões. Nessa medida, é necessário observar que, tanto Mbembe quanto Gilroy, desenvolvem suas reflexões pela constatação prévia da autoafirmação Ocidental enquanto os legítimos “nós”. Significa que há, no sentido coletivo dentro de um certo tipo de racionalidade cultivada pelo pensamento europeu, critérios em torno de divisórias entre o que é ser “Eu” e “Outro”.²⁶

Mbembe articula profundamente esse recurso genealógico do pensamento europeu quando analisa desde a primeira colonização, voltada para as Américas, e a interconexão com as dinâmicas políticas e intelectuais internas das monarquias europeias no século XV (MBEMBE, 2014,p.12).²⁷ Desse modo, o autor mapeia os processos dos períodos subsequentes justamente para pontuar elementos em relação à ideia da fabricação da raça como desígnio de seres – o Negro como produto e a África como território habitado genuinamente por tipologias humanas negras. Analogamente, Gilroy realiza um processo que se aproxima de Mbembe, à medida em que aponta as fissuras analíticas dessa mesma matriz de pensamento. No entanto,

²⁶ O aporte metodológico para seguir com as introdutórias reflexões está baseado nas contribuições de Foucault (1987; 2000), já que, para compreender os tensionamentos conceituais semelhantes do que foi selecionado das obras de Mbembe (2014) e Gilroy (2007), deve-se partir da concepção de uma construção da ordem dos saberes. Nesse sentido, os critérios engendrados para estabelecer uma identidade que define o “Eu” segue-se pela definição de sua oposição, no caso, o “Outro”, mediante os mecanismos de configuração de caráter de similitude e diferença. Assim, pode-se articular a partir das convergências que as duas obras apresentam para criticar uma homogeneidade de um sujeito universal, que se refere unicamente a parâmetros metafísicos do que seria um sujeito nacional-civil. Essa concepção de sujeito se insere na dinâmica formativa da raça como componente esquecido ou articulado silenciosamente na episteme ocidental, que se manifesta de forma gritante para constituir o sistema político moderno-colonial que se critica nesta pesquisa.

²⁷ Destaca recursos do colonialismo e da dominação europeia em ao menos três fases: a espoliação; o acesso à escrita e a globalização dos mercados; a privatização do mundo e a ordem do neoliberalismo em torno do tráfico transatlântico entre os séculos XV e XIX.

o autor afro-britânico adentra de forma mais significativa na constituição do fascismo e da interpelação com o Iluminismo.²⁸ Gilroy também pauta a invenção da raça e do Negro como produtos do que ele denomina como raciologia, preocupando-se com arguições fundacionistas que ensejam, política e intelectualmente, acerca das definições de Estado-Nação.

Tais levantamentos são imprecindíveis para a dinâmica europeia acerca da consolidação de seus próprios intentos. A defesa de preocupações políticas que consolidaram o processo de Renascimento, a expansão ultramarina, o desenvolvimento da modernidade e de seus valores de liberdade, civilidade, progresso, elevação de consciência são exemplos disso. As subjacentes concepções de identidade, por outro lado, não deixam de ser pressupostas perante essa reflexão, o que certamente irá se chocar com o argumento de Mbembe e Gilroy: aquilo que eles apontam como pressupostos ocultos, ignorados ou acobertados por possibilitarem que tais ideais europeus se estabilizassem.²⁹

Diante de tal constatação, é importante ressaltar os mecanismos discursivos e seus procedimentos alinhados com a prática política e dispositivos de poderes diversos. Com isso, foi possível afirmar algo em negação de outra coisa, como justificar uma suposta nobreza das almas, dos atos e juízos ainda que, contraditoriamente, não fossem aplicados a certas categorias de seres. O suprasumo da Razão, a maior esperança em detrimento das razões teológica – ora em declínio, ora conjugadas como componentes indispensáveis – conferem a certeza do que jamais houve investigações profundas ou sequer se indagou a respeito com as mesmas intenções.

²⁸ Tal apontamento articula-se com os objetivos de Gilroy para ressignificar a história dos fascismos e trazer a dimensão das experiências de dominação colonial e imperial que preconizam a vigência da raça enquanto parte disso também. Destaca-se, antecipadamente, o quanto Gilroy articula os elementos políticos fascistas como perigosos e sabotadores para as comunidades negras do Atlântico Negro, como ele denomina (GILROY, 2007, p. 11-12).

²⁹ “[...]Quando instauramos uma classificação refletida, quando dizemos que o gato e o cão se parecem menos que dois galgos, mesmo se ambos estão adestrados ou embalsamados, mesmo se os dois correm como loucos e mesmo se acabam de quebrar a bilha, qual é, pois, o solo a partir do qual podemos estabelecê-lo com inteira certeza? Em que ‘tábua’, segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas? Que coerência é essa — que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento a priori e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? Pois não se trata de ligar conseqüências, mas sim de aproximar e isolar, de analisar, ajustar e encaixar conteúdos concretos; nada mais tateante, nada mais empírico (ao menos na aparência) que a instauração de uma ordem entre as coisas[...]” (FOUCAULT, 1999, p.3). Retoma-se os pressupostos epistêmicos quanto ao jogo de relações que concerne as formas de similitude e diferença na episteme ocidental e dos alicerces que proporcionam o desenvolvimento das temáticas selecionadas.

Nesse sentido, é importante evidenciar os argumentos levantados por Chakrabarty (2008) sobre o ápice da chamada modernidade política, cujas ramificações institucionais, burocráticas, além da própria criação do Estado-Nação como ponto de partida e retorno unificamente à Europa. Segundo o mesmo autor, significa que a Europa opera como referente silencioso não só na política, como também no conhecimento. Afinal, não houve – e corriqueiramente não há – preocupações de autores e pensadores europeus sobre realidades para além deste eixo.

Como será explicitado nas próximas linhas, esse processo torna a “Europa” uma ideia homogênea, como sujeito de todas as histórias, assim como proporciona uma cunhagem de categorias explicativas sobre os fenômenos da realidade como universalmente válidas para qualquer contexto. Essas colocações tornam-se mais compreensíveis na medida em que as contribuições de Foucault (1987; 1999) auxiliam a compreender como tal ideia é sustentada epistemologicamente, formulando o tema da continuidade e de seus jogos de noções (FOUCAULT, 1987, p. 211).³⁰

Isso significa que há uma unidade discursiva em questão, visto que o continente europeu se tornou um centro explicativo de tudo, acionando uma ordem de ser das coisas – seja na cultura ou na ciência. Isto é, os elementos de positividade conferem o caráter daquilo que se afirma enquanto tal, que determinam as convenções de tal maneira e não de outra, o que propicia a edificação de uma unidade, ainda que esta unidade não a seja em si mesma, porém torna-se legítima quando é enunciada dessa forma.

Em contraponto, há um marcador cerne que causou um movimento de reconfiguração da ordem dos saberes europeus e das interpenetrações nas Américas e na África ao longo do rompimento com as verdades absolutas de matriz teológica. Antes dessa mudança, deve-se observar alguns elementos que perpassam o período anterior e que ensejam denominações de caráter binário consoante parâmetros morais, resguardados pelo regime da verdade cristã que se autoafirma em nome de Deus.³¹

³⁰ Incidem, nesse sentido, as considerações sobre o limiar de epistemologização e de formalização, que prescrevem a obediência de certos critérios formais, associados aos elementos que constroem as suas proposições para, enfim, torná-los válidos conforme as formas mais ou menos fixadas nas circunstâncias em que se formam.

³¹ Segue-se o trecho do último livro escrito pelo autor camaronês acerca dessas dinâmicas na cunhagem de diferença, respaldados pela teologia cristã, que antevêm elementos proto-racistas

Essa articulação expõe um espaço de temor e ódio pujantes ao diferente, entendido como um oposto que corresponde à figura alegórica do “Diabo”. Evoca-se tal entidade para assumir esse posto, uma configuração consideravelmente recorrente no período medieval ocidental. Tal dinâmica se verifica desde os processos das cruzadas ocidentais, motivadas pela expansão da fé cristã, até o início do processo de escravização de africanos nos eixos da Europa, Oriente Médio e África. Há múltiplas formas de diferenciação, classificação e hierarquização de pessoas, culturas e credos nesse contexto, baseadas no jugo religioso que é aplicável, inclusive, ao trato de escravizados no interior da Europa, um pouco antes da exploração das Américas. É necessário observar tais questões devido ao uso intensivo dessa retórica para a efetivação do processo colonial, uma vez que os empreendimentos humanos se norteiam a partir dos manuscritos bíblicos e de suas premissas de ação.

A propagação da fé cristã mediante as últimas instâncias da violência para com os Outros, considerados hereges, justificava-se pela ideia de que o cristianismo seria o único e verdadeiro meio para a evolução civilizacional, já que o “centro” e a razão de todas as coisas deveriam ser ocupados pela divindade monoteísta. Verifica-se, dentro dessa ordem das coisas, a manifestação da história do Mesmo, ou seja, de um agente histórico, de um centro explicativo, de um sentido único e unilateral ontológico que define a si mesmo a partir do que se estabelece perante si mesmo e apenas a si.

Simultaneamente, essa condição impõe uma experiência-limite a partir das premissas teológicas para o Outro, entendido como aquele que está fora das denominações que derivam de uma pretensa centralidade do saber, enunciando a história do Mesmo de si para si. Como já foi afirmado, tal perspectiva parte da concepção de progressão, de continuidade-destino cristã, a qual implica, sobretudo, visar além dos céus, o reino de Deus. Esse reino celestial que aguarda, recompensa e agracia aqueles que são os fieis seguidores da ordem cristã e de suas ramificações, práticas culturais, hábitos, limitações morais, instituições e ações em nome de um

anteriores a cunhagem da ideia de raça propriamente dita, mas com expressões marcadoras de antinomias culturais pela lógica da exclusão e inclusão. “[...]. Começamos pela perspectiva missionária, perante a qual esses artefatos seriam fundamentalmente frutos de uma imaginação satânica. Essa visão teológico-pastoral já se manifestara durante a primeira evangelização, a dos reinos do Kongo, de 1495 a 1506 e posteriormente dos séculos XVII a XVIII, e a de Daomé, no século XVII. É patente que a demonização dos objetos africanos a partir do século XV deriva de uma herança irrefletida que muitas figuras missionárias, com raras exceções, transmitiram. De fato, o diabo foi por muito tempo a face noturna da cultura cristã no Ocidente. [...]” (MBEMBE, 2021, p. 219).

poder de caráter divino.³² Portanto, é notável que tais marcadores de assimetria, esculpados em antíteses hierarquizantes, se difundem como ações de domínio e subjugação, justificadas como “justiça divina”, “vontade de Deus” e “progresso da humanidade” (HOFBAUER, 2006, p.44).

Nesse sentido, as formas de conhecimento estão assentadas em modelos explicativos, fundamentalmente formatados como fábulas históricas e envoltas por uma tendência imaginativa de cariz quase mitológico, modelos impregnados em atmosferas de estranheza, mistério, medos e pavores religiosos. Somado a isso, também vigora uma teoria poderosa que correlaciona a condição de escravidão a uma maldição divina, causada pelo pecado e pelo destino fatídico de ser enquanto tal, um estatuto que nunca pode ser modificado.

Nesse contexto, a concepção e a condição de liberdade estão ligadas apenas ao ser cristão. Essa consciência cristã manifesta-se como ponto cume de movimento histórico e político, assim como epistêmico, discursivo e enunciativo das prerrogativas que definem o ser, o pensamento deste ser sobre ascoisas e as possibilidades de se pensar sobre qualquer assunto. A ideia de civilidade cristã, assim como da racionalidade cristã, é perpetrada pela razão e pela consciência cristã, que se interliga com a teoria hamítica, a qual assevera um discurso proto racial. O universo teológico católico, judeu e islâmico sustenta essa naturalização a partir da punição de Cam, Ham ou Canaã por Maomé, assim como todos os seus descendentes “de cor escura”, incluindo todas as pessoas de pele negra de origem africana.

A contribuição de Chukwudi Eze (2001) propicia mais elementos para ampliar a compreensão sobre essas formações discursivas e sobre a temática da raça, considerando os mecanismos operacionais dos conhecimentos da cristandade. Para além dos dispositivos de dominação, praticados por meio das guerras em nome de

³² De forma adicional, apresenta-se a conceituação que Foucault (2005, p. 29) acerca do poder, da sua relação com a virtude e a instauração de uma ordem. O trecho a seguir se articula com um esquema premente em todo o trabalho que se seguirá, ressaltando especificamente nesse ponto as configurações que concernem o poder cristão: “[...] O poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas e temos de produzir a verdade para produzir as riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, regras de direito, mecanismos de poder, efeitos de verdade. Foi mais ou menos o domínio geral do percurso que eu quis fazer, percurso que segui, sei bem, de uma maneira parcial e com muitos ziguezagues. [...]”.

Cristo, os princípios de diferenciação calcados no sintagma da cor da pele e, a dinâmica além-mar se constituem por mecanismos que, em certa medida, corroboram esses procedimentos.³³

Aprofundando um pouco mais sobre a ruptura com a visão medieval propriamente dita acerca de um mundo concebido com “bordas curtas”, nota-se uma articulação em contato com outras culturas permedadas pelo imaginário fantasioso, respaldado nas profecias e escrituras bíblicas. Exemplo disso são as definições e nomeações cunhadas por europeus como monstruosidades, aberrações e esquesitices múltiplas de populações de “terras distantes”, sempre localizadas em territórios da Índia, Etiópia ou Albânia, para designar “aqueles que são diferentes de “nós”. Abre-se, por outro lado, a possibilidade de novos conhecimentos sobre geografia, etnografia e caracterização de espécies e de um novo regime de verdade, uma cisão na ordem de conhecer as coisas.

De todo modo, o Renascimento marca justamente esse momento de transição em relação às formas de compreensão da natureza e da realidade, uma vez que a concepção cristã busca centralizar todas as explicações das coisas. Paulatinamente, as interpretações conforme os escritos bíblicos são quebradas e instaura-se um novo espaço para outras sistematizações, pautadas em reflexões e estudos sobre os fenômenos observados.

Tal processo ocorre concomitantemente às expansões do além-mar, abrangendo as Américas – denominada como “Novo Mundo” – e constituindo simbolicamente um otimismo e autoconfiança associados a “uma expansão de horizontes de saberes”. Somado a isso, a emergência das novas ciências geográficas e etnográficas estabelecem um novo senso e ordem de normalidade.³⁴ O humanismo

³³ Atenta-se fundamentalmente às noções de dispositivos de poder que mobilizam discursos religiosos e traçam elementos de positividade para classificar grupos e pessoas como ameaçadores, hereges e amaldiçoados. Trata-se da instauração de uma soberania que coloca a religião cristã como cerne de sua configuração, tendo em vista as definições de dispositivos de poder presentes em *Em Defesa da Sociedade* e dos critérios de análise de positividade dos discursos e da formação dos objetos em *Arqueologia do Saber*. “[...]tratar-se-ia de ressaltar as relações de dominação e de deixa-las valer em sua multiplicidade, em sua diferença, em sua especificidade ou em sua reversibilidade: não procurar, por conseguinte, uma espécie de soberania fonte dos poderes; ao contrário, mostrar como os diferentes operadores de dominação se apoiam uns nos outros, remetem uns aos outros, em certo número de casos se fortalecem e convergem, noutros casos se negam ou tendem a anular-se. Eu não quero dizer, e claro, que não há, ou que não se pode atingir nem descrever os grandes aparelhos do poder. Mas eu creio que estes funcionam sempre sobre a base desses dispositivos de dominação. [...]” (FOUCAULT, 2005, p.51).

³⁴ “By the Renaissance, with increased travels and the emerging humanistic secular framework, the medieval worldview had come to an end. Augustine's unknown "opposite side" of the earth, his ideas

burguês também se configura nesse período, delimitando as viragens supracitadas em decorrência das formas de poder mercantilistas, constituindo embriões do capitalismo, da soberania dos governos menos controlados pela igreja e da constituição de novas instituições que colocam o ser humano como foco das dinâmicas políticas e sociais das monarquias europeias.

Subsequentemente, o pensamento moderno propriamente dito tem sua expressão reconhecida no século XVII, momento em que se aprofunda uma maior dissociação de elementos místicos e pagãos, evocados de autores greco-romanos por parte de pensadores renascentistas. Trata-se de uma preocupação de caráter científico, surgida a partir de critérios metodológicos que possibilitam comprovar descrições, observações e os conhecimentos produzidos com base em evidências (ABRÃO, 1999, p.188-190). Dessa maneira, os pontos de viragem do que Foucault (1999) denomina como idade clássica, a qual abrange o período renascentista, modificam a constituição dos saberes. Se costumava-se partir da relação analogia e semelhanças, nesse momento se privilegia a busca das evidências e do método como possibilidade para chegar a uma conclusão potencialmente científica de investigação das coisas, assim como se valoriza a busca por um modelo de sistematização denominado enquanto *Máthesis universal*, no que tange o aspecto transcendental, e taxonômico quanto ao empírico (FOUCAULT, 1999, p.99-100). Esses trajetos marcam os estágios que se configuraram formalmente como a episteme ocidental, elaborada a partir da organização e sistematização de saber conforme critérios e regras de elaboração de temas, objetos e conceitos que migraram para conjuntos maiores, como os discursos e os campos disciplinares.

A nível político, que ressona na chamada filosofia da natureza, emerge a teoria da soberania ainda mais articulada com um Estado, cuja jurisdição se dá sobre as determinações de uma racionalidade humana e de uma ordem social propriamente civil, pautando formas de governo não monárquicas como possibilidade de organização (BAUMER, 1977). É importante ressaltar, de antemão, que no século XVIII a concepção chave do sistema de poder que vai se instaurar parte da concepção

about the descent of man, and the conditions of knowledge were disintegrated. By the end of the twelfth century, explorers had indeed "taken ship and traversed the whole wide ocean," and from then on, rather than Scripture and its prophecies as the authoritative sources of knowledge, new sciences of geography and ethnography, grounded upon a new cosmology, assumed this position, including the power to account for the origins and the varieties of the species. Evidence of the new regimes of truth and the processes through which they displaced the old order can be found in numerous familiar and unfamiliar places." (EZE, 2001, p. 13-14).

do direito original e de como os mecanismos de legitimar um regime de obediência engendra-se de forma complexa. São articuladas técnicas e instrumentos para que se torne possível instaurar normativas institucionais e administrativas, a fim de manter o princípio do funcionamento político de governo, valendo-se de intervenções materiais e, frequentemente, de formas violentas.

Dessa maneira, como delineado por Foucault (2005), faz-se necessário inverter a lógica, ou seja, olhar para as formas de dominação que garantem justamente a soberania e seus códigos jurídicos pelo poder disciplinar.³⁵ A disciplina movimenta-se de forma mascarada a partir da normalização social, tendo por base a vigilância e a coerção das tentativas de fuga e desvio de uma certa ordem que se impõem como soberana. Mbembe (2014) e Gilroy (2007) convergem nas suas afirmações quando desenvolvem uma reflexão sobre essa linha oculta, que vai delinear o processo da modernidade e dos chamados Estados-Nacionais europeus. Buscava-se esconder, nessa perspectiva, o empreendimento colonial e suas implicações, tornando seus dispositivos de funcionamento à parte dos códigos jurídicos e de suas teorias clássicas modernas sobre democracia e direito universais (MBEMBE, 2014; GILROY, 2007).³⁶

É no século XVIII que o Iluminismo surge em diferentes regiões da Europa Ocidental, período que cristaliza uma série de movimentos intelectuais e políticos cujas periculosidades Mbembe e Gilroy tensionam quanto ao seu caráter de universalidade, que edificou a colonização intrinsecamente. Gilroy (2007) aponta os elementos do universal e particular presentes na ética e na política modernas, tendo em vista o centramento da Europa a partir da seleção de populações que gozam dos parâmetros definidos como cívicos e jurídicos.

³⁵ “[...]mostrar, como um poder pode constituir-se não exatamente segundo a lei, mas segundo uma certa legitimidade fundamental, mais fundamental do que todas as leis, que um tipo de lei geral de todas as leis e pode permitir as diferentes leis funcionarem como leis. [...] ressaltar, em vez desse elemento fundamental da soberania, aquilo que eu denominaria as relações e os operadores de dominação. Em vez de fazer os poderes derivarem da soberania, se trataria muito mais de extrair, histórica e empiricamente, das relações de poder, os operadores de dominação[...]” (FOUCAULT, 2005, p. 50-51).

³⁶ Segue-se uma observação de Gilroy acerca do contributo de Foucault, seu forte interlocutor nesta obra, assim como de Mbembe. Utiliza-se o argumento do filósofo para organizar o esquema metodológico desta dissertação, situando os limites de sua análise da linguagem e da episteme. “É de se lamentar que Foucault não estivesse realmente interessado no significado das diferenças raciais ou nos testes providos por elas para ‘nomeação do visível’ no século XVIII, bem como outras tentativas correlatas de ‘colocar a linguagem o mais perto possível do olhar que observa’. Apesar de sua análise que testemunhou o nascimento do biopoder, parecer pronta para um confronto decisivo com a ideia de ‘raça’, isto nunca aconteceu. Em termos simples, ele identifica a figura do homem tanto como pivô quanto como produto de uma nova relação entre as palavras e as coisas, mas a partir daí passava rápido demais para um sentido de humanidade moderna unificada devido à sua passagem lastimosa da sanguinidade para a sexualidade. [...]” (GILROY, 2007, p. 67).

Nesse raciocínio, há modos inéditos do que o autor denomina como uma alteridade que aglutina hierarquias e uma temporalidade de pertença as quais se justapõem, inclusive, sobre os corpos de um Mesmo e de um Outro (GILROY, 2007, p. 78). Mbembe (2014), ainda que também analise questões sob o ponto de vista dos dispositivos de diferenciação explicados de forma quase análoga a Gilroy, detém-se de forma mais expressiva em aspectos da gênese desses discursos e de sua interpelação com esses dispositivos. O autor não deixa de debater questões nesse mesmo sentido, porém com ênfase maior em suas operações na política propriamente dita.

Nesse íterim, Mbembe (2014, p.27) incide justamente sobre o caráter praticamente provincial do continente europeu e de como, discursiva e politicamente, inscreve-se no mundo em posição de comando. Sobre os fenômenos científicos propriamente ditos, pode-se visualizar os entrelaçamentos entre o agenciamento colonialista e própria noção de verdade. A verdade entendida como indagação filosófica, que perpassa as formas de explicar, investigar e conhecer o mundo em torno de uma preocupação sobre a realidade e de sua precisão descritiva – reivindicado como possível a partir do conhecimento científico.

O conhecimento, então, é concebido como forma de chegar ao âmago definitivo das questões da vida, da existência e da busca por transformações nas ações práticas individuais e coletivas, do melhoramento das condições do próprio existir. Desse modo, aperfeiçoamento, a ideia de avanço na compreensão dos fenômenos e a constituição do campo científico são utilizados para validação dos saberes como falsos ou verdadeiros por meio da razão.

Contraditoriamente, também se percebe um processo de fechamento sobre as definições de indivíduo enquanto ser humano, amalgamadas em noções coletivas: um corpo coletivo, que pode ser denominado povo. O processo iniciado no Renascimento e consolidado no Iluminismo propicia, sim, um alargamento dos horizontes espaciais europeus, contudo, com enrijecidas tecnologias de controle, dominação e poder. À luz dos mecanismos epistemológicos de similitude e diferença, da aplicabilidade dos princípios da analogia como forma de descrever as coisas, a pretensão de objetividade existe, porém perpassa um processo imaginativo de efabulação. Nessa concepção, não se pretende ir além das impressões iniciais sobre “o mundo dos outros”, mas sim traçar justamente a experiência-limite de possibilidades desse Outro

ser o que é: relegado ao sentido do mistério, da fantasia e do absurdo (MBEMBE, 2014, p.37-39).

Outrossim, para melhor compreender esses apontamentos, é fundamental perceber que há, entre diferentes autores clássicos modernos, uma preocupação em torno da soberania da razão. Nessa perspectiva, almeja-se separar um bruto estado de natureza e o estado civilizado, ordenado segundo a mais “esclarecida” forma de organização de indivíduos conscientes de seus deveres para com seus governantes, e o governo como seu principal articulador e agente. John Locke, pensador do século XVII e antecessor dos iluministas propriamente ditos, insere-se no contexto das mudanças políticas na Europa cuja base é a ascensão da burguesia, o limiar do liberalismo e o desenvolvimento capitalista emergente. Nesse contexto, Locke (2008) formula uma teoria política para pensar o governo civil no período moderno.

O interesse em analisar as obras dos autores clássicos modernos europeus se justifica pela interlocução crítica que Mbembe e Gilroy realizam a partir dos conceitos e discursos basilares da filosofia política, defendida pelos iluministas como parâmetros universais para a compreensão da realidade. O percurso arqueológico para compreender os jogos de relações que configuram tais autores modernos vale-se dos critérios oferecidos por Foucault, em que as definições de Estado-Nação, Liberdade, Humanidade, Raça, Negro, Selvagens e Civilizados relacionam-se de maneira complexa. Observa-se, então, os jogos de relações operacionalizadas por esses autores, a partir das formas de semelhança, vizinhança, afastamento e diferença interpeladas por processos de transformação com base nas circunstâncias históricas, políticas, institucionais e de classificação.

De tal modo, opera-se uma legitimação desses autores enquanto enunciadores de tais concepções, as quais se justapõem mediante as competências do saber. Eles tornam-se hábeis dentro de critérios específicos, desempenhando papéis na sociedade a que pertencem e, inclusive, nos lugares institucionais que ocupam. Isso significa que a validação de tais sujeitos para desenvolver determinado argumentof, no caso a política, deve-se a configuração que os coloca tanto como integrantes oficiais quanto como os próprios enunciadores de tais critérios.

Nesse sentido, não somente são elaboradas definições sobre as concepções-chave que integram e formulam o conhecimento, mas também indica quem possui legitimidade para realizar essa produção. Tais prerrogativas de esquematização metodológica podem ser visualizadas a partir da obra *Arqueologia do Saber*, no que

diz respeito a formação das modalidades enunciativas, a retomada dos critérios dos jogos de relação, as práticas discursivas, a formação dos objetos, dos enunciados e dos elementos de positividade que viabilizam uma validação.

Assim, entendendo o papel crucial de analisar aquilo que foi dito, esta Dissertação pretende evidenciar os motivos pelos quais Mbembe e Gilroy criticaram os elementos que se sucedem nas teorias modernas. A partir disso, será possível cumprir o caminho arqueológico que compõe a resposta ao problema de pesquisa deste trabalho.

Para tanto, deve-se compreender o que Foucault (1987) considera como prática discursiva. Segundo o autor, as formações dos objetos de discurso e dos conceitos emergem a partir de uma série de circunstâncias específicas, como as instituições, os processos políticos, econômicos, culturais, assim como das operações de classificação, ordenamento, separação e inclusão que endossam a crítica de Mbembe e Gilroy.

Por esse motivo, esta pesquisa analisa as discursividades dos autores iluministas que os autores principais questionam, como frutos de processos circunstanciais, específicos e contingenciais, não mais como verdades "naturais", "imediatas", "teleológicas" ou "metafísicas". Tal mudança de perspectiva se deve fundamentalmente à crítica ao empreendimento colonial, oculto na abordagem dos referidos clássicos, assim como do caráter seletivo de suas concepções, pensadas para se tornarem formas universais de compreensão e materialidade da realidade.³⁷

Para John Locke (2008), o primeiro autor entre os selecionados nesta seção, o poder político parte primariamente do que ele denomina como condição natural do homem, associada a um direito natural e a uma liberdade natural, que considera as possibilidades de aplicabilidade de juízos morais e contenção da violação de direitos. Isso significa que cada pessoa é responsável por assegurar a execução do que ele classifica como lei da natureza, fundamentada em uma razão também natural, uma vez que no estado de natureza todos têm o poder de executar essa lei. Dessa forma, Locke (2008) considera a existência de uma arbitrariedade perigosa e problemática, uma vez que qualquer um pode ser levado a sua má natureza, gerando confusão e desordem. Logo, quando se apresenta a agência divina de Deus, que segue a uma

³⁷ Esses pontos são elucidados na obra de Foucault (1987).

tendência cristã, conclui-se que seria sua vontade instaurar um governo civil para conter as periculosidades das ações humanas.

Dialogando com essas prerrogativas, Montesquieu (2000) teoriza o direito civil lançando mão de concepções que contrastam também o Estado de Natureza em relação ao Estado Político ou Civil propriamente.³⁸ O autor salienta um terceiro estado, que emerge da sociedade clamada pelas leis que a regem. O autor denomina como Estado de Guerra, que manifesta as chamadas forças das nações, cada qual em sua particularidade essencial. Para isso, o “Direito das Gentes” e o Direito Político agem como princípios reguladores, de modo que, na sua ausência, a sociedade civil e o Estado Político ou Civil jamais poderia substituí-los.

Essa nova forma aperfeiçoada, que nasce das leis naturais, seriam da incumbência do criador – novamente o Deus cristão como agente elementar –, que se funda pelas forças particulares unidas por um povo que possui a disposição natural para se estabelecer enquanto tal.³⁹ Assim, a lei emana da razão humana como faculdade primordial que governa todos os povos da terra, de modo que as leis civis e políticas devem ser próprias ao povo para a qual foram feitas. Além disso, devem estar relacionadas com a natureza e com o princípio do governo que foi estabelecido ou que se pretende estabelecer.

Outro desenvolvimento teórico da política moderna é a noção de contrato ou pacto social de Rousseau (2021), que estabelece a soma de forças capazes de articular os homens, mesmo sob “resistência” a determinados desígnios, e colocá-los em um movimento único para agirem em comum acordo. É imprescindível que tal força permaneça em equilíbrio com a liberdade de cada homem, na medida em que a

³⁸ “Considerados como habitantes de um planeta tão grande, a ponto de ser necessária a existência de diferentes povos, existem leis na relação que estes povos possuem entre si; é o DIREITO DAS GENTES. Considerados como membros de uma sociedade que deve ser mantida, existem leis na relação entre aqueles que governam e aqueles que são governados; é o DIREITO POLÍTICO. Elas existem ainda na relação que todos os cidadãos possuem entre si; e é o DIREITO CIVIL. [...] A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas casos particulares onde se aplica esta razão humana. Devem ser tão próprias ao povo para o qual foram feitas que seria um acaso muito grande se as leis de uma nação pudessem servir para outra. Devem estar em relação com a natureza e com o princípio do governo que foi estabelecido, ou que se pretende estabelecer; quer se elas o formam, como é o caso das leis políticas; quer se o mantêm, como é o caso das leis civis” (MONTESQUIEU, 2000, p. 15).

³⁹ “[...]Esta lei que, imprimindo em nós a ideia de que o criador, nos leva em sua direção, é a primeira das leis naturais por sua importância, mas não na ordem destas leis. O homem no estado de natureza teria mais a faculdade de conhecer do que de conhecimentos. Está claro que suas primeiras ideias não seriam especulativas: pensaria na conservação do seu ser, antes de buscar a origem desse ser. Tal homem sentiria no início apenas fraqueza; sua timidez seria extrema: e, se precisássemos sobre este caso de alguma experiência, foram encontrados nas florestas homens selvagens, tudo os faz tremer, tudo os faz fugir [...]” (MONTESQUIEU, 2000, p. 14).

associação constituída possa defender e proteger qualquer pessoa pelas garantias que o próprio contrato proporciona e dignifica. Substitui-se, nessa lógica, a Liberdade Natural que conferia a arbitrariedade aos intentos humanos pela Liberdade Civil, regulamentada por tais princípios (ROUSSEAU, 2021). Dessa maneira, os conceitos associados como povo e cidadãos de um Estado fundamentam a soberania da autoridade de governo e tornam-se “vassalos” sujeitos às suas leis. Portanto, a passagem do Estado Natural para o Estado Civil realoca a conduta da justiça em lugar do instinto, propiciando a moralidade de todas as ações sob a sua regência.

Outras meditações sobre a gênese da propriedade, a escravidão e a indagação sobre as desigualdades humanas emergem por parte dos três autores. Rousseau (2021) introduz o questionamento ligando as duas formas de desigualdade que ele identifica. O autor indaga se há, necessariamente, uma relação de superioridade entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem, questionando se existe uma natureza nessa desigualdade. O encadeamento que desenvolve busca apontar como o “forte” decidiu servir ao “fraco”, defendendo que o povo visou um “repouso” pelo preço do que ele denomina como “felicidade real” (ROUSSEAU, 2021, p. 6-9).

Isso certamente conduz ao caminho do contrato ou do pacto social, que substituiu o direito da violência a partir da submissão da natureza à lei como efeito de progresso humano, social e político. Locke (2008), para desenvolver o que concebe como sentido da propriedade privada em oposição ao Estado de Natureza, afirma que a “terra comum” pertence às “criaturas inferiores”, presas nesse estado. Nesse sentido, o trabalho produzido pelo seu corpo e obra faz a mediação para que o produto pertença àquele que o fabricou, seguindo do que o autor define como lei da razão. Essa seria a fonte primordial das leis positivas que a parte mais “civilizada” da humanidade criou a partir da lei original da natureza, de forma que aquele que se apropria dos bens de trabalho obtém, por consequência, seu direito a propriedade.⁴⁰

Adentrando um pouco mais sobre a categorização de seres inferiores conforme o Estado de Natureza, Monstequieu (2000) se manifesta sobre o direito de existirem

⁴⁰ “[...] Assim, esta lei da razão dá ao índio o veado que ele matou; admite-se que a coisa pertence àquele que lhe consagrou seu trabalho, mesmo que antes ela fosse direito comum de todos. E entre aqueles que contam como a parte civilizada da humanidade, que fizeram e multiplicaram leis positivas para a determinação da propriedade, a lei original da natureza, que autoriza o início da apropriação dos bens antes comuns, permanece sempre em vigor; graças a ela, os peixes que alguém pesca no oceano, esta grandeza comum a toda a humanidade, ou aquele âmbar cinzento que se recolheu, tornam-se propriedade daquele que lhes consagraram tantos cuidados através do trabalho que os removeu daquele estado comum em que a natureza os deixou. [...]” (LOCKE, 2008, p. 42-43).

escravos negros oriundos do tráfico transatlântico em África e estabelece algumas justificativas. A primeira delas refere-se à consequência do extermínio dos povos da América, situação que impeliu recorrer aos nativos de África para usá-los como força de trabalho na produção de cana-de-açúcar.

A segunda justificativa se relaciona com a aparência física dos africanos, descrevendo-os como “pretos dos pés à cabeça”, assim como a forma de seus narizes “achatados”. O autor defende a impossibilidade de se estabelecer qualquer relação além de pena pelos africanos. Tal pensamento remete a circunstância hipotética de que Deus, como um ser sábio, jamais teria posto uma alma de boa qualidade num corpo negro. Caso se afirmasse que os negros são considerados homens de fato, seria possível questionar se os sujeitos entendidos enquanto “nós”, no caso europeus e civilizados, seriam de fato cristãos.

Ainda que Rousseau (2002) argumente que, perante a concepção do contrato ou pacto social, seria impossível coexistir a escravidão de um homem ou de um povo, considerando a legitimidade jurídica consoante o direito à conquista ou a lei do mais forte, há uma contradição em seu posicionamento.⁴¹ Desse modo, ao relatar sobre “os esforços europeus” para trazer à civilização os povos selvagens escravizados ou indígenas, o autor conclui que o “homem selvagem” está entregue à natureza e aos

⁴¹ “[...]A respeito do direito de conquista, não há outro fundamento afora a lei do mais forte. Se a guerra não dá ao vencedor o direito de massacrar os povos vencidos, o direito, que ele não possui, não pode estabelecer o de os escravizar. Só se tem o direito de matar o inimigo quando não se pode escravizá-lo; o direito de o escravizar não vem por conseguinte do direito de matá-lo; constitui, pois, uma troca iníqua fazê-lo comprar, ao preço da liberdade, a vida, sobre a qual não se possui nenhum direito. Estabelecendo-se o direito de vida e morte sobre o direito de escravatura, e o direito de escravatura sobre o direito de vida e morte, não está claro que tombamos no círculo vicioso? [...]” (ROUSSEAU, 2002, p.8); “[...]Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de tomar escravos os negros, eis o que eu diria: Tendo os povos da Europa exterminado os da América, tiveram que escravizar os da África para utilizá-los para abrir tantas terras. O açúcar seria muito caro se não fizéssemos que escravos cultivassem a planta que o produz. Aqueles de que se trata são pretos dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado que é quase impossível ter pena deles. Não nos podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma; principalmente uma alma boa, num corpo todo preto. É tão natural pensar que a cor constitui a essência da humanidade que os povos da Ásia, que fazem eunucos sempre privam os negros da relação que têm, conosco de uma forma mais marcada. [...] Uma prova de que os negros não têm senso comum é que dão maior valor a um colar de vidro do que ao ouro, que, nas nações policiadas, é de tão grande importância. É impossível que suponhamos que estas pessoas sejam homens; porque, se supuséssemos que eles fossem homens, começaríamos a crer que nós mesmos não somos cristãos. Espíritos pequenos exageram demais a injustiça que se faz aos africanos. Pois, se esta fosse como dizem, será que não teria ocorrido aos príncipes da Europa, que fazem entre si tantas convenções inúteis, fazerem uma convenção geral em favor da misericórdia e da piedade? [...]” (MONTESQUIEU, 2000, p. 256). Os dois excertos ilustram bem as oscilações de concepções acerca da escravidão como aspectos do pensamento político iluminista, de forma que a igualdade defendida por Rousseau contrasta com o caráter de exceção que Montesquieu enuncia acerca do direito do próprio corpo e do que o fundamenta.

seus instintos, cujas funções não ultrapassam a pura animalidade. A própria tendência à rejeição, segundo o autor, dos ditos selvagens aos costumes europeus seria um sinal de sua depravação e estado de desgraça na medida em que os primeiros demonstram alguma relutância para aprender a “serem felizes” como “nós”.⁴²

Observa-se, ao articular com as contribuições de Foucault em *Arqueologia do Saber* e em *As Palavras e as coisas*, o campo epistêmico do recorte do pensamento europeu iluminista, assim como as cunhagens de diferença e similitude. Além disso, observa-se o estabelecimento de seus objetos de conhecimento conforme essas operações, bem como a presença do discurso da natureza e suas formas de classificações, especialmente o par natural/civil e seus derivados, que respaldam uma ordem e caráter dessas relações. Isso pode ser verificado seu sistema político e embasamento filosófico, que está respaldado na cunhagem da filosofia da natureza, a qual busca cindir e definir o que é a Natureza e seus atributos primordiais. Tais aspectos são descritos como formas primitivas de manifestação de criação, de convívio e de relações humanas, políticas, sociais e culturais, amalgamados no que se denomina como Civilidade. Apresentam-se, como marco, a emergência das concepções de Estado civil, Razão civil, Liberdade civil, Direito civil e Lei civil, em detrimento das formais naturais, como Estado Natural, Liberdade Natural, Direito Natural e Lei Natural (FOUCAULT, 1987, p. 205).⁴³

Tais concepções estão ancoradas na afirmação de que o progresso será possível a partir dos desdobramentos políticos em nome da civilização, conforme articuladas pelos três autores citados. Dessa forma, como permite observar os exemplos, as formas naturais não suportariam nortear o transcurso da humanidade

⁴² “[...] O homem selvagem, entregue pela natureza exclusivamente ao seu instinto, ou antes, indenizado do que talvez lhe falte por faculdades capazes, primeiro, de o suprir, e, em seguida, de o elevar muito acima dela, começará, pois, pelas funções puramente animais. Perceber e sentir será seu primeiro estado, que lhe será comum com todos os animais; querer e não querer, desejar e temer, serão as primeiras e quase únicas operações de sua alma, até que novas circunstâncias lhe causem novos desenvolvimentos[...] É uma coisa extremamente notável que, após tantos anos que os europeus se atormentam para conduzir os selvagens de diversas regiões do mundo à sua maneira de viver, não tenham podido ainda ganhar um só item mesmo a favor do cristianismo; porque os missionários têm feito algumas vezes cristãos, mas jamais homens civilizados. Nada pode sobrepujar a invencível repugnância que têm eles em tomar os nossos costumes e em viver à nossa maneira. Se esses pobres selvagens são tão desgraçados como se pretende, por que inconcebíveis depravações de julgamento recusam constantemente policar-se como nós, ou aprender a viver felizes entre nós[...]” (ROUSSEAU, 2001, p.62-63). Esse trecho possibilita conceber que a dita universalidade do direito à liberdade desliza sumariamente, uma vez que não considera um atentado à prática de conversão que, por sua vez, pressupõe a própria escravização dos ditos “incapazes de civilizar-se”.

⁴³ Verifica-se a recorrência da chamada “análise de positivities” para definir as concepções que constroem as ideias de civilidade e natureza no que concerne às noções supracitadas de Liberdade, Estado, Direito e Lei.

para uma sociedade harmônica e que, de fato, seja justa, pois considera aquilo que é natural como descontrolo dos atos que os levariam à violência, ao caos social, à arbitrariedade de direito à terra, posses, organização de poderes sociais e mecanismos de regimento interno, que não são eficazes. Sendo assim, as concepções filosófico-políticas de “liberdade”, “homem”, “Estado”, “lei”, “direito” e a própria “razão” articulam-se com a propriedade privada, a escravidão, estabelecendo ordenações, classificações, que ressoam o estatuto de atribuição de superioridade com relação a essas definições.

Assim, as formas civis são consideradas a maneira correta de existir, à luz de seu liberalismo de possibilitar uma existência sagaz aos seres humanos, tanto no sentido jurídico quanto no sentido teológico, seguindo as definições de propriedade privada e de escravidão. Essas são admitidas por meio da gestão jurídica e de uma série de regras de funcionamento que as legitimam, visto que se considera o agenciamento humano conduzido por esta razão civil passível de ser desenvolvido a partir dos critérios que se seguiram.

As concepções em questão, quando caracterizadas conforme suas formas naturais, são determinadas em contextos onde não houve alteração em relação às maneiras de habitar o mundo, que de fato poderia resolver os dilemas sociais considerados problemáticos, tais como o conflito, a violência, além de uma certa rusticidade atribuída a essas manifestações, comumente taxadas de primitivas. Tanto a liberdade quanto a igualdade implicam em uma ausência de regime de controle sistemático frente às ações de cada pessoa, o que se pressupõe como direito a violência e limitações morais, tecnológicas e intelectuais. Portanto, defende-se a transição do estado de natureza que, nessa perspectiva, implica a ausência de uma organização que propicie segurança, felicidade e garantia de propriedade para a sociedade civil, significando um efetivo avanço humano.⁴⁴

⁴⁴[...]Não se pode perguntar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a resposta se encontraria enunciada na simples definição da palavra. Ainda menos se pode procurar se haveria alguma ligação essencial entre as duas desigualdades, pois isso equivaleria a perguntar, por outras palavras, se aqueles que mandam valem necessariamente mais do que os que obedecem, e se a força do corpo e do espírito, a sabedoria ou a virtude, se encontram sempre nos mesmos indivíduos em proporção do poder ou da riqueza: questão talvez boa para ser agitada entre escravos ouvidos por seus senhores, mas que não convém a homens razoáveis e livres, que buscam a verdade. De que, pois, se trata precisamente neste discurso? De marcar no progresso das coisas o momento em que, sucedendo o direito à violência, a natureza foi submetida à lei; explicar por que encadeamento de prodígios o forte pode resolver-se a servir o fraco, e o povo a procurar um repouso em idéia pelo preço de uma felicidade real.[...] (ROUSSEAU, 2001, p.12-13).

Dessa maneira, constitui-se um corpo político único que permite uma organização social regida e ordenada pela imposição de leis civis, assim como garante sua aplicabilidade diante de crimes e desvios, dentro de um critério de “bem público”. A própria criação dessa legislação deve ser feita indivíduos magistrados capazes de projetá-las e executá-las sem desvios em autobenefício. O advento da propriedade privada implica em um rompimento com “o caos da natureza humana” conflituosa, entendida como pouco inteligente para a organização intermediada pelo trabalho e, por conseguinte, pela indústria já em voga no período em questão, ambos calcados no avanço e acúmulo primário de “riquezas”. A escravidão, de certa forma, oscila entre os juízos que condenam e os que legitimam como prática de conquista e intento civilizacional. Nesse intermédio, argumentos acerca da presença europeia nas Américas e no convívio com o tráfico transatlântico de escravos africanos reverbera em alguns comentários que, de imediato, estabelecem nexos entre a categorização dos ameríndios e africanos como retratos do “homem selvagem”.

Com a finalidade de efetuar as pontes com a constituição da democracia contemporânea, Gilroy (2005), em sua obra *After Empire*, fornece elementos que dialogam com a formação dos dispositivos políticos inter-relacionados a um desses autores. Nesse sentido, Locke (2008) menciona em outros dos seus escritos a justificativa da escravidão como substituto da pena de morte sob o Estado de Guerra no transcurso dos agenciamentos da instauração do Estado Civil.⁴⁵

Com efeito, Gilroy (2005) ressalta o apoio do pensador em relação aos projetos militares dos colonizadores ingleses na América do Norte e na sua construção de critérios para um governo civil de caráter antagonista ao Estado de Natureza experienciado pelos “selvagens” habitantes das Américas. Gilroy (2005) aponta o quanto Locke (2005) condenava esses povos por serem “atrasados” e não estarem alinhados com os progressos que só a indústria e a racionalidade do direito legal e da propriedade privada poderiam oferecer (GILROY, 2005, p. 69). Ademais, Locke também foi secretário do Conselho de Comércio e de Plantações, além de membro da Junta Comercial, assumindo a responsabilidade sobre as colônias americanas e

⁴⁵ Certamente, o autor valeu-se das discussões de Gilroy (2005) em *After Empire* quanto tece análises sobre o panorama político da Inglaterra no contexto pós-colonial, já no transcurso do século XXI, pontuando os dilemas para obtenção dos direitos políticos e o exercício da cidadania em equidade. Esses direitos são pensados de maneira a transcender os marcadores raciais de diferença por conta das heranças filosóficas de tendências iluministas, denominadas como “antropológicas”, ainda que se tenha rompido oficialmente com o colonialismo, o imperialismo e a escravidão (GILROY, 2005, p. 69).

envolvendo-se pessoalmente ao próprio processo de colonização inglesa. Também foi um grande investidor no comércio inglês de escravos por meio da *Royal African Company* (Companhia Real Africana) e da *Bahama Adventurers Company* (Companhia de Aventureiros Bahama), ambas empresas especializadas no tráfico negreiro que entre no século XVII, transportando milhares de escravos africanos que eram marcados a ferro quente com as iniciais da empresa “RAC”.⁴⁶

Mbembe (2014, p.29), em *Crítica da Razão Negra*, constata que há uma necessidade de sustentar essas concepções-verdade em nome da objetividade e da própria funcionalidade política desses sistemas, que formularam mitos para fundamentar o seu poder emergente. Assim, o hemisfério ocidental portava-se como o único capaz de ser civilizado, como bem denota as arguições dos três autores representantes do Iluminismo e das teorias clássicas políticas. Exemplo disso é a própria fundação do “direito das gentes” como forma organizativa de convívio entre diferentes nações e seus povos, além da edificação da sociedade civil para consolidar um espaço público de reciprocidade de direito (MBEMBE, 2014, p.27-28).

Essa reciprocidade ilustra o modo mais adequado de subsistir enquanto espécie humana que, de acordo com essas práticas discursivas e dispositivos de poder, realiza a manutenção do estatuto civilizacional pretendido (MBEMBE, 2014, p.52; FANON, 1968, p.52; CÉSAIRE, 2010, p.15). No entanto, com os progressos da modernidade, os africanos e seus ascendentes figuram a condição de escravos perpétuos, excluídos dessa nova ordem de gozo e proteção jurídicas proclamadas pela teoria iluminista.⁴⁷

⁴⁶ O LADO NEGRO dos ícones históricos. Disponível em <<https://www.cartapotiguar.com.br/2015/03/26/o-lado-negro-dos-grandes-icone-historicos/>>. Acesso em: 14.set.2021.

⁴⁷ Verifica-se, nas contribuições de Foucault (2005), uma forte interlocução teórica acerca da constituição da ordem jurídica da modernidade europeia, que delimita aqueles considerados pertencentes a ela com o respaldo das tecnologias de poder. Somado a isso, a própria conjuração do Negro enquanto não-ser, colocado enquanto mercadoria na instarção de uma ordem ser das coisas, se correlaciona com as operações epistêmicas ocidentais e com os dispositivos criados a partir dela e com ela (MBEMBE, 2014, p. 31). Nesse mesmo sentido, é possível destacar as convergências de Gilroy (2007) acerca dos “mecanismos de pertencimento à parte”, que incidem na estrutura política de Estado-Nação, com implicações jurídicas. Do mesmo modo, outros intelectuais africanos discutem esse caráter de “estar fora” da ordem jurídica que integram forçosamente pelo jugo do poder colonial (EZE, 1997, p.15-17). Autores anticoloniais, como Frantz Fanon (1968) e Aimé Césaire (2010), são outros exemplos que configuram interlocuções teóricas importantes com Mbembe: “[...] O colono faz a história e sabe que a faz. [...]” (FANON, 1968, p. 47). Na especificidade que tange o aspecto “colonial” no modo de ser das coisas referente a regimes de verdade e regimes políticos, jurídicos cabe essa distinção do ponto de partida foucaultiano, em forma de especificidades analíticas que concebem essa experiência histórica com maior amplitude.

Ainda que existam brancas na condição de servidão nesse sistema de poder, Mbembe (2014) pontua que são claras as distinções em relação aos escravos negros. Como instituição econômica, cujos poderes de disciplinarização e penalidade são aplicados de forma singular pela especificidade conferida ao regime de escravização colonial, a plantação é seu principal exemplo. Constituindo uma categoria de mercadoria, o Negro e seus descendentes eram direcionados para compra e execução das tarefas nesse regime, somado aos mecanismos legislativos que sondaram o seu papel nessa ordem. Inclusive, nesse raciocínio, Mbembe (2014, p. 32) menciona a colônia de São Domingos como um exemplo do que ele define como “plantocracia”, uma peça explicativa chave desse processo e que constitui os aspectos políticos, econômicos e sociais de convívio. Havia poucos grupos brancos rivais no topo dessa hierarquia, seguindo-se de homens livres, mestiços ou “de cor”, e por último os escravizados oriundos do continente africano, o que sintetiza as diversas realidades coloniais no período.

Nesse intermédio, construiu-se um processo de incapacidade jurídica que, para além de fundamentar a própria possibilidade de escravização, exploração econômica e subalternidade social, instituiu uma desigualdade de acesso a direitos considerados comuns por parte de tribunais e garantias penais de dignidade considerada como estatuto de cidadão. Segundo Mbembe (2014), formulou-se um dispositivo judiciário e um código de escravatura à parte do que é aplicado a outros grupos. Nele, os ameríndios e os escravos negros, denominados como seres à parte, não seriam homens como todos os outros, que estão incluídos nesse sistema. Articula-se, então, mecanismos operativos da modernidade e do primeiro capitalismo em ascensão junto ao regime de *plantation* como espaço exploratório, mascarado e funcional do empreendimento colonial.

Desse modo, a soberania em nome das luzes do pensamento racional, como aquele que possibilita tudo saber, dizer e até mesmo fazer em decorrência de uma sistematização tecnológica e do conhecimento, demonstra uma contradição de forças e progressões. Mbembe (2014), nesse sentido, aponta a fissura de tal empreendimento que, de forma alguma, possibilita pensar em termos universais sobre igualdade, liberdade, racionalidade e justiça, uma vez que se constitui a destituição cívica e a exclusão de privilégios e direitos.

Para o autor, a formatação do Negro como escravo africano configurou-se nesse contexto, tornando-se sinônimo de mercado e bem móvel em decorrência do

tráfico, o qual se figura como força de trabalho mecânico e braçal. Ele adquire o estatuto de corpo-objeto, desprovido da propriedade de si mesmo, constituindo uma peça-chave do liberalismo em ascensão (MBEMBE, 2014,42-43). Tendo em isso em vista, Mbembe (2014) define que “Negro” se torna uma maneira de nomear determinada tipologia de sujeito humano, como um substantivo que agrega sentidos a partir desse processo. Dessa forma, o Negro refere-se, sobretudo, às pessoas de origem africana que remetem a outra cadeia de significados nesses discursos e dispositivos, caracterizados pelas regras que tornam possível essa emergência (MBEMBE, 2014; FOUCAULT, 1987).

Essas regras valem-se das diferenciações exemplificadas pelos três autores iluministas mencionados, que segmentam justamente o processo de escravização de pessoas de origem africana. O estatuto de corpo-objeto, conferido aos Negros, o transforma, nas palavras de Mbembe (2014), em uma espécie de recurso precioso, como um mineral vivo de onde são extraídas as riquezas e a fonte de trabalho.

Além disso, essa forma de conceber o processo demarca uma dimensão de metamorfose lucrativa, em que se perfila várias mutações articuladas às suas funcionalidades para a economia em ascensão do período, que é parte estruturante do primeiro capitalismo. Portanto, o conceito de Negro é uma invenção que satisfaz as tecnologias de poder preocupadas em criar formas de acumulação de riqueza mais eficazes, uma vez que se condensa o trabalho de mecânica, bem como o controle que as ferramentas jurídicas proporcionam. A conjunção desse processo é definida por Mbembe (2014) em três patamares humanos que inter-relacionam esse ciclo do homem-mineral como matéria bruta, a fonte da qual se visa retirar algo; o homem-metal já apropriado materialmente para exercer a força de trabalho em questão e o homem-moeda, como aquele que permite a retirada já mais formulada a lucratividade.

Outrossim, nas considerações relacionadas à constituição dos Estado-Nação, sob a égide da filosofia iluminista, o tema da raça aparece de maneira explícita, especialmente a partir de um grande expoente desse movimento intelectual, no caso, Immanuel Kant. Antes de adentrar nas suas teorizações sobre o caráter nacional, é preciso destacar um de seus estudos que debate justamente o próprio conceito de raça. O filósofo, em seu ensaio intitulado *As Diferentes Raças Humanas*, descreve a reprodução das espécies em um sentido biológico, debruçando-se sobre as características de descendência, como as transmissões (KANT, 2010, p.15). Para o autor, nas transmissões pode-se encontrar a manutenção de certos elementos

denominados “originais”, cuja degeneração seria derivada de características que não produzissem a mesma tipologia. Kant (2010) prossegue, elencando aquilo que define como diferenças hereditárias de seres que pertencem a um mesmo tronco, constantes nos processos de transferência, assim como modelos híbridos de trocas de derivações de um mesmo padrão – que o autor articula como raça.

Há outras duas concepções chave para compreender o princípio pelo qual se operam os transplantes na reprodução, calcado nas variedades e na linhagem particular ou familiar. A primeira concepção está permeada pelas derivações, porém sem produzir necessariamente híbridos, enquanto a segunda parte dos matrimônios em que certas características ficam enraizadas e podem tornar-se perpétuas, se assim mantiverem-se os padrões de procriação (KANT, 2010, p.10).

Subsequentemente, Kant (2006) afirma que pessoas negras e brancas não seriam espécies diferentes, pois pertencem a um mesmo tronco, mas com certeza são duas raças diferentes porque produzem híbridos com suas variedades próprias. Para o filósofo, ainda que seja possível produzir mesclas, elas não permanecem necessariamente como parte das linhagens familiares primárias. Outro elemento fundamental que vai perpassar não só essa conceituação, como também uma boa parte de seu idealismo político, é a noção de predisposição natural. Trata-se da possibilidade de desenvolvimento dos corpos orgânicos, condicionando a adaptação, conservação e prosperidade na natureza com êxito. Nesse sentido, as predisposições podem possibilitar a produção de uma linhagem duradoura sem que formas de transmissão e derivados se misturem muito, verificadas na constituição de povos inteiros e assim formando uma raça enquanto divisão particular.

Ademais, segue-se uma importante definição cunhada por Kant (2006, p. 206) sobre “Povo”, que abrange os seres humanos reunidos em um território comum, reconhecidos pela ideia de uma mesma procedência, que constitui um todo civil chamado Nação. Dessa maneira, o povo é concebido como portador de um caráter inato ou natural, ou seja, já nasce com certas predisposições específicas, sem necessariamente ser consequência de sua forma de governo.

Nesse sentido, Kant (2006) ainda detalha as tendências comportamentais de povos e nações europeias, pontuando – no âmbito de seus estados civis – elementos “típicos” que constituem a sua proposta antropológica. Dentre eles, o filósofo caracteriza aspectos que considera centrais para a “nação francesa”, o “povo inglês”, o “espanhol”, o “italiano” e os “alemães” como forma constante, homogênea e que

qualifica moralmente as ações dos habitantes que pertencem a esses grupos (KANT, 2006, p. 208). Exemplo disso é sua afirmação de que os dois povos mais civilizados da terra, Inglaterra e França, são povos que detêm um caráter verdadeiramente imutável. Em seguida, o autor discorre sobre a expansão de seus idiomas de forma universal, seja para o comércio ou conversação, a tendência à cortesia e a liderança no comércio marítimo. Outro exemplo é a própria atribuição de Kant (2006) a respeito da obediência por parte dos alemães ao governo civil, assim como a ordem estabelecida e as referências ao leste europeu como formas “à parte” dos desígnios de povos realmente civilizados, como a Rússia, a Polônia e a Turquia europeia.

É possível perceber a continuidade de elementos e princípios caros ao Iluminismo, uma vez que Kant (2006) considera a existência de uma unidade transcendental da consciência do homem como os princípios advindos de seu idealismo metafísico para a sociedade civilizada.⁴⁸ Acrescenta-se uma perspectiva histórica, cujo fio condutor é traçado a partir da ascensão das nações como resultado das predisposições naturais, tendo em vista o princípio da incompatibilidade dos homens como ponto de partida. Para o autor, esse princípio está presente nas sociedades que visam um estado de tranquilidade e segurança a partir do antagonismo, novamente evocando a concepção de Estado de Guerra e as próprias guerras entre nações. O Estado, por fim, é compelido pela Natureza a tentativas imperfeitas que provocam destruição, devastação e violência até esgotarem-se as suas forças primordiais.

Em seguida, Kant (2021) migra do estado sem leis dos selvagens para a Liga dos Povos, em que cada Estado terá garantido a sua segurança e o seu direito oriundo de uma grande federação de nações que cooperam civilizadamente entre si. Em sua perspectiva, o ser humano é destinado pela razão a estar numa sociedade para civilizar-se e moralizar-se por meio das artes e ciências, interpelados pelo que ele

⁴⁸ “[...]Pela palavra povo (populus) se entende a porção de seres humanos unidos num território, desde que constitua um todo. Aquela porção ou também parte deles que se reconhece unida, pela procedência comum, num todo civil, chama-se nação (gens); a parte que se exclui dessas leis (a porção selvagem nesse povo) se chama plebe (vulgus), cujo vínculo ilegal é motim (agere per turbas), procedimento que a exclui da qualidade de cidadão de um Estado.[...] Como aqui em geral se fala do caráter inato e natural que está, por assim dizer, na mistura sangüínea dos homens, não das características adquiridas, artificiais (ou artificiosas) das nações, é necessário muita precaução no delineamento deles.[...] O que se pode julgar com verossimilhança é somente que a mistura de estirpes (nas grandes conquistas), que pouco a pouco extingue os caracteres, não é propícia ao gênero humano, apesar de todo suposto filantropismo.[...]” (KANT, 2006, p. 213-214)

denomina como sociabilidade insociável.⁴⁹ O filósofo a conceitua como o condicionamento para ocorrer tais processos, visto que surgem subsequentemente os talentos, o gosto e a totalidade moral, cuja historicidade revela um plano oculto da Natureza. Ainda que, nessa concepção, a propensão animal de abandonar passivamente o que Kant (2021) concebe como felicidade, o ser humano estaria destinado a se tornar digno da humanidade de modo ativo, a partir da luta com os obstáculos da rudeza de sua natureza.

Paul Gilroy (2007) se debruça mais especificamente nas teorizações de Kant do que Mbembe propriamente, pois ele estabelece sua crítica ao caráter fascista dos Estados-Nacionais por meio de uma genealogia que liga Kant, Chamberlain e Hitler alinhavada às práticas coloniais de destituição (GILROY, 2007, p.78). O autor identifica a raciologia como componente intrínseco a concepção de Estado-Nação. Significa que, para além das pretensões de definir como caráter universal as configurações dos povos organizados enquanto Estado Civil, há outras prerrogativas que definem suas disposições de pertencimento e não pertencimento. As caracterizações antropológicas de Kant (2006) acerca das tipologias de sujeitos “ingleses”, “franceses”, “alemães”, entre outros, ilustra bem a consonância de sua teorização da raça como predisposição natural à própria gênese dessas definições associadas a caráter, temperamento e talento como se estivessem impressos em corpos humanos, definidos segundo as ideias de Natureza, que passam a ser delineadas como linhas nacionais.

Na obra *Entre Campos*, Gilroy (2007) expõe passagens de escritos de Kant, cujas afirmações sustentadas sobre os Negros os deslocam de uma linha comum de igualdade humana. Tal observação provém da obra *Observação sobre o Belo e o Sublime*, na qual Kant (2012) afirma que os negros do continente africano são desprovidos de qualidades ou de predisposições “louváveis” em relação às as categorias que o autor criou acerca da elevação dos povos. Quando se refere aos escravos africanos enviados às Américas, o filósofo questiona em termos de capacidade se é possível que esses povos criem algo considerado talentoso para a ciência ou para as artes.

⁴⁹ “[...]O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade [...]” (KANT, 2021, p.7).

Na sequência, Kant (2012, p.87) vale-se dos pressupostos de diferença racial, sob o argumento de que há um contraste entre as raças branca e negra em relação às suas potencialidades de criação e capacidade mental. A esse respeito, Gilroy (2007) identifica a atribuição de um estatuto de animalidade e debilidade intelectual justapostos aos marcadores físicos que aglutinam deficiências morais à medida que as dimensões corpo e mente são combinadas com as dimensões de cor e capacidade. Há, portanto, no âmago do pensamento kantiano, a junção de agência e subjetividade, ideais democráticos e mutualidade permeados pela raciologia, em que ocorre a mistura do físico com o metafísico, de uma forma ilustrativa com o mito.

Nesse fluxo, o intelectual afro-britânico contrasta os pressupostos da ética e mutualidade kantianos com sua aplicação de ambição universalizante, que postulam regras de conduta, moral e cívica dentro de certos limites consoante o estatuto de nacionalidade (GILROY 2007, p. 83). Essas regras assinalam pessoas não reconhecidas dentro dos parâmetros estabelecidos para tal, especialmente no que tange à manutenção de segurança, dos direitos e procedimentos jurídicos. Esse condicionamento faz com que os excluídos sejam colocados em contextos excepcionais de cultura, raça e nação os quais propiciam uma lógica de interconexão, uma vez que a raciologia é intrínseca à administração do Estado e fundida aos intentos do poder colonial (GILROY, 2007). Enfaticamente, o autor prossegue suas explanações sobre o filósofo alemão, pontuando que ele não teria declarado a destituição de toda a humanidade aos negros. Teria, na verdade, atribuído uma condição de filiação torpe, de infra-humanidade, passível de ocupar as posições mais ínfimas dentro de uma espécie única, ou de um “mesmo tronco”.

Em suma, as ideias raciológicas kantianas misturam o físico e o metafísico num poderoso e elaborado argumento, que repousa estranhamente ao lado dos aspectos irresistíveis de seu cosmopolitismo (GILROY, 2007, p.82). Nesse fluxo, diante das arguições sobre as diferenças fundamentais entre as raças humanas, Gilroy (2007) identifica em Kant os seus alertas para a “mistura de raças” como forma de contágio, de mácula das qualidades e predisposições “nobres” da raça branca e das “nações civilizadas” para as “impurezas” e “baixo calão” dos povos de cor ou selvagens. Desse modo, a ideia de raça apresenta-se mais constituída como um objeto filosófico e epistemológico nesse discurso e coaduna as posturas de aplicação racional da

violência⁵⁰ como dispositivo de operações que validam essa ambição científica. Figura, como instituição fundamental para a constituição de um locus moderno, a fazenda escravista, em que as regras e procedimentos jurídicos convencionais não são considerados (GILROY, 2007, p. 80).

Com efeito, é necessário fazer algumas ponderações sobre as concepções e a própria gênese da disciplina de História no limiar da modernidade ocidental. A História, acompanhamento a cronologia, mudança filosófica e epistemológica desse contexto, deixa de ser condicionada pelos modelos explicativos teológicos cristãos e bíblicos (KOSELLECK, 2013). Dessa maneira, atenta-se a uma unidade discursiva que aglutina um conjunto de acontecimentos da vida e da realidade, assim como uma forma de escrita e de narrativa. Essa unidade discursiva é definida como a soma das histórias individuais em um conceito comum, que possui causas e consequências para sê-la enquanto tal, considerando a enumeração dos fatos e a pretensão de verdade que esses detêm.

Constitui-se, assim, a História Universal, gestada pelo Humanismo e posteriormente pelo Iluminismo, que abrange três níveis: a situação, o fato, o evento a ser descrito objetivamente, a sua representação e os mecanismos de validação para seu caráter de veracidade (KOSELLECK, 2013, p. 179). O último nível se refere à ligação da História com o ordenamento das experiências da vida em consonância com as concepções das teorias políticas clássicas. A liberdade e os direitos políticos, bem como a forma legítima de se descrever, falar e narrar os acontecimentos e a própria realidade social estava articulada aos pressupostos morais e éticos desse contexto (KOSELLECK, 2013).

Como verificado pelas próprias teóricas políticas iluministas de Locke, Rousseau, Montesquieu e Kant, a vigência da filosofia da natureza e as suas manifestações ainda possuem uma certa presença dos desígnios cristãos. A filosofia Iluminista valeu-se da História, Retórica e Filosofia Moral para consolidar seus postulados, como se houvesse uma espécie de desenrolar da História carregada de

⁵⁰ Certamente visualiza-se um ponto de convergência com Mbembe, a interlocução com Frantz Fanon do quanto o universalismo afirmado pela modernidade da Europa foi às custas do colonialismo, ressaltando sua denúncia anti-colonial: “[...] A sua acusação à Europa levanta um problema ao qual retornaremos repetidamente mais adiante. Não se trata meramente do fato e que os poderes imperiais europeus destituíram os sujeitos coloniais de sua humanidade e de sua unidade elementar como espécie[...] O que é de maior importância neste caso é a insistência dele de que este precioso universalismo pode apenas ser comprado ao preço de um ajuste de contas com a modernidade colonial.[...]” (GILROY, 2007, p. 96).

um sentido transcendental e moral que determina o ser de uma forma, e não de outra (KOSELLECK, 2013).⁵¹

Outro elemento importante é preocupação em constituir uma unidade explicativa para descrever a totalidade do homem no tempo e no espaço, conforme os parâmetros supracitados, que deve estar interconectada com a História dos povos e do Estado diante da nova sociedade civil emergente (KOSELLECK, 2013; KANT, 2021; 2006.). É indubitável a utilização política diretamente relacionada com a História, a partir da sua compreensão como espaço de experiência e meio de reflexão da unidade de ação social e política. A História não se resume a soma dos acontecimentos individuais que formam um coletivo singular, mas como uma síntese que expressa a compreensão que se tem de si e da consciência de si. Essa consciência é basicamente definida a partir de pressupostos nacionais, em que os indivíduos, como ressalta as teorias iluministas em muitos aspectos, unem-se pela vontade de integrar um governo civil. Nessa integração, pressupõem-se que o todo dessa sociedade civil está homogeneamente consciente do seu exercício de liberdade civil, obtendo os direitos civis como a melhor alternativa de alcance de felicidade para si mesmos (ROUSSEAU, 2021, p.62-63).

Diante dessas breves colocações sobre a gênese disciplinar da História, as contribuições primárias de Mbembe e Gilroy auxiliam a repensar em como esses pressupostos incidem sobre a exclusão de uma série de dinâmicas. Conforme já discutido, é necessário considerar a configuração indispensável do colonialismo como parte da modernidade política ocidental e seus múltiplos dispositivos jurídicos excepcionais. Com toda a certeza, as premissas iluministas, em grande medida similares entre os quatro autores articulados pelas teorizações de Gilroy e Mbembe, são contrastantes com a realidade discutida por ambos os autores.

Retomando as meditações sobre a base epistêmica dessas teorias, é impossível não conectar a filosofia e o discurso da Natureza com o que Foucault denomina, em *As Palavras e as Coisas*, como método para estabelecer as identidades e diferenças em todos os seres naturais, configurando-se enquanto um Sistema que delimita as possibilidades de identidades e diferenças. A identidade, assim, não

⁵¹ Certamente essas afirmações ressoam no debate que Foucault realiza em *Arqueologia do Saber*, tendo em vista suas críticas aos modelos de explicações históricas com base em pressupostos metafísicos, teleológicos e imutáveis.

poderá ser definida se não possuir os elementos que foram concebidos como sua possibilidade de sê-la em si mesma e de conferir valor ao caráter que se diz sobre ela (FOUCAULT, 1999, p. 192).⁵² Para que duas coisas ou indivíduos sejam considerados semelhantes, devem, pois, conter em si os elementos de denominação comum, partilhando um espaço de identidade.

Assim, a ideia de raça como elemento de associação para uma identidade está correlacionada à natureza, como aquela que condiciona o aparecimento das raças e que relacionam os caracteres a uma forma de identidade.⁵³ Posteriormente, houve uma influência sobre a constituição do povo segundo as concepções iluministas e os encadeamentos das formas civis em detrimento das naturais. Na perspectiva natural, os indivíduos estariam isolados de outras raças, presos em formas naturais a partir do pressuposto de hierarquia que não só apresenta uma divisão nos aspectos materiais já abordados, como induz uma construção de narrativa historiográfica. A narrativa historiográfica refere-se a fissura da própria ideia de temporalidade, visto que essa preocupação com a consciência histórica é permeada pelo fenômeno nacional.

A raciologia, para Gilroy (2007, p.70), molda a compreensão oculta no pensamento universal do que é considerado como destino de realização histórica, como se o tempo de existência social e humana não fosse compartilhado da mesma forma. Há mecanismos de destituição e vácuo temporal, como se subitamente populações inteiras fossem expulsas desse grande coletivo singular chamado História, enraizado num cosmopolitismo fraturado em que o Negro fica do lado de fora da forma de ordenamento das coisas. Embora o debate de Mbembe (2014) sobre a formação da ideia de raça esteja mais articulado com o pensamento oitocentista, o autor tece considerações profundas da dinâmica processual histórica, levado a cabo pela raça e pela figura do Negro. O vertiginoso conjunto é elaborado em três recortes temporais, sendo iniciado pelo primeiro capitalismo e desenvolvimento da *plantation*

⁵² Concepção de grande valia para o debate e de como a identidade opera na episteme ocidental.

⁵³ Retomando parte das discussões anteriores sobre o legado iluminista, destacam-se outras considerações de Mbembe em entrevista a respeito da associação do título do seu trabalho, *Crítica da Razão Negra*, com o título da obra de Kant, *Crítica da Razão Pura*, uma vez que Mbembe enfatiza o papel intelectual de Kant para a construção da racionalidade ocidental como co-fundador do Iluminismo. Adiciona-se a isso o tema do protótipo do sujeito racial e do universalismo, que concebe tipologias humanas em categorizações baseadas nas ideias de inferioridade e superioridade, como bem explorado linhas atrás. O autor salienta que “o grande filósofo da Razão perde a Razão ao falar sobre África” (MBEMBE, 2019, p. 8), tendo em vista a ideia de co-produção discursiva e das correlações acerca do nome negro, que oscilam entre as ideias de “animal”, “coisa”, “mercadoria”. A diminuição do estatuto humano produziu danos físicos e psíquicos, estabelecendo uma interlocução profunda com o legado teórico de Fanon expresso na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), por exemplo.

no interior do projeto colonialista, que abriga a face noturna da modernidade (MBEMBE, 2014, p.12).

Em síntese, o contraste deste espaço histórico – denominado como aspecto noturno – aglutina tudo o que opõe a luz do próprio Iluminismo, ou seja, que situa os elementos vergonhosos, sujos, adoentados e em decomposição da destituição que a escravidão criou, permitindo o resplandecer das luzes da civilização ocidental. Tal tema será abordado nos subtítulos seguintes, trazendo elementos que ambos os autores abordam de maneira similar. em vários níveis, assim como apresentam algumas diferenças sobre o pensamento ocidental europeu e sua política da diferença.

Num primeiro momento, é possível localizar elementos que permitem questionar a elaboração de concepções políticas que ressoaram nos tempos atuais. Paralelamente, serão abordados paradigmas explicativos do conhecimento e de História que, apesar de haver modificações no presente, vigoram como as bases explicativas e as categorizações temporais hegemônicas.⁵⁴ O cerne disto é o tempo universal, a percepção universal dos fenômenos que constituem apenas uma porção, um ponto de vista e uma limitação cultural para explicá-los. A Natureza é um elemento preponderante para designar tanto o caráter de estágio mais avançado da humanidade, que constitui as oposições entre civilizados e selvagens, quanto um critério metafísico que endossa o seu caráter racial e essencialista (GILROY, 2007, p.97; MBEMBE, 2019, p.22-23).

Esse essencialismo, muito questionado pelos autores principais, contém justamente os referidos desígnios fixos, que formam um a priori histórico de como as coisas são e como elas devem ser. Ainda assim, essas noções estarão presentes em outras matrizes disciplinares das chamadas Ciências Humanas, como a Geografia, Antropologia e a já abordada Filosofia, especialmente no século XIX, como as próximas linhas examinarão.⁵⁵

⁵⁴ Elementos da crítica pós-colonial e de autores que se dedicam a pensar sobre esse movimento teórico, que convergem com esses pressupostos. O mesmo vale para a crítica de-colonial quanto ao caráter universal dos fenômenos, da história, os quais apreçoam esses modelos explicativos (CHAKRABARTY, 2008; SHOHAT, 2006; GUHA, 2002).

⁵⁵ Tal ponto ressoa nas contribuições de Mary Louise Pratt (1999,p.45) sobre a formação das Ciências Humanas e dos debates que Mbembe realiza a partir da obra *Sair da Grande Noite* (2010,p.109) e das considerações Gilroy em *Entre Campos* (2007,p.90) a respeito da gênese das ciências sob a égide da racilogia.

1.2 DIALÉTICA SENHOR-ESCRAVO E RACIALISMO PSEUDO CIENTIFICISTA NO TRANSCURSO DO SÉCULO XIX

No transcorrer do século XIX, emergem outras expressões intelectuais, ora de rompimento com alguns componentes do pensamento ilustrado, ora de retomada de outros. Cada qual incide nas suas especificidades contextuais, de modo que há a prevalência das definições em torno dos Estados-Nacionais, de uma defesa do ordenamento civil e constitucional, somado a primazia do povo. Trata-se do constituinte de uma homogeneidade cultural do corpo político, que flutua como ideal ou como resultante premeditado por uma determinação em termos cientificistas. As emergências de intenções, ideias e filosofias nacionalistas propriamente ditas adquirem maiores contornos nesse momento, tendo como exemplo a filosofia do Volk (BAUMER, 1977), que defende a formação do Espírito de um povo. O processo em questão se torna possível a partir das gradações de indivíduos e individualidades particulares para a composição das nações, em concomitância com o entendimento de que essas nações seriam organismos sociais, sendo Herder um representante fundamental dessa tendência, formalmente denominada historicismo (BAUMER, 1977, p.44).

Com uma característica mais dissociada da concepção metafísica do conhecimento, o positivismo – assim como as configurações adjacentes que se apropriaram das sendas do Iluminismo – pretendem apresentar maior controle da natureza. Tal controle ocorre por meio do culto às verdades da ciência, ainda mais absorta em reduzir o mundo a leis gerais, dentro de parâmetros do naturalismo e do determinismo como paradigmas da certeza. Essas premissas rejeitam o indeterminado, com base na possibilidade de realizar uma conceituação absoluta dos fenômenos a partir do método experimental. Entre os pensadores dessa noção, destacam-se figuras como Augusto Comte e Herbert Spencer, seguidos de Charles Darwin e Francis Galton, que são contemporâneos a Conde de Gobineau e Chamberlain. Os autores citados partilham de perspectivas bastante aproximativas, diferindo-se quanto algumas questões: a possibilidade do progresso da humanidade ser obtido a partir de diferenças, que proporcionaram setores atrasados a alcançarem, ou a fatalidade de componentes humanos inevitavelmente não serem capazes de avançar para estágios civilizados.

Reafirme-se, em grande medida, pressupostos já elaborados no século XVII e XVIII quanto a superioridade do Ocidente, ao conceber essas sociedades como estacionárias ou progressivas, incluindo a ideia de evolução, fundamentada por Darwin em relação às espécies de seres vivos. Parte-se do princípio da adaptação, da extinção e da luta pela sobrevivência como aspectos integrantes da seleção natural, tendo em vista o curso da revolução da biologia como área de saber científico, cuja incumbência da natureza está em produzir formas de vida superiores (BAUMER, 1977, p.121). No âmbito político, a liberdade e a instituição da ordem estão pautadas no indivíduo em consonância com o liberalismo sistêmico, o qual se sobrepõe como um sistema de trocas de mercado e de circulação de riquezas em detrimento da igualdade e da justiça simétricas (BAUMER, 1977,p.85). Desse modo, esses elementos oitocentistas constituem um poderoso dispositivo explicativo, implementado na retórica de todas as áreas de conhecimento.

Nessa lógica, operam duas expressões: o darwinismo social e as teorias raciais científicas. A primeira está articulada com a teoria biológica de Darwin, realocada para explicar manifestações humanas de caráter social e cultural. Para tal, o conceito vale-se da desigualdade humana básica entre diferentes raças, nações e indivíduos, que são combinados às teorias poligenistas e monogenistas, somadas a comparação da política com o organismo biológico (BAUMER, 1977,p.112). As distinções de raças com base na cor, formato do crânio e nádegas indicam uma comparação a nível físico, com maior apelo às convenções científicas biológicas do período em questão relacionadas ao comportamento mental e moral. Assim, estima-se uma competição entre diferentes raças, cuja vitória será resultado dos melhores dotados na luta pela vida, evidenciando a emergência de uma classe de homens mais evoluídas, percepção de autores como Spencer, Wallace e o próprio Darwin (BAUMER, 1977,p.114).

Já na segunda expressão, figuram pensadores como Francis Galton, Conde de Gobineu e Chamberlain, entre alguns dos autores mais destacados que argumentaram sob o ponto de vista da hereditariedade e do determinismo dos genes em relação a características intelectuais e morais. Isso significou a defesa de uma educação seletiva, a predileção da “melhor raça”, o controle do coeficiente de natalidade para efetivar-se a escolha entre aqueles considerados capazes e os incapazes. Gobineau (1967), como ensaísta da ideia de degeneração a partir da mistura de diferentes raças, elabora seu argumento dentro do mesmo princípio de

superioridade absoluta e incontestável da raça branca frente a outras, uma vez que essas concepções são interligadas às nacionalidades e credos civilizatórios.⁵⁶

Convencionalmente, a história e a produção historiográfica, como campos disciplinares, têm sua formalização mais consistente no século XIX, ainda que sua existência seja datada desde os primeiros registros de memória da humanidade, porém, preocupando-se mais incisivamente com os entrelaçamentos do período moderno-colonialista em torno das questões da ordem epistêmica em discussão. Nesse sentido, a descrição e explicação do passado acabou por se tornar a preocupação da disciplina de História em seus primórdios, bem como a importância de conferir uma fundamentação filosófica de ser – da forma que se é ou de como poderia ser.

A organização dos conhecimentos históricos busca se legitimar como atividade potencialmente científica de acordo com alguns parâmetros, como a objetividade da análise e da metodologia, fundamentada a partir de evidências que se pretendem afirmar como acontecimento ou fato. As formas de explicação que concebem os processos históricos, conforme leis pré-definidas ou a dialética da consciência como um movimento irresistível, são exemplos de formas teóricas que embasaram tais linhas analíticas. Dessa maneira, existe a conservação de uma atribuição universal, ainda que essas formulações e modelos explicativos sejam produzidos por um grupo

⁵⁶ “[...]The word degenerate, when applied to a people, means (as it ought to mean) that the people has no longer the same intrinsic value as it had before, because it has no longer the same blood in its veins, continual adulterations having gradually affected the quality of that blood. In other words, though the nation bears the name given by its founders, the name no longer connotes the same race; in fact, the man of a decadent time, the degenerate man properly so called, is a different being, from the racial point of view, now the heroes of the great ages. I agree that he still keeps something of their essence; but the more he degenerates the more attenuated does this "something" become. The heterogeneous elements that henceforth prevail in him give him quite a different nationality-a very original one, no doubt, but such originality is not to be envied. He is only a very distant kinsman of those he still calls his ancestors. He and his civilization with him, will certainly die on the day when the primordial race-unit is so broken up and swamped by the influx of foreign elements, that its effective qualities have no longer a sufficient freedom of action. [...] Indeed, the human species seems to have a very great difficulty in raising itself above a rudimentary type of organization; the transition to a more complex state is made only by those groups of tribes, that are eminently gifted. I may cite, in support of this, the actual condition of a large number of communities spread throughout the world. These backward tribes, especially the Polynesian negroes, the Samoyedes and others in the far north, and the majority of the African races, have never been able to shake themselves free from their impotence. [...]” (GOBINEAU, 1967, p. 25-27). Tal trecho refere-se a uma conceituação específica e bastante importante para compreender a formação do pensamento racista que norteou o paradigma supracitado do chamado “racismo científico” do século XIX.

específico de historiadores e intelectuais, localizados, sobretudo, na Europa Ocidental⁵⁷.

No período oitocentista, o filósofo alemão G.W. F. Hegel tornou-se, assim como Kant, um grande referencial para as humanidades, para o pensamento filosófico, para a teoria e, até mesmo, para a prática política. Do Ocidente, espalhou-se para o mundo sob diferentes circunstâncias e pretextos históricos, implicando em formas alternativas à rigidez de sua filosofia, assim como forma de contestação e influência para movimentos hegemônicos capitalistas e contra hegemônicos. O autor não é positivista, nem se insere como defensor de um determinismo estável que definiria o modo de ser das coisas ou de um caráter rígido de definição dos fenômenos, conforme os critérios epistêmicos das ciências naturais e exatas do período. Da mesma forma, Hegel não se coloca em interlocução total com os historicistas ou com o romantismo frente às concepções de Natureza e particularidade individual (BAUMER, 1977, p.56).

O autor é amplamente reconhecido no período contemporâneo por criar uma fenomenologia centrada na dialética, que não parte de uma perspectiva puramente metafísica, pois concebe o movimento tese, antítese e síntese como suprassumos da Razão que manifesta e desenvolve a Ideia na História, aglutinando reino Natural e reino do Espírito.⁵⁸ Tal movimento é perpetrado pelo Espírito do Mundo e concretizado pela consciência-de-si, como emanações que partem do particular para o universal.

⁵⁷ “[...]Por mais que uma ideia de Europa homogênea não se sustente empiricamente, a Europa associada ao fenômeno do moderno, assim como a ideia de Orientalismo, não deixa de permear as relações de poder cotidiana, sendo a Europa um referente silencioso no conhecimento histórico[...]O domínio da “Europa” como sujeito de todas as históricas é uma parte de uma condição teórica mais profunda, cuja sombra se produz o conhecimento no Terceiro Mundo[...]” (CHAKRABARTY, 2008, p.30). A partir da extração desse excerto, é possível elucidar o centramento geográfico supracitado, que também é político, histórico e epistêmico, acerca das práticas reflexivas e das formas de retratar a realidade. Assim as regiões que outrora colonizadas são inseridas em um contexto contemporâneo, que se espelham e reproduzem este modelo.

⁵⁸ “[...] Pois, mesmo que não se estivesse abordando a história do mundo com a reflexão e conhecimento da Razão, pelo menos se deveria ter a fé invencível e firme que há Razão na história, acreditando que o mundo da inteligência e da vontade consciente não está abandonando ao simples acaso, mas deve manifestar-se à luz da Ideia racional [...]. Portanto, apenas o estudo da história do mundo em si pode mostrar que ela continuou racionalmente, que ela representa a trajetória racionalmente necessária do Espírito do Mundo, Espírito cuja natureza é sempre a mesma, mas cuja natureza única se desdobra no curso do mundo. [...]Depois da criação da natureza surge o Homem. Ele constitui a antítese ao mundo natural, é o ser que se eleva até o segundo mundo. Temos dois reinos em nossa consciência universal, o reino da Natureza e o reino do Espírito. [...] Dois fatores são importantes no curso da história. Um é a preservação de um povo, um Estado, das esferas ordenadas da vida. Isso é atividade dos indivíduos que participam do esforço comum, ajudando em suas manifestações particulares. É a preservação da vida ética. Não obstante, o outro fator importante é a queda de um Estado. A existência de um espírito nacional é partida quando ela se esgotou e exauriu. A história do mundo, o Espírito do Mundo continua em seu rumo. [...]” (HEGEL, 2004, p. 57-65).

Sem dúvida, tal universalidade é expressa pelo Espírito Nacional já imanente pela Ideia absoluta como configuração que se concretiza pela luta e conquista em torno dos ajustamentos do Estado-Nação ideal, suas leis, costumes, hábitos e ontologias fundamentais como consolidação do progresso da humanidade e da realização do saber absoluto. Nesse sentido, a História é concebida com o sentido filosófico e universal, sistematizada como povos no mundo cujas características “espirituais” demonstram condicionamentos morais e naturais. Esse último se constitui como fundamento geográfico, tendo em vista a natureza como antítese do espírito, que é determinante para que certos povos sejam históricos ou não. Isso se deve a dedução de que os climas impossibilitariam a evolução da consciência por não apresentarem formas satisfatórias para o desenvolvimento do homem, da livre ação do espírito⁵⁹.

Hegel (1999) especifica, consoante seus critérios, os povos históricos e não históricos, evoluídos e primitivos, assim como a ideia do Estado-Nacional como forma superior e como regra para essas definições. O autor situa a África como uma região fechada para o resto do Mundo, descrevendo o continente como incomunicável por conta de sua natureza tropical e de sua constituição geográfica, associando os habitantes como brutos, repugnantes e detentores de uma inescrupulosa desumanidade.⁶⁰ Diante disso, múltiplas observações vêm à tona pelos interlocutores, de forma que a magnitude que as ações em nome da raça perpetraram a colonização, conjugada em nome da verdade e da ciência. Essas premissas são justificadas de

⁵⁹ “[...] Inicialmente, devemos apontar as condições naturais que devem ser excluídas de uma vez do grande drama da história universal: as regiões frígidas e tórridas não são o solo propício para povos históricos, pois a consciência que desperta surge, inicialmente, cercada apenas por influências naturais, e toda evolução dessa consciência é um reflexo do próprio espírito em oposição ao caráter imediato, irrefletido, da natureza. A natureza é, portanto, um elemento nesse processo antitético de abstração; ela é o ponto de partida para o homem adquirir liberdade dentro de si, e essa libertação não deve ser dificultada pelo poder natural. Ao contrário do espírito, a natureza é uma força quantitativa; seu poder não deve ser tão grande que se imponha como onipotente. Nas regiões de condições extremadas o homem não é capaz de alcançar a livre atuação. O frio e o calor são forças por demais poderosas para permitir que o espírito construa para si um universo. [...] Todavia, nessas regiões extremas, pode-se dizer que essas necessidades nunca são totalmente satisfeitas. [...] Por isso, o verdadeiro palco da história universal é a zona temperada, ou melhor, o norte dessa região, porque é ali que a terra apresenta um aspecto continental[...]” (HEGEL, 1999, p.73-74).

⁶⁰ “[...] O caráter tipicamente africano é, por isso, de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas ideias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. [...]O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. [...]” (HEGEL, 1999, p.84).

acordo com os contextos discursivos desvelados na modernidade, que avançaram desde os séculos XVII e XVIII, e alcançaram uma cristalização ainda maior no século XIX.

Além disso, é necessário pontuar de maneira ainda mais enfática os percursos de construção conceitual e discursiva desse consenso violento da ideia de Negro e África, articuladas com a ideia de raça. Para Mbembe (2014), tal relação é construída mutuamente, pois a África figura como território do mundo não só deslocado, mas incapaz de “prover” seres humanos aptos a desenvolverem cultura, arte, sociedade, Estado e formas inteligentes e morais de sociabilidade. Outro aspecto da obra de Mbembe (2014) é a relação de África com um certo medo daquilo que o saber ocidental não consegue codificar, relegando à esfera do “mágico”, “herético”, “místico”, à medida em que identifica os modos como os discursos supracitados compreendem o desconhecido universo africano a partir de alegorias vagas e reducionistas.⁶¹ A “face noturna” é ocupada pelo continente africano nas narrativas que pretendem estabelecer, ora uma marcha teleológica da história, ora a concretização metafísica de uma predeterminação presentes em uma ideia de Natureza definida como imanente.

Em um mesmo sentido, Mbembe (2014) descreve o Negro como protótipo do sujeito envenenado e carbonizado. A escolha de tais expressões denota justamente o processo de destituição sofrida por pessoas classificadas como negras sob a ótica europeia, que legitimou o regime de escravidão nas *plantations* das colônias americanas. Fora da sua condição de escravo, o Negro desloca-se para o lugar do Outro selvagem, indígena, do africano “livre”, desprovido de civilidade e relegado a arcar com uma política de subjugação frente aos colonizadores e conquistadores. Tal dimensão é passível de suscitar medo e terror, “brutalidade”, “excesso”, “convulsão”, “raiva e nervosismo” no sujeito que sofre os efeitos do racismo, como aquele que o pratica. Nesse sentido, o Negro é revestido por uma exterioridade que passa a defini-lo, constituindo uma segunda ontologia manifestada analogamente como uma chaga e uma ferida (MBEMBE, 2014, p.77). Nesse sentido, um fenômeno recorrente com

⁶¹ “[...] A partir da vigência da racionalidade moderna em que outras formas de expressividade e modos de habitar o mundo perpassam pelas possibilidades de descrição dentro de critérios restritos e não preocupados de fato em conhecer as coisas para além de seu cosmos, entender esse complexo agregado e movimento de pessoas e culturas acabou por se restringir a entrada apenas pela dança e pelo transe; dimensão onírica, lugar libertador e catártico, músicas apaziguadores entre gestos e gritos, gestos e movimentos, a voz, o sopro, uma nova ideia de ser humano. [...]” (MBEMBE, 2014, p. 94).

relação aos efeitos do racismo sobre o Negro culmina em seu sofrimento por não ser Branco, explicado devido ao caráter dúbio do estatuto de humanidade a qual o sujeito Negro está condicionado.⁶²

Em interlocução com o psiquiatra e ex-integrante da guerra da Argélia, Frantz Fanon, Mbembe (2014) identifica a distinção Branco/Negro como uma relação figura-objeto. Desse modo, o Branco performa a fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforça em naturalizar e universalizar como primazia da unicidade possível de humanidade, enquanto o Negro também performa uma fantasia construída a partir desse imaginário – é relegado ao estatuto de objeto, em torno da figura do escravo racializado. Dessa maneira, Fanon identifica o substantivo Negro como um mecanismo de atribuição em vez de autodesignação, não sendo, portanto, nome, apelido, essência ou identidade (MBEMBE, 2014, p.89).

Nessa dinâmica, o Negro enquanto substantivo é a personificação do Outro da Modernidade, em que se expressa a ordem política da segregação em torno de três mecanismos principais: atribuição, mediante identificação enquanto não-sujeito; interiorização de tal definição no sujeito que recebeu tal atribuição; revolta do sujeito que percebe tal designação como uma falsidade nominal. Logo, ainda que a qualidade de humanidade esteja em disputa entre o Ser performado pelo Branco e o Outro – ou o Não-Ser – performado pelo Negro no discurso ocidental europeu, o estatuto ontológico desse segundo não é de fato redutível a sua diferenciação com base na sua cor de pele.

Por outro lado, Gilroy (2007) desenvolve uma genealogia crítica sobre a formação dos Estados Nacionais europeus e de sua associação fundada nas hierarquias raciais, em continuidade às observações de Kant, voltando-se ao Estado imperial, e ao pensamento de Hegel. Tais autores reportam a visões antropológicas

⁶² O seguinte trecho foi extraído da obra de Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, em que apresenta exatamente esse problema, em sintonia com a interlocução de Mbembe (2014). “[...] É evidente que o malgaxe pode perfeitamente suportar não ser branco. Um malgaxe é um malgaxe; ou melhor; um malgaxe não é um malgaxe, é porque o branco chegou, e se, em um dado momento de sua história, ele foi levado a se questionar se era ou não um homem, é que lhe contestavam a sua humanidade. Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo. Então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer a minha humanidade’. [...]” (FANON, 2008, p. 94).

sobre os Negros e a África em um sentido bastante similar, sobre o qual Mbembe realiza a sua análise. O autor afro-britânico constrói uma cadeia relacional entre as ideias de Kant, do século XVIII, e de H. de Chamberlain do século XIX, que é um defensor do racismo já articulado com a tese arianista, pautada nas divisões de raça.⁶³

As manifestações do empreendimento arianista e anti-semita se entrelaçam com as condições para formação da Liga das Nações e Povos no sentido cosmopolita, bem como da mutualidade, que encaixam nos parâmetros apontados para o alcance do ideal de humanidade (GILROY, 2007, p.88). Essa cadeia relacional segue rumo ao agenciamento de Adolf Hitler, já no século XX, dessa vez no interior da própria Europa, cujos intentos políticos incidem também conforme objetivos políticos de intenção totalizante. Questiona-se, sobretudo, as formas de consciência, solidariedade e subjetividade implicadas por ontologias raciais que denotam especificações de lugar, território e locação. Essas justificativas incidem sobre aspectos geográficos, geopolíticos e de ascensão social que fundamentam a ideia de tal corpo político para regulá-lo (GILROY, 2007, p.87).

No que tange a discussão sobre a filosofia da história, a própria ideia de História, de processo histórico, assim como das sociedades e povos históricos, há fortes considerações acerca das proposições hegelianas, tanto da parte de Gilroy quando da parte de Mbembe. Indaga-se a hipotética associação da consciência e sua expansão como movimento dos Estados Nacionais, bem como o lugar de destaque em virtude da atribuição de um estatuto de superioridade da Europa. Nesse sentido, o conceito de historicidade proposto por Gilroy (2007, p.89) reflete o modo como a condução da história, sob o ponto de vista hegeliano, estabelece a ligação da própria racionalidade das coisas com a concepção de racilogia.

Tendo em vista o fortalecimento dos laços raciais arianos com o Estado, existe uma combinação da antropologia, racilogia e nacionalismo como dimensões truncadas do funcionamento cívico. Em outras palavras, o autor declara que as

⁶³ “[...]Let us attempt a glance into the depths of the soul. What are the specific intellectual and moral characteristics of this Germanic race? Certain anthropologists would fain teach us that all races are equally gifted; we point to history and answer: that is a lie! The races of mankind are markedly different in the nature and also in the extent of their gifts, and the Germanic races belong to the most highly gifted group, the group usually termed Aryan. Is this human family United and uniform by bonds of blood? Do these stems really all spring from the same root? I do not know and I do not much care; no affinity binds more closely than elective affinity, and in this sense the Indo-European Aryans certainly form a family. [...]” (CHAMBERLAIN, 1911, p. 542). Seguiu-se o exemplo do pensamento raciológico de Chamberlain e da referida “cadeia de desenvolvimento humano”, que preconiza em sua teoria observada por Gilroy.

ciências humanas modernas – particularmente a antropologia, geografia e filosofia – empreenderam um elaborado trabalho a fim de tornar a ideia de raça epistemologicamente correta (GILROY, 2007, p.81). A obra *Razão na História*, sem dúvida, é um ponto chave para o debate sobre raça também na perspectiva de Mbembe (2014, p. 28), que pontua a categoria de “Resto” em relação à Europa. Aglutinam-se as ideias de África e Negro como exemplificações totais de um Ser-Outro como inomináveis noites do mundo.

De forma semelhante, outras obras consideradas canônicas do ponto de vista filosófico e epistemológico nitidamente ocidentais, como *Filosofia da História* e a complexa *Fenomenologia do Espírito*, condensam formulações que dividem e subdividem o mundo. Nessas obras, o autor aborda a linha progressiva que liga Grécia e Roma antigas, Ocidente medieval cristão e, posteriormente, o espaço político e moral ocupado pelo Germânicos, consoante a sua filosofia. Tece, simultaneamente, observações antropológicas sobre África, dentro de parâmetros e universalidades que não consideram investigar elementos dissonantes ao modelo proposto pelo filósofo de interpretação e descrição do mundo. Mbembe (2014, p.96) refuta tais afirmações devido ao seu caráter de mistificação, constatando que, sempre quando se fala de África, há uma indiferença quanto a correspondência entre palavras, imagem e a coisa. Dentro de uma tradição de pensamento antropológico, Mbembe (2014) pontua as considerações sobre a “alma africana”, correlacionada com a essência do homem negro como ramificação dessas epistemologias.

Tal concepção ressoa na vigência de uma etnologia ocidental e das filosofias da história que dominaram a segunda metade do século XIX. Desse modo, a gênese da disciplina de antropologia está fortemente marcada pela sua instrumentalização para promover políticas de conversão (MUDIMBE, 2013; EZE, 1997; HOUNTONDI, 1996; WIREDU, 2004; MASOLO, 1994). A produção de representações a partir da antropologia pode ser referenciada pelos exemplos em torno da obra *Bantu Philosophy*, de Tempels, que configuram tal prática.⁶⁴

⁶⁴ “[...] a postura intelectual frente a etnografia/antropologia dos missionários e dos antropólogos haveria proximidades e diferenças uma vez que no primeiro estabelece uma atitude com relação a uma experiência existencial envolvendo sua cultura e as culturas africanas e o segundo com uma autoridade experiencial que o instrumentaliza a dizer algo preciso e verdadeiro sobre o estudo a que se ocupa, em que ambos performatizariam serem bilíngues, não o sendo de fato. Tal como um texto, a postura do missionário e do antropólogo com relação a organização cultural africana o primeiro almeja a conversão total de tal texto e o segundo a sua compreensão a partir da sua racionalidade. [...]” (MUDIMBE, 2013, p. 93). Com efeito, ainda que o missionário explicitamente já parta de uma perspectiva de antagonismo

Dentro desses prenúncios, a fé idealizada em torno de uma potencialidade da cultura africana passa a adquirir um estatuto “civilizatório”, de acordo com as ideias do evolucionismo europeu que compõem o cerne dessa proposta, entre tantas outras noções de semelhante ponto de vista. Retomando as explanações de Mbembe (2014) acerca da lógica francesa, o autor enfatiza que tais pensamentos não se limitam apenas à França, mas também aos países que empreenderam sobre África os seus respectivos projetos imperiais, como a Inglaterra, a Alemanha, a Itália, a Bélgica, entre outros. O autor expõe o projeto colonial manifestado também na sua forma disciplinar e epistemológica, percorrendo os sistemas de ensino, como em torno de disciplinas como Missionologia e Etnologia (MBEMBE, 2014, p.113-116).

Entre os diversos elementos desenvolvidos na obra *Fenomenologia do Espírito*, ressalta-se a dialética senhor-escravo, ou amo-escravo, devido a sua grande notoriedade para pensar o próprio processo colonial, a justificação e apologia da conquista e dos códigos raciais perpetrados pela sua efetiva implementação. Tal relação explica-se à medida em que a consciência-de-si se dá pela luta efetuada pelo movimento do reconhecimento, que possui como essência um duplo sentido: de ser infinita ou de ser imediatamente o contrário da daquilo que foi determinado.⁶⁵

Na luta pelo reconhecimento, Hegel (2019) assevera que a consciência-de-si deve suprassumir o Ser-Outro, uma vez que é o oposto duplo da consciência de si. Isto é, sua dimensão fora-de-si, relacionada às discussões precedentes no que diz respeito ao particular e universal, ao indivíduo e povo histórico e àqueles que não o são – trata-se de um aspecto perdido do que seria o Ser em Si Mesmo. Logo, o Outro, como incansavelmente é tensionado por Mbembe e Gilroy, em Hegel (2019) constitui a negação absoluta do Ser em Si Mesmo, sendo o senhor representante da

frente as formações socioculturais africanas, a construção intelectual do antropólogo, que hipoteticamente o legitimaria em torno de um estatuto de cientificidade, é passível de ser considerada uma invenção questionável, sendo os relatos de ambos como discursos que debatem explicitamente processos europeus que almejam uma domesticação de África.

⁶⁵ “Mas de fato, porém a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser no mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. [...] A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, o imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual, porém é marcado para ela com o sinal do negativo, o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela [...]. De início, a consciência que é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e o objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de eu ser-para-si é (um) singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um indivíduo se confronta com outro indivíduo” (HEGEL, 2019, p. 136-144).

consciência para si essente, simultaneamente a realização da Ideia pelo fluir do Espírito do Mundo.

O senhor, portanto, é a potência que está por cima desse ser, no caso, o Outro, tendo-o por baixo de si e reconhecido mediante a consciência do escravo de forma unilateral e desigual como relação negativa e forma do mundo como algo permanente. O escravo, como objeto, não domina a potência universal e suprime a liberdade no interior da escravidão, pois, para o pensador alemão, é a ausência objetiva em sua totalidade. A consciência do senhor, então, é mediatizada consigo por meio de uma outra consciência, ou seja, a do escravo, visto que figura como ser independente diante desse último e este, diante do primeiro, está retido.⁶⁶ Essas breves explicações sobre tal aspecto da obra em questão desvelam inúmeras formas de apropriação política e contra filosofias, tendo por base o movimento da luta, o problema do reconhecimento e as múltiplas formas de contestação do universal, da verdade, da objetividade, assim como a concepção da potência da consciência e as expressões de dominação em agenciamentos intelectuais e políticos contra o colonialismo.⁶⁷

1.3 SONHO DE IGUALDADE, SONHO DE EXTERMÍNIO NO TUMULTUADO SÉCULO XX E INÍCIO DO XXI

Com efeito, adentra-se no século XX assinalando os movimentos de supremacia racial, conjurados na política e teoria arianista. Vigorosamente, esses são respaldados no racismo do século XIX e sedimentados pelo impulso totalitário fascista e sumariamente hitlerista. Dessa vez, suas expressões dão-se no interior da própria Europa, e não somente como intento imperialista sobre outros continentes. Desse modo, é importante contextualizar o fascismo político para entender que suas raízes provêm de um irracionalismo mais aberto, o qual fomenta uma hostilidade

⁶⁶ “O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se da luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisa. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser, pois mostrou na luta que tal ser só vale para ele como um negativo. O senhor é a potência que está por cima desse ser: ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação] [...]. Nesses dois momentos vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]. Com efeito, essa se põe como inessencial em ambos os momentos; uma vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí[...].” (HEGEL, 2019, p.147-148).

⁶⁷ Exemplo disso são autores como Frantz Fanon, interlocutor significativo de Mbembe e Gilroy, assim como muitos autores e militantes da teoria e luta anticolonial, o que será visível em maiores detalhes no capítulo 2.

ultraviolenta para com o humano. Salienta-se o desejo ético por um Estado universal, calcado em uma forma de radicalismo conservador que foi evocado a partir da filosofia do Volkish, remetendo ao romantismo. A doutrina nazi e o nacional-socialismo alemão, como especiais expoentes do fascismo, emergem com a soma do apelo ao mito e da intuição em oposição à razão, além de se utilizar das premissas de um determinismo racista e biológico (BAUMER, 1977).⁶⁸

Face à afirmação radical de um princípio de desigualdade com base em critérios raciais e atributos classificatórios entre os próprios “arianos”, os nazistas proclamavam o engrandecimento da nação mediante uma luta por sobrevivência. O cume desse plano resultaria no extermínio daqueles que, nessa ótica, são fracos e incapazes de ascender ao mais “sublime ideal” de humanidade, que somente a raça escolhida seria um natural portador. Adentrando no pensamento do principal articulador dessa doutrina, Adolf Hitler tece diretrizes de definição do que consiste o povo e a raça supremos, tendo em vista concepções que ressonam na ideia de degenerescência. Essas ideias consideram que o cruzamento entre diferentes raças resultaria em um regresso físico e intelectual, comparando a critérios de doença, enfermidade, a mácula que a miscigenação causaria ao sangue puro por portadores de genes inferiores.⁶⁹

Em síntese, o argumento afirma que somente o Ariano deve ser visto como representante de primeira classe do gênero humano, uma vez que tudo que é

⁶⁸“A disposição fundamental de que emana um tal modo de proceder, é chamada por nós Idealismo, em oposição ao Egoísmo. Entendemos por essa palavra a faculdade de sacrifício do indivíduo pelo conjunto de seus semelhantes. É necessário proclamar repetidamente que o idealismo não significa apenas uma supérflua manifestação sentimental, era e será sempre, em verdade, a condição primordial para o que denominamos "civilização"- Foi esse idealismo o criador do conceito "homem"! É a essa tendência interior que o ariano deve sua posição no Mundo, esse a ela também deve a existência do homem superior. O idealismo foi que, do espírito puro, plasmou a força criadora, cuja obra - os monumentos culturais - brotou de um consórcio singular entre a violência bruta e a inteligência genial.” (HITLER, 1925, p.163).

⁶⁹ “O papel do mais forte é dominar. Não se deve misturar com o mais fraco, sacrificando assim a grandeza própria. Somente um débil de nascença poderá ver nisso uma crueldade, o que se explica pela sua compleição fraca e limitada. Certo é que, se tal lei não prevalecesse, seria escusado cogitar de todo e qualquer aperfeiçoamento no desenvolvimento dos seres vivos em geral. Esse instinto que vigora em toda a Natureza, essa tendência à purificação racial, tem por consequência não só levantar uma barreira poderosa entre cada raça e o mundo exterior, como também uniformizar as disposições naturais. [...] Inúmeras provas disso nos fornece a experiência histórica. Com assombrosa clareza ela demonstra, que, em toda mistura de sangue entre o ariano e povos inferiores, o resultado foi sempre a extinção do elemento civilizador. [...]A razão pela qual todas as grandes culturas do passado pereceram, foi a extinção, por envenenamento de sangue, da primitiva raça criadora. A última causa de semelhante decadência foi sempre o fato de o homem ter esquecido que toda cultura dele depende e não vice-versa; que para conservar uma cultura definida o homem, que a constrói, também precisa ser conservado.” (HITLER, 1925, p. 155-158).

representável em matéria de cultura teria sido quase que exclusivamente produto de sua criação. Nesse ínterim, o inatismo é defendido como verdade, essência e destino natural das coisas, pois define-se a ideia de um instinto proveniente da natureza que tende a purificação racial, estabelecendo o papel do “mais forte” como dominador. Diante disso, a inteligência superior instituída como genialidade do ser independente não é possível de sê-la enquanto tal a partir da educação e estudo. Logo, todo o acontecimento da História Universal não passaria de uma manifestação externa, associada ao princípio do sacrifício da vida individual em prol da vida coletiva, que substitui o governo pelo idealismo. Essa é a manifestação do instinto de conservação das raças, seja no bom ou mau sentido, como condição primordial para constituir uma civilização.⁷⁰

Gilroy (2007) constrói uma análise crítica sobre a relação dos Estados Nacionais com o fascismo, retomando elementos desse pensamento que evidenciam a confluência da nacionalização de todas as relações humanas com a racionalização, mesmo que irracional, acopladas a formas de fraternalismo, patriotismo e militarismo a serviço de fins autoritários. Há a transformação das organizações formatadas dos Estados em campos marciais, articuladas às tecnologias políticas e culturais que reforçam mentalidades de campo nacionalistas. Essas são assentadas na veneração da homogeneidade, pureza e unanimidade que constituem fantasias de identidade cultural e absoluta, uma vez que essa noção de identidade mobiliza critérios de purificação e contaminação. Entende-se que a diferença corrompe e compromete a unidade de pretensão ontológica para instituir uma coletividade que odeia e teme as pessoas tidas como diferentes. Destarte, qualquer traço de hibridez é desconcertante

⁷⁰ “É nos Arianos - raça que foi e é o expoente do desenvolvimento cultural da Humanidade - que se verifica tudo isso com a maior clareza. Assim que o destino os lança em situações especiais, as faculdades que possuem começam a se desenvolver e a se tornar manifestas. [...]O que hoje se apresenta a nós em matéria de cultura humana, de resultados colhidos no terreno da arte, da ciência e da técnica, é quase que exclusivamente produto da criação do Ariano. É sobre tal fato, porém, que devemos apoiar a Conclusão de ter sido ele o fundador exclusivo de uma humanidade superior, representando assim o tipo primitivo daquilo que entendemos por ‘homem’. É ele o Prometeu da humanidade [...]” (HITLER, 1925, p.158-161); “Por isso é que, em agosto de 1914, não foi um povo resolvido ao ataque que compareceu às urnas, mas o que se deu foi um último lampejo do instinto de conservação nacional diante da paralisação progressiva do nosso organismo popular, provocada pelo pacifismo e pelo marxismo. Como, mesmo nesses dias decisivos, se desconhecia o inimigo interno, toda resistência era debalde. Este conhecimento da situação interna é que deveria formular as diretrizes, assim como a tendência do novo movimento. Estávamos convencidos de que só isso seria capaz de fazer estacionar o declínio do povo alemão, criando simultaneamente a base granítica sobre a qual um dia se poderá manter um Estado que não seja um mecanismo de finalidade e interesses puramente econômicos, alheio ao povo, mas sim um organismo popular, isto é, UM ESTADO VERDADEIRAMENTE GERMÂNICO. [...]” (HITLER, 1925, p. 180)

e deve ser amputado das puristas e impossíveis zonas ordenadas da cultura (GILROY, 2007).

Em virtude disso, ao associar o fascismo a um fenômeno da cultura política moderna por excelência, Gilroy (2007) a caracteriza como uma busca por sentimentos primordiais e variedades míticas de parentesco, os quais se vinculam uma linguagem política. A identidade pensada dessa forma é baseada em escolhas particulares que devem ser cultivadas e protegidas, concebidas como fontes de prazer, poder, riqueza, perigo e potencial (GILROY, 2007, p. 133).⁷¹ Mobilizam, assim, estratégias políticas para a constituição de um Estado soberano que apregoa as tentativas de realização do denomina “sonho moderno” ou “comunidade natural” como campo fortificado. Os moldes do Estado-Nação burguês visam a criação de uma cultura cívica em apelo à estética, técnicas de poder de fala, rádio e televisão para reificar identidades coletivas nacionais absolutas. As novas tecnologias visuais do período inferem construções imagéticas pela cultura de massa, as quais acionam esse rol de recursos, sendo atribuídas como um legado das estratégias comunicativas fascistas (GILROY, 2007, p.190).

Embora o nazi-fascismo tenha sido derrotado no transcurso da 2ª Guerra Mundial, momento também marcado pela criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1948, ironicamente no mesmo ano institucionalizou-se o regime de Apartheid na África do Sul. Isso evidencia que não houve um término efetivo e global das lógicas da diferença racial e as multiplicidades de dispositivos de subjugação, seja na África ou na Diáspora. Tanto Mbembe quanto Gilroy atentam-se a essas realidades nos Estados Unidos e Europa, em torno das leis Jim Crow e segregação jurídica de espaços públicos, bem como em ações sob o respaldo de grupos supremacistas brancos organizados, como a Klu Klux Klan, ou ainda no contexto da África do Sul, a exemplo dos massacres de Ruanda e das guerras pós independência de países africanos outrora colonizados pelos europeus. As abolições nas Américas, da mesma forma como as independências africanas, não dirimiram os mecanismos de subalternização criadas pela lógica da raça, que se perpetuam mesmo após os desfechos institucionais que modificaram leis e constituições, cuja temporalidade estende-se da 2ª metade do século XX ao século XXI.

⁷¹ Ibid., op.cit., 2007, p. 133.

Ademais, partindo do que se denomina como período “pós-colonial”, ou seja, no contexto posterior às independências africanas, discute-se amplamente novas formas que o pensamento racial adquiriu, especialmente no que o pensamento crítico denominou como globalização. Soma-se a revolução tecnológica da informação, da era digital e a mecanização das relações humanas, que suscitam discussões acerca das ambiguidades e contradições dos chamados regimes democráticos que pertencem aos arranjos dos Estados-Nacionais ex-colonizadores e imperialistas. Nesse sentido, é oportuno associar a uma série de considerações de Mbembe a partir da obra *Sair da Grande Noite*, antecessora de *Crítica da Razão Negra*, acerca do contexto francês do último quartel do século XX e ao transcorrer do século XXI, em seus aspectos políticos e intelectuais. Em sua crítica, o autor pontua que, mesmo após as independências, há inúmeros resquícios institucionais coloniais. Afinal, foram mantidas forças militares em antigas colônias africanas, como bases militares e apoio a governos tiranos por meio de pactos com as elites africanas, além dos dispositivos legislativos e repressivos que causam a precarização da vida dos estrangeiros estabelecidos na França (MBEMBE, 2010, p.122).

Sistematicamente, em território francês, as medidas supracitadas enquadram árabes e muçulmanos com base nos mesmos dispositivos históricos de estigmatização, em que o Branco está implícito no francesismo. Concomitantemente, essa noção produz estereótipos como componentes de uma estranheza essencial que torna exótico os costumes, trajés e cozinhas dessas etnias. Tais acontecimentos articulam-se com o cosmopolitismo e universalismo herdados da Revolução Francesa, que traçam uma ideia de República imaginária e humanismo cívico. Essa tradição rejeita substancialmente as periculosidades da raça como seu componente fundante como sintomática da negação francesa dos males do colonialismo e imperialismo. Intenta-se, a nível de poderes cívicos e republicanos, gerar narrativas históricas e concepções nacionais oficiais para fundamentar quem deve ou não usufruir de cidadania. Dessa maneira, Mbembe (2010) destaca as iniciativas de contraponto para ressignificar essas concepções ao citar a teoria pós-colonial, a crítica da raça, o pensamento feminista e as reflexões diaspóricas e todas as espécies de fluxos culturais.

De forma geral, considera-se haver uma mutilação da história da presença francesa no mundo e da presença do mundo no seu seio por sustentar que a “nação francesa” é, por si só, consolidada, cabendo aos estrangeiros e “os de fora”

meramente adequarem-se ao que está constituído” (MBEMBE, 2010, p. 92). É evidente que o sentimento de fazer parte de uma sociedade cívica não passa necessariamente pela abstração das diferenças individuais, pois não considera que a constituição do cidadão, partindo do “indivíduo”, dá-se por meio da mediação de um processo de subjetivação. Então, torna-se reducionista e excludente a afirmação que certas particularidades, eleitas como representativas de um tipo universal, sejam sinônimos do que se define, na ótica francesa, como portadora de um caráter de cidadania inerte e não relacional (MBEMBE, 2010, p.130). Ressalta-se, em suma, a urgência de postular uma crítica radical dos pressupostos que fundamentaram as relações de sujeição no Império entre os nativos e os colonos, que somaram-se aos dispositivos de coação simbólica presentes nas epistemologias do que se denomina como “ciências coloniais”. Exemplo disso são abordagens como o orientalismo, o africanismo e a sinologia, que retomam as proposições do século XIX, concluindo que a vertente noturna da República sempre será a questão da raça, uma vez que seja contraditória ao próprio dogma universal Da Revolução Francesa e Regime de Terror do século XVIII.

A crítica pós-colonial é examinada enfaticamente, pontuando-se elementos de contribuição para uma reinterpretação da história e da historiografia de modo que, dentre suas tarefas principais, detém-se em analisar o trabalho concretizado pela raça. As diferenças, também segundo critérios de gênero e sexualidade no imaginário colonial, debruçam-se sobre ressonâncias de resistência que mararam a história colonial e as diversas experiências de emancipação. Essas influenciaram a constituição de realidades múltiplas e transnacionais, visto que a colonização é concebida como um processo complexo de invenção de fronteiras, intervalos, zonas de passagens e espaços intersticiais ou de trânsito.

Ao voltar-se ao contexto intelectual francês, Mbembe (2010) salienta como a colonização é tratada como um momento tardio e exógeno pelas tendências mais provinciais e como as dissidências calcadas em perspectivas que transpõe os dogmatismos narcisistas, em referência ao “pensamento de 68”. Tal movimento teórico problema diferentes mortes do “homem”, do “sentido” e da “história”, além do desmonte de duas concepções basilares da modernidade ocidental: a razão e o sujeito (MBEMBE, 2010, p. 104).

Em suma, outro aspecto importante a se considerar é a aglutinação da concepção de verdade à imanência ou ao movimento teleológico dos Estados-

Nacionais, na sua historicidade e discursividade, como uma unidade coletiva autoconsciente e auto afirmada e como uma forma mais desenvolvida, em termos de civilização por mérito de seu percurso ou pela natureza da qual advém propriamente. Agir em nome do mais nobre e fundamental princípio do mundo deflagra justamente a autoridade da nomeação, caracterização e classificação em torno de parâmetros também civilizacionais constituintes a partir de critérios morais, teológicos e políticos referente a coisas e pessoas, de modo a julgar se essas pessoas são merecedoras, ou não, da sua própria existência. Assim, configura-se um sujeito munido de todas as características necessárias para ser digno de pertencer a mais alta estirpe do gênero humano, colocando seu opositor de maneira quase indispensável para promover a afirmação do primeiro e ocupar um lugar, dependendo das metodologias, de ser colonizado, subjugado, domesticado, violentado, ridicularizado, perseguido, torturado, morto, exterminado.

Outrossim, a partir da obra *After Empire*, publicada após a obra *Entre Campos*, Gilroy (2005) tece considerações pertinentes acerca do contexto contemporâneo britânico, retratando temas semelhantes à Mbembe (2010), na obra *Sair da Grande Noite*. Os autores agrupam questões relativas à imigração, negação do colonialismo e imperialismo, além da própria questão de raça e das dificuldades de conceber uma cidadania mais ampla, recorrendo bastante à concepção multiculturalista e, fundamentalmente, de um ponto de vista crítico ao neoliberalismo. Dessa forma, mesmo com as novas definições internacionais que proclamam a igualdade de todas as nações e seres humanos, percebe-se que não há um esforço real para concretizar tais intentos. Na visão de Gilroy (2005, p. 65), a ordem unipolar criada pelo domínio econômico e militar dos Estados Unidos não é barrada por instrumentos jurídicos, na verdade, abre fissuras a partir de retóricas universalistas que justificam invasões e intervenções em territórios nacionais considerados “falidos”, “inferiores” e “antidemocráticos”, que escondem seus objetivos de sobreposição e extorsão.

Em um sentido semelhante, o contexto político da Grã-Bretanha é pouco articulado frente as demandas por uma cidadania mais igualitária, pois prevalecem tratamentos excludentes e consideravelmente hostis a imigrantes negros, asiáticos, requerentes de asilo e refugiados. A presença dessas pessoas é vista como intrusiva, como se promovesse um risco ontológico, uma vez que cogitar estabelecer formas de convívio implica em fomentar grandes perigos e destruição eminentes. Essas posturas são retroalimentadas conforme as tendências nacionalistas europeias

contemporâneas, que já não são pautadas em critérios propriamente biológicos, originados das hierarquias do século XIX. Por outro lado, engendram dimensões mais amplas de cultura e diferença civilizacional, as quais adquirem credibilidade moral e constituem o que Gilroy (2005, p.155) denomina como um nacionalismo cultural realista.

Ainda que, aparentemente, existam mais negros em outdoors publicitários, em programas televisionados ou no campo esportivo, o autor argumenta sobre o modo como a cultura de consumo neoliberal pode exaltar a diferença racial. Contudo, esse tal “amor pelo exótico” não fornece modificações políticas significativas, já que essas presenças não são visíveis em locais de poder, como cargos oficiais, o parlamento, o judiciário ou as forças de justiça (GILROY, 2005). O autor relata a existência de perseguições nas ruas, protagonizadas por supremacistas fascistas. Quando articuladas sob códigos jurídicos, a chamada “conversa racial” é amalgamada por formas de controle e assimilação da imigração. Outra forma de regulação se refere ao atentado de 11 de setembro, um acontecimento recente no momento da escrita do livro de Gilroy (2005, p.69). Talvez, para a presente reflexão, a diferença racial esteja realocada para a narrativa antiterrorista, nomeando uma suposta incompatibilidade cultural e um choque de civilizações em conflito.

De todo modo, seguem-se as discussões do século XXI pelos apontamentos da obra *Políticas da Inimizade*, de Mbembe, que dá continuidade aos dilemas do regime democrático e das configurações de violência, herdeiras dos modelos desenvolvidos pelo Estado colonial, a *plantation* e a escravidão do Negro. Afirma-se a estreita relação das leis com os conceitos de Estado de Exceção, Estado de Guerra e Estado de Liberdade, uma vez que a comunidade política é, na verdade, um estatuto de contingência e fundamentos latentes violentos.

Significa que a ordem das democracias é inseparável de práticas de controle e regulação perpetradas pelo conflito e repressão, camufladas por mitos de origem e mecanismos de pacificação para se manter. Desse modo, Mbembe (2010, p.107-110) também argumenta que a regulação dos corpos, comportamentos e condutas a partir da impositividade violenta e reprovação moral são profundamente ligadas às colônias a ao *plantation*. Essas questões são estruturantes para entender a dinâmica da ordem mundial contemporânea, pois replicam com adaptações as formas de crueldade e tortura que foram sistematizadas pela política colonial do Terror.

A formulação conceitual elaborada pelo autor camaronês, intitulada necropolítica, mobiliza em grande medida as complexidades supracitadas, pois trata-se de uma espécie de política da morte. Foram concretizadas, a níveis extremos, formas de extermínio e desumanização, a exemplo dos aparelhos específicos para isso, como fornos e câmaras de gás, além de ocupações coloniais pós-modernas em Gaza, Cisjordânia e Palestina. Esses múltiplos aparatos de poder conferem ao poder colonial o domínio absoluto sobre os habitantes dos territórios ocupados.

De forma subsequente, ao argumentar sobre os novos racismos, Gilroy (2007) chama a atenção para os argumentos culturalistas – ou aquilo que ele designa como bioculturalismo e sociobiologia. Segundo o autor, esses argumentos se constituem, a partir de hierarquias culturais e não mais puramente naturais, afirmações que ele replica em *After Empire* para fomentar uma cultura nacionalista anti-imigrantes. Além disso, Gilroy (2007, p.38) ainda aborda as possibilidades que as revoluções do DNA, a biotecnologia e tecnociência proporcionaram para a seletividade e manipulação de genes, a exemplo do caso da cidadã afro-britânica Henrietta Lacks, trazendo uma dimensão nanopolítica associada à raça.

Há, como se não bastasse, uma alteração na compreensão sobre o racismo, que mescla um multiculturalismo empresarial à medida em que mercantiliza os corpos negros em torno de conceitos assimilados pelo mercado. De forma semelhante ao exotismo inglês, tais operações não alteram as hierarquias raciais presentes na televisão, música, esportes e moda, sobretudo no contexto dos Estados Unidos, por ser um difusor global de moldes culturais hegemônicos (GILROY, 2007).

O autor assevera que há uma certa metafisicalidade negra, o que atribui um ideal de destreza física, agilidade e habilidades atléticas como uma constituição física que tende a desassociar o Negro da atividade mental, classificando-o como letárgico ou preguiçoso (GILROY, 2007, p.41). Nesse sentido, Gilroy (2007) destaca que o poder epidermizado, como princípio dominante do poder político, atravessa os corpos racializados, passíveis de poderes arbitrários que atribuem características culturais às pessoas e as inserem em uma hierarquia de valores. Em um contexto contemporâneo, o autor menciona o genocídio de Ruanda, os massacres no Congo e Burundi, a guerra civil na Libéria, Serra Leoa e Nigéria, a corrupção e violência no Quênia, Sudão, Moçambique e Uganda como “governos de terror”. Essa nomenclatura, mais uma vez, relaciona a negritude a formas infra-humanas de Ser que são ora satanizadas, ora infantilizadas, em referência aos jargões colonialistas (GILROY, 2007).

Com o propósito de demonstrar certos condicionamentos do século XXI, Mbembe (2014) examina os meandros do capitalismo ancorado pelas tecnologias digitais e pelas novas práticas de predação, já mencionadas a partir do que se denomina como *Devir Negro do Mundo*. Por se tratar de uma concepção que pode suscitar dúvidas e interpretações diversas, a iniciativa reflexiva em questão busca tratar o assunto da forma mais interessada possível. Primordialmente, cabe apresentar algumas ponderações sobre a concepção de Devir, visto que implica em processos transversais de devires subjetivos, que se instauram através dos indivíduos e dos grupos sociais. Os devires são oriundos de processos de subjetivação que configuram a própria existência dessas realidades subjetivas. O devir não existe em si mesmo, mas sim num movimento processual – e é isso que lhe confere a sua potência de travessia em todas as estratificações de sistemas maquínicos, materiais e de sentido. Nessa lógica, pode-se conceber a existência não de um programa comum, ou unificado, mas como vias de passagem de comunicação inconsciente, a exemplo da questão negra, a questão feminina, a questão infantil, a questão poética. Realmente, trata-se de pensar em devires que permeiam esses diferentes modos de subjetivação.

Assim, tratando mais especificamente do Devir Negro, parte-se das contribuições de Guattari (1987), antes de adentrar mais especificamente na complexa e densa construção reflexiva de Mbembe, que está relacionado com outras categorias. Deve-se entender que sempre há um Devir Negro que se expressa, por exemplo, nas ciências, na pintura, na música, na literatura. O jazz é elencado como uma forma de expressão musical que traz elementos do *spirituals* negro, mas percorre por toda uma gama de sensibilidades, instrumentos, modos de difusão, por assim dizer, universais, que remetem a todos os seres humanos, até chocar-se com o aparato de Estado. Esse aparato executa um mecanismo de contenção e decodificação mediante os fluxos que interceptam tal produção musical, entre tantas outras formas que compelem a um Devir Musical, associando-a ao signo do Negro, restringindo sua circulação, legitimidade enquanto tal, legalidade, entre outros dispositivos que podem ser acionados.

Nesse sentido, os processos de marginalização e minorização atravessam a sociedade por meio das prisões, manicômios, campos de concentração, além das formas de nomeação de sujeitos, sociedades e culturas em torno de uma tendência que se associa às dimensões molares da funcionalidade do sistema político. Isso se

relaciona com as formas modernistas em que “esses processos desembocam numa mesma visão de miséria, de desespero, de abandono e de fatalidade” (GUATTARI; ROLNIK, 1987).

Mas esse é apenas um dos lados da questão em torno da produção de confinamentos existenciais, que perpassam múltiplas engrenagens da sociedade e da política, inclusive de percalços ontológicos e imposição de pontos de vista e procedimentos de significação. Para transformar tais condicionamentos, emerge, há o protagonismo dos grupos socialmente minorizados. Nessa lógica, importa destacar que o pensamento europeu se constituiu com uma tendência em abordar processos de subjetivação e instrumentos de captura em torno da identidade, em termos de pertença mútua a um mesmo mundo. Nesse sentido, estabelece-se uma relação “do mesmo ao mesmo” no surgimento do ser e de sua manifestação no seu ser primeiro, ou “eu próprio espírito” à semelhança da teoria do movimento histórico em referência a Hegel, entre outros tantos.

O pensamento raciológico emerge nessa dinâmica, cunhando signos que imprimem e definem o estatuto de Humanidade básica, que nomeiam em torno de critérios espúrios e falsos. Para além da própria definição de identidade, a funcionalidade do pensamento racial como instrumento de captura e decodificação construiu uma condição existencial “a priori desse ser”, que se expressa pelos seus múltiplos mecanismos de atuação e formas de controle e subalternização.

Os alvos desses mecanismos são atingidos por um esvaziamento ontológico, empreendidos pela privação desses sujeitos de habitarem o mundo ou simplesmente de existirem à sua maneira. Existem muitas práticas com essa finalidade, como os dispositivos de sabotagem, exclusão, marginalização e diferenciação em torno de exploração econômica, além do próprio tratamento que questiona o estatuto humano, considerando-os como moralmente depravados. São expressões que dizem respeito tanto ao ordenamento sistêmico hegemônico, quanto de resquícios dos elementos de culturas africanas ou de seu “spirituals” integrantes, entre outras tantas ramificações que fundamentam pensar um “Devir Negro” do mundo dentro da proposta de Mbembe (2014).

Finalmente, por haver um espaço fluido, a condição negra se universaliza, de acordo com a perspectiva do autor, simultaneamente com a instauração de práticas

imperiais inéditas ou com formas de colonialismo tardio.⁷² Essas atitudes são operadas de acordo com pequenas jurisdições e leis informais dos territórios invadidos, resultando em práticas que hoje são entendidas dentro da noção de necropolítica, como fruto da destituição de soberanias nacionais. Há, nesse aspecto, a institucionalização de um padrão de vida e dos modelos que replicam a dominação e a espoliação, aglutinadas a um novo caráter solúvel e descartável, justificadas enquanto norma para todas as humanidades subalternas – o que assevera formas de racismo.

Substitui-se, dessa forma, a biologia pura e simples pela cultura e religião, semelhante às arguições de Gilroy (2005) sobre as novas formas de nacionalismo, tendo em vista os pressupostos da racialização no interior dessas práticas, a exemplo da islamofobia.⁷³ Dessa maneira, o Negro se torna componente fulcral para instaurar a ordem da modernidade, transformando-se na cripta viva do capital que, durante o primeiro capitalismo, fez parte como objeto das múltiplas formas de predação, sem possibilidade de se autodeterminar enquanto sujeito, desapropriado das possibilidades de futuro e do próprio tempo. Por outro lado, tornou-se o símbolo de um desejo consciente da vida, tido como o lodo e nervo da terra (MBEMBE, 2014, p.20).

Retomar o Devir Negro, nessa lógica, significa abragê-lo como dimensão existencial, que levou a cabo a racialização de tal sujeito, engendrada em articulações de cunho político e em dispositivos múltiplos de operacionalidade. As singularidades que são perpetradas em torno do signo Negro, já desenvolvidas ao longo deste trabalho, apresentam-se em torno dos processos de marginalização e diferenciação dentro de sistemas econômicos e políticos. Além disso, as contribuições de Gilroy (2005), em sua crítica aos novos nacionalismos, bebem dos fundamentos raciológicos do século XIX, mas de acordo com novas retóricas. Assim, o modelo governamental

⁷² “Ou talvez, ao contrário, devemos nos apegar ao seu falso poder, seu caráter luminoso, fluido e cristalino – que assunto estranho, escorregadio, seriado e plástico, sempre mascarado, firmemente acampado dos dois lados do espelho, contornando constantemente a borda do quadro? E se, por acaso, em meio a esse tormento, a negritude sobreviver àqueles quem inventou isso, e se toda a humanidade subalterna se torna negra em uma reviravolta para a qual só a história conhece o segredo, que riscos um Devir-negro-do-mundo representaria para a promessa de liberdade e igualdade universal para a qual o termo ‘negro’ manteve-se durante todo o período moderno[...]” (MBEMBE, 2014, p.7).

⁷³ Segue o trecho em referência ao tema: “Even the Islamophobic belligerence of the post-9/11 environment is not usually inclined to be overt. The crudest expressions of racial antipathy are still redolent of imperial and colonial domination. The denial, guilt, and shame induced by melancholia mean that such obvious distaste is usually regarded as unsavory, indiscrete, disreputable, and offensive. But the underlying cultural codes remain alive. [...]” (GILROY, 2018, p. 20-23).

calçado no Estado-Nacional configura-se como outro elemento chave para compreender as políticas globais. Os níveis de desigualdade articulam-se até mesmo com relação à própria formação da psiquê dos negros, uma vez que são agregadas múltiplas relações que levam o Negro ao Devir no momento em que se constata, definitivamente, que não foi superado, no presente século XXI, o racismo propriamente dito.

Em suma, tamanhas incursões possibilitam encontrar chaves preciosas para asseverar os mais diversos desafios contemporâneos deste século, dialogando com percursos que remontam ao limiar da modernidade e às tecnologias de poder para configurar a normatividade de sua ordem. Dessa maneira, é importante buscar pontos de diálogo e interlocuções com a variedade dos mapeamentos, enfatizando os pontos de convergência sobre a gênese da ideia de raça e os dispositivos de poder legados pelas experiências históricas. Para tanto, existem autores e autoras que se debruçam para refletir e elaborar sínteses com preocupações a respeito do atual contexto e também dialogam com os problemas levantados por Mbembe e Gilroy.

Busca-se, então, trazer apontamentos sobre aquilo que o tema das democracias no século XXI estão mostrando quanto a própria possibilidade de se configurar como um regime assimilado em princípios de justiça, equidade e cidadania, além das garantias de subsistir no mundo por esse caminho, conforme as discussões de Wendy Brown (2001; 2019). De todo modo, a contribuição de Brown permite localizar problemas sérios da nossa época – como a ascensão das direitas –, uma vez que a autora correlaciona resquícios das suposições cegas perante os valores do Iluminismo a partir das ideis de progresso e da formatação atualizada da democracia liberal. Temas como libertarianismo, moralismo, autoritarismo, nacionalismo, ódio ao Estado, conservadorismo e racismo são levantados por Brown (2019), asseverando diagnóstico acerca da demonização do Estado social e político com a premissa de “liberdade de expressão” para atacar as singularidades de grupos marginalizados e subalternizados. Certamente, tais ataques se valem da referência imagética que um passado mítico de “famílias felizes, íntegras e heterossexuais”, enquanto mulheres e minorias raciais “sabiam bem” seus lugares (BROWN, 2019, p. 28-29).

Além disso, o discurso calçado na ideia de terrorismo está bastante vivo e respaldado nos acontecimentos do 11 de setembro, associando o muçulmano com o islamismo de maneira fortemente xenofóbica. Brown (2019) destaca o quanto a branquitude e a cristandade integram o cerne do poder único, que representa o ideário

da Nação no Ocidente em que a “razão neoliberal” desencadeia a emergência dos chamados “tribalismos”. Esses figuram como formas de identidade e de forças políticas, que se valem dos legados coloniais e escravistas para constituir um sentido de “ser puro” perante os “invasores”, tudo isso levado a cabo em nome da “liberdade” e da “moralidade” (BROWN, 2019, p. 32). Tal terminologia faz menção aos mitos nacionais que a supremacia branca construiu em regiões majoritariamente habitadas por populações brancas, destacando-se também como sintomática da imigração em massa do Sul para o Norte.

Como adendo disso, a ideia do “medo branco”, elaborado por Vron Ware (2007, p. 53), esposa de Paul Gilroy e estudiosa acerca da branquitude no contexto britânico, dialoga em grande medida com as premissas de que a “guerra ao terror” enseja acerca das populações muçulmanas e nos imigrantes, tidos como “inimigos da nação”, o que também é válido para um cenário comum no chamado “Norte Global”. Em continuidade às argumentações de Wendy Brown, associam-se questões relacionadas ao panorama global, principalmente com o “Norte”. Ainda que seus apontamentos possam convergir, em certa medida, com o Sul global, esse último considera as análises de-coloniais, como o contexto latino-americano, por um lado, e autores africanos, asiáticos e seus respectivos locais geopolíticos, por outro.

Diante disso, as indagações acerca dos sentidos para compreender a História tomam forma, considerando as tensões a respeito da ascensão do liberalismo e sua atualização, que deu luz ao neoliberalismo, irrompe as noções divididas do progresso teleológico da História da humanidade e da desconfiança para com os conceitos universalizantes do Iluminismo (BROWN, 2001, p.25). Desse modo, os deslocamentos e os esforços de renomear os sujeitos da História e de transformar as condições políticas, econômicas e sociais do convívio com o “diferente” evoca os acontecimentos recentes. Tais acontecimentos são consagrados pelo 11 de setembro e a já referida narrativa do terrorismo, assim como os correlatos temores frente as supostas ameaças à civilização Ocidental, retroalimentando exclusões e dispositivos de disciplinarização, normalização e controle dos corpos “estranhos”, a “pureza” e “bem-estar” da Nação.

Ademais, adentra-se em mais subsídios teóricos, a exemplo das investigações de Appadurai, Bayart e Trouillot, que se transformaram segundo a linha de Mbembe e Gilroy, discorrendo sobre os aos percalços dos dispositivos e tecnologias de destituição pavimentados pela “raça” e pelo “colonialismo”. Suas contribuições

atestam os diagnósticos subsequentemente apresentados por Wendy Brown, assim como as constatações de Vron Ware. Arjun Appadurai, em seu texto intitulado *Patriotism and Its Futures*, vem ao final do século XX debater novas configurações diante de um mundo “pós-nacional” e de políticas globais a nível internacional. Com toda a certeza, o autor problematiza os sentidos usuais que o patriotismo tem retido, além de destacar o quando é inadequado atribuir restritamente as coerências internas da formação dos Estados-Nacionais sobre as formas de governo e território de acordo com as teorias clássicas modernas (APPADURAI, 1993, p.412).

À semelhança de Brown (2001), o autor evoca como os imaginários trabalham ao mencionar o “tropa da tribo” como ferramenta de coesão, que substitui os antigos atributos nacionais calcados em língua, sangue e raça pela cultura (APPADURAI, 1993, p. 417). Tal concepção também concorda com as arguições de Gilroy, em *After Empire*, e está visível nas teorizações de Mbembe, em *Políticas da Inimizade*. Outra contribuição é a de Michel-Rolph Trouillot, em seu livro *Transformaciones Globales*, porém suas considerações acerca do Estado pós-colonial incidem na contestação do legado do colonialismo na sua formação. Paralelamente, o autor assevera as errôneas atribuições de caráter homogêneo e da simplista correspondência entre as ideias de “nação”, “Estado”, em que essa padronização é reivindicada pelo caráter oficial (TROUILLOT, 2013, p.152).

O papel dos chamados “populismos nacionalistas” se enfatiza, incidindo seus mecanismos de manutenção de poder, como bem lembra Foucault em *Defesa da Sociedade*, quando disserta sobre a construção da soberania a partir da dominação e de ramificações políticas extra-oficiais. Tal tema se conjuga ao que Mbembe (2017) elaborou como a necropolítica e o poder de matar em virtude da raça. Em um sentido convergente, Jean-François Bayart, a partir da obra *Laicidad e Islam*, elabora explicações de grande valia para esse tema, tendo em vista os desafios contemporâneos frente às políticas da diferença. O autor aborda a ideia de laicidade francesa e o conflito relacionado à presença muçulmana como representantes dos ideais iluministas universais de democracia, justiça e civilidade.

Bayart (2013) destaca o quanto os representantes da república francesa, por uma tendência conservadora, afirmam haver uma “incompatibilidade” do Islã com os princípios éticos da Nação (TROUILLOT, 2013, p. 155). Tanto Gilroy quanto Mbembe afirmam o quanto a islamofobia tem sido um tema pungente da contemporaneidade e dos dilemas para a superação do legado colonial de forma efetiva, seja pelos

argumentos dos novos racismos, do nacionalismo cultural e da narrativa da “ameaça terrorista”. Gilroy vale-se sobretudo das referências do quanto essa narrativa é premente na Inglaterra, em que a corrosão da nação toma forma a partir da população muçulmana, sintomática da “melancolia pós-colonial” inglesa. Já para Mbembe, articula-se com as configurações do Devir-Negro-do-Mundo legadas às populações que se tornam o novo alvo. Assim, as atualizações das tecnologias da *plantation* estão sendo implementadas pelas antigas metrópoles imperiais e neoimpérios, sob justificativas que movimentam a destituição de soberania política em territórios nacionais, como no Oriente Médio.

2. AGENCIAMENTO INTELECTUAL E POLÍTICO NEGRO: REDISCUTINDO LEGADOS DA GÊNESE PANAFRICANISTA E NACIONALISTA NEGRA POR MBEMBE E GILROY

2.1 QUESTÕES DO DISCURSO NEGRO E LIMAR DOS AGENCIAMENTOS ANTICOLONIAIS: ANÁLISES DE MBEMBE E GILROY

Primordialmente, como apresentado no capítulo anterior, foi possível acompanhar os elementos que constituíram uma política racial da diferença a partir do pensamento europeu, explorando aspectos abordados nas obras selecionadas de Mbembe (2014) e Gilroy (2007).⁷⁴ Desse modo, o presente capítulo tem por foco abordar as formas discursivas e políticas de movimentos que se opõem aos imperativos do regime de dominação racial e colonial. Mbembe (2014) pontua uma reflexão incisiva do que ele denomina como segunda forma textual ao se referir, predominantemente, ao conjunto de vozes, enunciados, discursos, saberes e comentários como constituintes da sua obra. Nesse sentido, é fundamental considerar esses pontos das argumentações do autor como uma das partes principais para as abordagens que se seguirão. Parte-se, sobretudo, de um entendimento do que Mbembe (2014, p.62) define como a Consciência Negra do Negro nessas formações, uma vez que sua intenção é conjugar os esforços de um uma declaração de identidade. Essa declaração consiste na operação de enunciação do negro sobre o que ele afirma sobre si mesmo, a fim de instaurar um arquivo, um espaço enunciativo para a restituição de sua própria história (MBEMBE, 2014,p.66).

Tais movimentos incidem no contexto do fim do tráfico transatlântico e das lutas políticas pela emancipação negra, como nos movimentos abolicionistas e nos processos de descolonização e independências africanas e seus textos como pontos de gênese dessas radicalidades, em grande medida também associadas às lutas anticapitalistas que as contraculturas europeias estavam perpetrando. Exemplo disso, na leitura de Mbembe (2014), é o anarquismo e o marxismo internacional como

⁷⁴ Efetivamente, utilizou-se mais obras, artigos e entrevistas, no entanto, sempre será destaque as obras principais selecionadas que deram o norte teórico-metodológico deste trabalho. Busca-se, então, partir das discussões elaboradas pelos autores sobre a formação discursiva da ideia de raça e dos seus dispositivos de poder criados, valendo-se das contribuições de sistematização oferecidas por Foucault, em *Arqueologia do Saber*, e adicionando-se os elementos teóricos genuínos desenvolvidos por Gilroy e Mbembe nas obras *Entre Campos* e *Crítica da Razão Negra*, respectivamente.

veículos de oposição ao capitalismo e ao imperialismo no século XIX. As formas combativas desses escritos visam uma proposta política e epistêmica para a construção de uma consciência coletiva, trazendo os contributos das lutas de classe e os temas de raça contra as hierarquias e suas dimensões ontológicas (GILROY, 2000, p. 37). O ponto de tensão e fricção dessa concepção é a disputa dentro do paradigma da modernidade, que situa o Negro em uma linha tênue e flutuante entre a animalidade e a humanidade para, assim, reestabelecer a sua co-pertença como ser humano e em relação a todas as formas de destituição de direitos que a subjugação colonial e segregatória causaram.

É válido ressaltar que tal processo se caracteriza por uma internacionalização dinâmica, visto os centros metropolitanos – como os Estados Unidos e as ilhas caribenhas – transcorreram pela Europa e África, criando uma rede mundial de circulação de ideias a partir de um imaginário negro moderno nesse contexto oitocentista. Tais iniciativas articulam-se com o conceito de Paul Gilroy (2007) sobre a origem de uma genealogia alternativa dos direitos humanos elaborada por tais movimentos.

Além disso, ainda discorrendo sobre as formações intelectuais negras, políticas e enunciativas, Paul Gilroy (2000) incide em pontes que dialogam com os últimos argumentos apresentados por Mbembe (2014). Dessa maneira, a própria proposição deste autor para a adoção do Atlântico Negro, como unidade explicativa, direciona para uma compreensão que reinterpreta as rotas do que outrora constituíram os caminhos percorridos no tráfico transatlântico de escravos e de pessoas negras de origem africana, utilizadas como mercadoria em contato e tráfego constante. O autor utiliza a metáfora do navio como uma simbologia de um sistema uno, multicultural e micropolítico, tendo em vista seus questionamentos profundos em relação às tendências dos estudos culturais ingleses africano-americanos e seus apelos nacionalistas e absolutistas quanto ao contato único dessas formações (GILROY, 2000).

A partir disso, as experiências históricas e políticas da América Negra e dos agenciamentos afro-britânicos formam rizomas de circulação cultural e intelectual de produções intelectuais, tais como panfletos, livros, registros fonográficos e artefatos culturais. Tais elementos e práticas discursivas principais, que se relacionam com os pressupostos de Mbembe (2014), referem-se, em grande medida, ao pan-africanismo e aos nacionalismos negros. As questões levantadas na obra *Crítica da Razão Negra*

são discutidas como integrantes de correntes ideológicas, entendidas como “progressismo”, “radicalismo” e “nativismo”. Dessa maneira, o autor aborda tais tendências de uma forma crítica, pois não enfatiza apenas os elementos de oposição ao racismo, escravismo e subjugação colonial. Afinal, esses discursos deslocam um problema que percorre premissas políticas do pensamento africano e negro no geral, o que se denomina como “paradigma de vitimização” (MBEMBE, 2014, p. 159). De modo algum, essa abordagem implica em uma anulação ou relativização das lutas emancipatórias negras, contudo, sinalizam questões de ordem epistêmica e das estratégias de buscar unidade política que devem ser revisitados, repensados e reanalisados em sua perspectiva, pois o autor considera que existe uma predisposição a um vitimismo fatalista, cunhado pela tragédia e terror colonial escravocrata.

É preciso lançar as bases da problemática conceitual e das periculosidades que se identifica nessa segunda forma textual, pois trazem uma amálgama teórica que circunscreve os nacionalismos anticoloniais. Entre elas, destacam-se as formas de socialismo africano que congregam suas estratégias de ação política pela luta armada, a defesa do direito à soberania e à autodeterminação, assim como a ascensão ao poder. Nesse sentido, Mbembe (2014) situa duas formas que manifestam o Negro como componente discursivo em uma posição sofredora, de sujeito sacrificado e lesado, além de apresentar uma articulação pautada na recuperação e reorganização dos negros que acionam a positividade da diferença cultural. Esse último elemento é entendido como centro da episteme ocidental acerca das relações de identidade e diferença, como as ferramentas políticas do colonialismo que materializam formas de inferioridade e desigualdade em múltiplos níveis. Gilroy (2000) aproxima-se das prerrogativas de Mbembe (2014) quando introduz uma crítica da diferença e metafísica racial, pontuando não só os discursos negros e os autores que analisaram em maiores detalhes o pensamento negro e africano, mas também trazendo o tema do debate sobre identidade, que problematiza os estudos culturais ingleses calcados na ideia sistemática da raça como uma razão racializada. Somado a isso, o autor concebe enquanto uma “racionalidade irracional”, aproximando-se da teoria crítica social e do marxismo de forma não ortodoxa, que consideram as dimensões históricas e políticas da raciologia.⁷⁵

⁷⁵ Tais debates estão presentes tanto na obra *Atlântico Negro* (2000) quanto nas obras *Empire Strikes Back* (1982), *There Ain't Black in The Union Jack* (1987), *Small Acts* (1993). Este não é,

Além disso, são estabelecidas críticas sobre o problema da diferença racial e a respeito das teorias políticas do estado-nação, que mobilizam esses temas de forma semelhante à abordagem apresentada no capítulo anterior. Foram trabalhadas as prerrogativas da formação de identidade, entendidas como intrínsecas na obra *Entre Campos*, e que também estão na obra *After Empire* acerca dos temas de narrativas que conectam a Inglaterra com distâncias globais a essas características (GILROY, 2005, p. 15; 2007, p. 133).

Outro elemento distinto de análise é a temática da crítica ao essencialismo racial, que parte da alocação como expressões culturais do Atlântico Negro, a exemplo das produções musicais como hip-hop, rap, blues, soul e reggae, além das produções literárias e poéticas⁷⁶. Tais abordagens são analisadas em maiores detalhes no escopo de autores que auxiliaram a compreensão das proposições de Gilroy, em consonância com os apontamentos de Mbembe a partir dessa seletividade de temas e ideias em suas obras. São explorados os absolutismos étnicos e os essencialismos que se manifestam nas formações identitárias, considerando as prerrogativas políticas negras nacionalistas, pan-africanistas, além do Poder Negro, na medida em que tais reflexões possibilitam pensar a formação de uma comunidade de resistência contra a escravidão e o reposicionamento identitário (GILROY, 1987, 1993, 2000, 2007).

Mais especificamente, tais produções se dedicam ao tema da busca pela liberdade e cidadania, assim como aos elementos de suas estratégias políticas que possuem bases epistemológicas para compor as práticas discursivas de cânones europeus modernos e de narrativas como contraculturas distintas da modernidade. Outro ponto abordado por Gilroy (2000, 2007) para correlacionar os debates diz respeito ao pertencimento identitário conforme as ideias de nacionalidade, padrões culturais normativos e da própria oposição excludente que direciona ao exílio. Porém, esses assuntos não são necessariamente abordados quanto a centralidade do debate da raça e das lutas travadas pelas militâncias anticapitalistas, o que configura uma análise mais complexa sobre as diferenças pautadas em gênero, sexo, dominação

necessariamente, o foco de abordagem em *Entre Campos*, mas com certeza há menções quanto a crítica aos universalismos que não integram a análise da raciologia como implicação histórica, política, filosófica e epistêmica como um todo.

⁷⁶ Esse tema vem sendo desenvolvido, para além da obra *Atlântico Negro* (2000), desde a primeira obra individual de Gilroy, em 1987, *There Ain't Black in the Union Jack*, assim como nas obras *Small Acts* (1993), *Entre Campos* (1999) e *Darker Than Blue* (2010), entre diversos artigos sobre música negra, diaspórica e popular.

masculina, que são exploradas por outras frentes de lutas, como a militância das mulheres negras e da comunidade negra LGBT.

Essa constatação adiciona um elemento singular às análises de Gilroy (1993, 2000, 2007) sobre a política negra, especialmente aos apelos de intelectuais e ativistas negros para a constituição de uma tradição própria. De modo semelhante, as práticas de revalidação e auto definição enquanto uma afirmação de masculinidade seguem os pressupostos interligados a formas patriarcais, que ainda seguem as noções binárias sobre o caráter civilizatório de táticas e ações políticas, assim como as conexões com a busca pelo progresso e a liberdade como positivities epistêmicas e consolidadas a esses saberes militantes.⁷⁷

Desse modo, entre outros elementos que Mbembe (2014) assevera como componentes da crítica negras, as concepções históricas sobre o Negro estão imersas em um ciclo de pensamento negativo e circular, apresentado em uma linearidade que força as noções de fatalismo e daquilo que o autor denomina como uma trama conspiratória. O questionamento principal recai sobre a construção de uma forma narrativa que considera o negro como eterna vítima, isento de máculas morais ou de contradições, para restituir sua condição de integridade nos sentidos político e existencial, o que transforma a história em um “universo fechado”, cuja motricidade dialética seria a luta e a caça aos seus inimigos para adquirir poder somente pela violência, de modo que finalmente o Outro poderia se constituir como a si próprio.

Nesse sentido, as dinâmicas fenomenológicas correspondem àquelas cunhadas por Hegel (2019) a respeito da dialética senhor-escravo, Mesmo e Outro, que só deixará de existir concretamente por meio de um movimento unilateral para destituir o colonizador do poder de causar a morte. Essa conspiração é constituída por um conjunto binário fundamental, que se caracteriza pelo protagonismo da vítima como um sujeito histórico inocente, enquanto seu oposto é um algoz ou carrasco. Assim, situado externamente das dinâmicas de radicalidade em busca da liberdade, esse protótipo do próprio “mal” às avessas, presente em muitas obras e discursos intelectuais europeus, concederam ao Negro a primazia dessa personificação maligna para, enfim, substituí-lo no direito de exercer o que Mbembe (2014) define como uma economia de feitiçaria enquanto componente da história.

⁷⁷ Rever elementos da “análise de positivities” proposta por Foucault (1987, p.205) em *Arqueologia do Saber* como aporte-metodológico deste trabalho.

Compreender o motivo pelo qual Mbembe (2001) interroga um estatuto absoluto sobre a ideia homogênea de vítima da história que é atribuída ao Negro pode mobilizar debates para além de meras análises e exemplificações de pensadores negros inseridos na obra *A Crítica da Razão Negra*, ou presentes nas abordagens críticas de Paul Gilroy em *Entre Campos* e em *Atlântico Negro*. No que diz respeito ao estatuto da vítima e do seu fechamento identitário, pode-se considerar as contribuições de Mbembe (2005, 2001) em seu livro *On the Post-Colony* e artigo *As formas africanas de auto inscrição*, que levantam o tema da auto responsabilidade. Novamente, importa frisar que o conceito não significa uma relativização dos acontecimentos mortuários da escravidão, sequer da gênese da modernidade ancorada ao colonialismo, mas traz elementos que circundam a trajetória do autor como estudante e intelectual nos Camarões, com reflexões que abordam as perigosidades dos regimes pós-independência na condição “pós-colonial” (MBEMBE, 1993, p.79; 2010, p. 35-38).

Outros proponentes fundamentais para embasar os debates propostos por este capítulo estão correlacionados a instrumentalização da diferença cultural, a fim de entender os discursos negros que mobilizam essa operação narrativa. Segundo o autor camaronês, três são os temas centrais para compreender a questão: raça, geografia e a própria concepção de tradição, uma vez que ela manifesta o anseio pelo agenciamento negro de um cânone, um aporte referencial de si. Esse aporte pode trazer grandes ressonâncias das teorias políticas, sejam iluministas ou oitocentistas ocidentais, em que raça é considerada um elemento de positividade ativo para conferir atributos ao ser humano e a sua identidade (KANT, 2010; HEGEL, 1999; GOBINEAU, 1967).

Assim, compreende-se que o pertencimento racial coincide com características morais em que a manobra discursiva empregada segue uma linha tautológica que invoca o apelo à inclusão à Humanidade. Do mesmo modo, tal operação também se vale de uma referência a um passado pré-colonial que seja testemunha disso, uma prática discursiva em grande medida refém da dúvida se o Negro também partilha a identidade humana em geral.

Outrossim, o que Gilroy (1993, 1989, 2000) denomina como Reino Unido Negro⁷⁸, tema que será comum neste e no próximo capítulo, trata da problematização de um rol extenso de autores incluídos no discurso negro. Indubitavelmente, o autor prossegue em consonância com os debates dos discursos racistas europeus, os nacionalismos etnicamente absolutistas e das identidades exclusivistas baseadas em nacionalidade e na ideia de raça na cultura inglesa, assim como em elementos da cultura negra.

O Atlântico Negro, por conseguinte, é o espaço de trânsito das reflexões dos negros no Ocidente, assim como oferece a possibilidade de configurar uma unidade de análise única e simultaneamente complexa, cuja perspectiva é transnacional e intercultural (GILROY, 1993, p. 209; 2000, p.150). Nesse sentido, existe uma preocupação para entender como o sistema cultural e político foi retratado e refletido na historiografia e na história intelectual negra. As contribuições de Cedric Robinson (1983), a partir da sua obra *Black Marxism*, possibilitam compreender mais elementos do que seria a teoria negra revolucionária mundial e, conseqüentemente, qual sua ligação ao radicalismo negro e aos movimentos radicais europeus. A história do Atlântico Negro pode ser considerada uma forma de oposição ao racismo que contém em si as práticas culturais e políticas da América Negra e Reino Unido. O próprio tema e lugar denominado Reino Unido Negro não pode ser compreendido sem haver a constatação de que o racismo britânico contemporâneo e o racismo científico do século XIX trazem marcas do passado e interconexões fundamentais. Há o problema do reducionismo da cultura e das formas de subordinação à política racial que manifestam as “marcas” supracitadas.⁷⁹

Trata-se, também, de movimentos gestados pelos povos negros em constante dinâmica e transcendentais às estruturas dos estados-nação, como os limites da etnia e da particularidade nacional da política negra moderna. As políticas de posicionamento e políticas de identidade devem, consoante Gilroy (2000), reavaliar o significado do estado-nação como unidade política, econômica e cultural. De acordo

⁷⁸ Tal debate permeia outros de seus trabalhos para além de *Atlântico Negro*, assim como *Small Acts*, *There Ain't Black in the Union Jack* e *Empire Strikes Back*, uma vez que os primeiros trabalhos debatem a presença negra enquanto integrante da classe trabalhadora britânica e do paradigma marxista enquanto modelo explicativo que não validava essa presença, tampouco articulava satisfatoriamente a categoria de racial como parte de suas análises.

⁷⁹ Referente ao contexto da pós-colonial da Grã-Bretanha e os problemas da convivialidade, é possível verificar maiores debates a partir da obra *After Empire* (GILROY, 2005, p.43).

com o afro-britânico, essas políticas devem estar interligadas com as ideias de integridade e pureza de culturas, o que em sua leitura traz a necessidade de reavaliar também o pensamento de Garvey e o garveyísmo, assim como o pan-africanismo e o poder Negro como fenômenos hemisféricos e globais.⁸⁰ O impacto da reconceituação extranacional e, portanto, transcultural, para a produção de uma história política e cultural dos negros americanos e negros na Europa deve ser melhor avaliada. O que Gilroy (1993) nomeia como “peculiaridade do negro inglês”⁸¹ incide justamente nisso, pois o ambiente político britânico aloca como uma intrusão legítima a presença histórica e cultural negra nos meandros de seus anseios particularistas. A mistura entre várias formas culturais distintas e tradições políticas e intelectuais separadas convergiram em um problema de formação social e histórica do chamado – e incômodo – Reino Unido negro.

Nesse ínterim, as afirmações de identidade nacional e variedades contrastantes de subjetividade e identificação ocupam “um lugar especial” na história intelectual dos negros, assim como conceito de dupla consciência. Ambas são motricidades para a cunhagem de uma identidade invariante e presença de um “eu” racial bem delimitado. As fronteiras étnicas distintas e os contornos de um estado-nação soberano que garanta sua continuidade configuram um mote discursivo e político do nacionalismo negro, que fazem parte desse projeto.

Gilroy (2000) adiciona elementos do pensamento do afro-caribenho Glissant (2005) como um contra discurso diante dos discursos nacionalistas, regido pela poética da relação e pelas dimensões situadas sobre cultura como processo histórico para a construção dos atavismos e sentidos de autenticidade.⁸² Percebe-se a recusa do referido autor em aceitar o que Gilroy (2000) denomina como cumplicidade e interdependência de pensadores negros e brancos. Além disso as dificuldades das batalhas políticas negras entendidas como expressões de diferenças nacionais ou étnicas com as quais são associadas é sintomático desse impulso auto-afirmativo e

⁸⁰ Sobre esse assunto específico, é possível observar as ressalvas e reinterpretações que Gilroy (1993, 1987, 2007) realiza em relação aos movimentos pan-africanistas da primeira e segunda metade do século XX, no que concerne aos paradigmas nacionalistas anticoloniais e a própria afirmação da Negritude como parte disso.

⁸¹ Como já afirmado, esse tema perpassa uma boa parte de suas obras, excetuando-se em *Entre Campos* e *After Empire*, cujo tópico é visível em um capítulo específico de *Small Acts*.

⁸² É importante situar as diferenciações que Glissant (2005) tece sobre as formas de identidade raiz e identidade rizomática, o porquê de diferenciar criouliização de miscigenação e da proposição do encontro entre diferentes culturas humanas pelo princípio da alternidade, que foi intitulado como poética da Relação pelo caribenho.

de resguardo político. Desse modo, é necessária a discussão sobre identidade e particularidade cultural e étnica, uma vez que Gilroy (2000, p.85) identifica um senso de arbitrariedade para condensar uma moralidade que salvaguardam as identidades absolutas. Essa tendência, para o autor, desconsidera o desenvolvimento e a mudança das ideologias políticas, assim como as culturas políticas negras do Atlântico Negro, questionando o motivo pelo qual a reivindicação de uma linguagem política complexa e mais aberta está sendo adiada.

Adentrando nos tópicos relacionados à história negra e aos percalços que envolvem os temas supracitados, é importante delimitar como Mbembe (2014) analisa e percebe a Revolução Haitiana. Considera-se, também, como um movimento de escravos na América instituiu o culto à liberdade, estabelecendo uma crítica ao conceito de propriedade e de escravatura. Certamente, esse é um processo distinto da Revolução Americana, pois estabelece uma das mais radicais constituições do Novo Mundo.

A constituição do Haiti não pretendia somente abolir a escravatura, já que no transcurso de seu processo também confiscou bens dos colonos e assassinou a classe dominante (MBEMBE, 2014, p.37). A abolição dos mecanismos de diferença com base no nascimento foi juridicamente instituída, sinalizando uma força revolucionária operativa, além de apresentar maiores preocupações com a igualdade racial e a liberdade universal. Por isso, a Revolução Haitiana é elencada como um acontecimento de ruptura, uma vez que a fronteira do universal e dos particularismos raciais foi diretamente questionada e posta em xeque por esse processo. No entanto, Mbembe (2010) assevera o quanto a ruptura com a escravidão, ainda que seja revolucionário, não é necessariamente um marco de fim absoluto ou que, de fato, seja suficiente para concretizar a descolonização e sanar todas as mazelas do colonialismo nos territórios emancipados.

De maneira complementar, Gruner (2010, p.42-43) afirma que a Revolução Haitiana passou da lógica da luta contra a exploração escrava para buscar por autonomia ao questionamento revolucionário da lógica sistema-mundo. A inclusão de pessoas negras nos direitos universais e o questionamento de um sistema-universal – em grande medida semelhante à lógica da Revolução Francesa e dos ideais de Liberdade, Fraternidade e Igualdade – são exemplos disso.

Trata-se de uma pretensão universalista e particular de ser e de compor o sistema universal, mobilizada por um caráter revolucionário e contra modernidade. Os

seus pressupostos básicos se somam a declaração da população como negra e a politização da cor da pele, prescritas pelo processo de construção da constituição haitiana. Para C.R.L James (2012, p.24), a Revolta Negra Haitiana constituiu-se como a única revolta bem sucedida na história cujas raízes remontam a Revolução Francesa, uma vez que, para o autor, tal intento foi simbólico para libertar o movimento Negro do fardo que constituiu o significado político na história ocidental. Na visão de Gilroy (2000) esse foi um marco importante para a periodização da política negra moderna, o qual incide sobre a necessidade de uma nova reflexão a respeito da importância do Haiti.

A Revolução Haitiana, certamente, ancorou em grande medida as bases para o pensamento político africano-americano e os movimentos de resistência, constituindo uma inspiração para a busca de cidadania e quebra da diferença racial e seus dispositivos institucionais de destruição e violência. Em consonância com Buck-Morss (2005, p.39-40), a Revolução Haitiana irrompeu o paradoxo do discurso da liberdade e a prática da escravidão, bem como as noções de cidadania e uma certa lógica de liberdade. Essa liberdade é marcada pelas dinâmicas políticas, que se associam ao risco da morte intensamente manifestada nas formas de radicalidade da revolta negra. Sem dúvida, existem pontos metodológicos de um aporte foucaultiano e das especificidades analíticas realizadas por Mbembe e Gilroy, a exemplo das análises sobre a escravidão e a condição servil com base na raça como formas de normatização social que alicerçaram um esquema de soberania com base na dominação, tema já mapeado no capítulo anterior em maiores detalhes.⁸³ O sistema de *plantation*, como tecnologia de poder e como forma econômica baseada na diferença racial, também está associada ao regime de escravidão. Esses mecanismos instituem a condição de ser Negro e são confrontadas pela Revolução Haitiana para dar lugar a um dispositivo político e institucional que subverta isso, sob o intento de propor uma mudança dessa condição jurídica que outrora excluía as garantias dos direitos universais.

⁸³ “disciplina estabelece os procedimentos de adestramento progressivo e de controle permanente e, enfim, a partir daí, estabelece a demarcação entre os que serão considerados ináptos, incapazes e os outros. Ou seja, é a partir daí que se faz a demarcação entre o normal e o anormal. A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tomar as pessoas, os gestos, as atitudes, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz. Em outros termos, o que é fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, é a norma (FOUCAULT, 2008, p. 75).

De tal maneira, a Revolução Haitiana – ou o Haiti propriamente – figura como parte temática da prática discursiva da emancipação negra, componente intrínseco das estratégias de outros intelectuais e ativistas negros para ativar um elemento de positividade radical contra a escravidão e a violência da destituição e diferenciação. Essas práticas dominatórias estiveram baseadas nas tecnologias de poder calcadas na classificação, diferenciação e nomeação a partir da ideia de raça, constituintes de um outro sistema de formação discursiva acerca das pessoas negras (FOUCAULT, 1999; MBEMBE, 2014).

Ainda de acordo com os apontamentos de Buck-Morss (2005), são traçadas múltiplas encruzilhadas que introduzem um momento definitivo da história do mundo, conforme a filosofia de Hegel e a leitura do periódico *Minerva* que noticiou os acontecimentos do Haiti. De maneira semelhante, verifica-se a ressonância nas teorias clássicas de Rousseau, Hobbes, Montesquieu e Locke sobre o contrato social como exemplos de contestação e circulação do acontecimento (BUCK-MORSS, 2005, p.35-37). É necessário compreender, para além da presença da Revolução Haitiana nas práticas discursivas negras, a sua presença como enunciado ou apelo enunciativo para se constituir como objeto das formações de uma teleologia negra. Formou-se uma concepção de luta em busca pela liberdade nas etapas, movimentos e agenciamentos perpetrados pelos negros em sentido contrário à subjugação com base na diferença racial (BENJAMIN, 2013, p.27). De forma subsequente, a própria formação de uma consciência negra visa alcançar esse objetivo, a partir do reconhecimento de que a subserviência e violação de corpos negros deve, enfim, cessar.

Ademais, surgem os movimentos abolicionistas e a construção de uma consciência de liberdade que ressoa elementos da filosofia da história hegeliana, assim como as contradições de modelos históricos de que tal fenômeno não poderia ocorrer. Isso se explica à medida em que o movimento abolicionista ocorreu em um contexto de agenciamento de escravos e negros, devido às atribuições de inferioridade e incapacidade moral, ética conforme o estatuto vigente de “civildade”. Nesse sentido, há uma espécie de fratura na relação de identidade atribuída ao Negro, bem como nos sentidos de liberdade, igualdade e humanidade.

Nesse sentido, o Haiti tornou-se um símbolo de possibilidade para concretizar a liberdade negra, o fim da escravidão e do domínio colonial, influenciando insurreições em todas as partes do mundo onde houve regime escravista, como já

apontado por Gilroy (2000). Apenas para mencionar um, entre os autores considerados clássicos do pensamento negro, que consideram o Haiti esse símbolo histórico, destaca-se a obra *Almas do Povo Negro*, de Dubois (1999), que cita o Haiti e Toussaint como influência dos levantes do sul dos Estados Unidos. Outras preocupações são mencionadas pelo autor, como o fim da propriedade privada e a exaltação de Toussaint L’ouverture como um protótipo de “Salvador”, cuja radicalidade e rebeldia contra a escravidão e submissão racial configuram seu esquema heroico. A revolta negra como oposto da meta do progresso civilizatório e o “terror” tomado como forma pelo desígnio, cunhado por C.R.L. James (2012) como “jacobinos negros”, em sua obra homônima, configura mais uma abordagem extensa e significativa para o presente debate.

Em uma tendência de discurso marxista, interligada às pautas de luta negra, incidem justamente as contradições percebidas nas concepções de Civilização, Razão, Identidade, e Liberdade, trazendo à tona as discrepâncias que os termos Raça e Negro fundamentalmente rompem em relação aos universalismos pré-concebidos. Essa questão associa-se, em grande medida, com a transnacionalização da condição negra em Atlântico Negro, assim como as possíveis proximidades com o proletariado moderno, o que possibilita pensar em formas de transformações mais radicais para a economia do mundo devido à importância da escravidão para o desenvolvimento capitalista.

Um dos grandes pontos explorados pela tradição radical e marxista negra é justamente o debate que questiona até que ponto o capitalismo reformado na vida social seria capaz de criar categorias inteiramente novas de experiência, despida da consciência histórica e embutida no discurso real das massas revolucionárias, conforme a leitura realizada por Cedric Robinson (2000). Sem dúvida, o autor se preocupa mais enfaticamente com a hipótese de um desenvolvimento contínuo de consciência coletiva, levado a cabo por vidas negras que se engajaram pela libertação. Em sua perspectiva, esses combatentes se motivaram por um sentimento compartilhado de preservação a um ser coletivo e uma totalidade ontológica, amalgamadas pela ideia de um povo africano emergente.

Nesse contexto, tais agenciamentos já não mais seriam perpetrados por homens e mulheres negras destituídos de uma consciência e propósitos coletivamente instituídos, tampouco figurariam como oposições arbitrárias e reativas à escravidão (ROBINSON, 2000, p.207). Essa é uma concepção distinta daquilo que

Mbembe, Gilroy e seus interlocutores mais aproximativos definem como o papel simbólico do Haiti. Essa mudança se justifica pelas variadas manifestações da história intelectual negra, em que o tema da emancipação negra se articula a formas unificadas e até mesmo metafísicas de agenciamento. Dessa maneira, as predefinições de consciência política negra, compreendida sobre esses moldes epistêmicos, estão presentes em formas discursivas que visam constituir caminhos de uma teleologia negra propriamente dita.

Desse modo, Gilroy (2007) preconiza um desafio intelectual para a produção negra que desafia as histórias de sofrimento frequentemente alocadas como algo exclusivo entre suas vítimas, em um esforço de reconceitualização da modernidade. Esse desafio incide justamente na tentativa de transcender as binaridades do vitimismo e da predação, uma vez que comumente não são consideradas as preocupações relacionadas à justiça daqueles que se beneficiam da aplicação racional da irracionalidade e da barbárie.

É preciso explorar um pouco mais a discussão para compreender o que significa essa dinamicidade constituinte do Atlântico Negro. Na obra *Entre Campos*, Gilroy (2007) aponta para essa formação de identidade na diáspora africana no mundo ocidental, partindo das exemplificações iniciais que se justapõem às trajetórias divididas e às produções poéticas, como as de Olaudah Equiano, Ignatius Sancho e Phillis Wheatley.⁸⁴ O fundamental para o debate proposto é enfatizar que ainda são visíveis nessas trajetórias ainda no século XVIII, valendo-se tanto da mudança das condições enquanto escravos, quanto das primeiras publicações já feitas por pessoas negras, como no caso de Wheatley, e a interconexão com o contexto cultural inglês.

⁸⁴Além do que preconiza o autor acerca desse debate, destaca-se em diálogo com a premissa de valorização com agenciamento negro considerado impensável nesse contexto em relação às definições raciológicas acerca das capacidades intelectuais e morais de realização. Com a contribuição de Hilene Flanzbaum (2015), resenhista de Phillis Wheatley, é possível encontrar maiores evidências dos pontos de partidas de Gilroy (2007) sobre a visibilidade e notoriedade da transcendência dos padrões impostos para os negros, enquanto vigorava o paradigma do escravismo. Segue o seguinte trecho que ilustra isso muito bem: "In the eighteenth century, Voltaire advertised her poetry as evidence of "genius on all parts of the earth" and the perfectibility of the Negro. When Thomas Jefferson claimed her writing proved that the Negro lacked imagination and was dull, tasteless, and anomalous, the tenor of the debate was set for over two centuries. In addition, Wheatley's biography has achieved legendary status. The story of the little black girl, stolen from her parents and sold as a slave to the kind family that furnished her with pen and paper, taught her to read and write, and distinguished her at mealtimes by not permitting her to eat with the other slaves, is familiar to most of us. Also familiar is the account of what transpired in 1774 when her book first appeared. Afraid that no one would believe a female slave had actually written these poems, her publishers enlisted twelve of the most distinguished men in Boston-including John Hancock and the Reverend Charles Chauncey-to swear that she had" (FRANZBLAUM, 1993, p. 71).

Olaudah Equiano (1745-1797) pertence a uma geração que vivenciou o trauma da travessia forçada ao Atlântico, o qual o Gilroy (2007) presume, com sensatez, que os efeitos físicos e psicológicos desse processo produziram impactos bastante intensos.⁸⁵

O autor enfatiza outro ponto fundamental, que são os processos de sincretismo, adaptação e mistura que os trabalhos dos referidos autores suscitam em sua verificação de forma. Por mais que existam elementos referentes a culturas africanas, respaldados por conhecimentos etnológicos próprios, Gilroy (2000) defende que a valorização desses trabalhos deve ocorrer pelas expressões originais, criadas também a partir da apropriação de escritores ingleses. Tal afirmativa vale-se das tendências que Gilroy (2000) identifica por parte da crítica negra, que prima por uma certa ideia de “pureza” ou “essência” de pertencimento para compor um “caráter africano” em termos metafísicos.⁸⁶

O processo descrito por Gilroy (2007) se manifesta na escrita de Olaudah Equiano e Phillis Wheatley, cujas concepções compreendem a mistura transcultural como forma de visualizar as metamorfoses da identidade individual, que desafiam um suposto caráter de pureza racial. Isso ocorre a partir das “zonas de contato” de uma metrópole individual dentro de um contexto onde tais autores emergiram. Deve-se ter por base que essas produções não são justapostas a teleologias, sequer dissertam sobre determinações que endossam discursividades raciais, culturais ou nacionais. Sendo assim, são consideradas reflexões preciosas sobre escravidão racial moderna,

⁸⁵ Diante disso, o autor vale-se de elementos apontados por Carl Palsa (2000), que apregoam essa trajetória híbrida durante o período de escravização de Equiano como ex-escravizado liberto, bem como as suas reivindicações a respeito da abolição do tráfico de escravos, que está expresso em sua narrativa biográfica. De todo modo, ainda que não tenha necessariamente procurado por indícios mais nítidos em suas obras, artigos e entrevistas sobre o posicionamento de seus trabalhos em relação à teoria pós-colonial, certamente é possível encontrar diversas premissas analíticas que convergem com os problemas teóricos e políticos levantados. Ademais, segue o seguinte trecho que destaca assuntos sobre o questionamento que Gilroy (2007) elabora quanto a esses percursos biográficos do século XVIII e da crítica aos universais racializantes: “Caliban’s insight into the complicities between forms of representation and knowledge, on the one hand, and the implementation of power, on the other, has become axiomatic for much postcolonial theory and criticism over the last twenty years or so. It is, however, also operative at a much earlier historical juncture, in the context of the slave narrative tradition of the eighteenth and nineteenth centuries, within which Olaudah Equiano’s *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself* (1789) occupies a central position” (PALSA, 2000, p. 4-5).

⁸⁶ A complexidade desse debate estará presente nas próximas linhas, desenvolvendo o caráter cultural e de reafirmação que várias tendências pan-africanistas e nacionalistas negras cultivaram, como o próprio autor define como contraculturas da modernidade, cujo objetivo é alcançar a superação e a criação de paradigmas para a superação do racionalismo e colonialismo europeus (GILROY, 2000, p. 354).

pois evidencia uma mudança de consciência e perspectiva em relação às experiências de horror, trauma e violência.

Em seu trajeto de vida, atesta-se que Equiano recebeu Philis Wheatley por considerá-la um talento prodigioso para a escrita. Ambos adotaram a fé cristã, passando denunciar moralmente o tráfico de seres humanos que os retirava de África a partir da mobilização de categorias morais da fé. Em suas produções, há o desmascaramento de ações piedosas cristãs que se revelaram ocas por sua indiferença em relação ao sofrimento dos escravos e constituíram formas alternativas de cristianismo (GILROY, 2007, p.143).

Para Gilroy (2007), esse fato evidencia como Equiano e Wheatley pensavam sobre si mesmos, como filhos de Deus, seres humanos, pecadores, trabalhadores, patriotas e portadores de um sentimento vívido de liberdade. É possível observar tal sentimento a partir de um poema que instigava os negros a consentirem pela salvação cristã a partir de apelos para o reconhecimento de Cristo como um Salvador “imparcial”. Nesse sentido, as diferenças superficiais de gênero, status social, raça e casta como marcadores de corpo deveriam ser abandonadas para se ascender a um relacionamento com Cristo. Configura-se como uma forma de transcender o próprio sistema de identidade e diferença, codificados pelo corpo e denominados corriqueiramente como fenótipo. Dá-se, dessa maneira, o apelo pela renúncia de características associadas ao corpo e articuladas por meio dele, assim como os elementos que presumiam formas fixas e imutáveis de identidade.

Outros pontos curiosos são verificados em Wheatley e seu clamor da redenção concedida pela escravidão a partir do poema *On Being Brought from Africa to America*, traduzido como *Sobre ser trazida da África para a América*. A transcrição de trecho trazida por Gilroy (2007) faz menção a Caim e a teoria hamítica, revisitada para uma possibilidade de co-pertença à humanidade. A contribuição para pensar sobre identidade racializada e o reconhecimento de suas contribuições políticas e culturais para a Inglaterra ou a vida heterocultural de Londres destoa da narrativa inglesa sobre si mesma e tende a excluir ou minimizar a importância da participação negra assim como invisibilizar os meandros do poder colonial e imperial. O nativismo britânico do século XVIII codificado pela cor era hostil ou indiferente à presença dos escravos e ex-escravos, reforçando a sua análise sobre as unidades nacionais funcionando como

enraizados em um ponto só.⁸⁷ Esse nativismo funcionando ativamente, ainda que fosse caracterizada por regularidades de habitação itinerante transnacionais, como os casos de Equiano e Wheatley, que tornaram essas rotas visíveis pelos cruzamentos culturais que experienciaram para determinar os padrões internos da “nação inglesa”. Certamente, há o repúdio à hipótese camita e teorias baseadas na ideia de raça e da apresentação da negritude como maldição para encontrar nela justificativas para escravidão. Os negros não seriam descendentes de Caim, mas frutos da União de Abraão com Ketura, daí advém a analogia com os judeus e os africanos, componente da força raciológica emergente na própria consciência moderna de Equiano (GILROY, 2007, p.150).

Há uma introdução que possibilita iniciar uma discussão sobre a ideia da diáspora, essa transcodificada de suas fontes judaicas, tornando-a um lugar de estadia temporária. Tal contributo torna problemática a espacialização da identidade e interrompe a ontologização do lugar e auxilia na busca por universal a partir da religiosidade. Em continuidade a esquematização pretendida, para compreender certos elementos do pensamento dos dois autores, parte-se do debate proposto por Gilroy em *Atlântico Negro* com um dos primeiros idealizadores do nacionalismo negro e ideia pan-africana o qual o autor detém-se com maior atenção. Realoca, portanto, o que Gilroy identifica como as forças da ciência, do Iluminismo e o progresso em harmonia com o projeto de regeneração racial no período pós-escravidão. Assevera o quanto o próprio Molefi Asante, uma das maiores referências com relação ao paradigma da Afrocentricidade, o referencia como precursor do pensamento africológico.

Segue-se, sem dúvidas, de um ponto bastante controverso que premissas de Gilroy e Mbembe convergem tanto quanto ao legado das contraculturas negras da modernidade, uma vez que a ideia de centro, como afirmou o próprio Asante, expoente político e teórico do “paradigma da afrocentricidade”, mesmo que inventado, proporciona uma alternativa satisfatória para a reinscrição no mundo a partir de África e reificando o que outrora foi legado a todos os habitantes e descendentes de africanos no mundo (ASANTE, 2014, p.1-5). O debate é extenso, mas que deve o que

⁸⁷ É importante ponderar o quanto Gilroy almeja destacar as transcendências dos padrões de época, como bem demonstra as suas argumentações quanto ao contexto britânico. É evidente o quanto Equiano confirma esses elementos a partir de sua trajetória singular como ex-escravizado e como escritor durante o transcurso do século XVIII tão marcado pela hegemonia de paradigmas apologéticos do escravismo e da inferioridade dos negros enquanto sub-humanos.

deve ser destacado é o quanto intelectuais negros, diaspóricos e africanos debruçaram-se para essas formas de unanimismo, autenticidade e afirmação, visto que, nessa interpretação, as ideias de raiz, enraizamento e origem convergem a uma forma de “valores fundamentais”, o suficiente para resolver os problemas que o legado da destituição e destruição colonial causou à África e aos Negros no mundo, valendo-se, inclusive, da ideia de correlação entre “Negro” e “África”, o primeiro como habitante “original e legítimo” do continente africano. Gilroy (2007), de todo modo, é um pensador laico⁸⁸, visualizando-se mais um elemento para a constatação disso em uma entrevista com Mbembe (2019)⁸⁹ em que é Gilroy é listado como uma influência para ele, sendo vital pensar mais algumas questões. Na obra *Entre Campos*, Gilroy (2007) argumenta que formas de sacralização, ocultismo e misticismo como aportes metafísicos não são efetivos para mapear e tramar estratégias que solucionem os problemas do racismo quanto do continente africano, uma vez que é possível de ser identificado na entrevista com bell hooks em *Small Acts* também.

Mbembe (2016), por sua vez, identifica-se como um cosmopolita, trazendo a singularidade de suas experiências de escrita e trajetória, como a sua aproximação do cristianismo e teologia da libertação por um lado, partindo da África do Sul por outro, mas que se liga a muitas premissas de Gilroy quanto a este ponto específico. Destaca-se a sua argumentação, a partir do artigo *Pan African Legacies, Afropolitan Future*, a sua ênfase nas redes e fluxos a partir da concepção de afropolitanismo que argumenta em entrevista com Balakrishnan, em uma proposta não racial necessariamente, do contexto sul-africano (MBEMBE, 2016, p.30-31). Argumenta que nem todo sul-africano ou africano é negro assim como nem todo negro é sul-africano e africano e não acredita em possibilidades de expulsão da população não-negra da África do Sul como alternativa disso. Em continuidade as considerações de Mbembe (2016), em *Pan African Legacies*, enfatiza a ideal de troca, de trânsito e da ausência ou dissolução barreiras tomará forma em outras abordagens. De forma aproximada, Gilroy, em um texto posterior, enuncia várias questões em um sentido cosmopolita frente a realidade sul-africana de luta contra o colonialismo, o apartheid e o racismo e das suas defesas de um humanismo não racial a partir do texto *New Cosmopolitanism* (GILROY, 2004, p.290-291).

⁸⁸ (GILROY, 2007, p.298)

⁸⁹ (MBEMBE, 2019, p.23-24)

2.2 PERCORRENDO OS MEANDROS DOS PERCURSORES: OLHARES A PARTIR DE DELANY, DOUGLASS E DUBOIS

Em continuidade ao debate acerca do pensamento negro contemporâneo, nesse momento adentrando nos primórdios formativos selecionados do pan-africanismo e nacionalismo negro a partir de Martin Delany, Frederick Douglass, W.E. Dubois Neste capítulo, prevalece a abordagem quase que totalmente de Gilroy, com alguns poucos pontos de cruzamento com Mbembe acerca do tema do primeiro subtítulo intitulado pelo autores como “texto segundo”, uma vez que esse último não necessariamente pense acerca dos autores supracitados. Observar-se-á como que os dois autores rediscutem parâmetros estabelecidos para a política negra nesse contexto de nascedouro, reconhecendo-se suas contribuições, contudo apontado elementos que, especialmente na visão de Gilroy, devem ser revisitados. A principal crítica certamente se respalda pelo ideário da formação de Estado-Nação negro como solução por parte de Delany para os problemas que a política racial engendrou por meio da escravidão e colonialismo.

No caso de Douglass e Dubois, amplamente discutidos por Gilroy, esse preconiza as contribuições dos dois autores mencionadas em torno das possibilidades de resistência escrava que visem transcender os marcadores de diferença com base no que nomeou como “particularismo racial”, concepção essa que será retomada inclusive no terceiro capítulo. Ainda que Dubois tenha tido diferentes fases de sua trajetória política, Gilroy seleciona justamente a sua versão mais “cosmopolita”, valorizando o ativismo e contributo intelectual que permita observar as formas de solidariedade transnacionais de seu legado. Em Douglass, Gilroy valoriza a resistência do referido autor à escravidão enquanto esteve inclusive na condição de escravizado, havendo uma menção breve as formas alternativas de oposição a isso, como a música. Visualize-se, também, a referência que Dubois e Douglass realizam ao Egito, invocado por ambos como real “berço da civilização”, a qual o mundo ocidental, dentro das narrativas hegelianas de filosofia da história, seria tributário. Adianta-se que Gilroy reconhece as operações que tal figura discursiva realiza para revitalizar a dignidade negra, entretanto pauta-se na necessidade de visitar essas operações consoante argumentos que não considera o sentido teleológico e metafísico da história em qualquer cultura para fomentar formas de solidariedade que,

em sua interpretação, são complexas, híbridas e não necessariamente respaldadas por critérios raciais ou nacionais.

De todo modo, adentrando-se na ceara a qual se pretende este primeiro subtítulo, Gilroy tece importantes considerações sobre questões no âmbito das histórias da cultura e da política negra pelo interesse na relação com as raízes e o enraizamento do que ver a identidade como um processo de movimento e mediação. Além disso, há menção aos estudos de Delany acerca da frenologia, base científica do XIX utilizada para mapear e estabelecer critérios raciais associados aos critérios físicos dos seres humanos, e de como a busca por argumentos de uma etnologia racista possam as relações entre a razão científica e dominação racial (GILROY, 2000, p.123). As aspirações de Delany, na análise de Gilroy, articularam suas aspirações somaram-se a sua radicalização política e as teorias da nacionalidade e cidadania derivadas de uma leitura da história europeia e a defesa explícita de um estado forte como construção de um contrapoder político em oposição ao estado de supremacia branca.

Esses indícios corroboram a sua participação ativa em projetos emigracionistas, tendo o livro *The Condition* como exemplo que compara o destino dos negros da América ao dos negros das nações de minorias destituídas de direitos civis na Europa. As experiências judaicas de dispersão como modelo para compreender a história dos negros americanos a partir da aquisição de uma pátria poderosa são referenciadas como formas que poderiam garantir e defender os direitos dos escravos, sendo isso mais importante que a localização geográfica propriamente dita. Gilroy assevera que a primeira preocupação de Delany não era com a África como tal, mas com as formas de cidadania e filiação originadas de um estado-nação negro autônomo. Em uma de suas viagens da África para Europa e o encontro com Crummel relatados no *Official Report of the Niger* deram origem a um mapeamento das estruturas de sentimento a partir de uma dialética interna da identificação na diáspora e relações contraditórias com a África.

A posição de Delany de longe seria unilateral, demonstrando sua ambivalência quanto ao exílio e a volta para casa e o pan-africanismo como discurso poderoso em meio a isso. Em sua teoria, não há necessariamente uma menção a uma essência africana que conectasse automaticamente todos os negros uma vez que o período de Delany na África confirma a diferença entre ideólogos africano-americanos e os africanos que eles tratavam. O mote “A África precisa ser refeita” e ênfase na

modernização tecnológica e comercial acentuando-se que a superstição e cultura pagã deveriam ser eliminadas. Isso tudo em para honrar, elevar e esclarecer os africanos incultos assim como oferecer os benefícios da vida civilizada “futuro americano para os negros na América” (MOSES, 1996, p. 22-24). Para Gilroy (2000), o maior significado desse debate está justamente na correlação com a ideia de África a uma certa ideia de civilização e de modernidade tipicamente ocidentais que endossam a teleologia do progresso e a governabilidade em menção aos regimes políticos nacionalistas europeus⁹⁰. Delany certamente foi o primeiro provável pensador negro a produzir o argumento de que a raça é a integridade de seus chefes masculinos de domicílio na análise de Gilroy (2000), em que as mulheres deveriam ser criadas apenas para a maternidade em consonância com a separação da esfera pública e esfera privada e a cidadania voltada apenas para o homem.

Além disso, assevera que o projeto político formulado por pensadores como Delany do navio negreiro até a cidadania possuem duas variedades de essencialismo: uma ontológica e outra “estratégica”. A ideia de que a “comunidade está no caminho errado” bem como a tarefa do intelectual de dar-lhe nova direção sintetizam o cerne contido nas duas propostas. Em miúdos, a primeira trata de uma ideia de resgate em que há a oferta da ideia de uma consciência racial que supostamente as massas não possuem partir do caráter de abertura e a microdinâmica que o enunciado pressupõe. A segunda, no caso a posição pluralista articula-se com a negritude como um significante aberto e busca celebrar representações de uma particularidade negra dividida por classe, sexo, gênero e etnia, economia e consciência política. Nessa ótica, não há uma ideia de comunidade, substitui-se nesse sentido, a base ontológica do essencialismo, sendo visível em tendências autoritárias que policiam as expressões culturais negras serem absorvidas como formas unânimes e homogêneas em nome de prioridades particulares e suas exceções ou desvios repudiados (GILROY, 2000, p.86-89).

A alternativa libertária que aguarda do tema negro essencial não há uma desconexão completa desta forma com o essencialismo racial uma vez que atribui raça em si como uma construção social e cultural. O mesmo corre diante de debates sobre estética negra e cultura cujos dilemas enfrentam periculosidades culturais e intelectuais da diáspora africana moderna e ocidental. Há a ideia dos negros como

⁹⁰ (GILROY, 2000, p.82-83)

grupo nacional e protonacional com sua cultura hermeticamente fechada que desempenha um papel chave nesta mistificação, justificada pelo argumento da ideia de um interesse nacional para censurar os debates quando se propõe incoerências e inconsistências quanto ao discurso africológico. No Reino Unido há problemas semelhantes, de modo que Gilroy identifica dinâmicas perpetradas por uma burguesia negra e que não remetem apenas a esse país. Isso não quer dizer que tal tendência deve ser substituída por um inventário cultural negro e inglês ou britânico distintivos, mas dar lugar ao que o autor assevera como uma arqueologia dos conhecimentos críticos negros. Dessa forma, a construção de cânones feita em bases exclusivamente ou predominantemente nacionais afro-americanas, caribenhas e anglófonas encarregam-se de representar o povo e de buscar estratégias de construção de nação, formação do estado e elevação racial.

Tais características são visíveis em Delany e correlatas a agenciamentos intelectuais mais atuais a partir do uso de concepções românticas como raça, nação e povo. O mesmo critério é válido para a cunhagem de um status de nacionalidade atribuído às diferenças evidentes da língua, cultura e identidade que dividem os povos negros da diáspora, assim como dos africanos que não encontram solução no âmbito da cultura política. Frequentemente tais predileções ressoam uma dependência teórica do cânone da modernidade ocidental e de um modelo de desenvolvimento nacional que ainda exerce uma atração sobre os povos em disputa da diáspora do Atlântico Negro. Esse é um componente essencial de suas relações com o racismo moderno e inspirou diretamente seus esforços de construir estados-nações em solo africano e em outros lugares, tais como as ideias de nacionalidade presentes em Crummell, Blyden, Delany e Douglass. Gilroy identifica o compartilhamento de uma crença hegeliana que combina cristianismo e a forma política do Estado-Nação como superação dessas antinomias.⁹¹

⁹¹ Nesse sentido, Mbembe (2014) possui observações consideráveis acerca do pan-africanismo oitocentista de Crummell, dialogando com a genealogia extensa realizada por Gilroy (2012), em *Atlântico Negro*, e de como suas críticas são convergentes no que concerne ao apelo às revisões e recriações a partir do profundo exame teórico e epistêmico das formações discursivas anticoloniais. Ademais, Mbembe (2014) assevera o quanto há múltiplas forças de parcerias translocais e de respeito entre pessoas negras, mesmo constantando a dispersão que o tráfico transatlântico legou, destacando as formas de co-identificação em meio a isso. Cita a carta de Alexandre Crummell que pontua uma série de compromissos políticos em prol da libertação da escravidão e do domínio colonial no que diz respeito dos chamados “deveres dos homens livres”. Mbembe (2014) observa o quanto tais prerrogativas se constroem a partir de um princípio de “comunidade de parentesco” entre África e analogamente “Todas as suas Crianças” que vivem em outras regiões do planeta. Tendo em vista as

Em complementariedade, a historiadora Martha Schoolman (2014) lança mão da introdução de conceitos gerais sobre pan-africanismo e nacionalismo negro, importantes para a reflexão que se segue na obra *Abolitionist Geographies* (SCHOOLMAN, 2014). Nessa obra, há o mapeamento da intervenção política abolicionista que propõe uma geografia discursiva como chave da intervenção política abolicionista apresentada pelo já referido romance Blake de Martin Delany. O enredo se passa no Mississipi e em Cuba e as rotas descritas na narrativa ligam os dois lados do Sul nos Estados Unidos assim como os do Norte dos Estados Unidos. Tal percurso é o indício de um pensamento que reconhece as linhas de parentesco entre africanos e escravizados livres no Hemisfério Ocidental e que reflete o aspecto binário do mundo atlântico da cultura negra, cuja durabilidade ultrapassou a abolição do tráfico atlântico de escravos. Certamente, o tema das políticas emigracionistas e do retorno dos escravizados à África é fundamental, bem como as ideias de “pátria” e “nação” originais como lugares “naturais” de pertença. Há, nesse sentido, a contravenção do discurso sobre cidadania ocidental que visa a reconstrução e reabilitação da raça negra. Tunde Adeleke tematiza o instrumentismo histórico como defesa de nacionalistas pan-africanistas e até separatistas em referência à luta negra transatlântica em Delany (ADELEKE, 2003, p.13).

A visão de apropriação, como mencionado por Gilroy, de Delany como um essencialista racial e pan-africanista leva a uma redução correspondente de seu conservadorismo, sintomática das complexidades e ambiguidades nos estudos biográficos e críticos modernos. Refletem, com certeza, a orientação pan-africanista na política e libertação americana na década de 60 e as ligações entre o nacionalismo e os desafios da América Negra Contemporânea como tendência da crítica moderna em evitar o seu conservadorismo e ambiguidades negativas frente aos temas do emigracionismo, nacionalismo e sua suposta orientação radical. A temporalidade histórica e forças motrizes da história negra, assim como o instrumentalismo da historiografia negra na década de 60 aloca a noção de predisposição radical do tempo e os fundamentos utilitários da história negra. Há a tendência de sustentar a aura de radicalismo em torno deste autor e suas ideias, fruto dos agenciamentos do nacionalismo negro da década de 60 e 70 que pouco a pouco vai tornando-se mais

formas de parentesco e filiação, há uma forte correlação das formas de reificação jurídica, filosóficas e metafísicas que remetem a conteúdos e premissas teológicas como o direito a herança no “berço dos ancestrais”, manifestando a intenção de pertencer a um “país de nascença” (MBEMBE, 2014, p.52-55).

democrático e de inspiração anti-imperialista. A ênfase na autodeterminação para os negros da África e dos Estados Unidos e os anseios do século XX por “heróis negros” que funcionam como pilares biográficos em relação a face moderna nacionalista e radical da luta reúnem a perspectiva simbólica e subjetiva para iluminar o propósito funcional da liderança negra. Para fins de contextualização, Dexter Gordon oferece maiores aportes compreender o cenário político e as discussões selecionadas que o estudo realizado por Gilroy sobre Delany proporcionam sobre a gênese do pan-africanismo e do nacionalismo negro.

A rememorar os acontecimentos revolucionários nos Estados Unidos anterior e posterior a abolição da escravidão, os Negros não obtiveram benefícios significativos com a independência dos Estados Unidos. Simultaneamente, as perspectivas supremacistas brancas estavam no auge e buscavam a todo custo reduzir o estatuto humano dos Negros e negar-lhes direitos e garantias jurídicas e constitucionais. Ainda que a Declaração de Independência promova uma certa ideia de liberdade, segue-se a perpetuação da opressão negra e o alcance da cidadania tornava-se distante e quase visto como impossível para ser alcançado (GORDON, 2003).⁹² Em meio aos movimentos de reivindicação de direitos, a construção retórica da humanidade dos Negros, bem como a ideia de liberdade cuja gênese floresceu no discurso inicial dos abolicionistas negros envolveu um importante esforço de construir uma justificativa ética para tornar os Negros merecedores de um tratamento digno de um ser humano provido de direitos civis constitucionais. Logo ao final da Guerra Civil, a conquista revolucionária marcou o nascimento do negro como sujeito público num contexto de exclusão geral axiomática da participação negra no espaço público na vida. Havia, dinâmicas conflitantes sobre a identidade dos negros no Sul e a disputa para romper com o domínio das perspectivas supremacistas brancas pós-escravidão que consideraram uma benevolência para os negros o regime escravocrata (GORDON, 2003, p.127-128).

A representação dos negros pelos brancos corriqueiramente manifestou os desejos dos brancos e o supremacistas do Sul, gerando invisibilidade, inaudibilidade e inconsequência. Por isso, a necessidade de criar um discurso para poderem ser

⁹² De tal maneira, visualiza-se os elementos que integram o cenário de composição dos jogos de relações bem como dos elementos de positivities mobilizados para que o nacionalismo negro de Delany respalde a tese do emigracionismo a partir da ausência de uma garantia equitativa de cidadania para os negros no contexto norte-americano.

ouvidos respeitadas e daí a associação da formação do nacionalismo negro com o abolicionismo negro. A presença e participação dos negros no processo de abolição e o enfrentamento de púlpito, imprensa e Estado constituíram uma marca de disputa acirrada e violenta. Ademais, o estudo das práticas discursivas femininas chama a atenção à tensão entre o discurso masculinista e feminista na retórica da luta pela libertação, a exemplo de Angela Davis, Patrícia Hill Collins, bell hooks, assim como apontamentos de mulheres contemporâneas do próprio processo em questão, como Sojourner Truth, Maria Childs e Ida Wells (GORDON, 2003, p.185-187). Os elementos patriarcais visualizados por Gilroy em Delany certamente refletem as tendências do período supracitado que aloca os homens como os representantes exclusivos da luta negra nos Estados Unidos, havendo o rebaixamento flagrante das mulheres negras. O amadurecimento da ideologia nacionalista no período pré-guerra ocorre entre as décadas de 1840-1850 e a oposição negra brutal e exclusão de sua cidadania alimenta as lutas contra noções anglo-americanas institucionais populares e dominantes.

O significado de ser incluído pela Declaração de Independência como parte do excerto “todos os homens” e a de consolidação “nós, o povo” é visível na aproximação da chamada funcionalidade retórica das obras *Political Destiny*, do Delany, e *What to the Slave Is the Fourth of July?*, de Douglass (GORDON, 2003). A retórica como recurso para persuadir através da criação de audiências e problemas retóricos das políticas separatistas e integracionistas no abolicionismo, assim como o papel da memória e tradição revolucionária americana no enquadramento de uma voz pública coletiva americana são marcantes. A ideia de emigração, no século XIX é sintomática da história intermitente e do clima de insegurança e incerteza entre os afro-americanos e Martin Robinson Delany é mais uma vez reconhecido e tido como um líder proeminente da política emigracionista. Em um primeiro momento houve grande rejeição a essa ideia, depois passou-se a considerar como uma alternativa viável frente as desesperanças quanto a um possível futuro na América. Considerava-se, no contexto deste cenário, ir para a Libéria, o Haiti, as Índias Ocidentais e a Califórnia como um provável “Destino Político” e que a emigração seria a sua melhor escolha, procurando, assim, convencer os negros de que eles não tinham futuro na América (MOSES, 1996, p.19-20).

Nunca independentemente do branco, o sufrágio dos homens negros estaria indisponível no país e a rejeição até mesmo da ideia de adquirir este sufrágio negro,

pois tais instâncias nunca foram consideradas sem o desígnio supremacista dos brancos. Havia, além disso, a rejeição às propostas de integração, sendo essas representativas de uma perda de identidade para os negros como “raça distinta”. Elementos do relatório produzido por Delany e estudado detalhadamente por Gilroy nos proporciona a compreensão de pontos caros ao nacionalismo negro de temas considerados perenes nas práticas discursivas e políticas negras dessa matriz. Um desses pontos tratados por Delany caracteriza formas nativas que seriam peculiares à raça negra e que estabeleceriam uma certa ideia de “superioridade”, além de um diagnóstico político acerca da impossibilidade de se criar uma legislação para mudar a condição deplorável em graus legais. Tal percepção articula-se em menção aos critérios raciais do próprio conceito de ser humano, pois não haveria força política o suficiente para “virar o jogo”. O último item, como conclusão, assevera como solução a emigração, configurando um “remédio final” para tal quadro. Diante de tal panorama, outro importante elemento presente no debate negro está o tema da alienação negra, que incide justamente sobre a proposição de uma “verdadeira compreensão do problema negro” e de uma solução única e indiscutível perante o problema da exclusão e violência de cunhos raciais.

Do “outro lado”, também havia uma certa discursividade em torno da “América Branca”, à medida que sob a égide dos Direitos Naturais, ressonância em certa medida das teorias e filosofias políticas antevistas no primeiro capítulo, construiu-se a noção essencialista de que a nação tinha dois males principais: a escravidão e os negros. Com isso, houve o aumento da defesa para o retorno de negros para a África e tais os esforços ganharam força como parte de uma retórica revolucionária. Essa alimentou-se da força motriz causada pelo medo branco dos negros, intensificado pela Revolução Francesa e Revolução Haitiana, acirrando ainda mais os debates sobre o destino dos negros bem como do nacionalismo negro, da escravidão e o republicanismo logo no início do século XIX. A ideia de brancos em condição de igualdade e negros em inferioridade não somente no Sul, como também uma abrangência nacional são acompanhados de críticas britânicas e de um período de reconstituição de sua unidade ideológica. Assim, o verdadeiro mal da nação não seria os pró-escravidão no Sul, mas os “jacobinos negros” da nação (ALEXANDER, 2012,p.38-39).

Outrossim, em continuidade ao panorama do século XIX e as iniciativas políticas negras frente ao racismo estadunidense, ainda se valendo fortemente das

contribuições de Gilroy (2000) a partir da obra *Atlântico Negro*, agora enfatizando o percurso intelectual e político de Frederick Douglass. Segue-se, sem dúvida, o dilema finalizado pelo tópico anterior em relação ao projeto da chamada “América Branca” e seu intento de purificação racial para livrar-se das “raças alienígenas” no país. Em Douglass, já possível notar, conforme as observações de Gilroy, a invocação de anterioridade como antimodernidade a qual indica uma estratégia retórica vinculada a africanologia contemporânea e seus recursos do século XIX. Desse modo, articula-se uma história da pré-escravidão como mecanismo para focar em um contrapoder frente as tecnologias implementadas durante a servidão e replicada para seus descendentes. Nesse sentido, as práticas não somente intelectuais, como também artísticas situam-se tanto dentro quanto fora do que as bases da modernidade comportam. Dessa maneira, as criações de Douglass possuem uma crítica própria e distinta da modernidade, forjada por experiências particulares envolvidas pela sua experiência existencial em ser escravo e por questões de raça em um sistema legitimado em nome da racionalidade de uma forma de trabalho não livre, como o seguinte trecho permite observar:

Yo no entendía, cuando era esclavo, el profundo significado de aquellas canciones toscas y en apariencia incoherentes. Estaba también dentro del círculo; así que ni veía ni oía, igual que los que no tienen capacidad de ver ni oír. Contaban una historia de infortunio que excedía entonces completamente mi débil comprensión; eran tonos altos, prolongados y profundos; expresaban la oración y la queja de almas que desbordaban la angustia más amarga. Cada tono era un testimonio contra la esclavitud, y una oración a Dios por la liberación de las cadenas. Escuchar aquellas notas salvajes siempre afligía mi espíritu y me llenaba de una tristeza inefable. Se me han saltado muchas veces las lágrimas oyéndolas. Hasta ahora me aflige la simple repetición de aquellas canciones; y, mientras escribo estas líneas, ya ha hallado su camino mejilla abajo una expresión de sentimiento. A aquellas canciones remito mi primera trémula concepción del carácter deshumanizador de la esclavitud. Me es imposible librarme de esa concepción. Aquellas canciones aún me siguen, para profundizar mi odio a la esclavitud y avivar mis simpatías por mis Hermanos encadenados. Si alguien desea convencerse de que el efecto de la esclavitud es matar el alma, que vaya a la plantación del coronel Lloyd y que se sitúe un día de reparto en los profundos bosques de pinos y que analice allí, en silencio, esos sonidos que le traspasarán las cámaras del alma... y si no se convence así, será sólo porque «no hay carne alguna en su corazón obstinado (DOUGLASS, 1997, p. 24).

De tal maneira, o trecho também demonstra as formas que a resistência escrava toma forma pela expressão musical, mesclando, no seu caso, elementos cristãos adaptados para falar do sofrimento orindo da escravidão nas plantações.

Tal formação artística e política passou a honrar sua autonomia em relação ao moderno e possui uma vitalidade independente que advém de perspectivas estéticas

e filosóficas não europeias e as consequências de seus impactos sobre as normas ocidentais. É importante destacar a forma como essa autonomia se desenvolveu, à medida que a escravidão, o colonialismo e o “terror” afundam as artes vitais dos escravos às condições tipicamente modernas nas quais a opressão se manifestava. Tal sistema produziu o que Gilroy denomina como “modernidade grosseira”, descentrada dos mundos fechados da Europa metropolitana, duplicidade relacionada a essa posição única. Inserido em um Ocidente expandido e simultaneamente não fazendo parte dele completamente, essa considerada uma característica definitiva da história intelectual do Atlântico Negro que pode ser acompanhada através dos trabalhos de vários pensadores negros moderno, sendo Douglass mais um exemplo deles. Os textos de Douglass apresentam uma gama de importantes perspectivas para os negros sobre o problema da modernidade, manifestas em ficção literária e na forma de “modernismo negro”, como o título “The Heroic Slave”. Certamente, Gilroy observa que Douglass invoca a plantation escravista como uma instituição arcaica e deslocada no mundo moderno manifesta a inacessibilidade da plantation à razão política moderna secular necessárias à sua reforma.

Esse é o sentido o qual figura sua defesa da Humanidade dos escravos africanos e atacava a exclusão da África da história, especialmente quando assevera os pontos destacados da conferência do autor em 1854. Nessa palestra, Douglass destaca o quanto o conhecimento estava passando por uma nova fase de relação entre Grécia Antiga, os países do mediterrâneo oriental e o próprio Egito. A obra *The Claims of the Negro Ethnologically Considered* apresenta uma contestação coerente ao racismo científico de sua época, assim como expressa a sua crítica à eliminação, com base numa perspectiva helenomaníaca, da África da narrativa do desenvolvimento da civilização (GILROY, 2000,p.134-135).

Gilroy (2000) identifica o quanto era comum uma atração pelo Egito como evidência do que as culturas africanas eram capazes de realizar como dispositivos contranarrativos em relação as filosofias da história ocidentais. Em acréscimo, há menção a viagem realizada por Douglass que o motivou a debruçar-se sobre o estudo das civilizações do Vale do Nilo, especialmente o Egito em particular o auxiliou a construir esse escopo. A ruptura com as normas culturais da política da Diáspora fora da trilha demarcada do progresso do Ocidente, da barbárie e da ideia de civilização contidas em sua filosofia da história, mostrando que o caminho começava na África e não na Grécia. Esse percurso, para Gilroy (2000), certamente é simbólico do quanto

é duradoura a capacidade da criatividade negra e da civilização nas respostas ao Atlântico Negro na modernidade.

O Egito constitui esse repertório que Gilroy identifica como simbólico para localizar fora do contexto filosófico do Ocidente a crítica ao aspecto universal do Iluminismo feita pela diáspora. Douglass. Nesse movimento, constata as implicações etnológicas da visão de Hegel sobre a África e os africanos a partir das plataformas de numerosas reuniões políticas, suas autobiografias que permitem elaborar leituras críticas de Hegel de uma forma bem diversa. O seu conhecimento sobre a tradição idealista alemã e sua filosofia da história demarca as suas reapropriações de Hegel, que para além de um movimento de reabilitação de África como constituinte fundamental da história, há também uma transcodificação de sua explicação da luta entre o senhor e o escravo. Para Douglass, é o escravo e não o senhor que emerge na narrativa com a “consciência que existe para si mesma” ao passo que o seu senhor se torna representante de uma consciência que é reprimida dentro de si mesma (GILROY, 2000, p.136-137). A transformação de Douglass da metanarrativa do poder de Hegel em uma metanarrativa da emancipação pode também, para Gilroy, especificar uma tentativa a diferença de um modo de pensar pré-racional e espiritual africano e sua própria perspectiva composta. Trata-se, na visão do afro-britânico, de um híbrido incômodo entre o sagrado e seu lar, o africano e o americano conto de Douglass pode ser avisado para revelar questões relacionadas sobre a diferença entre a visão da civilização moderna segundo o escravo do sexo masculino e segundo o senhor, apropriando-se e reformulando a alegoria de Hegel (2019) que situa a escravidão como central para sociabilidade moderna.

Tal releitura filosófica e existencial como uma interlocução importante com Lewis Gordon (2000) auxiliará compreender, o combate concentrado nesta luta essencial prescinde da visão de seu conquistador e acaba por submeter-se a própria morte. Portanto, o escravo prefere ativamente a possibilidade de morte à condição de desumanidade imposta pela escravidão da plantation e a guinada rumo à morte constitui-se como a libertação do terror escravista e a oportunidade a própria liberdade substantiva. Pode-se nesse sentido, conceber o que Gilroy (2000) observa como “consciência do escravo” associada a um estado de luto e do entendimento de escravidão como estado de morte social.⁹³ A preferência de Douglass pela morte se

(GILROY, 2000,p.224)

ajusta ao material arquivístico sobre a prática de suicídio entre escravos e a sua recusa do pacifismo em seu trabalho inicial é relevante para seu entendimento crítico da modernidade. Enfatiza, portanto, a cumplicidade entre civilização e brutalidade e a ordem da autoridade a qual a escravidão da plantation não pode ser desfeita sem o recurso da contraviolência do oprimido. Não obstante, a ideia de masculinidade em contraste com a experiência do infantilismo a qual recorrem às instituições da escravidão de plantation, Douglass, assim como Dubois, quis estabelecer a história dos negros no Novo Mundo e as experiências do tráfico escravo da plantation como partes legítimas da história moral do Ocidente como um todo (GILROY, 2000, p.228). Logo, a releitura de Douglass oferece elementos importantes para visualizar os escravizados negros não como anomalias ou aberrações em relação ao espírito da cultura moderna a serem superados por uma ideia de progresso genocida.

A existência permanente do racismo relaciona-se a dois pressupostos que exigem uma compreensão das relações de poder e subordinação racial com a própria modernidade, visíveis também em autores como Wright, James e Dubois. Formula-se uma hermenêutica que distingue uma estética consolidada do Atlântico Negro, uma memória crítica e simultaneamente redentora que corresponde a um período anterior à escravidão. A memória da experiência escrava é evocada como instrumento adicional para construir uma interpretação da modernidade e uma crítica da realização do projeto Iluminista sob a bandeira da “emancipação da classe trabalhadora” que é complementada por outra luta. A batalha para representar uma crítica redentora do presente à luz das memórias vitais do passado escravo mobiliza a ideia do passado escravista em uma forma de preocupação com a história e a cultura egípcia e utiliza para ancorar suas avaliações dissidentes sobre as realizações da modernidade.

Adentrando nas contribuições de Lewis Gordon (2000), aponta-se, em consonância a analítica de Gilroy, o forte contributo de Douglass para um universo filosófico existencialista negro. Adiantando a importância do conceito de dupla consciência construído por Dubois como dimensão identitária do pensamento existencial, o problema acerca da ideia de consciência e de identidade que alocam um ente “estranho” no mundo ocidental será importante para as linhas subsequentes. Na escrita negra no Novo mundo levanta-se essas questões a um caráter de consciência negra propriamente dita, assim como a ideia de que os negros têm perspectivas sobre o mundo. Há o reconhecimento “familiar” no início da narrativa escrava e da escrita de si mesmo uma vez que o texto que configura uma contribuição

para o pensamento existencial debate essas questões. Douglass, como um contribuinte disto requer uma articulação que aborde tanto a escravidão quanto a luta em virtude da transição da escravidão para a constituição dos Estados Unidos forjada via racismo se exploração e à escravidão abolida pela 13ª emenda como uma contradição desse processo.

Nesse sentido, Douglass foca na relevância das ideias para o bem-estar humano e de como ônus da existência humana que a condição escrava carrega é superado pelo ser homem a partir de um texto de libertação nasce dos seus esforços para compreender as possibilidades humanas no meio às realidades desumanizantes. Assim como Gilroy identificou um forte reapropriação e tradução da filosofia da história hegeliana e de sua dialética senhor-escravo, Lewis Gordon (2000) traz o debate de como a ideia de liberdade cunhada por Douglass perpassa preocupações contidas e subvertidas pelo universal em Rousseau e de suas proposições acerca do contrato social. Em Rousseau, a liberdade humana como direito natural são características apenas abstratas e Douglass, a pensar tal condição para o escravo, identifica uma condição semelhante, ainda que o mesmo esteja acorrentado desde o nascimento. Em meio a isso, incorre uma relação de desobediência e do próprio processo de alfabetização, sendo a leitura um constituinte vital para a transgressão da privação de liberdade e da capacidade de fazer o que era negado e proibido. As correntes de Douglass não serão legitimadas apenas através da falsa consciência do que Gordon (2000) nomeia como positivismo jurídico, sendo um opositor dos problemas desse positivismo, assim como a coerção para obedecer à constituição dos Estados Unidos.

A constituição seria apenas um documento e por isso o processo democrático é uma luta que se vale da desobediência e que suscitou uma relação angustiante com o sistema opressão. A condição de ser secretamente desobediente atrair o peso para o eu que mobiliza tanto a desobediência pública e a desobediência absoluta, certamente as formas de construção de uma liberdade e da condição humana como emergência diante das violências impostas pela escravidão (GORDON, 2000, p.48-49; ROUSSEAU, 2021, p.26-27).⁹⁴ Essa, sem dúvida, seria a base de todas as teses existenciais pois o ser é o que é porque emerge e surge e Douglass expressa essas questões por meio da realidade nascimento-infância-vida adulta. Esse percurso histórico e existencial da liberdade é exemplificado pela luta de crianças e seus avós

⁹⁴ Recordando das modificações que as concepções de liberdade tomaram forma a partir da liberdade natural para a liberdade civil.

em suas autobiografias, assim como a sua própria. A escravidão, por conseguinte, constitui-se como um “mal categórico” e a liberdade se concretiza pela força de vontade e, por isso, Douglass contribui para um pensamento existencialista negro.

Com efeito, segue um importante ponto para a obra *Atlântico Negro* e o próprio debate de gênese do surgimento e do significado político para o pan-africanismo e para o nacionalismo negro no debate proposto, no caso, elementos teóricos da obra de W.E. Dubois (GILROY, 2000,p.224).⁹⁵ Salienta-se a necessidade de entender o apelo a raiz e ao enraizamento como traço óbvio das formas culturais na esteira deste autor, à medida que a aquisição de raízes se tornou uma questão urgente apenas quando os negros da diáspora visam uma agenda política, como identifica Gilroy. O ideal de enraizamento identificado como pré-requisito para as formas de integridade cultural que puderam garantir a nação e o estado aos quais aspiravam e a ideia de estar em contato com elas para reconfigurar a o chama de “cartografia da dispersão e do exílio” (GILROY, 2000, p. 233). Gilroy constrói a partir disso a hipótese de que para essas gerações, talvez essa seja entendida como melhor resposta para as modalidades de racismo que negam o caráter histórico da experiência negra e a integridade das culturas negras. Nesse sentido, a ênfase na história de Dubois e em seu pensamento que relaciona a teoria da política negra moderna e o nacionalismo romântico europeu, especialmente o nacionalismo alemão configura mais um ponto deste debate. Tal interlocução é mais explícita nas obras de Dubois do que propriamente nas de seus antecessores como Crummell, Blyden, Delany e Douglass.

Além disso, os textos de Dubois possuem densas considerações históricas dos movimentos negros fora da África, o que ajudou a moldar e criar nos primeiros anos do século XX análise de formas organizacionais e culturais políticas criadas pelas populações da diáspora africana e de um processo tripartite de engajamento. No percurso intelectual e político de Dubois é possível identificar esses três pontos com nitidez, à medida que o primeiro trata da busca ativa de auto emancipação da escravidão. Já o segundo, direciona-se para uma aquisição da cidadania substantiva negada pela escravidão e o terceiro busca por um espaço autônomo no sistema de relações políticas formais que caracteriza a modernidade ocidental. Acrescenta-se

⁹⁵ “[...]For me, following Du Bois, it's really about thinking of our planet as one place, of understanding the radical relationality of developments and, through that, understanding the pivotal power not only of European expansion and state-making but also of colonial administration, colonial government, and colonial war. Those processes produce the social relations we inhabit and, against our better judgment, naturalize most of the time.” (SHELBY, GILROY, 2008, p. 117).

que a busca por mapear um pouco o desenvolvimento dessas formas distintivas de ação política entre duas tendências que se expressam por um objetivo de formulação racional e “saudável” para garantir a qualidade de vida da população negra. Na segunda vertente, já está manifesta a fricção entre uma política de realização e uma política de transfiguração, a qual ressurge integrada com a teoria da dupla consciência de Dubois.

A partir daí, observa-se, percorrendo mais da análise de Gilroy, que os movimentos pan-africanos e sequelas da escravidão se juntam numa síntese entre interesses nacionais e transnacionais, as “idas” e “voltas” no Atlântico Negro e para além das fronteiras dos estados-nações foram fundamentais para que tivessem eficácia e expansão. De tal maneira, os escritos de Dubois perpassam uma postura ambivalente diante dos desígnios da modernidade, amalgamando uma dissociação das lutas negras dos progressos supostamente teleológicos da civilização ocidental.⁹⁶ Por sua vez, Dubois desenvolve uma teoria da modernidade que agrega a indagação permanente dessa ideia de progresso a partir da perspectiva do escravo, a qual possui aspectos de reflexão quanto ao tempo e ao espaço no bojo epistêmico do século XIX e das teorias de consciência mais “otimistas”. Nos meandros do debate sobre a democracia e a supremacia branca como um elemento destrutivo quanto a essa concepção política, Dubois forjou o que Gilroy (2000) nomeou como uma síntese da simpatia humana inspirada no idealismo alemão de afirmação do Eu-Mesmo que transcendia os intentos de exclusão dos negros da cidadania norte-americana.

Nessa lógica, com o fundo epistêmico e também ressonante das filosofias da história alemãs, a África emergia como contraparte mítica da modernidade nas Américas, constituindo um símbolo moral fundamental (MOSES, 1996, p.235; GILROY, 2000, p.246). Prosseguindo com os elementos principais de sua análise da modernidade de Dubois, o seu afastamento dos Estados Unidos e seu engajamento não era suficiente para fazer avançar as reformas abrangentes demandadas pelo sofrimento negro tanto no Norte quanto no Sul. Em seguida, os EUA deixaram de ser o centro de suas aspirações políticas e sob influência de Franz Boas, inicia com maior intensidade estudos sobre África e na primeira década do século XX, Dubois dedica-

⁹⁶ Destaca-se, como já bem apontado, as preferências do autor pela versão e momento cosmopolita e transnacional de Dubois, uma vez que abordagens de um ponto de vista nacionalista como figura textualmente no livro de Moses (1996,p.231) e das ressalvas teóricas emitidas por Appiah (2014, p.56) acerca da ideia de raça como equivalente a concepção biológica de pertencimento a nível de parentesco, sanguinidade e território.

se a recontar a narrativa da civilização ocidental. Enfatizava, sobretudo, as origens africanas e expressava um desencajamento que, a partir do uso fragmentário da história africana, respaldava suas críticas da América no Ocidente, assim como marcar momentos em seu próprio discurso onde a transcendência de verdades ocidentais racializadas fosse necessária. A obra *Almas do Povo Negro*, Gilroy (2000) refere-se como um “livro-mítico” e que o elencou como liderança negra, influenciando cada vez mais as coletividades políticas fluidas que vão emergindo no período sob a égide da pan-africanismo.

Gilroy (2000, p.260) ressalta que essas histórias de organização política subversiva não podem ser facilmente definidas em termos e conceitos de raça, nação, partido, classe ou grupo étnico e que os fenômenos nomeados como pan-africanismo, etiopianismo, emigracionismo, washingtonismo e garveyísmo coexistiam nesses tempos (MOSES, 1996, p. 233; ZAMALIN, 2019, p. 52). As sucessivas fases das lutas dos negros alargaram os limites do espaço normativo para a política no interior de suas formações e para as ideias convencionais de cidadania moderna, esticadas para acomodar as esperanças negras. Certamente, almeja-se sair do particularismo de uma discussão de um estrato ou problema teórico e político que seriam “apenas do negro” para um patamar composto de discussões teóricas e políticas integrantes “do universal” ou “do todo”, ponto de vista predileto de Gilroy conforme o seguinte trecho de uma de suas entrevistas permite observar:

Someone like Du Bois is interesting because in his nineties he decided that he was going to revert to earlier ways of looking at the world and fight over what communism could be as a basis for rethinking a world without imperial and colonial and racial domination. Well, for me, communism isn't that option, you know. I understand why he took that turn at that point, but that is not one for me. I think we have to be bolder, I think we have to be more imaginative than we often are. We're not encouraged to be imaginative in this area, and it may well be that solving the practical and the immediate problems in our everyday relationship with racial violence, say, or racial institutions in the police force, or the way that death so often follows contact with the police, or the functioning of carceral systems (GILROY, 2018, p. 17).

De tal modo, há inflexões na política e episteme ocidental diante das demandas da luta política negra e formas específicas de democracia e mutualidade inerentes as estruturas opositoras e dinâmicas que os negros criaram para avançar seus interesses. Essas exigem um vocabulário político e filosófico diferente daquele endossado pelas convenções científicas sociais passadas e presentes. É nessa linha que a obra de Dubois oferece uma nova analítica de conteúdo, especialmente ao

contribuir para a constituição da sociologia negra como disciplina na América (GILROY, 2000, p.255).

Novamente, o tema do sofrimento negro, que vem de Douglass em diante, a escrita negra que confronta as antinomias da modernidade e na, leitura de Gilroy (2000), afasta-se do jargão político residual do antiescravismo e da retórica moral da igreja negra. Em síntese, para Gilroy (2000), a obra de Dubois constitui-se como um relato intercultural e antietnocêntrico, integrando a cultura negra moderna, em que a tensão entre ser e tornar-se negro traz problemas da ontologia e identidade racializadas. Assim, as experiências de aprendizagem auxiliam na sua visão sobre a construção social da identidade negra como meio para inaugurar a constituição de todas as identidades raciais. Entremeios, suas perspectivas ideológicas mudaram ao longo de sua vida, passando do darwinismo para o elitismo, seguindo para o socialismo ao pan-africanismo, a auto segregação voluntária e ao comunismo oficial. Ainda que tivesse perdido legitimidade institucional, Dubois combinou todos os seus compromissos militantes com o rigor da erudição e simultaneamente ofertou lições importantes para a cultura política contemporânea. Gilroy (2000) enfatiza explicitamente o caráter de ausência de raízes e o elenca como a tese central de seu livro, de modo que identifica que sua produção a qual reflete sobre o Ser Negro o levou a ultrapassar e renunciar à cidadania americana ao final de sua vida.

O terror etnocida e as promessas fracassadas da modernidade fazem parte do debate de Dubois de modo que localiza nas práticas culturais, num primeiro momento, os movimentos internacionais contra a escravidão, cidadania e autonomia política do que propriamente em práticas políticas formais. A obra *Almas do Povo Negro* sensibilizou os negros para o significado das culturas vernaculares que brotaram para mediar os efeitos do terror bem como endossava essas sugestões por meio da música negra. A música seria um componente fundamental para os chamados elementos sublimes, pré-discursivos e até mesmo anti-discursivos na cultura expressiva negra, pois a alfabetização e os estudos regulares ainda eram proibidos e alvo de repressão (GILROY, 2000, p.256). Dubois esforça-se para criar visões místicas de um comunitarismo e encontrar uma unidade inata sob a superfície de pluralidade irreduzível dos estilos negros do Novo Mundo. Esse se torna o motivo para essa visão de identidade racial tendo a África como signo dos nacionalismos negros correspondentes a qual passa a ser um componente importante para a construção da cultura política negra na era do poder imperial. A contravenção da história e origem

das ideias românticas e exclusivistas de identidade nacional, cultura nacional e filiação nacional, Gilroy (2000) defende a conexão regida pelo conceito de diáspora e sua lógica de unidade e diferenciação.

O afro-britânico vê como Dubois contribui para isso e Gilroy (2000) refere-se novamente ao *Almas do Povo Negro* como um exemplo de uma perspectiva diaspórica mundial sobre política do racismo e sua superação. É, com certeza, um relato sistemático das interconexões entre África que complexificou as linhas narrativas do sofrimento negro e da auto-emancipação dos Estados Unidos. Assim, a escravidão internacional fornecia a justificativa para essa perspectiva ao demonstrar a situação interna dos negros aprisionados no mundo moderno como também identificou cuidadosamente uma familiaridade completa com o legado cultural da civilização ocidental. Valendo das contribuições de Cedric Robinson quanto ao discurso sobre educação e a relação com uma certa ideia de tradição radical negra, há elementos interessantes correspondentes culturais nas experiências da vida dos sujeitos negros que abordam suas aspirações sociais de serem livres e serem eles mesmos. É preciso ressaltar o pormenor de que, para Gilroy, a ideia de tradição em si pode soar demasiado fechada e antitética a experiência subalterna da modernidade e de sua análise da multiplicidade intelectual e política do Atlântico Negro.⁹⁷

Em continuidade, a tese de Dubois analisa as experiências particulares e locais dos negros americanos, a primeira parte dedica-se a liberar o corpo do escravo do fetichismo da mercadoria. A segundo, por outro lado, foca na libertação da cultura da língua da autocriação social. A análise proposta por Gilroy (2000) em que há o contraste entre a tese de Dubois e as experiências particulares e locais dos negros americanos figuram como parte dos processos mais gerais e descontínuos que

⁹⁷ Para mais detalhes sobre a relação de Gilroy com Cedric Robinson, o trabalho de Gabriel Gonzaga (2020) possibilita maiores incursões no que se refere ao recorte dos marxismos negros e de como ocorrem essas conexões e divergências. Segue-se o trecho da entrevista publicada *Diagnosis of Contemporary Forms of Racism* (2018) considerações de Paul Gilroy sobre Cedric Robinson, do mesmo modo que coloca a sua intenção em convergência o pan-africanismo, mas certamente incluindo as ressalvas ao nacionalismo negro e absolutismos étnicos tão enfatizados em suas releituras e estudos sistemáticos sobre a história intelectual e cultura vernacular negra: “[...]When I was writing *Black Atlantic* I thought I was writing a book that was a pan-Africanist book, in the sense of the politics of Du Bois, the politics of George Padmore, James and the others, Claudia Jones et cetera. I was trying to make a new kind of a pan-africanist book. When he was living in England and writing ‘*Black Marxism*’ (Robinson 2000), Vron and I had become a bit friendly with Cedric Robinson and his wife Elizabeth Robinson. He wrote an essay for our journal *Emergency*. I learned a lot from reading his book, ‘*Black Marxism*’, which has become very popular now. Although I often wonder how many people have actually read it all the way through. It is quite a difficult book to read and the footnotes are incredible. Those footnotes are another whole book. I say this not to criticise Cedric but because I have started to wonder about reading. [...]” (GILROY, 2018, p.13).

contribuem para uma diáspora. Nessa perspectiva, o marxismo é utilizado como parte da reconstrução da sua crítica da teoria da modernidade. Nesse sentido, a história da escravidão reiteradamente utilizada como ferramenta para questionar as premissas do progresso ocidental compartilhados pelo marxismo (MOSES, 1996, p.234).

O sentido apurado de história e encontro com o materialismo histórico articula sensibilidades sociológicas a partir do entendimento complexo da relação entre raça, nação e cultura. Em continuidade, a familiaridade de Dubois com o destino alemão e a produção de teoria da ação política as prioridades das relações de classe são rejeitadas e era demonstrada a autonomia dos fatores culturais e ideológicos em relação a determinação econômica concebida em termos crus. Logo, o lugar central do terror racializado e racializante no período da escravidão e sua relação entre os modos de produção e as estruturas do estado-nação era similarmente complicada para demonstrar a diferenciação dos Estados Unidos e do caráter transnacional do tráfico escravo.

Há uma referência explícita aos brancos americanos e seu sentido da civilização e da cultura nacional, que eram codificados pela cor e também voltado para uma comunidade transnacional mais ampla de leitores. Assim, esperava conferir um significado mundial para as experiências particulares pós-escravidão dos negros ocidentais e a tensão que o projeto que especializa concepções contrastantes da raça, nação, cultura e comunidade em Dubois. A dupla consciência fortaleceu a sólida estrutura de sua fundamentação organizacional a medida que esse conceito produzido não somente a capacidade de expressar o ponto distinto dos negros americanos, assim como a experiência da populações pós-escravos em geral (GILROY, 2000, p.257). Utiliza como meio para ampliar o sonho de cooperação global entre populações de cor a ressonância especial que o termo “soul” continua a desfrutar no discurso político moderno e na axiologia cultural dos negros. Por conseguinte, a dupla consciência emerge de três modos de pensar, ser e ver, sendo o primeiro racialmente particularista, o segundo nacionalista porque deve mais do estado nação no qual se encontram os ex-escravos como não cidadãos do que sua afirmação por um estado nação próprio. O terceiro e último é diaspórico e hemisférico, as vezes global e ocasionalmente universalista, em que elabora isso por uma extensa interligação na história do pós-Guerra Civil no Sul dos Estados Unidos uma vez que o

pan-africanismo de Dubois (1999) e em oposição a fixidez do estado-nação moderno como receptáculo para as culturas negras.⁹⁸

O livro insiste que o problema da linha de cor traz a questão da relação entre nacionalidade e solidariedade política transnacional partindo do exemplo da violência racial no Sul como uma fase que se estendia dos Estados Unidos para a Ásia, África e para as ilhas oceânicas. A visão de um conflito global como um conflito mais amplo entre as raças mais escuras e mais claras, que provocava a guerra civil nesses locais, manifesta os modos europeus de vincular raça, nação, cultura e história que produziram uma grande impressão em Dubois. As teorias da história da particularidade racial, cultura e civilização se alimentaram de temas hegelianos uma vez que a genealogia afro-asiática da trajetória e desenvolvimento da civilização é percebida por Gilroy como integrante de sua concepção de liberdade. Essa, certamente influenciada por obras de nacionalismo alemão e pela história do estado prussiano, uma vez que é extraída de um texto que expulsa a África da História Oficial. As visíveis tentativas de apresentar os negros americanos como sétimo povo da história do mundo, estendendo a lista de Hegel. Gilroy (2000) menciona que a lista de Dubois é derivada de leituras dos textos de Hegel sobre filosofia da história.⁹⁹ Como Gordon pontua, há uma grande influência para o pensamento africano no século XX que insere as questões dos negros como questões filosóficas em franco diálogo e

⁹⁸ “[...] Há uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos de outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que o contempla com divertido desprezo e piedade. E sempre a sentir sua duplicidade — americano, e Negro; duas almas, dois pensamentos, dois esforços irreconciliados; dois ideais que se combatem em um corpo escuro cuja força obstinada unicamente impede que se destroe. A história do Negro americano é a história desta luta — este anseio por atingir a humanidade consciente, por fundir sua dupla individualidade em um eu melhor e mais verdadeiro. Nessa fusão, ele não deseja que uma ou outra de suas antigas individualidades se percam, Ele não africanizará a América, porque a América tem muitíssimas coisas a ensinar ao mundo e à África, tampouco desbotaria sua alma negra numa torrente de americanismo branco, porque sabe que o sangue negro tem unia mensagem para o mundo. Ele simplesmente deseja que alguém possa ser ao mesmo tempo Negro e americano sem ser amaldiçoado ou cuspidor por seus camaradas, sem ter as portas da Oportunidade brutalmente batidas na cara.[...]” (DUBOIS, 1999, p. 39). “[...]This is a diferente freedom. This is not the freedom of the ancient Greeks; this is not the freedom of the the Prussians; this is a distinctive conception of freedom which is won from an experience of suffering - not the redemption of suffering, but the product of it. And so, however pompous it may have sounded in Du Bois's mouth, I actually think that it's kind of right. [...]” (GILROY, 2008, p. 119).

⁹⁹ “[...]work with and on, Du Bois is our exemplar and our guide, and he's someone who looked at this problem in an interesting way. If one were to write about the trope of the world in Du Bois's thinking and its development, I think you begin to get a sense of that. He's someone who developed the Germanic notions of world citizenship and world history, and I wanted to use that scale of writing as way of de-provincializing American thought, de-provincializing European thought, and showing their complicity in the production and reproduction of racial hierarchies. [...]” (GILROY, 2000, p. 231).

complementariedade às preocupações de Gilroy quanto a sua concepção de liberdade.

O livro *Almas do Povo Negro* retrata como é ser um problema desde uma pessoa negra ser negra, assim como a visão ontológica e o problema metodológico trazidos à tona. Os negros, por conseguinte, podem sentir qualquer coisa e a derrota a presença de uma vida interior como um ponto de visão de reconhecimento, poder e comunicação pública articula a atribuição de humanidade que concebe ser negro como modo de ser humano. Dubois fundamenta o problema teórico social da liberdade, o qual utiliza esse discurso baseado em determinados critérios de modo que ser livre significa transcender os critérios de sê-lo e o próprio significado metodológico da questão.

Estudar pessoas negras era como estudar outros povos assim como positivismo científico e o estudo do problema do negro viviam fora da estrutura das pessoas, com vistas a encontrar uma maneira de estudar os negros sem que os negros se tornem problemas em si mesmos. A ideia de “pessoas problemas” e o apelo a negros como pessoas-problemas é uma afirmação de sua localização final dos sistemas da ordem da racionalidade, uma vez que um sistema não pode ter imperfeições (GORDON, 2000, p.17). Se há a afirmação de que os negros são a contradição de um sistema perfeito, logo os negros se tornam racionalizados como um mal estranho de um sistema.

Dubois apresenta que o resultado do mundo e a própria consciência de uma nação negra de acordo com as normas da sociedade norte-americana e suas contradições. O conflito de dualidade na qual os negros eram caracterizados por lutarem para fazer parte das nações americanas traz à tona a seguinte pergunta: seria possível um americano negro? Mais uma vez a dupla consciência manifesta-se como a visão negativa do eu e autoimagem constituída de como a pessoa é vista pelos outros (GORDON, 2000, p.38-39). O eu-negro torna-se um ponto de vista branco, sendo esta a outra versão da dupla consciência. Emerge, aí, duplos padrões de cidadania uma vez que o negro não é cidadão de direito ou não é considerado como um, adentrando em uma dimensão epistemológica da dupla consciência. Nesse sentido, há o tensionamento das abordagens convencionais para o estudo de pessoas negras a visão dominante das disciplinas que concebe o estudo humano tendo como padrão ou norma as pessoas brancas. A consequência é fazer com que

os brancos funcionem como padrão do real e isso implica dizer que estudar apenas brancos torna-se o equivalente a estudar a humanidade.

Os brancos tornam-se universais e os não-brancos “especiais” de modo que o encontro constante com um falso universal que nega que os negros são humanos demonstra que há um problema fenomenológico da percepção. Tal problema se explica a medida que a dupla consciência como uma forma de consciência torna esse conceito rico em significado fenomenológico (GORDON, 2000, p.42). Face a isso, advém a relação constitutiva da verdade em que a consciência de como uma sociedade dominante se vê constitui a realidade dominante. Em um segundo ponto, a consciência de suas contradições em relação a essa consciência dominante passa a constituir a chamada realidade subalterna. A fenomenologia examina a realidade constitutiva da consciência uma vez que escrever e pensar sobre a consciência significa que esta é a forma dirigida para alguma coisa ou algo.

2.3 PANAFRICANISMO NACIONALISTA DE GARVEY E A NEGRITUDE PENSADA E REPENSADA DE SENGHOR E CÉSAIRE

Ademais, findado o ponto anterior, já no primeiro terço do século XX Gilroy em suas obras *Atlântico Negro* e *Entre Campos*, assim como muitos de seus artigos intitulado *Black Fascism* pontua elementos fundamentais para o seu debate acerca dos usos da raça a partir do pensamento do militante negro pan-africanista Marcus Garvey. De todo modo, segue o tema da libertação e da liberdade do negro pensada a partir da preocupação com a organização simbólica do espaço e da comunidade política. Dessa forma, o desejo de se libertar da raça e do racismo tendo em vista os fundamentos constantes de as aspirações utópicas e a difusão mundial desta utopia está presente em Garvey. Gilroy identifica o que denomina enquanto fundamentalismo africano pois, organiza-se de uma forma que requer a imaginação de uma nova era de desenvolvimento, certamente, em termos nacionais, ressonando as concepções do Estado-Nação. Não obstante, o autor vale-se de estudos que apontam o interesse de Garvey pelas culturas políticas fascistas a partir pesquisas sobre o pertencimento e suas múltiplas ecologias de ontologia racial e o cultivo das culturas nacionais confinadas nos chamados campos marcais, conceito presente na obra *Entre Campos*.

Além disso, figura aqui mais um importante aspecto que constitui essa teia política e epistêmica, o cristianismo negro como forma religiosa de agenciamento racial. Nesse sentido, a autodeterminação formulada em seu discurso voltado para a

ação e dissidência da supremacia branca alinha-se com a orientação para o futuro. Entretanto, tal inclinação soma-se ao que Gilroy identifica como a especificidade escatológica de sua linha de pensamento, articulada com manifestações típicas de “ritual”, “pompa” e “sacralização da esfera pública” que coadunam isso. Acrescenta-se, necessariamente, as observações do afro-britânico acerca da declaração de Garvey sobre ter afinidade e identificar-se com Hitler e Mussolini descrevendo-se como uma inspiração para eles (GILROY, 2000, p.274; 2007, p.78). Nessa lógica, o jogo de relações que se articulam em torno desses pressupostos mobilizam tanto concepções da emancipação negra durante a década de 20 a partir dos agenciamentos nos Estados Unidos, quando a forma de obtê-la por estratégias militaristas. Sem dúvida, as formações autoritárias e proto-fascistas da cultura política negra do século XX, animadas por um desejo de resgatar as glórias perdidas do passado africano e de restaurar uma grandeza que outrora estava morta ratificam isso (GILROY, 2000).

Tem-se aí uma questão já observada por Gilroy (2007), não necessariamente como uma continuidade historicista ou teleológica das ideias do pensamento intelectual negro, mas como discursividade estratégica que mobilizam aspirações políticas em moldes epistêmicos aproximativos. Porquanto, esses esforços, o pensador afro-britânico não vê a correlação com tentativas mais concretas de remediar a má situação da África no presente, mas de reportar-se ao que percebe como uma ideia de civilização africana original (GILROY, 2007).

Volta-se aos pontos das antinomias modernas verificadas nas análises discursivas do pensamento europeu perpetradas por Gilroy e por Mbembe, em que as noções de civilização e selvageria são acionadas nesse contexto estratégico para agenciar a emancipação negra do jugo de exclusão perpetrado pela raciologia contida nessas formações. Particularmente, o que já denota aspectos fundamentais do pensamento de Gilroy, o autor não identifica no pensamento de Garvey tais réplicas voltadas para as críticas dos mecanismos de mercado. Pelo contrário, pontua que os projetos e programas políticos defendidos pelo militante jamaicano defendem uma forma de desenvolvimento político em linhas capitalistas. Esse é identificado como um componente substancial da ascensão da raça como um todo e como chave para a transição em direção a um autêntico status nacional num mundo de modernos Estados-Nações (GILROY, 2007, p.286).

Com efeito, Gilroy (2007) cita o comentário de James (2012) sobre o Garvey bem como as controvérsias historiográficas na análise do movimento garveyísta e a ideologia de Garvey sobre uma consciência de raça fundamental. O movimento militarista de Garvey mobiliza em grande medida a unidade e o desejo de purificar e padronizar a raça, destacando-se à similaridade com os movimentos fascistas na Alemanha e na Itália como próximas a nível político e epistêmico. Em suma, James (2012) foi o único a fazer essa afirmação e Gilroy (2007) afirma que observar essas periculosidades não significa anular ou excluir as contribuições do movimento de Garvey. Em continuidade, os estudos de C.R. L. James (2012, p.52-55) lidos por Gilroy (2007, p.276) mostram semelhanças no que se refere a forma de pensar a identidade racial e o próprio sentido que a ideia de raça adquire, mencionando os exemplos da ANUP e os movimentos políticos fascistas do período.

Tais afinidades podem ser afirmadas também com base na ideia de um estilo político comum em que J. A. Rogers afirma que seus estudos identificaram que o próprio Garvey compara as suas atividades organizacionais com aquelas perpetradas por Hitler e Mussolini (GILROY, 2007, p.277). Outros estudos como os de Robert Hill, Garvey partilharia de uma filosofia política autoritária e inclusive de tendências antissemitas explícitas, porém Gilroy (2000, 2007) considera que o ponto não é se as pretensões de Garvey realmente se inspiraram em Hitler ou Mussolini, mas o fato de que ele possa ter acreditado nisso.

Argumenta-se, de todo modo, que a identificação de Garvey com o fascismo seria ingênua e que suas concepções anti-democráticas de nacionalidades, lei e dever ressoam tendências genéricas do fascismo europeu propriamente dito. Nesse ínterim, Tony Martin percebe interconexões de Garvey com a Ku Klux Klan e Edward Clarke, isso no século XX e em plena década de 20, em que os lemas do purificar e do padronizar precisam ser modeladas (GILROY, 2007, p.261). Afirmações polêmicas que alinham uma forma particular das estratégias garveyístas apregoam tal noção de pureza, tão cara as formas de racismo científico prementes do pensamento europeu oitocentista como de Gobineau (1967) e Chamberlain (1911), em que o linchamento poderia ser didático para que a raça negra se mantivesse orgulhosa de si.

Há, sim, uma espécie de segregacionismo que se utiliza de tecnologias marciais para se tornar um ser racial sob as visões de Garvey, de sua versão própria do nacionalismo negro e até mesmo de valores masculinos de conquista e destreza militar. Quanto a isso, Tony Martin e Judith Stein visualizam uma área de preocupação

comum com políticas separatistas em uma linha de oposição acentuada frente aos defensores da supremacia branca e do segregacionismo branco (GILROY, 2007, p.269). Relaciona-se, dessa forma, com dois atributos do fascismo sendo o primeiro identificado como uma certa brutalidade e o segundo com um certo masculinismo, assim como confirma-se uma visão de humanidade compartilhada e para tal, a importância dos códigos de raça é afirmada.

Outrossim, Mbembe (2014) vai ao encontro das problemáticas levantadas por Gilroy, especialmente sobre os usos da raça para a construção de identidade e da formação de uma comunidade política homogênea constituída por esses pressupostos. Destaca-se que o apelo a raça para reviver um corpo imolado e privado de laços de sangue e território, instituições, ritos e símbolos é estratégico para que o tornem vivo novamente. O autor camaronês afirma que a ideia segundo a qual a comunidade foi cindida e que está ameaçada de extermínio é o ponto de partida para as táticas de autodeterminação e emancipação negra. Logo, é necessário voltar a fundá-la e restituir uma linha de continuidade no tempo a partir das dinâmicas espaciais de deslocamento forçado e predatório.

O apelo à raça inserido no discurso negro no início do século XX, como bem ilustrado o pensamento de Garvey, também é identificado por Mbembe (2014) como um apelo ligado a uma demanda de uma pureza originária e um desejo de separação absoluta. Essa separação corresponde a 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.

Indubitavelmente, os sentidos de preservação e sobrevivência referem-se às violências raciais perpetradas sobre os negros, sejam na América ou na África, identificando a necessidade de liberdade pela negação da convivência inter-racial. Nesse sentido, imaginar a construção de um “outro lugar” para que fosse possível o isolamento e a autoproteção dessas formas de extrema violência, o elemento de positividade que a ideia de refundação de uma comunidade carrega é simultaneamente racial (MBEMBE, 2014, p.72-75; GILROY, 2007, p.386; FOUCAULT,

1987, p.205; GARVEY, 2009, p.51).¹⁰⁰ Essa também ressoa na recordação de uma perda e como uma comunidade da perda, tendo como cerne desta perda a autonomia e a equidade perante as ideias universalistas europeias de humanidade. A raça, porquanto, torna-se o meio pelo qual há a reificação dos Negros e por meio disso se tornam senhores sobre seu destino, sem a obrigação de se dar a justificação a ninguém. O problema do futuro do Negro delegado ao seu senhor e o desejo de governar a si mesmo são intrínsecos ao projeto africano de redenção criado por Marcus Garvey, uma vez que não era suficiente definir-se pela falta.¹⁰¹ 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.

Ainda que distintas, cada raça teria as mesmas capacidades e possibilidades, pois Garvey acreditava que um reajustamento político estava em curso no mundo a partir do levantamento dos povos oprimidos e das raças dominadas. Como partes de uma solução política enquanto princípio de autodeterminação e articulação com o restante do mundo, Garvey pontua o ímpeto de “deserção” que considerava eminente através do declínio do Ocidente. O desenvolvimento tecnológico abriria caminhos para uma civilização que se autodestruiria e o Negro enquanto sujeito desterritorializado não haveria reconhecimento de fronteira nacional.

Aí adentra mais um elemento fundamental de sua discursividade já identificado por Gilroy (2000, p.83) que realoca a África como uma promessa de retorno à História, ressignificando profundamente o paradigma da inferioridade que os elementos discursivos e as cadeias de relações que foram perpetradas pelos “textos primeiros”, no caso a forma como a África foi retratada pelo pensamento europeu, construíram

¹⁰⁰ Tal arguição é realizada tanto por Mbembe quanto por Gilroy em que se pode visualizar tais pressupostos na obra produzida por Garvey. Retoma-se, também, a conceituação acerca da “análise de positivities” como uso metodológico para sistematizar isso.

¹⁰¹ Aqui Mbembe (2014) realiza uma reinterpretação com base nos mecanismos dos jogos de relações e análise de positivities que permitem visualizar os mecanismos operativos que a base epistêmica edificada pelos autores europeus abordados no primeiro capítulo, especialmente no que tange a dialética senhor-escravo de Hegel, como elemento positivo recriado por Marcus Garvey para o que Mbembe identificou como o referido “projeto africano de redenção”.

(KANT, 2006, p.80; HEGEL, 2012, p.35).¹⁰² A história da humanidade, na visão garveyísta, seria a luta de raças sendo a raça de senhores e raça de escravos e instituindo a África como um lugar restaurado e dignificado, o Negro voltaria a habitar o seu habitat natural. Com o afastamento daqueles que o escravizaram poderia recuperar a sua força e fazer jus a seu gênio sob o mote Europa para os Brancos, Ásia para os Amarelos e a África para os Negros (MBEMBE, 2014, p.255-256).

Dessa maneira, como linha de auxílio, elementos foucaultianos auxiliam na compreensão dessas relações como formações discursivas e sua rede de constituição de sentido. Não há como não traçar a associação com as matrizes epistêmicas do século XIX e das correlações que as filosofias de Hegel, num sentido mais teleológico da história e da vida, assim como dos racialismos cientificistas quanto a noção de pertencimento nacional conectada com a noção de indivíduos integrantes de raças específicas e dos aspectos geográficos, climáticos dentro de uma certa ideia de natureza como paradigma explicativo que traça o condicionamento de atribuições morais e características a nível cultural desses como um sentido de fixidez e determinação dessas predisposições (FOUCAULT, 1987, p.36; HEGEL, 2012, p.45). Isso significa, para retomar, que a temperatura, vegetação e as impressões que correlacionavam atributos dessa ordem com uma tipologia de seres humanos que teriam uma função muito bem definida e delimitada na história do mundo, especialmente nos desígnios finais quanto a constituição dos Estados-Nacionais, considerado instância última de evolução e desenvolvimento de ponta já criados pela humanidade.

Em síntese, aí que “habitat natural” associado à África figura como parte da estratégia do nacionalismo negro e pan-africanismo de Marcus Garvey de uma forma bem específica para alcançar a liberdade enquanto estatuto político e ontológico. África insere-se a partir desse projeto político, como figura discursiva de unidade

¹⁰² Menção aos desenvolvimentos teóricos de Kant e Hegel no âmbito filosófico acerca da história universal e do quanto África, em suas abordagens, permaneceu fora, seja no sentido imanente de formação da Liga das Nações como destino inato na leitura de Kant, seja como o curso teleológico que o fluir do Espírito do Mundo a partir do Espírito Nacional levaria ao cume do desenvolvimento da Consciência sob uma forma ontológica em que a Europa possui a primazia, na abordagem fenomenológica de Hegel. Diante disso, Gilroy, em *Entre Campos*, como já apontado no capítulo anterior, realiza sérias refutações desses parâmetros. Porquanto Garvey opera, na leitura analítica de Gilroy, mobilizando elementos de positividade dessa base no que tange a afirmação da organização humana com base em raças, assim como a África enquanto uma forma-nacional fechada e distinta de Europa, bem como a operatividade do paradigma da dialética senhor-escravo, nesse contexto operativo dos critérios do jogo de relações elaborado por Garvey em que se almeja deixar o estatuto de jugo que a condição de escravo se efetiva para, enfim, alcançar a liberdade e dignidade.

pensada em moldes nacionais, uma vez que tal ideia está em torno da consolidação de uma comunidade, em grande medida que se molde como um Estado-Nação propriamente dito. Adentrando um pouco mais, a própria História está ligada aos paradigmas epistêmicos do XIX e aos nacionalismos em que a motricidade de movimento em linhas temporais e espaciais também se dá sob a agência metafísica, seja teleológica ou partindo de uma essência imutável dos Estados-Nacionais (HEGEL, 2019; BAUMER, 1997; KOSELECK, 2013).

Nesse sentido, em um contra-movimento diante dos paradigmas de exclusão em que a África figura como instância ora infantil, ora inferior da humanidade, a sua reinserção como parte do movimento da história, e por conseguinte do mundo, dá-se pela conexão dos atributos e predisposições positivos, que foram negados pelo já referido “texto primeiro” acerca dos habitantes do continente. Mbembe (2014) identifica tudo isso como um modo que busca desenvolver uma nacionalidade negra africana a partir de uma economia pautado pelo ódio dos outros e da vingança, ao invés do próprio se consumir. Tal economia do ódio na visão de Mbembe (2014) pode ser entendida como uma maneira de consolidar as aversões pautadas pelo poder da raça e da divisão da humanidade em comunidades estanques, que sua proposição inclinada a defesa de um novo humanismo não racial contesta.

Com toda a certeza, faz-se necessário conhecer um pouco mais sobre o pensamento de Garvey (2013) a partir de elementos de sua própria obra para elucidar mais ainda as questões que subjazem o tema da emancipação negra e dos posicionamentos de Mbembe e Gilroy em relação a isso. Nesse sentido, vale-se sobretudo da obra *Message to the People – The Course of African Philosophy*, editado por Tony Martin, situando temas centrais que tornam o pensamento do militante jamaicano mais lúcidos. No subtítulo identificado como “The Purpose of Institutions”, que trata de suas proposições políticas, enfatizando que cada uma das instituições de uma sociedade tem uma função particular. Dessa maneira, a Civilização não funciona se tais instituições não existirem, uma vez que o Negro deve prestar atenção para desenvolver o apreço pelas instituições da vida. Porquanto, o Negro precisa controlar suas próprias instituições, tendo por base seu idealismo cultural e civilizado, incentivando, inclusive, a criação de sua própria igreja, não devendo adotar outros preceitos da fé das igrejas do que nomeia como “raças alienígenas”. Logo, praticar a religião de seu modo particular, assim como também todas as outras instituições como

universidades, faculdades e escolas, podem se envolver em um mesmo processo de educação (GARVEY, 2013)

Preconiza que não é obrigatório copiar os sistemas, métodos ou maneiras de instituições de outras culturas e raças, exceto na medida que poderiam lhe proporcionar uma vida mais elevada. Assim, realizar o máximo dessa sociedade organizada, a partir de clubes, academias e sindicatos, da mesma forma para atingir o objetivo absoluto desejado pela raça, o Negro não deve enxergar-se na vida institucional de outras raças senão será sempre um oposto. Somente através das instituições de uma raça que uma civilização, bem como a cultura da Nação são construídas, pois viver da conquista dos Outros é realmente admitir a superioridade dos Outros e a inferioridade de Si mesmo (GOBINEAU, 1967; KANT, 2012; HEGEL, 2012).¹⁰³ O Negro deve cultivar sua própria cultura e alcançar seus fins civilizados e a comparação de conquistas raciais, de modo que seja capaz de destacar-se nessas conquistas por conta própria assim como outros podem fazer, sendo que é por tais comparações que o Negro é julgado como inferior. Garvey afirma que nada que é entregue ao Negro deve ser suficientemente satisfatório ao Negro, defendendo a tese de que o Negro é o pai da Civilização e que construiu o primeiro governo na África, ensinando o caminho aos Outros.¹⁰⁴

¹⁰³ Explicita-se o quanto tais prerrogativas de Garvey ressoam em um mecanismo discursivo amalgamado pelo contexto político de sua escrita bem como de sua militância política que ressignificam a sua maneira própria desígnios conceituais a cerca das ideias de Estado-Nação, Raça, Civilização dos autores referidos neste rodapé cujos objetivos perpetraram mecanismos classificatórios que colocaram o Negro a parte dos rumos da história e política universais consoante os critérios formativos de suas elaborações teóricas como aquelas trabalhadas no capítulo 1, enfatizando-se o primeiro subtítulo que trata sobre o legado controverso de Kant e a crítica de Gilroy, assim como as práticas racialistas e cientificistas de Gobineau e da filosofia da História de Hegel. Tendo isso em vista, as preocupações de Garvey incidem em construir uma alternativa a uma dimensão de discurso-verdade e das práticas sociais, políticas e culturais perpetradas a partir dessas prerrogativas que estabeleceram enquanto estabilidade de sentidos a ideia de que o Negro não seria capaz de adquirir um desenvolvimento tecnológico, moral e cultural naqueles parâmetros que, a exemplo dos três autores, foram elaborados. De todo modo, Garvey propõe, em contraposição a isso, a construção de formas autônomas e próprias sob a forma coletiva racial negra e de instituições próprias para restituir a soberania que outrora passou por um processo violento de destituição pelo colonialismo e escravidão.

¹⁰⁴ Esse ponto faz-se presente em muitas outras abordagens do discurso negro ou “texto segundo” como classifica Mbembe, em sintonia com as análises de Gilroy acerca da constituição do nacionalismo negro e do lugar de autenticidade conferido ao continente africano e seu estatuto civilizatório reabilitado. Há de ser lembrado as referências ao Egito antigo, presente em epistemologias nacionalistas negras e do paradigma da afrocentricidade como estratégica epistêmica de centramento identitário. Sem dúvida, tal ponto abre múltiplas discussões sobre a ressignificação de África tanto na historiografia quanto na teoria social crítica, perpassando os estudos africanos, os estudos culturais, os estudos negros, a filosofia africana, bem como o próprio campo epistêmico das humanidades. Verifica-se a invocação do Egito já em Frederick Douglass, assim como W.E.B. Dubois, seguindo-se agora de Garvey.

Defende que deve procurar sempre melhorar o que achar melhor assim como adotar o que lhe convém, incentivando a investigação das realizações de outras raças para, assim, melhorar suas conquistas e manter em segredo deles as suas. O Negro deve ter o seu próprio idealismo, articulando tal necessidade a fisionomia diferente em relação à de outros povos como o cabelo lanoso, nariz largo, lábios espessos, tal diferença implica como deve ser pretendida em seu ponto de vista sobre a vida. Além do mais, Garvey vale-se de uma discursividade presente em referências mitos bíblicos em que a clássica teoria Hamítica ou Camita acerca da maldição sobre os descendentes de Caim, outrora nomeados como africanos, adquire a personificação do homem branco.

Nessa lógica, Garvey atribui uma forma de predisposição inerente ao homem branco, o que explicaria um inatismo para o assassinato, traçando uma linha genealógica iniciada em Caim até Mussolini. Nessa perspectiva, Caim ficou branco diante de um choque surpresa de Deus ao matar Abel, tornando-se progenitor de uma nova raça nascida de um duplo pecado, viajando para construir essa nova raça longe do bairro dos seus pais. Narra que na África a raça negra, através de Adão e Eva, continuou a sua multiplicação e desenvolvimento de uma Civilização e a raça branca de Caim se escondeu em cavernas por séculos, pois esconderam-se da luz, por isso o europeu tornou-se um homem branco (GARVEY, 2013,p.78).

Subsequentemente, outros elementos auxiliam a compreender não só o pensamento garveyísta, como também as principais estratégias políticas e epistêmicas dessa geração pan-africanista e nacionalista negra. Dessa forma, podem ser encontrados tais contribuições a partir do livro editado por sua esposa, Amy Jacques Garvey, intitulado *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*, encontrado também em sua versão traduzida intitulada *Estrela Preta*, por Sistah Luísa Benjamin. O tópico intitulado “Declaração dos Povos Negros” emergiu de discurso proferido numa convenção de Liberty Hall em agosto de 1920, em um protesto contra a injustiça dos “irmãos brancos” e a indicação do que seria usufruir de fato de direitos justos e de um tratamento que traz as demandas dos “homens do futuro”. Questiona com avidez a desigualdade de tratamento dos homens negros em relação aos homens brancos, a medida que os últimos tenham negado direitos comuns a todos os seres humanos. Partindo da dinâmica dos Estados Unidos, é negado a “raça negra” o direito ao julgamento público a raças acusadas de crime, linchamentos e pessoas postas a queimar por multidões, bem como tratamento desumano dado às mulheres. Garvey

(2009, p. 44) denuncia que a “Nação Europeia”, para além disso, tomou para si quase que a totalidade da África, obrigando os nativos a entregar suas terras aos estrangeiros, sendo tratados como escravos.

No Sul dos Estados Unidos, ainda que alguns estados possuam proporcionalmente o mesmo número de habitantes, a população negra, que não são sequer considerados cidadãos, do ponto de vista constitucional, não possuem espaço legislativo para elaborar leis e administrá-las. Como se não bastasse, ainda se viam obrigados a prestar serviço militar em defesa de um país que sequer reconhecia sua cidadania básica, mencionado, também, a condição imposta pela Jim Crow.

Essa condição fazia com que a população negra fosse obrigada a aceitar distintas e inferiores acomodações, escolas separadas com oferta de desenvolvimento menor, desigualdades salariais, direitos a vida, liberdade e busca da felicidade limitados. Garvey (2013, p. 80) argumenta que a autoridade suprema de “nossa raça” em todos os aspectos raciais, deve haver uma distribuição equitativa de todas as coisas, em que o Negro deve ser governado pela ética da civilização e não deve ser privado de qualquer desses privilégios comuns aos outros seres humanos. Em continuidade, Garvey afirma que os Negros, aonde quer que estejam formam uma comunidade entre si e devem eleger seus próprios representantes, realizando uma declaração de igualdade e cidadãos livres da África, nomeando-a como a terra Mãe de Todos e define o hino “A Etiópia, a Terra dos Nossos Pais” como o hino da Raça Negra.

Em vista disso, declara o direito à justiça imparcial e equidade, protestando contra práticas segregacionistas nos meios de transporte e discriminação indústria. O mesmo é válido para a limitação de direitos políticos a qualquer cidadão Negro em razão de raça, cor e credo, assim como da educação desigual, acrescentando o repúdio ao termo *nigger* (crioulo). Nesse momento, que talvez seja o ponto mais abordado por Gilroy e Mbembe, pois em uma dada altura de seu discurso, afirma a Liberdade da África para o Povo Negro do mundo em que a África somente é para os africanos, a Europa para os europeus e a Ásia para os asiáticos (GARVEY, 2013, p.82).

O repúdio ao linchamento e a queima de pessoas é elencado em uma categorização como práticas incivilizadas, defendendo a liberdade de expressão universal e a autodeterminação dos Povos. Mais uma vez, enfatiza a liberdade de culto religioso e a exigência por controle completo das instituições sociais pela “raça negra”, sem a interferência de qualquer raça ou raças alheias. De todo modo, segue-

se pelo tema de seu discurso “Verdadeira Solução para o Negro”, situando o problema do linchamento, peonagem e não direito ao voto é investido de proposições acerca do tema da cidadania negra, partindo dos Estados Unidos para o mundo (GARVEY, 2009, p.35).

A declaração sobre o caráter da Liga das Nações é exemplo disso, em que a destitui de sentido, tornando-a “sem efeito” no que diz sobre o Negro, na medida que visa privar os Negros da sua liberdade (GARVEY, 2009, p.42). Entrementes, a exigência por incluir o tema “História do Negro” para seu benefício e para instruir crianças e assim, tornar possível ressignificação epistêmica de África para criar referências positivas. Seguidamente, não parando por aí, buscar a partir de um governo, de uma nação própria soberano o suficiente para proteger os membros da raça negra espalhados pelo mundo da violência racial.

Preconiza em primeira pessoa do plural: “estamos determinados a resolver nossos problemas pelo resgate de nossa Terra Mãe África” dos exploradores estrangeiros – encontrar em governo uma nação própria, forte o suficiente para proteger os membros da nossa raça espalhados pelo mundo (GARVEY, 2009, p.49). Para isso, declara a disposição para a luta revolucionária até o Negro atingir o ponto de independência nacional, pontuando que o Negro no Hemisfério Ocidental continuaria em desvantagem devido às instituições e governos serem controladas por pessoas preconceituosas. Neste seguimento, Garvey (2009) enuncia que forçar o governo a reconhecê-lo pelo seu progresso industrial seria insuficiente, pois considerava que se o Negro disso continuaria a ser inútil diante das circunstâncias de sujeição às práticas de linchamento, queima e submissão ao Jim Crow e segregação. Aqui retoma-se o problema e a solução levantados por Martin Delany no estudo de Gilroy na obra *Atlântico Negro*, no caso o emigracionismo, à medida que o Futuro do Negro fora da África seria fadado ao desastre (EZE, 2011, p.68).

Outrossim, no contexto pré-Segunda Guerra Mundial, subsequente e simultaneamente bastante próximo do contexto de agenciamento de Marcus Garvey, o movimento Negritude começou a florescer. Sem dúvida, influenciado pelo Renascimento do Harlem, nos Estados Unidos, fonte de inspiração para movimentos literários negros nesse momento, foi lançado por estudantes negros de Paris no início da década de 30 do século XX. Aimé Césaire e Leopold Senghor como seus principais expoentes lançam a Revista *Légitime Défense* tematizando o chamado “amor africano”, sintetizados pelas qualidades da vida, alegria, amor e sonho africano de

morte. Essas identificadas de tal forma que expressassem a contraposição ao que se denominou “vergonha da negritude” e suas fontes elencadas por uma trindade, como o capitalismo, o colonialismo e a cristandade para que o negro, enfim, alcançasse a sua Humanidade (EZE, 2011, p.139).

O lançamento de *L'Étudiant Noir* por Aimé Césaire é outro exemplo, à medida que trata da vergonha que os antilhanos tinham de ser negros, preferindo os eufemismos em virtude disso. Configurava-se, então, um desafio para adoção do termo negro, engendrando-se a afirmação “violenta” na palavra Negritude, pois a violência contida na reversão de uma recusa também se estendeu ao termo África, em todos os campos epistêmicos. Frente a disso, encontra-se também os elementos da política colonial e oficial identificadas assimilacionistas, pois a política francesa visava transformar os africanos em franceses ou caricaturas deles.

Em meio a esse movimento, a Negritude quis traduzir a africanidade em presença cultural na modernidade e na França, período em que vigorava fortemente comentários sobre as antinomias de um mundo civilizado e um mundo bárbaro, expressos também pelo par Europa e África no final da década de 40. Esmiuçando mais esses pontos, seguiu-se a fundação de jornais e editores que tematizam essa discussão, especialmente com a finalidade de explicar a originalidade de África em simultaneidade com os movimentos negros nos Estados Unidos. Edificou-se, então, as elaborações para conferir um modelo de aparência da África no mundo moderno em que se expressava também tensões psicológicas e aspirações sociais dos negros.

O ímpeto disso também está relacionado com o problema da chamada “alienação negra” no Ocidente e da busca por uma cultura espiritual negra moderna como identidade. Afro-americanos, afro-caribenhos em Paris, por uma interlocução frequente, assim como Renascimento Haitiano antecessor a Negritude, desenvolvem uma antropologia africana em uma perspectiva pluralista cultural, criando novos modos de pensar sobre a África. Aqui verifica-se também a emergência e preocupação em construir uma autoconsciência entre os intelectuais negros, uma vez que a noção de superioridade branca foi minuada pelo crescimento de tendências relativistas em relação ao estudo da cultura.

Menciona-se, dessa maneira, a conceituação desenvolvida por Fanon, que dá outra direção para esse debate a medida que seja uma crítica das concepções metafísicas e idealistas dos poetas da Negritude e da própria concepção sobre consciência negra que é desenvolvida nesse momento e replicada por Mbembe

seguindo suas premissas alocando como parte das formações discursivas anticoloniais que buscaram combater o domínio colonial e branco. Segue primeiro as questões apontadas por Fanon:

Os esforços do colonizado para se reabilitar e escapar da dentada colonial inscrevem-se logicamente numa perspectiva que é a mesma do colonialismo. O intelectual colonizado que se afastou bastante da cultura ocidental e tenta em proclamar a existência de uma cultura não o faz em nome de Angola ou Daomé. A cultura que é afirmada é a cultura africana[...] O negro nunca foi tão negro como a partir do instante em que esteve sob domínio do branco e quando resolve dar testemunho de cultura, fazer obra de cultura, percebe que a história lhe impõe um terreno determinado, que a história lhe indica um caminho preciso e que lhe cumpre manifestar uma cultura negra. [...] O conceito de negritude, por exemplo, era a antítese afetiva, senão lógica desse insulto que o homem branco fazia à humanidade. Essa negritude exacerbada contra o desprezo do branco resolveu-se em certos setores apenas capaz de suspender interdições e maldições [...] A afirmação incondicional da cultura europeia sucedeu a afirmação da cultura africana. Em conjunto, os chantes da negritude opuseram a velha Europa à jovem África, a razão enfadonha à poesia e lógica opressiva à natureza impetuosa de um lado, rigidez, cerimônia, protocolo, ceticismo, do outro a ingenuidade, petulância, liberdade e, por que não, abundância. Mas também irresponsabilidade (FANON, 1968, p. 176-177).

E seguidamente a observação de Mbembe:

More fundamentally, and without doubt as a consequence of its relative philosophical poverty, this current of thought has hardly been able to account for the fact of abjection and the impossibility of signification? Essential marks historically assigned to the African sign in the theater of the world. I refer to the impossibility of signification, not so much because the African sign resists every process of symbolization, but because Africa has been, for so long, the name of the irreducible outside, an impossible remainder whose meaning and identity cannot be spoken about except by way of an originary act of expropriation. This originary confinement in primitive difference? It is this that Senghor, Césaire, Fanon, and others tried hard to refute, at times no matter what it took, according to the means available to them (MBEMBE, 2005, p. 15).

De tal maneira, o seguinte trecho de Fanon auxilia com a proposição deste capítulo, de modo que assevere as ressalvas em menção aos intelectuais e militantes da negritude, a medida que questione a eficácia de tornar as correlações entre negro e África demasiadamente idênticas, dando a primazia aos argumentos da libertação nacional. De todo modo, Mbembe, assim como Gilroy, vão além da perspectiva terceiro-mundista e do nacionalismo revolucionário e anticolonial, como já argumentado, valendo-se das heranças teóricas de Fanon para repensar o universal humano para além das linhas raciais, em interlocução com autores de diferentes matizes teóricas que complexificam as relações de identidade, território, pertencimento e poder.

Face a esses apontamentos sobre o movimento Negritude, acrescenta-se a isso mais elementos dos papéis intelectuais e políticos para a conjuração dessa forma epistêmica por Senghor e Césaire. Como já bem explorado, a Negritude trata da validação do lugar do homem negro e africano a partir da cultura negra engajada. Nesse sentido, o destaque de sua importância para um cenário de emancipação cultural africana e cultura negra e principalmente a partir de dois esquemas conceituais, vitais para compreender mais elementos críticos apontados por Mbembe e Gilroy acerca da metafísica racial como constituinte das identidades negras, sejam diaspóricas, sejam africanas e seus respectivos programas, projetos políticos em torno dessa episteme.

De antemão, uma das passagens que localizo Gilroy reforça os argumentos que introduzi neste capítulo sobre os essencialismos e suas reconsiderações às identidades e estratégias políticas presentes na história intelectual negra e na cultura. Tais considerações partem do contributo teórico que Gilroy produz, valendo-se da contextualização enunciativa de sua produção pensada na década de 80, a partir da reavaliação dos pan-africanismos, nacionalismos negros e até mesmo dos movimentos afro-americanos pelos direitos civis, como os Panteras Negras e o Black Power em suas premissas e táticas. Importante situar o quanto não se pode ser anacrônico frente o legado político, cultural, artístico e epistêmico da Negritude, à medida que buscou-se situá-la em seu devido eixo temporal-espacial a partir de suas formações discursivas e superfícies de emergência, como buscou-se apropriar metodologicamente de tais aportes em Foucault, especialmente em *Arqueologia do Saber*.

Certamente esse esforço vale-se do percurso que pretendeu ser arqueológico com a complementariedade genealógica para o enriquecimento do debate quanto ao discurso negro e o “texto segundo” como apontado também por Mbembe em *Crítica da Razão*, uma vez que Gilroy examina sob a proposta do *Atlântico Negro*, e originalmente publicado em 1993, a replicação dos modelos fornecidos pela Negritude sobre a metafisicalidade negra nos usos supracitados que não se atenta as complexidades, inter-relações e trocas que as constituíram. Exemplificados por passagens que integram artigos seus como o artigo *Sounds Authentic Black Music, Ethnicity, and the Challenge of a Changing Same* permite acessar à medida que considera que a negritude, assim como a africanidade e panafricanidade por conta da idealização que instituíram como componente primordial das expressões. Essas se

referem ao que especificamente Gilroy (1991) denomina cultura vernacular negra, propondo, em substituição, que se preste atenção nos usos distintivos da linguagem que caracterizam populações da diáspora, uma vez que essas possuam diversas nuances e diferenças, mas que integram um padrão bastante singular na sua forma de criação.

Ao situar a realidade dos colonos negros na Grã-Bretanha e as formas de apropriação específicas dessas culturas do atlântico negro, Gilroy define os padrões dessa sintonia durante o pós-segunda guerra como condicionantes para a formação de subculturas a partir de grupos raciais sincréticos influenciadas por elementos fornecidos pelo Caribe e pela América Negra. Além disso, considera impossível não reconhecer que esse processo não é confinado apenas aos colonos negros ou afro-caribenhos, observando como os colonos asiáticos da Grã-Bretanha também se valeram da herança sonora dos estilos soul e hip-hop afro-americanos.

Destaca que as histórias culturais e políticas da Guiana, Jamaica, Barbados, Granada, Trinidad e Santa Lúcia, assim como as forças econômicas que atuam na geração de suas respectivas migrações para Europa, são amplamente diferentes, não visualizando e sequer cogitando afirmar padrões de homogeneidade calcados na ideia de pertencimento racial ou nacional. Gilroy aponta a necessidade de revisitar os elementos de positividade que as práticas discursivas da Negritude, tendo como exemplo as seleções realizadas do legado de Senghor necessitam ser revisitadas para que se visualize as especificidades e complexidades que aponta quanto a formação da cultura de dissidência negra, a exemplo do que trabalhou no contexto britânico e dos estudos feitos em relação aos Estados Unidos.

A dicotomia razão emoção presente nas raciologias, teorias e filosofias da história do século XVIII e XIX possui, nesse contexto discursivo, uma reversão voltada para a positivação, a qual nega a possibilidade de assimilação do homem negro. A noção de razão ligada à ciência e cognição é chave da Negritude, reinventada para a construção de uma originalidade e especificidade negras, em que a sua abordagem sobre a Razão, como um elemento do caráter europeu, trabalhou a dicotomia essencial emoção negra x razão branca (EZE, 2011, p.147). O verdadeiro humanismo poderia, enfim, se manifestar, negando qualquer assimilação do Negro perante a Civilização europeia, de modo que “é ele quem assimila” e se apropria do mundo de acordo e a partir de sua alma e não o contrário. A capacidade de assimilar sem ser

assimilado por aqueles que acreditavam fazê-lo, assim como manter sua “alma negra” elenca como contributo do homem negro a própria salvação do mundo Ocidental.¹⁰⁵

O mundo moderno teria esquecido que uma das causas da crise atual da civilização está para além do individualismo moderno, possibilitando a emergência do humanismo como transcendente a este (GILROY, 2007, p. 118-119).¹⁰⁶ Tal ideia também está presente em Aimé Césaire visto que a “presteza do homem negro não está em domar ou explorar o mundo, mas em amá-lo ou se identificar com ele”. O homem branco, nesta perspectiva, necessita na verdade ser salvo pelo homem negro, uma vez que detinha a sensibilidade de um povo único que não se deixa assumir.

Outro texto de Césaire denominado *Cahier*, publicado nos anos 50, relata o movimento de rota espacial e temporal em caráter místico e metafisicamente, semelhante a uma teia idílica, cujo trajeto inicia-se em África e estende-se às Antilhas, como forma de explicitar a identidade negra e africana nestes moldes explicativos (REIS, 2018, p.181). Evoca o tema da dicotomia entre ser um homem negro e pertencer parcialmente ou precariamente a um mundo feito contra e apesar de sua existência.

Além disso, a formulação de sentido que a palavra Negritude retinha como um conceito destinado a representar toda a atitude de autoconhecimento e validação de uma herança africana. Termos como esse possibilitavam uma nova forma de experimentar o sentimento de ser negro, assim como conciliação entre o homem negro

¹⁰⁵ Segue-se um trecho bastante significativo que integra o livro de Manuela Sanches (2011) sobre textos anticoloniais em menção a concepção de “alma negra” proposta em um texto de Senghor (2012, p. 74-75): “Surgiram inúmeros estudos sobre a “alma negra”, mas ela permanece misteriosa tal como a floresta sob o nosso voo dos aviões[...] Quer-se compreender a sua alma? Criemos sensibilidade como a sua, sem literatura entre sujeito e objeto, sem imaginação no sentido coerente da palavra, sem sujeito e objeto. [...] É fato frequentemente notado que o Negro é sensível às palavras e às ideias, embora o seja singularmente às qualidades sensíveis [...] O que dá a impressão que o Negro é facilmente assimilável, quando é ele que assimila”.

¹⁰⁶ Segue-se um trecho de *Entre Campos* que Gilroy aloca o agencimento político anticolonial e antifascista como combatente ao tecer considerações honrosas a Leopold Senghor, procurando observá-lo como um possível humanista: “O trabalho de Senghor apresenta padrão similar em que um ardoroso humanismo combina-se com uma particularidade étnica romântica e uma estima pelo sincretismo cultural e a simbiose transcultural, muito embora isto não lhe tenha saído contraditório. [...] O poeta senegalense, estadista, lutador da resistência, socialista e teórico influente da Negritude, do hibridismo e da mistura cultural foi capturado com seus companheiros pela Infantaria Colonial em La Charité-sur-Loire em junho de 1940. Salvo de um massacre racista no momento da rendição devido à intervenção oficial de um francês, Senghor ficou preso por dois anos em campos penitenciários alemães, principalmente em Frontstalag 230, perto de Poitiers.[...] A sua complexa consciência dos perigos de pensamento de campo e sua boa compreensão das antitoxinas que podem ser descobertas e celebradas no cruzamento de culturas – misturando-se e se movendo entre elas – oferecem importantes recursos a serem exigidos pelos povos pós-coloniais da atualidade se quisermos resistir às tormentas que nos esperam” (GILROY, 2007, p. 118-119).

escolarizado e seu legado africano. A palavra figura como ponto de encontro entre a razão e sensibilidade e a atividade intelectual derivada para criar e fundamentar novas vozes e valores para a arte e a cultura identificadas como negras.

Césaire agenciou também a construção de uma nova forma de representação do homem negro que valorizasse o que antes era negativado, colocando em evidência a relação entre a herança cultural negra e a luta pela liberdade. Não obstante, a combatividade que Césaire explorava visava justamente a conciliação e a transcendência do homem negro no mundo, a partir da ideia da existência de uma unidade negra (REIS, 2018, p.179). O índice de compartilhamento de uma raiz de uma Terra Mãe, está no centro desta articulação no entre guerras, em que tanto Césaire quanto Senghor poderiam utilizar-se de formas de expressão e da língua francesa sem abdicar de sua posição como negros e sem se tornarem imitadores. Porquanto, enfatizava-se a originalidade que vinha dos antepassados e suas expressões genuínas, como o jazz¹⁰⁷, demonstrando a preocupação com um senso de autenticidade.

Com efeito, há uma preocupação com a fundação de uma intelectualidade negra a partir da juventude que fundou o movimento Negritude, para se tornarem, então, os portadores de uma essência negra. Do mesmo modo, houve muitos militantes que integraram o exército francês e alinharam-se com as promessas não cumpridas em relação a abertura do sistema colonial. Essa abertura seria uma recompensa ao papel decisivo das tropas coloniais na retomada do território nacional e mesmo na resistência, o que não passava de uma ilusão. Dessa forma, a influência na radicalização das posições derivadas pelos movimentos negros emerge desses desafios e frustrações, a partir do humanismo negro (REIS, 2018). Em meio a isso, tal projeto que tem o homem negro como objetivo visava revezar as concepções acerca

¹⁰⁷ Muitas são as discussões de Paul Gilroy sobre a música e o papel dos seus elementos “anti-discursivos” frente as imposições de destituição que a escravidão legou aos escravizados negros em relação a escolarização, letramento e alfabetização na modernidade, sendo o papel vital da musicalidade expressar os anseios de liberdade e a criatividade em meio ao sofrimento da lavoura, como apontado em relação a Dubois e Douglass em *Atlântico Negro* (2000). Em **Entre Campos**, Gilroy propõe abordagens em relação ao jazz que trazem perturbações as aversões racistas de sua expressão e de uma inclinação a autenticidade respaldada em aspectos metafísicos raciais. As suas inclinações elogiosas ao jazz como forma de democratização e de desintoxicação, em seus termos, proporcionou no auge dos fascismos é exemplificado pela discussão que realiza com Alain Locke, nesse sentido: “Uma contra-história fragmentária do modernismo artístico está à espera de ser destilada a partir destas observações sugestivas, mas para nossa frustração Locke deixa em aberto a possibilidade de “conexões diretas” entre o “o jazz e as crises da civilização moderna” (GILROY, 2007, p. 350).

da razão ocidental e a alma negra, como investimentos de busca, também se alinhando com os movimentos pan-africanistas de que eram contemporâneos. Nessa configuração Césaire figura analogamente como “Hume Negro” e Senghor como o “Kant da África” devido as suas aspirações de recuperação do orgulho e a dignidade recuperados face a reivindicação europeia de “estabelecer a lei” (EZE, 2011, p. 175).

A sensibilidade à natureza estava associada ao ambiente agrário, partindo-se da dicotomia simplificada entre o agricultor negro e o técnico branco a partir de diferenças raciais inatas. A postura branca frente à natureza seria incumbida de pragmatismo e a postura negra frente a natureza procura ativamente ser assimilado pela natureza. A obra *On Negrohood* articula uma ontologia a partir da organização da sociedade e do trabalho, ética e estética em uma versão africana da vida, também valorizando a harmonia e participação do masculino e do feminino e relação de participação dos humanos e natureza. A “Ontologia Bantu” como integrante ontológico do pan-lovismo, retoma pressuposições antropológicas oriundas do XIX, nesse contexto reapropriadas conforme os pressupostos esmiuçados nas últimas páginas. A ideia imanente da “força vital” é o elemento ou substância que constitui um todo moral e sentido de preservação do equilíbrio do Todo e não nocivo a ninguém. O africano é apresentado como um contínuo harmônico com as diferenças, inclusive as diferenças raciais e subjacente a ontologia do homem negro em que o amor é a energia essencial. Nessa abordagem, o homem e a mulher, como casal, traduz a integridade do ser e a procriação como meio de perpetuar a família e a espécie que ocupam um lugar importante na sociedade africana (EZE, 2011, p.120).

Senghor assevera que a falta de uma ideia positiva de liberdade produz solidão e isolamento e que a cultura branca capitalista sufoca não apenas o emocional, mas também a espiritualidade e maturidade moral. A rebelião contra os projetos animados pelo capitalismo da Razão e do Progresso também está contida nas suas teorias de política cultural, constituindo uma resistência anticolonial poderosa. A hermenêutica da filosofia Africana desenvolve uma crítica da modernidade mais evidente em Césaire, já não tanto em Senghor, a medida que Eze cogita relacionar a Negritude ao pós-modernismo por apreciar a sua força anticolonial. Em *Cahier e o Discurso sobre o Colonialismo o racismo e o capitalismo* eram animados pela força da irracionalidade e loucura. A Negritude foi entendida por Senghor como destinada a desconstruir a razão colonial, sendo anticolonial, mas não necessariamente anti-razão. A promoção de uma mística, segundo Hountondji, situa

que houve um tempo em que foi necessário, face ao poder colonial, agenciar formas de personalizar os africanos e os Negros a restauração da autoconfiança da sua criatividade (HOUNTONDJI, 1996, p.18-19).

De todo modo, vale-se de mais alguns apontamentos específicos de Mbembe (2014) a partir da obra *A Crítica da Razão Negra* sobre Césaire e os poetas da Negritude. O autor, em contraste a abordagens de seus trabalhos anteriores, considera a exaltação da raça negra como imenso grito que visa a salvação da decadência absoluta. Identifica a conjuração, o anúncio e o protesto que exprimem a vontade dos escravos e colonizados em acabar com a resignação a partir da união e autocriação enquanto comunidade soberana e livre. Visualiza que todas as operações, como aquelas descritas por Eze (2011) e Reis (2018) por exemplo, ensejam o objetivo de apoderar-se da própria origem e da própria certeza do seu próprio destino no mundo.

A invocação da raça nasce de um sentimento de perda, portanto, a partir da ideia segundo a qual a comunidade foi cindida e está ameaçada de extermínio, sendo necessário fundá-la e instituir uma linha de continuidade para além do tempo. Esse espaço de deslocação e apelo a raça visam, como também identificou nas estratégias políticas e discursivas de Marcus Garvey, para reviver um corpo imolado e privado de laços de sangue e de território instituições, ritos e símbolos. Nesse ínterim, percebe o ativismo de Césaire pela poesia e pela política como uma procura para estabelecer no mundo ou no reconhecimento das civilizações africanas a relação incondicional da Humanidade.

Nesse sentido, a crítica ao racismo e ao colonialismo, buscando transcender isso a partir do direito como algo universal e independentemente da localização geográfica e questão colonial. Nessas proposições, Mbembe já vê inclinações do autor martinicano para pensar a possibilidade de uma sociedade sem raças, o que incide sobre as preocupações admitir uma outra imaginação da comunidade universal. A ideia de raça figura aqui como um ponto de partida de sua crítica do político, da modernidade e da própria ideia de universal.

O que mais interessa a Mbembe (2014) certamente é elaborado em observações que questionam concepções de fechamento identitário ao reportar-se as condições do Haiti, mesmo após o processo insurrecional e de grande marco para repensar o que significa de fato Liberdade e cidadania ao conceber tais direitos aos negros no mundo. A situação de miséria pós-colonial compõe estar em condições de

miséria pós-colonial, uma vez que as contradições e desafios após a independência formal propriamente dita ainda persistem para ser resolvidas. O mesmo é válido para suas alegações acerca do panorama político e social do Congo e da referência de militância política que Lumumba agenciou nesse contexto. Portanto, à semelhança das discussões perpetradas em seus trabalhos anteriores, Mbembe (2014) traz nesse momento a defesa de que não se mantenha o que denomina como um tribalismo racial, assim como não endossa uma concepção carcerária de identidade.

Ademais, ao rememorar a obra de Césaire (2010), *Discurso sobre colonialismo*, que aborda a crítica da raça ao colonialismo, não defende nem evangelização como uma das premissas que constituíram o segundo conjugado ao primeiro, nem uma forma de empresa filantrópica colonial a exemplo das teorias evolucionistas ou assimilacionistas supracitadas. Tampouco a recuar as fronteiras da ignorância, doença e tirania em menção as tendências de extrema negação face ao desenvolvimento sistêmico do contexto da luta pelas independências.

Diante da forma que a consciência de Ser Negro se desenvolve nos anos 30 do século XX, assim como o sentido atribuído ao termo “Negro” de Césaire e Senghor, a afirmação “Somos Negros” emerge da experiência de êxodo, de saída do mundo e dos percursos munidos para o resgate de uma Humanidade que se pensava perdida. Nesse aspecto, certamente Mbembe (2014) percebe a reinscrição da África no mundo no pensamento de Césaire, relacionando partes de seu pensamento com as ideias de Frantz Fanon, outro importante teórico com quem dialoga.

Entrementes, Césaire (2010) concebe os elementos da civilização europeia ou civilização ocidental propriamente, assim como o regime burguês como incapazes de resolver dois problemas: o problema do proletariado e o problema colonial. Ainda sobre a obra *Discurso sobre o colonialismo*, configura-se como uma crítica radical em que Europa é “indefensável” na leitura do autor, de forma que questione o seu estatuto universal como “tribunal da razão e consciência”. Nessa abordagem, partindo de sua obra para além das seleções realizadas por Mbembe (2014), a crítica da dicotomia cristianismo versus paganismo e selvageria faz-se presente, ao avaliar as consequências racistas e colonialistas tendo como alvos os índios, negros e amarelos. Para Césaire (2010), o colonialismo na verdade perpetrou uma “descivilização” do colonizador, em que o ódio racial visualiza-se, no momento em que escrevi, em Hitler e do hitlerismo, que percebe como a aplicação de procedimentos colonialistas no interior da própria Europa. Prossegue em suas críticas, ao categorizar

como “pseudo humanismo” tais posturas, e a colonização como negação disso, de modo que tenha produzido a coisificação e desaparecimento de civilizações outras, como na Oceania, Nigéria e Nyassaland (CÉSAIRE, 2010, p.32).¹⁰⁸

A brutalidade e a destruição permeável na relação entre colonizados e colonizados manifestada através das religiões reforça o seu apoio conferido às que classifica como sociedades paraeuropeias, sociedades comunitárias, sociedade anticapitalistas, sociedades cooperativas e sociedades destituídas pelo imperialismo. Entre eles são citados os vietnamitas, malgaxes, os sudaneses, as civilizações de Benin, Shongo, reportando-se às suas realizações culturais e paralelamente criticando o modelo colonial pautado pela justificativa discursiva da perpetuação da civilização pelo argumento das predisposições climáticas e geográficas tropicais.

A crítica à burguesia europeia conjuga-se a crítica ao colonialismo, assim como a sociedade capitalista, tendo em vista que a ordem burguesa, alicerçados em uma Razão de Estado inquisitorial deve arcar com a barbárie que criou na História (CÉSAIRE, 2010, p.35). A exploração de trabalho pelo colonialismo bem como a nação como um fenômeno burguês integram sua arguição, mencionando enfaticamente Cheikh Anta Diop e a obra *Nações Negras e Cultura* como o despertar da África. Finaliza com a crítica à ascensão dos Estados Unidos como continuidade das práticas de violência imperialistas e males globais, destacando a ausência de uma nova política que congregue todas as nacionalidades e que abranja todos os povos e culturas.

Cabe, ao final desse ponto, um adendo em reconsideração a questão afrocêntrica e dos posicionamentos de Mbembe e Gilroy acerca disso, tendo em vista especialmente as suas repercussões e preocupações e da valorização dos aspectos da obra de Césaire relacionados ao humanismo radical já preconizados. Dessa maneira, segue-se dois trechos extraídos do artigo *Pan african Legacies, Afropolitan Future* acerca da discussão de Mbembe (2016) sobre legado afrocêntrico e a menção

¹⁰⁸ De todo modo, segue-se a reverência de Gilroy a uma postura humanista do autor, o qual associa francamente com o projeto de libertação de Frantz Fanon, assim como pontua uma correlação de ativismo político e intelectual por parte dele e de Arendt em *Entre Campos*, correspondente ao segundo trecho. “[...]For me Fanon, like Césaire actually, is a great humanist. A planetary humanist is what he is. Césaire says, ‘We must make a humanism made to the measure of the world’, right? Not the humanism of White supremacy, not the humanism of the liberals and the Cold War, but a humanism made to the measure of the world” (GILROY, 2018, p. 8).; “[...] Embora Césaire não compartilhe da fé de Arendt nos modelos antigos de atividade política, suas preocupações se ligam às dela. Ele apresenta Hitler e o hitlerismo como a culminação de padrões modernos de humanismo formal e renúncia filosófica. Ele condena aquilo que recusa como “pseudo-humanismo” (GILROY, 2007, p. 85).

a Diop ao correlacionar as operações epistêmicas desse último como um contra-discurso anticolonial em relação ao eurocentrismo e dos aspectos críticos que preconiza diante das características de seu pensamento a partir de uma “racionalidade mitológica”.

But Afrocentricity, if one was to be a bit naughty, is really a form of epistemic counter-racism. The very interesting person on this note is Cheikh Anta Diop, who believed that science basically was rational but that there was an ideological dimension of science, and also a mythological dimension of science. Science is the myth that the dominant elites or groups managed to impose on everyone else. It's not really a matter of truth and falsity. It's a matter of a dominant way of make-believe that a group or an imperial power manages to impose on those under its subjection. So this being the case, Diop's idea was that if it's a mythology, we can articulate a mythology just as powerful as the other—a counter-mythology in these big struggles of one myth against another. Concretely, it meant that if they want to hit us with Greek mythology, let's hit them with Egyptian mythology. So you have myth against myth. And I think Afrocentricity is part of that mythological structure (MBEMBE, 2016, p. 34).

Sobre o mesmo tema, segue também da citação de Gilroy em *Atlântico Negro* em relação a este mesmo legado, com ressalvas frente as operações discursivas levadas a cabo por Diop em destaque a oposição aos pressupostos de inferioridade tanto do Negro quanto de África enquanto território e “repositório” de culturas atribuídas enquanto tal, bem como da crítica a validação da ideia de raça por parte das formações discursivas afrocentristas, respaldadas em aportes metafísicos correlacionados aos parâmetros oitocentistas europeus:

Cheik Anta Diop, George James e outros têm demonstrado o poder dessas afirmações que, mesmo em sua forma mais crua, possuem a virtude de desmistificar e rejeitar o "particularismo europeu" fantasiado de "universal" [...]A detalhada reconstrução feita por Martin Bernal dos cultos helênicos, que articulavam o racismo e o antissemitismo na erudição do século XIX, é uma exceção rara em uma literatura em que alguns pensadores afrocêntricos passaram a compartilhar premissas e técnicas históricas da metafísica racial do século XVIII com seus oponentes (GILROY, 2000, p. 356-357).

Em suma, respaldar os intentos políticos das diferentes vertentes de projetos e iniciativas de libertação anti-colonial em formas-nacionais de organização coletiva as quais os autores identificam uma ressonância considerável nos parâmetros de definição de Estado-Nação que os autores europeus iluministas e oitocentistas selecionados edificaram. O foco da crítica reside, com certeza, na ideia de metafísica que originaria os Estados-Nacionais e formas puras de organização humana, tendo como elemento de positividade o fator da raça como designação de capacidades

morais, mentais, culturais, de coletividades que são identificados como “raça branca”, “raça negra” ou “raça amarela”.

Os autores consideram os intentos das gerações panafricanistas e nacionalistas negras que figuram nas obras principais de Mbembe e Gilroy, assim como as outras obras e produções intelectuais de ambos, como contribuições importantes. No entanto, enfatizando-se suas arquições naquilo que identificaram como elementos de positividade que reforçam a ideia de raça enquanto mecanismo de designação de atributos como os listados por critérios metafísicos, a exemplo do que foi discutido especialmente das práticas discursivas de Delany, Garvey e Senghor nas páginas anteriores.

Por outro lado, neste percurso que se pretendeu arqueológico, e em complementaridade genealógico, por parte de Gilroy a preocupação com a versão do que definiu como “cosmopolita” das ideias políticas de Dubois e Douglass, tendo em vista a concepção de Liberdade. De forma semelhante, Gilroy elabora uma leitura de Aimé Césaire a qual Mbembe converge em grande medida, valorizam o intento humanista e da crítica ao colonialismo realizada por esse último. Subsequentemente, observar o limiar de epistemologização, o limiar de formalização e do limiar de positividade, o pensamento anticolonial agenciou elementos epistêmicos para elaborar estratégias de emancipação.

Essas valeram-se de um processo de reapropriação e singularidade criativos, apontando em direção a uma revisitação desses parâmetros utilizados em prol de novos objetivos e formas de organização política e de escrita propriamente dita. Isso significa que, como as críticas de Mbembe e Gilroy já permitiram deslumbrar em um primeiro momento, que os autores não concebem a permanência de abordagens de caráter “nacional” para os ativismos negros e de combate ao racismo e tampouco para uma possível volta da “autoctonia” como Senghor ou Asante defendem de forma mais enfática.

Porquanto, para os autores não se pode pressupor parâmetros metafísicos que prescrevem as formas que as solidariedades raciais podem tomar forma, mas sim suas complexidades. De tal maneira, observando-se, também suas contradições e periculosidades, como o caso dos masculinismos e critérios de reprodutibilidade e manutenção de elementos de positividade problemáticos de modelos europeus para formação social, cultural e política. Sem dúvida, pode-se localizar as questões de

“pureza” e “separação” de seres humanos em tipologias raciais, ainda que como táticas de resistência, mas que devem ser superadas e redefinidas.

O próximo capítulo abordará com maior riqueza de detalhes a retomada dessas periculosidades e contradições que as análises de Mbembe e Gilroy se debruçam, assim como as proposições de estratégias e táticas que promovam os pontos de vistas os quais convergem sobre a abertura do sujeito racial. Inclui-se aí a continuidade das denúncias ao colonialismo e ao racismo, redirecionando seus posicionamentos para uma abordagem que ultrapasse as formas nacionais de luta anti-racista e de emancipação negra em torno do problema do Humano e da redefinição de Humanidade que tencione os limites impostas pelo jugo da raça.

3. TRAJETOS PELO MUNDO E PARA ALÉM DA RAÇA: BREVE PANORAMA ACADÊMICO E INTELLECTUAL DE MBEMBE E GILROY

Outrossim, o terceiro e último capítulo visa ponderar maiores elementos das trajetórias tanto biográficas quanto acadêmicas de Achille Mbembe e Paul Gilroy, de modo que articule três temas que os aproximam de forma significativa, tratando-se dos temas do não-pertencimento, da responsabilidade e do humanismo não-racial. Certamente, de forma antecipada, verifica-se a questão de Gilroy quanto ao seu pertencimento britânico e da luta por reconhecimento na Grã-Bretanha e a expatriação de Mbembe que resultou em sua expulsão dos Camarões e suas passagens pela França, Estados Unidos e, por último, África do Sul, local onde reside e leciona atualmente, buscando-se debater os significados que a atividade intelectual dos autores está implicada nessas experiências.

O tema da responsabilidade vale-se das premissas que os autores elaboraram nas suas críticas quanto a violência perpetrada, para além das antinomias colonizador-colonizado, branco-negro, a violência de negros contra negros. Nesse eixo, propõe-se explanar elementos dos debates dos autores com relação a reavaliação do estatuto da vítima, em virtude das contradições e da reedição de estratégias que clamam para superar o racismo, abrangendo uma discussão sobre a ideia de violência a partir de Frantz Fanon. Por último, o tema do humanismo não-racial, pautado justamente no que os autores convergem quanto a solução para o racismo bem como suas análises pautadas em referências cosmopolitas e transculturais.

Mbembe focaliza, sobretudo, em aportes transnacionais partindo da África do Sul para a coexistência com o mundo, e, por conseguinte do continente africano, em forte interlocução com Edouard Glissant. De forma semelhante, discute-se a ideia de Diáspora proposta por Gilroy em um sentido transcultural e transnacional, que visa justamente a integração cosmopolita do mundo para além das linhas nacionais e raciais, também em interlocução com o caribenho Glissant, fechando assim esse capítulo com considerações finais que reafirmam os posicionamentos supracitados.

3.1 COEXISTINDO EM TENSÃO COM A RAÇA: PERCURSO DE GILROY A PARTIR DA GRÃ-BRETANHA

De todo modo, é importante situar o contexto intelectual e biográfico de Paul Gilroy, à medida que os elementos de início de sua trajetória acadêmica somados aos

acontecimentos de sua vida pessoal estão entrelaçados. Inicialmente, vale-se dos trabalhos acadêmicos de estudiosos e pesquisadores do autor, como do historiador Gabriel Gonzaga, assim como de Richard King, Ranu Samantrai e Dennis Duorkin, a partir da obra *Retrivieng the Human*. Somado a isso, certamente suas obras e entrevistas trilhar o percurso que vão possibilitar mapear as principais características de seu pensamento, focando, sobretudo, nos problemas levantados na obra *Entre Campos*. Pode-se localizar isso a partir da origem imigrante que o próprio Gilroy argumenta possuir em suas entrevistas, como também trouxe Gonzaga ao relatar sobre a vida de sua mãe, Beryl Gilroy, formada como professora no Caribe e de origem guianense. Além do mais, logo quando chegou na Inglaterra não começou necessariamente a atuar na profissão, passando por ofícios de empregada doméstica, cozinheira, até de fato tornar-se professora e posteriormente escritora, ensinando Paul Gilroy (2018) a escrever e desenvolver um profundo afeto pela linguagem.

Subsequentemente, em uma de suas entrevistas, Gilroy (2018) relata que seu pai, Patrick Gilroy, tem um percurso como um cientista opositor da 2ª Guerra Mundial, formado em química e interventor durante as batalhas ocorridas em Londres. Dessa forma, pontua que é filho de uma família de intelectuais, cujo cotidiano sempre foi marcado pelo convívio com os livros, especialmente quando relata seu apego e curiosidade pela máquina de escrever. Quanto ao âmbito da convivialidade social em Londres, Gilroy (2018) discorre sobre as cenas de hostilidade racista que presenciou quando menor, mencionando o “cuspe” que sua mãe recebeu em um ônibus bem como o choque de seu pai frente a situação.

O mesmo tipo de cenário se sucede em relação a visão e tratamento recebido por vizinhos em que o estranhamento e o deboche irônico com a configuração miscigenada de sua família causava aos olhos dos “tradicionais” ingleses. Salaria ainda que esses mesmos vizinho os comparavam aos personagens de um programa de televisão denominado *The Black and White Minstrel Show*, cujos atores usavam *black face* em que dançavam brincavam de “ser negro”, o que compunha a chacota racista. (GILROY, 2018, p.3). Segue-se os relatos do local onde morava que havia outras famílias imigrantes e miscigenada, destacando o quanto se sente formado por uma visão que define como “heteroglota” de uma cultura urbana em que o elemento “branco” é apenas um dos variados componentes da chamada “vida inglesa”.

Gilroy, certamente, destaca as características de habitar tal espaço do mundo como uma “cultura de convívio” ao definir a existência de uma interdependência da

fixidez de um conjunto de hábitos que se alteram pelo encontro entre diferentes formas culturais naquele contexto. Acrescenta-se a isso ao questionamento que teve quanto a voltar e permanecer habitante da Inglaterra e fala sobre sua experiência de moradia nos Estados Unidos, identificando o ódio, aversão e nacionalismo como pontos de partida para pensar sobre raça e luta contra a hierarquia racial (GILROY, 2018).

Para além disso, ao adentrar na sua vida acadêmica e intelectual propriamente dita tanto em suas entrevistas quanto com relação aos pontos destacados pelo trabalho de Gonzaga (2020), evidenciam a sua interlocução com Stuart Hall e de sua construção a partir da inversão no grupo CCCS (Centre of Contemporary Cultural Studies). Seu início deu-se a partir de 1978 e enfatiza o quanto impactou a sua escolha a palestra que assistiu de Hall, ressaltando a escassez de intelectuais negros ao seu redor, bem como, já entre poucos, menos ainda eram aqueles de esquerda naquele contexto. Em um primeiro momento, Gilroy menciona suas primeiras experiências de pesquisa sobre masculinidade e identidade na ficção radical quando atuou como bolsista e de seu diálogo com Donald Wood, um historiador caribenho, em Birmingham (GONZAGA, 2020, p.36-37).

Igualmente, Gilroy manteve interconexões profundas com Stuart Hall assim como uma grande admiração por sua pessoa, declarando, em seguida, as suas maiores influências intelectuais, como a possibilidade revolucionária que identificou em Frantz Fanon. Da mesma forma, concebe como referência C.R.L. James de modo que enfatiza o quanto o contato com este autor o motivou a manter-se na universidade, pois estava cogitando largar o meio acadêmico e voltar-se para a sua música. Nesse sentido, o afro-britânico pondera mais de uma vez a influência de Donald Wood a partir da conferência da cultura de Brighton em Sussex University, aonde foi aluno em 78. Inclusive visualizou, nesse mesmo contexto, as presenças potentes de Stuart Hall, Paul Willis, e Angela Robbie, mencionando, simultaneamente a influência dos pais como “novos esquerdistas” e das leituras que já havia realizado de Raymond Williams. Além disso, o autor especifica o quanto teve momentos em seu percurso de trajetória e de sua alternativa proposicional pela música, comentando de ser um urbanista ou um professor (GILROY, 2013, p.1).

Entremeios, Gilroy adentra no meio acadêmico assim como discorre sobre mais elementos do contexto local inter-relacionados com seu senso de pertencimento político e cultural. Outras questões perpassam pelo tocam no tema do reconhecimento, sendo tais pontos fundamentais em suas obras. Não obstante, em

seu explica maiores detalhes dos aspectos de sua ligação com a Grã-Bretanha, uma vez que notava as diferenças de imigrantes que vinham da Jamaica ou do Caribe. No seu caso, conta que estabelecer uma relação de identidade com a Guiana foi dificultoso e que mesmo que houvesse muitos parentes, a maioria de sua família dispersou-se em todo o mundo, presente em regiões como a Europa, a América do Norte e o próprio Caribe. Nesse sentido, para Gilroy o seu intento era lutar por um pertencimento como inglês em uma perspectiva mais diversa, cujos elementos que questionaram o próprio caráter de “inglesidade” são fundamento em sua teoria e análises críticas. Em continuidade, esse posicionamento contrasta com o de seu orientador, Stuart Hall, que no caso era nascido na Jamaica e possuía uma relação de pertencimento com seu “país” e cultura de origem (GILROY, 2018, p.6). Isso é evidenciado a partir das viagens que Hall realizou com frequência e que havia fortes ambivalências com o contexto inglês. Gilroy, pelo contrário, que quando passou pelo Caribe em uma determinada circunstância para trabalho, constatou que ali também não era “a sua casa” e que identificava que não pertencia aquele local e que naquele momento ainda não estava preparado “sociologicamente” para pensar que não pertencia a lugar algum.

A temática da “dupla consciência”, nesse sentido, aparece nas suas falas em entrevistas, sendo uma dimensão conceitual, política e filosófica fulcral em seus trabalhos, uma vez que trate do dilema do “não-pertencimento”. De todo modo, Gilroy (2013, p. 3) detalha mais sobre as relações institucionais, agora sobre seu pertencimento acadêmico, de forma que, de um ponto de vista político, ironicamente considerava-se um “esquerdista sectário” e um “narcisista das pequenas diferenças”. Quanto às suas expectativas, tece comentários acerca das inseguranças, dificuldades de empregabilidade e de seguidas rejeições ainda que tivesse publicado naquele início, à medida que o fim da sua bolsa de mestrado a carreira acadêmica parecia ser para poucos. O panorama da economia política geral do ensino superior inglês e de outros colegas que vivenciavam o “abandono de teses” e dirigiam-se para o Chile, Espanha ou iriam lecionar em escolas secundárias era pouco animador. De sobremaneira, adiciona questões relacionadas ao seu perfil e suas inclinações quanto ao próprio fazer, uma vez que considere a pesquisa como um “modo de vida” e dos desafios para integrar trabalhos mais coletivos e simultaneamente quebrar uma visão hiperindividualizada, escolástica e monástica como formas unilaterais disso (GILROY, 2013, p.4).

Ademais, Gilroy (2013) prossegue comentando que já havia afinidades naquele contexto com uma forma específica ao tema do racismo, reportando-se a inspiração que o trabalho *Policising the Crisis* (1968) de Stuart Hall lhe causou. Destaca a interlocução com Bob Findlay que deu origem ao novo projeto de raça e política no interior do CCCS, discorre sobre o engajamento político do Centro bem como das tendências da nova esquerda inglesa. A multiplicidade figura nesse meio também, ao mencionar a composição de várias vertentes, como a esquerda feminista, a esquerda trabalhista, o partido comunista tradicional, a ultraesquerda, os extremistas e os anarquistas.

Diante das possibilidades que se apresentaram para o autor no cerne de seus agenciamentos acadêmicos e políticos, o quanto considera as possibilidades de escrever e ensinar uma história alternativa do mundo e da civilização ocidental é um aspecto fundamental disso. É oportuno pontuar o quanto referencia o trabalho de C.R.L James no campo do chamado estudos negros e do quanto esse entendimento sobre a história da modernidade revisitada pelos estudos da condição colonial, a exemplo do Caribe (GONZAGA, 2020, p.62-63). Finaliza esse ponto, desabafando sobre o fardo singular dos intelectuais negros, citando Sylvia Winter, Aimé Césaire entre outros autores do estudos negros que contribuem tanto para entender a história do capitalismo quanto o empenho em desenvolver essa forma alternativa.

É importante destacar a influência, contribuição e interlocução de Gilroy com C.R.L. James e suas reflexões sobre o marxismo britânico à medida que apareçam os debates entre raça e classe. As capacidades, em virtude dessa relação, de correlacionar o desenvolvimento segundo Gonzaga do capitalismo britânico com o comércio triangular do tráfico e da escravidão e algumas vertentes do próprio marxismo (GONZAGA, 2020).

No que diz respeito a isso, a ênfase do chamado “economicismo”, assim como o próprio dilema dos estudos culturais britânicos. Esse tema certamente é tratado na produção é tratado na produção intelectual de Gilroy, bem como Stuart Hall traz elementos que problematizam a visão eurocêntrica da história britânica. Nesse ínterim, Gilroy traz o discurso cultural que parte do que denomina enquanto pertencente de uma etno-história específica em que são visíveis as conexões profundas e características comuns da teoria cultural e história inglesa com o legado acadêmico da América Negra. Isso se explica, segundo Gilroy ambas as tradições contribuíram para a política cultural negra na Grã-Bretanha à medida que há a

proposição de novos conceitos que inter-relacionam o local e o global por negros no Ocidente, evocando o conceito de Atlântico Negro a partir deste artigo.

Com efeito, essa concepção, já esboçada no capítulo anterior pelo mapeamento da história intelectual negra, agora retomado para pensar em miúdos a problematização que Gilroy elabora sobre os estudos culturais e o problema da ênfase “nacional” nestas abordagens. Face a isso, é fulcral aprofundar o que Gilroy denomina como peculiaridade do negro inglês e de uma condição específica intitulada *Black Britain*. Isso se deve devido à variedade de formas culturais distintas e de “tradições” políticas e intelectuais que convergem para um processo de formação social e cultural mais amplo (GILROY, 1992, p.188-190). De tal maneira, o jogo conceitual com antinomias “direita” e “esquerda”, “racista” e “antirracista”, “negro” e “branco” colidem em terminologias que se excluem mutuamente a partir da noção de comunidades culturais particulares. Logo, a história e cultura negra como formas legítimas e intrínsecas em uma visão de autenticidade e vida nacional britânica como se fosse etnicamente homogênea. Esse aspecto denota a presença de um racismo britânico contemporâneo que ressoa muito o antigo discurso racial do século XIX e da diferença étnica.

De certo, a consolidação do campo de estudos culturais é descrita por Gilroy como intrinsecamente ligada ao processo de abolição gradual de escravidão. Cita, de sobremaneira, a “tradição” iniciada por Raymond Williams e uma ligação problemática com uma celebração da Inglaterra e de uma ideia de inglesidade como dois modos de subjetividade e identificação¹⁰⁹. Esse processo ocorre a partir da inflexão política causada no período pós-imperial, pós-guerra, momento também em que há cidadãos negros oriundos das antigas colônias britânicas que adquirem direitos à cidadania no Reino Unido. Nessa lógica, a formação dos estudos culturais é marcada pela entrada dos negros na “vida nacional britânica” e aí aparecem aspectos já mencionados sobre os “novos racismos”, assunto abordado no primeiro capítulo deste trabalho a partir das obras *Entre Campos* e *After Empire*. O tema supracitado é associado justamente com a noção de pertencimento nacional e de um “estresse” da diferença cultural, diferentemente do modelo de hierarquia racial com base em pressupostos da biologia (GILROY, 1992, 1993, 2001, 2006, 2007).

¹⁰⁹ Os pontos supracitados estão presentes tanto como capítulo de livro (GILROY, 1992) quanto nas obras *Small Acts* (1993) e *Atlântico Negro* (2012).

Diante disso, os estudos culturais ingleses tornaram-se um assunto político e aludem, nesse sentido, a um movimento teórico iniciado por Raymond Williams, em que Gilroy destaca mais uma vez a ausência de uma análise complexificada da ideia de raça. O mesmo vale para as ideias de nacionalidade e cultura nacional e das dimensões que tangem o mundo “externo”, o “supranacional” e o imperial. Nesse contexto, atesta-se o quando a Nova Esquerda, enquanto tradição cultural, reproduziu o nacionalismo e subseqüentemente o racismo a partir da negação dos tópicos ressaltados pelo autor.

Tendo em vista os trabalhos de E.P. Thompson e Eric Hobsbawn, cujas abordagens incidiram em termos econômicos, sociais e histórico-culturais dentro da “nação”, observa-se questões semelhantes como aquelas apontadas por Gilroy, de modo que a estabilidade conceitual da “classe” figure como sua lente analítica. Dessa maneira, apesar do entusiasmo que Gilroy identifica por parte desses autores com o trabalho de C.R.L. James e o grupo de historiadores do Partido Comunista Britânico há a presença desse nacionalismo de diversas formas. Esse processo se orienta a partir de uma generalização de tradições populares inglesas por um populismo conservador, presente inclusive em formas de socialismo nacionalista inglês, o que assevera que os pontos de dificuldade dos estudos culturais ingleses com os temas da raça, etnicidade e nação (GILROY, 1992).

O mesmo ocorre em diferentes formas por parte das produções da América Negra baseadas na ideia de *volkish* como integrante da cultura nacionalista popular. Acadêmicos negros assim como outros tantos não tão radicais no que concerne concepções absolutistas de diferença cultural aliadas a um entendimento culturalista a partir da ideia de raça. Além disso, segundo os elementos mapeados por Gonzaga (2020), assim como as análises de Stuart Hall sobre os estudos culturais, tem como marco da gênese de seu campo a oposição e ruptura com tendências políticas stalinistas. Essas informações são importantes para situar o engajamento, e, por conseguinte acadêmico, de Paul Gilroy no âmbito do Partido Comunista, de modo que se questiona as posições mais ortodoxas do marxismo. Tal movimento ficou conhecido como “Nova Esquerda”, já mencionado em diversos pontos deste capítulo, retomado para construir uma narrativa sobre a sua gênese, concentrando-se na revista *New Left Review*, a qual Hall (1992) trabalhou como editor. Novamente, reportando-se aos contributos teóricos de Hobsbawn, Thompson, Williams e Hoggart,

especialmente no já citado desenvolvimento historiográfico sobre a classe trabalhadora inglesa na perspectiva da “História Vista de Baixo”.¹¹⁰

Em acréscimo a isso, Hall (1992) aponta questões outras sobre o marxismo no campo dos estudos culturais e de como se deu o surgimento da Nova Esquerda Britânica. Identifica que em meados da década de 50 do século XX, há a desintegração de um projeto político histórico, colocando esse panorama genealógico em oposição também ao stalinismo. Em meio a isso, Hall prossegue detalhando elementos internos dos estudos culturais que mobilizaram um projeto teórico bastante denso como as complexas relações com o poder.

Subsequentemente, os discursos sobre cultura, no que tange o tema da “exploração” da classe e das implicações da teoria com a prática. Nesse sentido, tais abordagens oscilam em distanciar-se do marxismo, trabalhar com o marxismo e até mesmo de tentar desenvolvê-lo de outra forma. Como modo de pensamento, perpassa expressões que vão desde a ortodoxia e determinismo que apregoam a imutabilidade da história como lei bem como seu estatuto enquanto metanarrativa a questão da “falsa consciência” e de parâmetros metafísicos apriorísticos desta. Mais especificamente, para Hall (1992) é importante operacionalizar uma contestação que em seu ponto de vista ainda não foi completada no que se refere ao profundo eurocentrismo da teoria marxista.

Além do mais, no âmbito acadêmico o grupo CCCS por cerca de 5 a 6 anos, houve uma resistência a teoria dos Estudos Culturais e nesse percurso é inevitável não reconhecer a importância da contribuição teórica de Gramsci e o conceito de “hegemonia” para esse campo. Isso se deve especialmente a chamada figura do intelectual orgânico, ponto destacado também por Gonzaga (2020) que, inspirada na leitura de Gramsci, influenciou toda uma geração de Birmingham que o caracteriza a partir de sua inserção sobre e pelos quais procurava falar. O alinhamento com as forças populares emergentes é o principal referente disso, à medida que o contexto havia uma disputa bastante nítida quanto estatuto de objeto de conhecimento e meio de ação.

Desse modo, são destacados pontos correlacionados ao campo epistêmico dos Estudos Culturais, situando dois movimentos teóricos principais, sendo o primeiro o feminismo e o segundo aqueles associados às questões da raça. Acrescentam-se os

¹¹⁰ HALL, Stuart, Cultural Studies and its Theoretical Legacies. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paul A. **Cultural Studies**. New York: Routledge, 1992.

estudos em psicanálise, teoria queer, pós-colonialismo, pós-modernismo e o giro linguístico, articulados às discussões do marxismo (GONZAGA, 2020, p.38). Importante salientar que frente às questões de raça no interior dos Estudos Culturais a obra *Policising the Crisis* é um marco quanto as abordagens das políticas raciais, resistência ao racismo e crítica às políticas culturais no que concerne esse tema. A obra *Empire Strikes Back* também é citada por Hall (1992) como livro seminal do CCCS, reportando a dificuldade enfrentada por Paul Gilroy e o grupo de intelectuais que produziram o livro.

Com efeito, é fundamental adentrar um pouco no panorama de obras construído por Paul Gilroy, partindo-se de que se seus primeiros trabalhos possuem uma abordagem mais detalhada sobre as questões endógenas do Reino Unido. Vale-se também dos apontamentos de Gonzaga assim como de uma introdução de Gilroy em conjunto com seus colegas do CCCS a partir da já referida obra *Empire Strikes Back*. O principal argumento trata da chamada crise orgânica do capitalismo britânico nos anos 70, que transforma os discursos de raça e o próprio papel do Estado que afetou profundamente a vida das comunidades negras nesse contexto. Gilroy e seus colegas preocupam-se em situar a raça como parte fundamental do que denominaram “declínio britânico” e a própria inclinação existente desse momento em colocar os negros como inimigos da nação inglesa (GILROY *et al.*, 2005). Procuraram localizar, entender e ressignificar as formas complexas em que o racismo de Estado opera na sociedade britânica, explanando que a reprodução de divisões raciais e étnicas tem sido uma característica central no período pós-guerra. Consensualmente, afirma-se que o racismo sociológico não pode ser tratado como um simples ponto de vista ou uma visão estática, de modo que essa dinâmica esteja intimamente relacionada a importância que as colônias tinham para o imperialismo britânico.

De todo modo, o nacionalismo pertinente na formação das classes britânicas anterior às questões relacionadas à imigração adquiriu centralidade no discurso político. Nesse sentido, o debate da obra situa que as formas étnicas e raciais de dominação são compartilhadas não por mecanismos exógenos, mas por forças político-econômicas endógenas que são dominantes na sociedade britânica. Tal análise, partindo dos questionamentos supracitados acerca das tendências economicistas, estáticas e produtivistas, enfatiza que as formas raciais de dominação não se desenvolvem de forma linear. Nessa lógica, estão sujeitas a rupturas e continuidades, especialmente com o fator das crises como força motriz de mudança

das relações sociais. Afirma-se o quanto o período de 79-81 da Grã-Bretanha não deve ser reduzido ao que se denomina “leis imutáveis da história”, que se aplicam a todas as sociedades em cada ponto do tempo (GILROY *et al.*, 2005, p.10-15). Em continuidade, discorre o quanto esse modelo mecânico de explicação com a suposição de que é aplicável a cada situação e, logo, poucos avanços foram feitos na fundamentação histórica e dos padrões de absorção e exclusão do trabalho migrante, tal como se formaram as sociedades europeias. No contexto apontado pelo livro, o campo da raça teve ínfimas abordagens e estudos, isolado na sociologia, sem maiores desenvolvimentos correlacionados com a economia política.

Subsequentemente, a esta publicação, Paul Gilroy, lança a obra intitulada *There Ain't Black in the Union Jack*, em 1987, cujos temas dão continuidade aos debates levantados de sua produção em *Empire Strikes Back*. Desse modo, as críticas do mecanicismo e economicismo marxista situam as discursividades sobre o racismo britânico no Reino Unido. Esse era um momento em que ainda vigorava o Apartheid, já posterior à queda do muro de Berlim e das mudanças no âmbito britânico no período de Enoch Powell, a exemplo de seu discurso *Rivers of Blood* sobre a questão imigrante e racial. Além do mais, a partir dos elementos primários da referida obra, é possível compreender um pouco mais dessas questões-chave, à medida que Gilroy traz o problema do racismo nesse livro. O tema é explorado nas dimensões que abrangem a identidade nacional, o absolutismo étnico e a própria ideia de nação em contextos pós-coloniais e a relação com os colonos imigrantes. Mapeia-se o agenciamento das comunidades negras da Grã-Bretanha com as premissas discursivas oficiais sobre o pertencimento nacional inglês é observado nas formas de solidariedade pós-segunda guerra mundial. Assim, exemplifica-se isso a partir dos movimentos políticos e culturais em ressonância com as iniciativas da negritude e do etíopianismo, como os Rastafari e os Rude Boys (GILROY, 1987, p.6). Inclusive, cita as mobilizações por parte dos imigrantes asiáticos e dos dilemas que enfrentam devido as periculosidades da visão orientalista e de formas racistas voltadas para eles.

Além disso, vivia-se o fim da resistência anticolonial armada no que se refere principalmente a experiência histórico-política africana, havendo desafios de uma nova realidade “pós-colonial” para um processo de reinvenção da própria política mesmo com a superação do apartheid e derrota do Terceiro Reich nazista. Elementos outros são trazidos, relacionados com o nascimento internacional dos direitos

humanos e a dificuldade de conferir importância para a dominação colonial e o próprio racismo, em consonância com o processo de globalização.

O mesmo vale para a política negra no século XX e a reconfiguração dos movimentos pan-africanistas internacionais, intimamente associados com os paradigmas nacionalistas do século XIX e uma política da raça bem específica. Com efeito, consoante o estudo de Gonzaga (2020), essa obra também traz mapeamentos decorrentes das mudanças culturais da modernidade posteriores aos processos já mencionados, o que implica no desenvolvimento de Gilroy (1987) nesta obra discute sobre as iniciativas de criação cultural como maneira de encontrar um espaço de autonomia fora dos códigos governamentais racializados a partir do “desejo de existirem em outro lugar”.

Ademais, o livro reforça o argumento já desenvolvido em *Empire Strikes Back* em que a raça deve receber o peso epistemológico equivalente para a compreensão de eventos, estruturas e padrões políticos que descrevem formas de desigualdade e hierarquia, assim como classe e gênero recebem. Retoma-se a crítica com relação as abordagens marxistas para analisar raça e racismo no âmbito das discussões sociológicas e debates políticos. Nesse ponto de vista, há um clamor argumentativo para que “raça” seja levado a sério em sua especificidade e que já sinaliza a necessidade de uma genealogia mais complexa em relação ao debate proposto nessa produção.

Não obstante, a temática da música, como bem apontado por Gonzaga (2020) há uma ampla abordagem, inserido na temática das políticas culturais britânicas, a música figura como assunto bastante desenvolvido por Gilroy. De tal maneira, tanto os aspectos de construção de uma cultura de resistência quando às controvérsias diante da consolidação de uma indústria cultural propriamente dita e as apropriações mercadológicas. Com certeza, esses assuntos já estão presentes em *Empire Strikes Back* que focam na dinâmica da presença negra e o problema dos crimes negros, interrelacionados com o tema do pertencimento nacional ao nacionalismo e do “ser inglês”.¹¹¹

¹¹¹ “They provide at a visceral level contradictory, common-sense explanations, symbols and signs which render the shock of Britain's loss of status intelligible and enable it to be lived out in ‘racial’ terms. The fundamental process of fragmentation and chaos engendered by the crisis are contained in the images of a disorderly and criminal black population. However, the association of blacks and criminality in political discourse turns out to be more complex than this. The representation of black crime has taken several quite different forms, some of which do not draw on the image of ‘mugging’ at all. Indeed blacks

Na obra *Small Acts*, lançada em 1993 e subsequente a *There Ain't Black in the Union Jack* de 87, há temas similares a esta última, havendo o destaque do problema do pertencimento sob os critérios da nacionalidade. Soma-se a isso a questão relacionada com a construção da nação inglesa, do absolutismo étnico e de tópicos não só relativos a produção musical como resistência, incluindo outras formas culturais e artísticas negras. Exemplos disso são o cinema, a literatura e até mesmo figuras negras atletas e profissionais do esporte, como Frank Bruno e Myke Tyson. De todo modo, o trabalho produzido por Gilroy nesta obra reforça debates já realizados em seus escritos anteriores, no caso tanto de *Empire Strikes Back* como *There Ain't Black in the Union Jack* que corroboram as críticas feitas às versões produtivistas e economicistas do marxismo.

Tais críticas ressonam a abordagem conceitual das chamadas “políticas raciais”, denunciando a insuficiência que o uso restrito a categoria de classe e das questões econômicas sem incluir esse debate. Reforça o quanto essas categorias se mostram ineficazes para explicar os fenômenos sociais britânicos e até mesmo definir elementos demasiado homogêneos caracterizar uma certa ideia de classe trabalhadora (GILROY, 1993, p. 20-23). Outro aspecto de continuidade dos trabalhos anteriores de Gilroy (1993) é o debate sobre as identidades que aglutinam critérios em torno das ideais de raça, nação e nacionalidade, as quais refletem elementos prefigurados do tema dos “crimes negros”. A noção de que haja uma inclinação natural

have not always been thought of as a high crime group in British society. The changing patterns of their portrayal as law-breakers and criminals, as a dangerous class or underclass, offer an opportunity to trace the development of the new racism for which the link between crime and blackness has become absolutely integral. If the black presence in post-war Britain has been constantly identified as a source of problems, the precise shape and dimensions of these problems have constantly changed, reflecting a shifting balance of political forces in the struggles between black settlers and both institutional and popular racisms. It has been mistakenly argued, particularly in the aftermath of the 1981 street protests, that the identification of blacks with crime is simply a consequence of their membership of a disadvantaged and politically marginal group. This peripheral position is thought to make them more likely to engage in criminal acts. The distinct forms of criminality they practise are both sanctioned by the 'residual ethnic factors' in their inner-city culture and invited by its decaying environment[...]" (GILROY, 1987, p. 67). Tais estudos sobre os crimes negros e os aparatos de Estado que configuram dispositivos e mecanismos alicerçados na atividade policial britânica são prementes já em *Empire Strikes Back* (1982) no capítulo intitulado “Police and Thieves” bem como ressoa elementos estudos pelo jamaicano Stuart Hall sobre gênese da figura do assaltante e dos atributos morais, étnico que constroem a imagem do negro correspondente a um “mal” para sociedade e nação britânica. HALL, Stuart. **The Politics of “Mugging”**. In: **Policising the Crisis: Mugging, the state, and law and order**. London: The Macmillan Press, 1978, p. 338-339. Do mesmo modo, visualiza-se estudos sobre masculinidade negra no contexto britânico que trabalham tanto a partir de contributos de Frantz Fanon quanto do debate realizado por Gilroy e da menção ao estudo precursor de Stuart Hall realizado por Kobena Mercer, integrante acadêmica do grupo CCS e colega de Gilroy.. MERCER, Kobena, **Welcome to the Jungle: new positions in black cultural studies**. London: Routledge, 1994, p. 136-137.

consoante ao discurso jurídico britânico atribuído aos imigrantes e até mesmo ao caráter de ilegalidade como constituído a priori desses segmentos populacionais de origem caribenha, jamaicana e africana e de países asiáticos.

Com efeito, Gilroy em *Small Acts* verifica as interconexões que denomina como diferenças intra-raciais, ampliadas devido a divisões baseadas em classe, ideologia e dinheiro, assim como perpassa questões relativas a linguagem e localidade e os antagonismos oriundos da sexualidade, gênero e geração. Nesse sentido, o autor considera inocente a simples ideia de essências raciais, especialmente quando identifica uma determinada forma de expressão do absolutismo racial. Juntamente com um certo ideal de masculinidade, figura como componente desta forma específica, sob a alcunha muitas vezes homofóbica, machista e militarizada de autoafirmação (GILROY, 1993, p.7).

Segue-se as dinâmicas que constituem isso pelo que denomina “rituais de massa” e o uso sistemático de uniformes inseridos nessa forma estética de discursividade. Sendo assim, identifica que uma das estratégias articuladas por movimentos políticos negro envolve certamente a busca pela integridade da raça associada a formas patriarcais, uma vez que identifica uma crise da masculinidade na vida social negra. Isso é retificado a partir da popularização de expressões culturais que reforçam concepções e discussões misóginas no processo de constituição de identidades transpassadas pelas questões de gênero e sexualidade. Tendo em vista as consequências que o afro-britânico visualiza para as mulheres negras, à medida que os agenciamentos produzidos a partir dessas ideias perpetuassem a submissão feminina para determinados formatos de “vida em família” para restaurar a masculinidade e, por conseguinte remediar os efeitos negativos do poder branco.

Em suma, Gilroy (1993) considera tal postura social e cultural negativa para os homens negros, pois a forma que foram convidados para vivenciar a masculinidade foi racialmente revestida de atributos glamorosos e de autenticidade que, na verdade, consolidam uma “masculinidade espartana”. Essa postura solidifica formas as quais a ternura e a sensibilidade são identificadas como sinal de fraqueza e a crueldade e a violência são exaltadas acima do amor por técnicas patriarcais e do autoritarismo que se engendram. Dessa maneira, Gilroy (1993) argumenta que tais premissas compõem em grande medida os discursos afrocêntricos de “restauração da raça” em que modos de conservadorismo emergem inclusive no próprio contexto britânico. Há a vinculação

destes com noções vitorianas de individualismo e elevação racial, codificadas como formas de progresso social de uma comunidade tanto racial quanto nacional.

O quadro sócio-político criado por Margareth Thatcher demonstra esses tópicos, ainda que haja controvérsias quando a relação do pensamento afrocentrista com a negritude e o tema da nacionalidade propriamente dito. Em tom crítico, analisa mais elementos temáticos da cultura vernacular negra que, embora atesta as complexidades e limites do chamado “leviatã da supremacia branca”, o conservadorismo premente nestas produções não endossa uma atenção maior para as áreas de responsabilidade individual e social negadas no passado. Em acréscimo a isso, defende que se deve ir para além do status da vítima, buscando o senso de agência, em suas palavras:

da nossa própria emancipação, tendo em vista os antagonismos intra-raciais e divisões internas que articulam pobreza, abuso de drogas, violência do negro contra o negro como elementos mais óbvios dos desafios dos movimentos negros na Grã-Bretanha (GILROY, 1993, p.12).

Nesse ínterim, Gilroy (1993) exemplifica a referência heroica conferida a Malcom X pelos movimentos negros nos anos 60 na chamada *Black Britain* como central para seus desenvolvimentos, em que a descoberta de sua figura articulou recursos discursivos da política e cultura para restauração de um certo tipo de masculinidade negra que a supremacia branca negou. Nessa lógica, o autor identifica o quanto as formas de solidariedade negra construídas no auge da era Black Power, assim como etíopianismo, pan-africanismo e elementos comunitários do Rastafari não são suficientes e necessitam ser recriados. Para além disso, Gilroy (1993) salienta as canções e grupos musicais como “The Stop the Violence Movement”, The West Coast Rap All Stars, H.E.A.L nos Estados Unidos e B.R.O.T.H.E.R produzem enunciados que enfatizam a necessidade se responsabilizar pelas ações autodestrutivas. Afirma importância de se prestar atenção no “nosso comportamento social” que fratricídio induzido pelas drogas, bem como o machismo infligiu sobre a população negra, somados ao mundo racialmente estratificado.¹¹² De tal maneira, pode-se concluir

¹¹² De todo modo, cabem algumas considerações sobre o debate com uma forte interlocução com bell hooks (2014), especialmente no que tange a contextualização dessa construção a partir da experiência do plantation e das relações que se embrenham em certas ideias de homem negro, mulher negra, mulher branca e homem branco. Com toda a certeza, tais teorizações partem do contexto de hooks, que tematiza a realidade sócio-histórica e política das comunidades negras dos Estados Unidos, tendo em vista os mecanismos de compensação que a ideia de homem negro como ameaça e como “estuprador” das mulheres brancas acabou retroalimentando os linchamentos, assim como um mito de

introdutoriamente sobre o *Small Acts* que Gilroy (1993) assume a elaboração de outras táticas e estratégias que vão além do nacionalismo negro e da esquerda economicista, sugerindo que a linguagem baseada na identificação racial deve ser abandonada, valendo-se de um saldo teórico que desdobra elementos do que nomeia enquanto pós-modernismo utópico e politizado, ao invés das certezas que define como um realismo racial ingênuo.

Resumidamente, as obras *Atlântico Negro*, *Entre Campos*, *After Empire* e *Darker than Blue* serão brevemente retomadas e colocadas para o desfecho deste pequeno panorama que contempla a sua história de vida e carreira intelectual. De todo modo, como largamente explorado ao longo deste trabalho, as temáticas do Atlântico Negro abrangeram a crítica aos absolutismos étnicos, raciais e nacionais por um percurso da história intelectual e cultural negra, especialmente valendo-se de autores afro-norte americanos.¹¹³ *Entre Campos*, obra selecionada para efetivar o presente

hiperssexualidade. Erroneamente, pode-se delimitar o quanto esses mitos perpetraram formas destrutivas e autodestrutivas de construção de subjetividade e comportamentalidade e que são tematizadas em padrões de reabilitação, questionados no que se refere aos “excessos” que configuram os exemplos explorados por Gilroy, inclusive ao se incluir no debate de masculinidade negra e das relações com a militância. Acrescenta-se a isso mais algumas noções-chaves, a exemplo do que hooks situa como emasculação, argumentando o quanto a prostração e humilhação por parte do patriarcado alicerçado na supremacia branca teriam fragmentado a masculinidade dos homens negros e do quanto criar mecanismos para solucionar isso leva aos dilemas supracitados. Finaliza pontuando os desafios das relações de gênero entre homens negros e mulheres negras que são conduzidos por essas questões e do quanto é necessário tornar isso mais equitativo e simultaneamente redimensionar os condicionamentos que o sofrimento de origem racial acomete. HOOKS, bell. **Não sou eu uma mulher?** Rio de Janeiro: Plataforma Gueto, 2014, p.25-28.

¹¹³ Outra importante consideração associada ao lançamento e reação provocada pela obra *Atlântico Negro* consiste em sua passagem pelos Estados Unidos e de um desabafo seu em relação a posturas que o depreciaram gravemente por ter realizado críticas ao pan-africanismo, nacionalismo negro e afrocentrismo quanto aos problemas da metafísica racial e dos chamados absolutismos étnicos, como o trecho extraído de uma de suas entrevistas possibilita visualizar: “And, to be honest, that argument crystallized in my own mind because of some of the things that were said to me and done to me as a result of publishing *The Black Atlantic*. Certain prominent African American intellectuals-who shall remain nameless in this interview- turn up in England and say *this man Gilroy must be stopped from teaching your children*. I wouldn't go to Philadelphia and start saying that about this person. All this abuse that I received: I was described as a dog. I mean, very minor stuff of course, but still, I started to think, where is all this anger coming from? What's it about? What model of political solidarity does it presuppose? What model of community is it working with? What notions of acceptable speech are being transacted here? What sort of aspirations for democracy are we working toward? And, actually, the more I looked at it, the more I decided it wasn't really democratic. It was, the polite word for it would be: an aristocratic radicalism. The rather less polite word for it would be a form of revolutionary conservatism. Fascism represents a sort of aspiration toward palingenesis, a kind of rebirth of the nation after periods of weakness and lassitude. I mean, isn't that in some sense what many of the black nationalists of the twenties and thirties were thinking about? So people have struggled with these things in the past. Why is it not acceptable to speak about them now? Is that a measure of our weakness or a measure of our strength?” (SHELBY; GILROY, 2008, p. 122-123). Com relação ao Brasil, há a presença do debate de Paul Gilroy, articulado com os estudos culturais e do contributo de Stuart Hall para pensar a diáspora e as transculturalidades a partir da obra de Sérgio Costa (2006), intitulada *Dois Atlânticos*. COSTA,

estudo juntamente com *Crítica da Razão Negra*, encarregou-se de fazer uma genealogia do conceito de raça partindo do Iluminismo europeu chegando aos fascismos do século XX e perpassando críticas que reverberaram o sentido raciológico que constituiu as intelectualidades e culturas negras.¹¹⁴ *After Empire*, a luz dos acontecimentos do 11 de setembro e da temática acerca do lugar geopolítico dos Estados Unidos na nova configuração das políticas imperialistas no início do século XXI.

Certamente, o debate quanto aos nacionalismos e xenofobia no contexto britânico perduram nessa obra, uma vez que os pressupostos de diferença racial, políticas anti-imigrantes. Acrescenta-se a isso o problema que o autor nomeia quanto o caráter convival das diversas culturas que constituem o *corpus* nacional inglês são sintomáticos dos novos racismos que não mais se baseiam nas hierarquias biologizantes, mas nas justificativas culturais e até mesmo dos negacionismos quanto os dispositivos políticos que mantêm essas hierarquias (GILROY, 2005; GONZAGA, 2020). *Darker Than Blue* enquanto último livro até então escrito pelo autor mantém o debate quanto o problema da diferença racial e dos absolutismos étnicos, mapeando questões dos usos das tecnologias e da mercadologização das culturas negras a serviço do capital em tom bastante crítico (NYONG'O, 2010). Porquanto, com toda a certeza trata-se de uma abordagem mais resumida da amplitude e riqueza teórica das

Sérgio. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p.115-117.

¹¹⁴(GILROY, 2007, p. 19-22). Aqui cabe um adendo quanto a recepção e reação a essa obra de Paul Gilroy (2007), de modo que um dos principais expoentes do campo teórico e militante da Afrocentricidade tenha emitido notas negativas e controversas, tachando a postura do afro-britânico como reacionário, devido as críticas que tece aos percursos do nacionalismo negro e ao afrocentrismo no que diz respeito a construção de identidade absoluta e racial, em contraposição a sua proposta intercultural e transnacional: . “[...] “Gilroy prefers to stand on the sidelines and cast stones at the authentic players in the arena. This is a reactionary posture. So *Against Race* cannot be called an antiracism book although it is antirace, especially against the idea of Black cultural identity, whether constructed as race or as a collective national identity. [...] This was the old canard when the issue was our hair, our skin color, or our speech. But we knew even then that these were false issues and that nothing could please the racist but the annihilation of the African. Unfortunately, instead of the racist’s having to perform the task of making Africans invisible, now scholars like Gilroy rush to demonstrate that there is something wrong with being an African. [...] There is much to applaud in Gilroy’s visionary statement about an intercultural society, but it is not the “raceless future” aspect of his argument” [...]”ASANTE, Molefi Kete. Review of “*Against Race*”, **Journal of Black Studies**, v. 31, n. 6, 2001, p.849-850. No Brasil, há a resenha de Amauri Peireira (2013), que enuncia considerações importantes e em tom distinto do de Asante (2001), colocando em grande medida os pontos de contribuição para a crítica aos pressupostos epistêmicos, filosóficos e políticos do racismo e tece comentários acerca dos desafios e dissonâncias com relação ao contexto brasileiro, tanto do ponto de vista de colocar como chaves para desbravar novas formas de agenciamento anti-racista, quanto também das questões específicas que o Brasil possui no que tange a luta por reconhecimento e o “mito da democracia racial”. PEREIRA, Amauri. Um “jogo de compadres” com o livro *Entre Campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. **Estudos Afro-Asiáticos** (UCAM.Impresso), v.1-2-3,253-277, 2013.

obras supracitadas, mas que se esforça em discutir os temas principais selecionados nesta pesquisa.

3.2 EXPATRIADO, PASSANTE E COSMOPOLITA: A ITNERÂNCIA DE MBEMBE

Partindo-se, sobretudo, da retomada de elementos da trajetória de Mbembe, abordando outros pontos fundamentais que se interconectam com as construções teóricas que desenvolvem, perpassando os estudos africanos, a teórica crítica, os problemas epistemológicos das humanidades, incluindo a história, a filosofia, a ciência política, por exemplo e questões de grande valia para as ciências jurídicas. Para tal, é importante co-relacionar os elementos biográficos que advém da infância, adolescência e o período inicial da formação acadêmica deste renomado autor. Esses podem ser aferidos tanto pelo artigo *Écrire l'Áfrique à partir d'une faille*, assim como o primeiro capítulo da obra *Sair da Grande Noite*, os artigos de Rivair Macedo e Michael Syrontinski (MBEMBE, 1993). Nesse sentido, Mbembe (1993, p. 72) vai relatando aspectos da vida infante em Malandé, uma aldeia situada nos Camarões, enunciando como sentia-se profundamente angustiado e nostálgico bem como a construção de uma fé a sua própria maneira a partir de seu contato com o cristianismo. Desde cedo, comenta que possuía um olhar indagativo sobre as histórias que circundavam o cotidiano de seus familiares e pessoas de seu tempo em que tentava “imaginar um discurso para as sepulturas”.

Porquanto, em sua escrita é perceptível sua curiosidade e preocupação acerca das histórias, trajetórias e circunstâncias ligavam os túmulos e as mortes. Especialmente, diante dos desenlaces conflituosos de uma certa normatividade da arbitrariedade, injustiça e cegueira moral em relação ao rumo das coisas (MBEMBE, 1993, p.72). A permeabilidade dessas características no país, a Igreja, a sociedade e a cultura situou para Mbembe uma certa forma de estabelecer uma relação de pertencimento com aquele lugar. Define como “noite-do-mundo-africano” o contexto pós-colonial de aflição, desalento e desespero frente ao cenário político da terra “sem nome próprio” e de um senso de pertença que soavam para si como uma maldição, uma precariedade e desolação. Isso alude ao pessimismo que mantinha no momento em que escreve *Écrire L'Áfrique* em relação a sua expatriação dos Camarões, fato que será esmiuçado nas próximas linhas. As possibilidades de solucionar e de fato superar os problemas eram consideradas impossíveis diante da corrupção,

assassinato, e fé cega como componentes do funcionamento destas sociedades que assolavam o que Mbembe nomeou como a “prole bastarda da pós-colônia”.

Outro aspecto do seu vínculo particular com o cristianismo está no cerne da sua adolescência que no artigo *Écrire L’Afrique* de 93 e posterior a publicação de sua obra *Afrique Indocile-Christianisme Pouvoir et état am société post-coloniale* ou *África Insubmissa: cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial*, traduzida na versão portuguesa. Essa obra contém informações minuciosas e muito interessantes quanto a isso, remanejadas com uma argumentação em um tom mais brando e otimista, contrastante com os sentimentos de profunda frustração e do trauma truculento causado pela expatriação de seu país natal. Outro dado importante de ser lembrado é a sua passagem pelo Brasil entre 84 e 85 por meio do fomento de pesquisa pela Fundação Ford, que desenvolveu pesquisas sobre o impacto do cristianismo na África subsaariana e as formas de adaptação e de resistência aos modelos cristãos hegemônicos. Mbembe (1993) diz ter sonhado em ser jornalista, prefeito, governador, ministro e inclusive padre, esse último por relatar ter associado com uma figura de autoridade piedosa assim como sua fascinação e profunda reflexão quando a crucificação de Jesus e o próprio simbolismo do crucifixo. Esse suscitava, frente a ideia de sacrifício e da tortura violenta como chaves de transmutação radical diante do sofrimento, ressurreição e dor, assim como alude a um processo de purificação da “podridão mental” que observava na pós-colônia, associando-a com uma “tumba aberta em toda a sua feiura , barulho de correntes e devassidão” (MBEMBE, 1993, p; 74).

Acrescentando-se a isso, seu interesse pelos círculos clericais segue sendo articulado pelos laços que declara ter desenvolvido em maior contato com a Igreja Católica Romana, tais como senso de culpa, arrependimento e desprezo pelos “prazeres da carne”. Disso tudo, enfatiza que o maior contributo emergiu dos dominicanos relacionadas às suas concepções de vida, escolha moral, ética e política naquele momento, inclusive de sua identidade intelectual. Outro ponto, ainda sobre religião, é a influência que Mbembe declara possuir a partir do seu primeiro contato com a teologia da libertação, a partir do teólogo Gustavo Gutiérrez, o que também menciona na obra *Sair da Grande Noite* (MBEMBE, 2010, p.34). Com certeza, foi uma grande contribuição em que correlacionou o cristianismo como formas de memória e linguagem de subordinação, história de emancipação e da potência de significado a morte e ressurreição de um ser humano crucificado pelo poder público. Assim, relatou

o que denominava uma narrativa crítica dos poderes, potentados, autoridades e um horizonte utópico, subversivo e “poeticamente social” (MBEMBE, 1993, p.76-77).

Outrossim, isso o marcou de modo que iniciasse questionamento da “verdade” enquanto metáfora e das suas condições de validação absoluta para um sentido do fazer político propriamente dito, visualizado em praticamente todos os seus trabalhos. Os temas que trabalhou especificamente sobre a história dos Camarões e as configurações de poder endógena na África pós-colonial foram, sem dúvida, permeados por essa abordagem. Por outro lado, os trabalhos que procuraram questionar de um ponto de vista cosmopolita tanto os pressupostos que as teorias europeias criaram sobre isso, quanto a nova proposição que o próprio Mbembe criou, partindo da África para conceber a interligação do continente com o Mundo em suas singularidades também se valeram dessa forma teórica (SYROTINSKI, 2020, p.49).

Como já mencionado na introdução deste trabalho, retoma-se aqui o período que escreveu a dissertação de mestrado em 1981, intitulada *Violence dans la société bassa du Sud-Cameroun: essai d'analyse historique*. Essa referência reporta a sua dissertação de mestrado, cujo tema de estudo tratou da insurreição anticolonial nos anos 50 e que certamente dialoga com as questões apontadas de seu perfil intelectual, assim como menciona a sua própria ingenuidade em relação a sua rebeldia. Trata dos desfechos que o despotismo do partido único realizou ao dissertar sobre a trajetória política de Rubem Um Nyobé. Mbembe (1993) o intitula como “herói anticolonial”, assassinado pelas tropas francesas e condicionado ao exílio da memória do estado pós-colonial, destacando a polêmica proibição que a enunciação do seu nome foi instituída como norma pública.

Conquistando um trabalho na biblioteca e nos verões que ficou encarregado de repintar os edifícios da universidade que estudou, mais tarde passando para o ensino como prática profissional, Mbembe descreve a “consciência de dor” e as preocupações financeiras como concernentes do seu imaginário, já herdado da mentalidade dos pais. Destaca a afinidade que possui desde a infância de como seu interesse ávido por leitura nasceu de sua curiosidade e dos embates éticos que já constituem um ponto fulcral do seu pensamento. Um fato curioso sobre isso é a descrição que faz de sua reação ao ler o diário de um professor do seu 2º ano do ensino médio sobre o relacionamento sexual deste com uma estudante menor de idade, configurando como um dos seus muitos “traumas éticos” (MBEMBE, 1993, p. 76). Tal acontecimento certamente está relacionado com o contexto temática de

escrita do artigo *Écrire L'Áfrique* a partir das contradições políticas sucessivas em escritos teóricos de seus artigos e obras posteriores, especialmente em referência ao idealismo, à dominação, à corrupção e à violência.

Ademais, seu contato com a Juventude Estudantil Cristã (JEC) foi sua primeira experiência militante, o qual lhe proporcionou o seu entendimento sobre as relações de poder, autoridade e sociedade. Influenciou, também, sua identidade de modo que trouxesse à tona mais um aspecto central de suas linhas de debate ao relatar a publicação de três textos críticos a Igreja, o Estado, gerando animosidades com o arcebispo de Yaoundé em 1980. Como consequência, foi emitida uma nota de advertência frente as atividades do movimento e uma indiferença quanto ao que poderia acontecer com integrantes em virtude disso. Mais um ponto será visível em suas obras, especialmente África Insubmissa e o contato com a “realidade pagã” e o islamismo a partir da JEC no norte dos Camarões, em um acampamento em Ngaoundéré, Adamawa. Nesse período, relata que realizou a leitura da obra *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire, que provavelmente o embasou nas práticas pedagógicas de alfabetização e letramento que mediou com os camponeses, bem como as suas reflexões entre saber e potência que antecederam a sua interlocução com Foucault (MBEMBE, 1993, p.78).

A proposição da existência de um conjunto de signos, figuras, imagens e ficções propostas para embasar a imaginação e inteligência sobre as coisas e o movimento de decifrar que códigos são esses refere-se à concepção que construiu denominada “noite-do-mundo-africano-pós-colonial”. Esse conceito constituiu um impulso de deslocar-se para além dos limites que estabelecem unilateralmente os princípios e noções para compreensão e o conhecimento legitimadas e tidas como “naturais”.

Tal esforço está correlacionado a um projeto mais amplo, bem como articulado com os contatos de Mudimbe e Bayart, entre outros, para pensar África como um objeto de conhecimento constituído em um discurso e em uma linguagem. Ocorreu, inclusive, o seu primeiro contato com Jean-Marc-Ela, outro autor de grande impacto em seu pensamento e produção a partir de uma viagem a Dareslaan em 1980 (MBEMBE, 1993, p. 79). O estilo fanoniano deste autor é definido a partir da leitura que realizou de sua obra pouco antes de conhecê-lo, estabelecendo um marco não só do fim de sua adolescência, como também do momento em que foi expatriado. Essa característica é visível também durante a transição que realiza de uma visão e

prática política e filosófica calcada num modelo dogmático para um modelo hermenêutico, situando debates como a produção de verdade religiosa bem como o status da verdade cristã e a crítica do argumento da universalidade. Articulam-se a isso a função profética do poder e das relações entre o “calvário de Deus” e o discurso sobre o homem africano e seu sofrimento histórico, bem como as lutas negras por dignidade.

Posteriormente, Mbembe (1993) discorre sobre a violência da ditadura de Ahmadou Ahiodjo e da truculenta ameaça que o reverendo dominicano André Coulé recebeu pela polícia camaronesa. Tal relato é sucedido pela descrição de sua participação em duas greves no campus que estudava bem como a invasão da universidade pelos militares, atestando a violência da censura e perseguição. Como explorado por Macedo (2018) e Syrotinski e descrito por Mbembe (1993), houve uma relação negativa em relação a sua tese, não ocorrendo a defesa propriamente dita, mas que lhe rendeu o título. Esse trabalho suscitou reações adversas pelo seu país, sociedade e cultura contra o autor, o qual expõe indagações do que teria possibilitado a ele escapar da prisão. Somado a isso, a sua lamentação diante das expectativas que nutria intrínsecos a um imaginário de percepção limitada e interpelada por preconceitos. Ainda que permanecesse cristão, comenta que estava reflexivo sobre os temas do radicalismo bem como o sentido da autoridade e com relação a sua saída do país.

Num dado ponto do texto, o autor reflete sobre as características da expatriação que se tornaram similares frente a um cenário visível em vários países, como Guiné, Gana, Gabão, Quênia, Congo, Costa do Marfim para além dos Camarões. Mbembe define esse desfecho como as sombras de “imbecibilidade” combinada não só de brancos, como também de negros, seguindo de considerações sobre a colonização com um processo de dominação plena pela violência.¹¹⁵

¹¹⁵ “[...] Mais revenons à ces conséquences obscures de imbécillité conjugée des Blancs et des Nègres que sont nos pseudo-Etats où l’on veut que je ((retourne)) et où, peut-être un jour, je ((retournerai)) effectivement : conséquence, obscurité et imbécillité salées des larmes de tyrannies récentes, actuelles, absurdes, que beaucoup d’entre nous ((possèdent B, pour ainsi dire, depuis qu’ils sont nés, comme leur marque distinctive, leur propre ((présent))), l’une de ces choses ivres, la seule d’ailleurs, je suppose, qui nous ait jamais été léguée en héritage par les ((aînés))), et qui, désormais, appartient, en propre, à ma génération et à celle qui vient après la mienne, dans cette nuit du monde, au point où nous sommes en droit de nous demander si procure une joie extraordinaire, me fasse jubiler ou encore que je la considère sans ((actualité)) pour le présent, enfermée qu’elle. serait, dans un passé à jamais accompli.[...]” (MBEMBE, 1993, p. 84-85).

Outros elementos comuns ao cume de seu pensamento e que serão retomados em vários momentos desse estudo, com destaque a condição de pós-colônia, referem-se aqueles países como pseudo-estados. Nessa lógica, questiona-se se seria possível construir uma identidade para além da dimensão trágica da experiência e exílio e da relação hostil e de não pertença ao Ocidente. Subsequentemente, Mbembe enuncia como um “infortúnio genealógico”¹¹⁶ a experiência de expatriação como situação que viveu, fato comum a outros intelectuais africanos e lembrado por ele em que lista Mudimbe, Appiah e Ngugi w’a Thiongo como exemplos. Ilustra-se uma condição que se nasce e se cresce mesmo que não se possa escolher e como estabelece uma relação como que “amaldiçoada”, enquanto memória histórica e traumática sobre esse processo.

Como já bem notável, a implicação pessoal do autor o coloca a indagar de como sair de uma aflição niilista logo na escrita de *Écrire L’Afrique*. Modifica-se a abordagem de sua enunciação em torno disso na obra *Sair da Grande Noite*, título que certamente contrasta com o que elabora enquanto *Noite-do-Mundo-Africano*. Em termos conceituais e filosóficos entre esses dois exemplos, Mbembe, ao longo de seu percurso de vida e de produção intelectual, parte de um tom pessimista e decepcionado com as vicissitudes que tematiza para um tom mais otimista e integrativo, com o seu cume a partir da sua elaboração e proposição de um cosmopolitismo a partir de África cunhado sob o termo “afropolitanismo” (MBEMBE, 2010, p. 178). Ao reportar-se a sua experiência de doutoramento em Paris numa primeira abordagem, o autor discorre sobre a dor do racismo e da xenofobia humilhante diante dos trâmites burocráticos para a manutenção de estadia e busca de trabalho nas universidades. Na segunda, há um ponto de vista crítico e renovado em relação ao “francesismo” tendencialmente excludente, trazendo uma visão de

¹¹⁶ “[...]Au départ, il y a donc ce ((malheur généalogique)). Comment puis-je, en effet, occulter mon appartenance à l’Afrique. Un rapport de filiation me lie, de fait, à cette terre et à ses gens. Mais, il faut le répéter, puisqu’on l’oublie souvent : la filiation, en soi, n’autorise rien. En soi, elle n’octroie aucune autorité immanente, aucune dérogation particulière. Pour notre cas, elle n’apporte, trop souvent, que misère, et désavantage, comme lorsque, munis de nos passeports de pacotille et de nos titres ronflants, nous traînons néanmoins, des heures durant, devant les consulats étrangers ou dans des aéroports, totalement à la merci de bureaucrates idiots, parfois en état d’ébriété, racistes et sans scrupules, en quête de visas qu’il nous faut sans cesse renouveler au prix de mille humiliations, puisqu’il n’est aucun pays au monde où l’entrée et le séjour nous soient automatiques, surtout en ces jours où la nuit du monde s’étant emparé des tribus de la terre, l’Europe, enveloppée dans un pathétique délire d’homogénéité et ivre d’elle-même, s’efforce de maintenir ses frontières à l’abri des hordes ((barbares)), ses communautés ((propres)) et une pureté raciale dont on a vu, récemment, à quelles folies elle pouvait mener.[...]” (MBEMBE, 1993, p. 88).

abertura ao descrever-se, em espírito, como um habitante e um herdeiro, assim como um indivíduo de “passagem, passageiro e em trânsito” daquele local (MBEMBE, 2010, p.39).

Em continuidade, menciona inclusive como foi bem recebido nos Estados Unidos ainda no período do seu doutorado, demarcando contato com questões afro-americanas, as quais intitulou como “paradigma do escravo”. Nisso está embutido o defronte com a “figura de alienação” e “figura de morte” expressas pelas lutas contra o racismo pela intelectualidade negra e pela música negra (MBEMBE, 2010, p. 42). Encara tal realidade como uma abertura para *àquilo-que-há-de-vir*, seguindo-se da memória da palestra que realizou em 91 na Universidade da Pensilvânia, Filadélfia, para contar a história censurada de Rubem Um Nyobé já sem os temores da prisão. Ainda dentro de *Écrire L’Afrique*, Mbembe (1993) refere-se a complexidade e dilemas críticos da realidade africana ao trazer novamente o panorama de uma noite-do-mundo-africano-pós-colonial e sua interconexão pessoal com isso. Ainda que tenha sido acometido pelo “niilismo, insignificância e cinismo”, pontua o quanto considera vital rememorar as contínuas batalhas e o esforço das pessoas para munir de sentido e valor suas lutas e reivindicações, à medida que os resultados não sejam garantidos e nem alcançados de uma só vez. Isso fica nítido quando o autor, em várias passagens do texto, enuncia que “nada é facilmente dado”, maneira a qual elabora sua formulação acerca do caráter de extrema seriedade da temática que trata (MBEMBE, 1993, p. 89).

Nesse íterim, tece uma definição sobre o que é ser um intelectual africano em meio aos movimentos de luta política na África, manifestos no que denomina “um corpo que dança e entra em transe”¹¹⁷. Perpassa, sobretudo, uma poética trágica do cotidiano, suas falhas e incessantes tentativas que clamam pela vida e almejam transcendê-la para não perecer. Ademais, sua interlocução e amizade pessoal com Jean-François Bayart, tornando visível mais elementos de suas interlocuções teóricas, tendo em vista que identifica no intelectual francês a saída de uma perspectiva relacionada com o transcendente ou qualquer estrutura teleológica.

¹¹⁷ Cabe situar a referência a noção de corpo presente também em *Crítica da Razão Negra* (2014) e das referências as concepções que o pensamento antropológico eurocêntrico delegou ao lugar da África na episteme a partir de dicotômicas noções binárias e opostas de racionalidade e emotividade, civilidade e selvageria, corpo e mente, trazendo a dimensão do exotismo e de “fora do mundo” para as culturas africanas genericamente classificadas dessa maneira, como animistas e racionalmente incodificáveis fora desse paradigma (MBEMBE, 2014, p.158).

Associa-o com uma vertente mais foucaultiana, e o posteriormente o contato com a obra de Mudimbe e Mamadou Diouf, além de traçar suas leituras nesse contexto como o próprio Foucault, Certeau, Hannah Arendt, Bataille, Derrida, Deleuze, Lyotard, Lacan e outros (MBEMBE, 1993, p.91-92). Entre os anos de 1996 e 2000, Mbembe assume a função de secretário executivo do CODESRIA (Conselho para o Desenvolvimento das Ciências Sociais na África) em Dakar, Senegal. Tal passagem é caracterizada, segundo Ilges pela defesa da ideia de cosmopolitismo africano e que deu fruto a várias publicações suas, a exemplo do artigo “As formas africanas de auto-inscrição”. O texto foi considerado polêmico, visto que tematiza os paradigmas interpretativos acerca do debate da identidade racial e pertencimento africano pelo boletim da CODESRIA, pelo Politque Africaine e pela revista Public Culture e em 2001, publicado pela revista Afro-Ásia, no Brasil.

Para além disso, a gestão de Mbembe no âmbito do grupo CODESRIA foi considerada por muitos catastrófica, que conforme Ilges (2016), cita considerações de Jean-Loup de Amselle sobre as críticas que Mbembe recebeu. Indubitavelmente, muitos o consideravam um submisso às influências das ideias oriundas do hemisfério norte, havendo outro estudioso chamado Aboubacar Barro que se debruça sobre isso, Tanto Barro quanto Amselle atestam que as contribuições que o debate proposto pelo artigo intitulado “As formas africanas de auto-inscrição” foram postas de lado em virtude da ênfase de pesquisadores que procuraram realizar críticas sobre sua gestão. De tal maneira, considerou-se que houve uma acentuada abertura para pesquisadores não-africanos durante sua direção, entre outros comentários como “abuso intelectual”, “monólogo pós-moderno”, “ansiedade cosmopolita” (ILGES, 2016, p.178). Formulou-se uma co-relação de sua perspectiva no referido artigo como sintomática de sua administração tida como fracassada, tendo em vista as críticas que realizou contra o nacionalismo pós-guerra e a afirmação de africanidade como ficção de raça, as quais foram fontes de controvérsias entre outros grupos de intelectuais africanos, como o de Samir Amin.

Outro ponto a destacar é a entrevista realizada por Ilges a Sam Moyo, atestando as disputas teóricas no interior da CODESRIA entre as correntes marxistas e pós-modernas. Há mais uma entrevista realizada com Elisio Macamo também por Ilges, tratando das divisórias de tendências e ressalta o quanto explicar os conflitos da administração de Mbembe por essas disparidades seria uma “simplificação grosseira”. Prossegue que a atribuição que se fez aos problemas do âmbito de sua

gestão, dos fundos da instituição e quais eram os beneficiários principais criou uma panaceia teórica e política, pois identifica que o Mbembe por si só não seria propriamente hostil a uma perspectiva neomarxista (ILGES, 2016, p.181).

Em 2001, Mbembe assume como professor e pesquisador na Universidade de Witwatersand (WISER), em Joanesburgo, África do Sul, onde passar a residir oficialmente e se mantém até hoje. É inclusive professor visitante nos Estados Unidos, na Duke University, assim como em Sorbonne, na capital da França, Paris (MACEDO, 2018). Nesse período, já havia publicado o livro *On the Postcolony*, na tradução para o inglês, em que analisa as configurações políticas dos estados africanos pós-coloniais em que há elementos herdados tanto do colonialismo, como formas de poder autóctone já existentes em diferentes sociedades africanas (MACEDO, 2018,p.173).

Outrossim, os elementos culturais, segundo Macedo (2018), também são explorados de modo que haja uma forte interlocução teórica com o aporte foucaultiano e os debates sobre soberania, biopolítica, biopoder e governamentalidade. Com toda a certeza, essa é uma obra importante que dialoga com a crítica presente em seu pensamento acerca do “paradigma da vitimização”. Especialmente a partir dos elementos teóricos como o capítulo “On Private Government” e “Of Commandement” abordam, trata-se das singularidades e periculosidades das formações políticas africanas que abrangem as truculentas relações entre o direito, a justiça, o poder e a violência.

Esses tópicos incorrem na manutenção de uma funcionalidade corrupta de elites e ditadores desses governos nas esferas pública e privada. De todo modo, quando o autor se refere a condição ou termo “pós-colônia”, não se trata de um alinhamento com o movimento pós-colonial ou o pós-colonialismo (MBEMBE, 2019, p.9). Enfaticamente, não almeja direcionar-se somente em um sentido binário que configura os sentidos da opressão perpetrada pelo colonizador contra o colonizado asseguram. Aborda também as dimensões opressivas do colonizado para com o colonizado ou a chamada “violência do irmão contra o irmão”, pautando uma ética em torno do problema da responsabilidade dos africanos. Esse ponto vincula-se às dinâmicas que precisam de solução política para de fato romper com as formas de dominação e violência, tendo a colonização como ponto de partida (MACEDO, 2018, p.173).

Duas projeções principais a partir da vida sensorial do poder na pós-colônia e a interpretação sexual da pós-colônia a media que situe o seu livro no arquivo do

discurso moderno sobre África. De modo geral, ao referir-se sobre essa obra especificamente, Mbembe (2005) ressalta a importância de pelo menos quatro correntes principais, os estudos pós-coloniais e subalternos, os estudos críticos de raça, estudos de diáspora, os estudos feministas e os estudos queer. Do mesmo modo, aponta para um “impasse analítico” que permeava o estudo sobre África no momento de escrita do livro, sendo resumido em três dilemas principais: o reducionismo monetário da economia prática, o compromisso filosófico do pensamento econômico com a conservação e o particularismo cultural da antropologia. Em acréscimo, é importante situar questões a partir da crítica de Judith Butler (2002) sobre as relações entre a sexualidade e o poder a partir de uma dimensão teatral desse último na pós colônia.¹¹⁸

O mesmo é válido para conceber uma teatralização do corpo masculino através do qual é ritualisticamente ratificado, somado as referências vulgares sobre os orifícios as quais não seriam apenas para expor a vulgaridade além da grandeza do próprio mandamento para dessacralizar o corpo do governante como fetiche (BUTLER, 2002, p.69). Butler (2002) afirma o quanto o falo exige que as mulheres sejam depostárias de seus resíduos e Mbembe (2005) concorda com a sua interpretação sobre isso. Mbembe (2005) acrescenta o quanto as críticas feministas que interseccionam gênero e nação bem como o papel paradoxal que o conceito de mulher desempenha na libertação nacional.

Nesse sentido, o autor pontua o quanto a autora notou e valida as observações acerca de seu trabalho o quanto os rituais de poder são marcadamente masculinistas e questionam se os imaginários pós-coloniais de poder estão associados a partes e funções corporais que podem ser interpretadas como constituinte dos tabus de gênero investidos neles. O colapso figurativo do governante em seu ânus, assim como a

¹¹⁸ “[...]Oddly, perhaps, this point and the one about gender and sexuality can be made through a reconsideration of the centrality of the symbolization of the orifice in state theatrics. Following the remark cited above, Mbembe maintains: ‘the obsession with orifices ha:; to be seen as due to the fact that in the postcolony the commandment is constantly engaged in projecting an image both of itself and of the world . . . the commandment itself aspires to be a cosmogony’. The effort of the commandment to install itself as cosmogony requires hiding its own contingency; the vulgar references to orifices, then, are meant not only to expose the vulgarity (over and against the grandeur) of the commandment itself, but to desacralize the body of the ruler as fetish, i.e. significantly to reduce its size. And yet here I would suggest that the figurative collapse of the ruler to his anus may also be a way of underscoring his own penetrability, a way of admitting the culturally marked “feminine” into the self-sufficient masculine ideal; the commandment seeks to produce itself not only as a cosmogony, but as a kind of phallic puissance which only penetrates, and is itself never penetrated.[...]” (BUTLER, 2002, p. 71).

penetrabilidade quanto uma forma de admitir a marca cultural do feminino no ideal masculino auto-suficiente e a construção da nação em que a institucionalização de sistemas de gênero injustos e sua reprodução é uma dimensão constitutiva do estado masculinista (MBEMBE, 2005, p.36).¹¹⁹

Nesse íterim, em 2003 tem-se a tradução para o português do artigo intitulado *Necropolítica*, como parte do marco que Macedo identifica como ponto de difusão do seu debate. A ampla receptividade do qual o artigo em questão e das suas obras subsequentes, como os lançamentos de *Sair da Grande Noite*, *A Crítica da Razão Negra* e *Políticas na Inimizade e Brutalismo*, produzido durante a pandemia e traduzido em 2021. O debate sobre a necropolítica, assim como das produções citadas, abrange a tematização dos problemas da constituição da “modernidade” a partir do seu caráter intrínseco com o colonialismo, temas já perceptíveis em *On the Postcolony* (MBEMBE, 2005, p.23).

Dessa forma, os diálogos com os apontamentos críticos ao Iluminismo são mais diretamente dialogados com a realidade histórica e política da plantation escravista e do tráfico transatlântico de escravos, segue-se bastante com os aspectos foucaultianos, assim como o debate sobre raça e racismo de Frantz Fanon (MBEMBE, 2005, p.16). A interlocução teórica e política perpassa tanto as obras *Pele Negra*, *Máscaras Brancas*, quanto *Condenados da Terra*, a partir da epidermização e da construção do Negro enquanto condição existencial. O mesmo é válido para a tese da ultrapassagem dos parâmetros identitário desenvolvidos pelos poetas e escritores da Negritude, tema já tocado e que retornará para o fechamento deste trabalho. A concepção do Estado de Exceção de Giorgio Agamben também fez parte do escopo de leituras do autor para fundamentar o que já foi desenvolvido no primeiro capítulo

¹¹⁹ Cabe explicar a cerca de elementos convergentes com o debate de gênero presentes nesse momento a partir do texto de resposta sobre *On the Postcolony* de Mbembe, destacando-se segmentos que tratam da crítica da ideia universal de mulher e de feminino a partir das ideologias da feminilidade e do patriarcado. Do mesmo modo, o estudo sistemático que Mbembe realiza sobre diversas culturas africanas que possuem outros modos de significação quanto aos conceitos de feminino e masculino e o quanto essas conceituações estão relacionadas com a atribuição simbólica dessas definições quanto a papéis fixos em sociedade, reafirmados por uma certa concepção que as genitálias figuram e do quanto o poder perpetuado nessa sistemática se propaga cada qual a sua singularidade. Em meio a isso, o falo possui o poder de penetração, relacionados ao domínio masculino e afirmação do poder por si só, em sua analítica relacionados as formas de governo e manutenção do status de autoridade do governante no contexto examinado por Mbembe (2005; FOUCAULT, 1988, p.75-76; BUTLER, 2017, p.33-34).

como uma política e poder da morte, de modo que as condições para que se haja vida tem como um dos seus critérios basilares o fator da raça.¹²⁰

Indubitavelmente, Fanon é uma chave importante para o pensamento de Mbembe, à medida que o autor destaca os pontos de convergência e divergência em relação às proposições políticas do ex-combatente argelino. Entre elas estão as temáticas que circunscrevem o colonialismo, a gênese psíquica do sofrimento existencial negro com o racismo, a violência do colonizador e do colonizado e da preocupação com o universal humano frente às tensões da raça.¹²¹

Em 2010, o lançamento da obra *Sair da Grande Noite* há um propósito semelhante, porém com substanciais modificações acerca das configurações políticas e econômicas do continente africano. Figuram reflexões de sua trajetória acadêmica e pessoal nos primeiros capítulos, retomando em certa medida os tópicos tratados no artigo *Écrire L'Áfrique à partir d'une faille*, acrescentando-se elementos quanto ao panorama da África do Sul e a memória viva e cotidiana do apartheid a que reporta (MBEMBE, 2010). Assim, a crítica detalhada das posturas políticas que mantém diversas pulsões e nostalgias imperiais refletidas nas suas bases epistemológicas e na relutância em modificá-las frente as inovações teóricas e epistêmicas em curso

¹²⁰ “[...] Pertinente a um projeto como esse é a discussão de Hegel da relação entre a morte e o “tornar-se sujeito”. A concepção da morte, para Hegel, está centrada em um conceito bipartido de negatividade. Primeiro, o ser humano nega a natureza (negação exteriorizada no seu esforço para reduzir a natureza a suas próprias necessidades); e, em segundo lugar, ele ou ela transforma o elemento negado por meio de trabalho e luta. Ao transformar a natureza, o ser humano cria um mundo; mas no processo, ele ou ela fica exposto(a) a sua própria negatividade.[...] Após apresentar uma leitura da política como o trabalho da morte, tratarei agora da soberania, expressa predominantemente como o direito de matar. Em minha argumentação, relaciono a noção de biopoder de Foucault a dois outros conceitos: o estado de exceção e o estado de sítio. Examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar.” (MBEMBE, 2016, p. 125-128). Retoma-se, a partir desse trecho, um debate iniciado no primeiro capítulo em que se pretendeu trabalhar aspectos epistêmicos da filosofia da história que legam poder no campo discursivo e enquanto dispositivo, associados a gênese e funcionamento da raça com o poder da morte.

¹²¹ “Para retornar à leitura espacial de Fanon, a ocupação colonial tardia em Gaza e na Cisjordânia apresenta três características principais em relação ao funcionamento da formação específica do terror, que tenho chamado de necropoder[...]Do ponto de vista infraestrutural, uma forma fragmentária da ocupação colonial se caracteriza por uma rede de estradas de rápida circulação, pontes e túneis que se entrecruzam na tentativa de manter o “princípio da exclusão recíproca” de Fanon.[...]” (MBEMBE, 2016, p. 136-137). O seguinte trecho mostra explicitamente o uso de ferramentas teóricas fanonianas que concernem a cunhagem do termo necropolítica a partir do seu contributo que tematiza com profundidade as implicações de dominação trazidas pelo poder colonial e de como isso ressoa em formas contemporâneas que se valem desses mecanismos para construir formas análogas de destituição de soberania e controle da vida.

latente desde o final da década de 60 em relação as ciências coloniais, contexto que já possui discussões no primeiro capítulo também.¹²²

Outro tema central é chamado afropolitanismo, elaboração teórica e proposição política identificadas quando adentra à CODESRIA, tendo em vista o seu posicionamento cosmopolita e transnacional. Paralelamente, ocorreu apropriações desviantes deste conceito, uma vez ressoam negativamente de sua proposição original por acabar trazendo um verniz neoliberal que compromete o sentido e intenção do que Mbembe traça efetivamente (MACEDO, 2018,p.184). Ulteriormente, Mbembe lança *Crítica da Razão Negra* em 2013, obra que constitui o ponto de partida desta pesquisa juntamente com *Entre Campos*, de Paul Gilroy. Esse trabalho se caracteriza pelo viés analítico e genealógico da convicção da categoria “Negro”, perpassando certos cânones que constituíram uma tradição de pensamento europeu. Segue-se de autores clássicos do pensamento negro pan-africanista e nacionalista e os pontos de debate frente as proposições de definição do Negro, bem como do tema da emancipação negra no que foi colocado como “Razão Negra”. Somado a isso, a ideia de um devir-negro-do-mundo em que produz uma condição de subalternidade inspirada nos laboratórios e dispositivos criados e aplicados na plantation e escravização dos africanos transatlântica e sua inerência à gênese do capitalismo (MBEMBE, 2014, p.6-7).

Em 2016, é publicado o penúltimo livro até então do autor, intitulado *Políticas da Inimizade* na sua versão traduzida, o qual contém o artigo “Necropolítica”, entre

¹²² “[...]A diferença assenta na epistemologia fundadora das ciências. Fato que explica largamente a segregação entre os discursos e saberes acerca dos mundos outrora colonizados e os discursos e saberes sobre França. Além disso, dado que o espaço conferido aos estudos extra-europeus é um dos mais diminutos no dispositivo acadêmico e cultural francês, esses saberes não são incorporados nem na <<biblioteca nacional dos conhecimentos>>, nem uma verdadeira história-mundo. Inversamente, predomina agora uma topografia dos saberes assente numa nova distribuição do mundo em vertentes culturais, existindo a mesma lógica de discriminação e confinamento nos espaços reservados em matéria de dispositivos institucionais e de edição. Os institutos e os centros de investigação sobre os mundos extra-europeus funcionam como minorias marginalizadas no âmbito de um dispositivo universitário, quando a maioria das grandes obras científicas ou dos artigos sobre os mundos pós-coloniais se vê confinada, pela maioria das disciplinas, a um grupo distinto de revistas e editoras.[...]” (MBEMBE, 2010, p.109) O seguinte trecho manifesta com clareza um dos debates de Mbembe na obra supracitada em que menciona a dificuldade e resistência do contexto acadêmico e disciplinar francês lidar com paradigmas do conhecimento que contestam os pressupostos excludentes e de imposição de formas de saber que concebem certas experiências da como universais. Menciono o debate das quatro correntes, em que Mbembe cita estudos diaspóricos, estudos feministas, estudos queer, estudos pós-coloniais que causam fissuras do conhecimento universal causadas por essas quatro correntes na episteme ocidental e trazem implicações em referência aos dispositivos de poder perpetuados pelo colonialismo e imperialismo francês (MBEMBE, 2005, p.4).

outras seleções de temas que abarcam a política contemporânea em uma escala global. Acrescenta-se a isso o problema da soberania entre as formas de instituí-la pela força por parte das potências do globo, sendo incluída a dinâmica de cariz imperialista dos Estados Unidos sobre outros territórios políticos subalternizados. Elabora as operações implementadas pelos Estados Unidos a partir da destituição considerados “instáveis” em sua diplomacia interna como justificativa ideológica para legitimar seus intentos. Em continuidade, o tema sobre o estatuto e configuração da democracia como forma de governo normativa nos países do Ocidente e suas discrepâncias contrastantes em relação a concepção abstrata e idealista que a define. Mediante o exposto, o regime que de fato é implantado é seu grande ponto de questionamento, uma vez que em conjunção com os mecanismos que o validam e o mantém a parte da institucionalidade oficial, tensionando suas premissas pretensiosamente afirmadas (MBEMBE, 2017,p.31).¹²³ De tal maneira, esse ponto é focalizado no primeiro capítulo, tendo em vista as características da política contemporânea e de como se situam os novos e antigos impérios, assim como os novos intentos que bebem dos exemplos da colonização do mundo.

Brutalismo, como o livro mais recente, trabalha com temas presentes no *Políticas da Inimizade*, manifestado em seus escritos profundas preocupações ambientais em consonância com a dinâmica crítica nas abordagens acerca da modernidade e colonialismo, bem como sua preocupação com um humanismo não racial. De todo modo, sua inspiração, como relata em entrevista e da introdução de seu livro parte do pensamento arquitetônico e das políticas dos materiais e inertes que ressonam na sua forma de pensar o movimento político atual. Assim sendo, a política,

¹²³ Tanto a obra *Crítica da Razão Negra*, quanto o ensaio *Necropolítica* e a obra *Políticas da Inimizade* tiveram um boom receptivo brasileiro, destacando-se o dossiê brasileiro referente ao ano de 2018 pela Revista Cult, contando com textos de Renato Nogueira, Peter Pal Pelbart, Carla Rodrigues, Suely Aires, Edson Teles. Os textos em questão tematizam especialmente o debate da necropolítica em menção ao genocídio do negro brasileiro e do devir-negro-do-mundo como formas de denúncia a violência racial no Brasil e na contemporaneidade, asseverando formas de resistência quanto a isso. Certamente, figuram referências quanto a impunidade dos crimes cometidos contra a população negra no Brasil e na ausência de reconhecimento do racismo enquanto problema político e da omissão do Estado brasileiro diante disso. Outras assertivas constroem a relação do quanto a branquitude protagoniza uma forma universalizante de ser e estar no mundo, consoante as teses de Mbembe sobre a genealogia da raça e do pensamento europeu moderno e seus dispositivos de poder, bem como um certo enquadramento em relação ao movimento teórico pós-colonial. Ressalvas e ponderações quanto ao posicionamento cosmopolita e o paradigma da vítima são realizados, especialmente por Renato Nogueira, em um gesto crítico e apropriação específica das contribuições teóricas de Mbembe, ainda que o autor em questão não necessariamente se autodefinia enquanto pós-colonial e tampouco tenha abandonado sua tese de abertura do mundo, asseverando formas de interlocução com a teoria fanoniana (AIRES; RODRIGUES, 2018).

como ordem que se força, se necessário, pela força, à semelhança a um exercício de tensão e remodelação por excelência, operando como prática instrumental (MBEMBE, 2021, p.11-13). Essa prática ocorre por meio desse fator força e dos atos de demolição e construção como manifestações de uma razão política inserida na nova lógica tecnológica e um tipo de violência que os corpos, os cérebros e a própria natureza são alvos. Nesse sentido, tais preocupações incidem na questão da sobrevivência, da vida e do vivo e de uma possibilidade real da extinção da humanidade de forma que situe o problema da chamada “combustão do mundo” (MBEMBE, 2021, p.23-26). De sobremaneira, alude a corrosão ambiental e às formas de predação e destruição que ultrapassam os dilemas e conflitos pensados como sendo unicamente pertencentes à espécie humana e seu problema de liberdade

Em entrevista, Sylvain Bourmeau (MENDES, 2020) menciona um devir-África como proposição do livro supracitado, assim como Clara Barzaghi (2022) articula a noção de devir-negro-do-mundo, uma vez que a pós-colônia seja apenas uma de suas expressões. Isso se justifica, pois, o autor coloca o que acreditava ser específico de África é composto, na verdade, de situações compartilhadas, ainda que de forma adversa em muitos lugares. Novamente, África figura como um laboratório do mundo frente aos dispositivos predatórios de extorsão, destituição, subjugação, subalternização e imposição de poder pela violência em outras partes do globo. Tal debate é no ensaio Necropolítica, seguido de Crítica da Razão Negra e Políticas da Inimizade e agora em Brutalismo, nas palavras do próprio autor. Além do mais, a temática do animismo e seus percalços políticos estão inclusos no novo livro, presente em praticamente todas as obras anteriores ao reportar-se às culturas africanas e da relação dos seres humanos com formas não-humanas dotadas de vida e geralmente provenientes da natureza ou objetos não-vivos e a forma de atribuição de um caráter infantil aos africanos e da suposta implicação que tal configuração se descrevia.

Destarte, há múltiplas produções a partir do marco de sua vinculação ao corpo editorial de importantes periódicos da área de humanidades e estudos africanos, como o *Politique Africaine* em intermediação com Jean-François Bayart, já citado por Mbembe como uma importante referência. Tal interlocução sem dúvida ocorreu no final dos anos 80 como referido em *Écrire L'Áfrique* predominando o eixo francófono de circularidade. Nos anos 90 e na virada do século, aproxima-se de círculos anglófonos intelectuais, especialmente devido a sua passagem pelos Estados Unidos, englobando as universidades de Columbia, California e Duke. Nesse período, obtém

maior contato com figuras pós-coloniais como Arjun Appadurai e Paul Gilroy, o qual realiza interlocuções teóricas consideráveis e com quem possui vínculo de amizade pessoal, passando a contribuir sistematicamente com publicações para o periódico *Public Culture*. Outro destaque são os dossiês temáticos que contam com a participação de vários autores e autoras do meio acadêmico de teoria social crítica, para destacar o vol. 5 de 92 da *Public Culture*. Nesse volume, há a presença autoral de V.Y. Mudimbe, Judith Butler, Michel Trouillot, assim como o vol. 14 da mesma revista de 2002 com autores de destaque como Arif Dirlik e de la um artigo de Paul Gilroy sobre o ensaio “As formas africanas de auto-inscrição”, intitulado “Towards a Critique of Consumer Imperialism”.¹²⁴

Não obstante, há a participação em publicações coletivas como a intitulada “La politique par le bas em Afrique noire: contribution a une problematique de la démocratie”, junto a Jean-François Bayart e o Comi Toubalor, publicado em 92. A temática deste trabalho circunscreveu, segundo Macedo as formas de enunciação que emergiriam das relações de poder de regimes autoritários, de figuras de ditador como ente não controlável oficialmente e das contestações por meios subterrâneos que demandaram mais estratégia em virtude da censura (MACEDO, 2018,p.190).

Mais um exemplo é a obra Johannesburg: *The Elusive Metropolis*, de 2004, que contém reflexões associadas a temática africano do cosmopolitismo e afropolitanismo diante do contexto da globalização e alargamento de circulação, trocas e produção, escrevendo em conjunto com Sarah Nuttal (MBEMBE, 2008). A obra coletiva organizada por Sandro Mezzadra intitulada *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*, de 2008, conta com importantes nomes dos Estudos Culturais Britânicos e Estudos Subalternos, como Gayatri Spivak, Chandra Mohanty, Dipesh Chakrabarty. Stuart Hall, Ella Shohat e Robert Young, inseridos em proximidade do

¹²⁴ “[...] I want to endorse Mbembe’s timely rejections of culture as property and identity as a unitary phenomenon or “substance.” I would also like to applaud his tantalizing grasp of “race” as the “blind spot” of modernity and his acute observations on the culture of freedom as a practice of domination. His passing remarks to the effect that it is “race” that makes it possible to found difference in general, and the existence of nations in particular, deserve to be elaborated at length and explored carefully.[...] If I understand it, I do not want to concede Mbembe’s suggestion that the thematics of anti-imperialism has been exhausted. It seems to me that we are now on the edge of a richer and more profound indictment of the catastrophic modernity inaugurated by Europe’s colonial and imperial power than the makeshift, preliminar diagnosis that served the very different political interests of national liberation movements during the Cold War[...] Translocal opposition to the widening gulf between the overdeveloped world and the rest of our planet supplies the principal ethical imperative for this enterprise. This utopian project will draw additional energy from struggles against biocolonialism and contribute it, in turn, to a renewed sense of the planetarity of our political hopes” (GILROY, 2002, p. 590).

contexto teórico do chamado “pós-colonialismo” (MEZZADRA *et al.*, 2022). Faz-se presente também na obra coletiva datada de 2017 *Écrire L’Afrique-Monde* em que escreve a introdução com o pensador Felwine Sarr, intitulado “Penser pour un nouveau Siécle” e do capítulo denominado “Penser le monde à partir de L’Afrique” (SARR; MBEMBE, 2017).

Outrossim, importante situar mais alguns elementos panorâmicos que dialogam com a trajetória biográfica e intelectual de Mbembe face ao debate dos estudos africanos, da filosofia africana, âmbito forte de repercussão, assim como de contextos adjacentes quando à intelectualidade e produção intelectual negra. De tal maneira, é válido alocar Mbembe em um contexto de produção intelectual do último quartel do século XX, visto que seu debate partilhe de prerrogativas de uma geração de intelectuais africanos que não estejam vivenciando mais os anseios para a independência enquanto colônias (MACEDO, 2016, p.283). Nem que mantenham a preocupação primordial com práticas e ações políticas revolucionárias anticoloniais, mas sim o contexto pós-independência ou o chamado “pós-colonial”.

Sem dúvida, tal momento é caracterizado pelas mazelas, sequelas e dilemas cotidianos herdados dos regimes coloniais e dos novos problemas criados, que permaneceram mesmo após a derrocada do poder colonialista direto. Os dilemas permeiam tanto a constituição de regimes políticos africanos e suas disputas quanto a diretrizes e formas para a construção de Estados Nacionais, governos, da administração de conflitos relacionados às populações nativas e uma nova configuração marcadas pelo poder paralelo que mesclam formas novas e antigas de dominação. Nesse sentido, não houve necessariamente uma aplicabilidade ou concretização dos ideais de independência o desenvolvimento, justiça, política, inserção internacional e da própria possibilidade de viver. Portanto, a configuração da temática do “fracasso” de certos níveis de pessimismo, da ideia de “tragédia” e frustração mobilizam esforços críticos no campo epistêmico e político para revisitar modelos e soluções outrora utilizados para salvaguardar ideais que não se tornaram realidade (VALDÉS, 2008, p.136-138).

Entremeios, o foco acentuado desse debate centra-se em uma autoanálise que coloque o problema da responsabilidade ética pelo presente e o futuro de África e dos africanos como especificidades consideradas mais sutis quanto ao colonialismo e sua capitalização enquanto única forma de interpretar a realidade, especialmente diante das ideias universais. Esse debate, indubitavelmente, não começou apenas nos anos

70 ou com os impulsos pós-estruturalistas que tensionaram formas de logocentrismo e de metafísicas que elencam certos elementos economicistas e reducionistas do marxismo. Desse modo, muitas são as escolas que brotam para tratar dessas questões, como aquelas que se debruçaram sobre o desenvolvimento econômico, pautando o desafio de encontrar um modelo que contemple as realidades africanas para além dos modelos ocidentais, como a gestão dos recursos humanos envolvendo a produção, distribuição e utilização.

A escola de dependência que possui integrantes como Justiniana Riveryemamu da Tanzânia, Nyerere, Samir Amin, Walter Rodney como principais expoentes, assim como Amina Mama que aborda questões de mulher e gênero na África. Por certo, há uma sintonia com o terceiro mundismo do final da década de 60, já presentes na América Latina, que lançam esforços tanto para criar um projeto econômico e político quanto um modelo interpretativo do processo histórico do “subdesenvolvimento” e da “dependência” (VALDÉS, 2008, p. 150-151).

Mediante o exposto, a constituição de um campo disciplinar e reflexivo se fez visível também na filosofia, lembrando de pontos já tocados no primeiro capítulo no que tange a nascente de um pensamento antropológico sobre o continente africano no século XVIII e XIX, a exemplo da proposta de Placide Tempels. Contudo, o objetivo não é adentrar nesse movimento em maiores detalhes epistêmicos os quais foram abordados anteriormente, como bem ilustra o movimento Negritude e a busca por uma cultura unânime na África. O foco é entender que a geração a qual Mbembe integra dialoga com as premissas de rediscussão de identidade africana e a da própria ideia de cultura e unidade africana. Por parte de autores já referidos como Hountodji, Appiah, Masolo, Wiredu, Mudimbe e outros tantos há uma potente crítica a etnofilosofia, concepção que Tempels e Kagame constituem exemplos basilares (MUDIMBE, 2013, p.193-194). Porquanto, tais análises incidem justamente quanto ao debate de uma metafísica generalizante em que se mesclam parâmetros do pensar e filosofar ocidentais, e como tentam encaixá-los nas manifestações e expressões de sociedades africanas e até mesmo da indagação sobre se de fato seria possível encontrar algo como que “filosófico” em África.

3.3 NÃO PERTENCIMENTO, RESPONSABILIDADE E COSMOPOLITISMO: PONTOS DE CONVERGÊNCIA ENTRE MBEMBE E GILROY

Encaminhando-se para o fim, segue um dos últimos pontos deste trabalho é importante situar a interlocução de Gilroy e Mbembe com o pensamento de Fanon e os pontos de convergência e dissonância nesse sentido. Primordialmente, partiu-se de um artigo específico que Gilroy discute sobre Frantz Fanon e Jean Améry e de uma entrevista em que tece comentários significativos as características de seu pensamento. Ao discutir o tema da tortura, debruça-se sobre a maneira que Fanon articulou contribuições valiosas sobre isso e das interconexões de seu legado com as apropriações e desenvolvimentos teóricos de Jean Améry.

Outro aspecto certamente incide sobre os desdobramentos de Fanon quanto a assuntos militares, além do reconhecimento de sua fenomenologia e seu interesse na relação entre poder, psiquiatria e psicologia social. Inicia sua argumentação articulando traços do contexto do qual escreveu à medida que o artigo seja de 2010, ao ressaltar o cenário de estado pós-colonial e da geopolítica de circulação, validação da teoria de Fanon, bem como a reverberação desta nas instituições norte-americanas. Verifica a rapidez com que a sua teoria foi absorvida e de caracteres globais que influíram e modificaram esse processo principalmente com as transformações políticas motivadas pelo evento do “11 de setembro” e dos percalços analíticos que a teoria pós-colonial se moldou para analisar novos fenômenos, assim como a manutenção da crítica ao imperialismo diante disso (GILROY, 2010, p.20).

Ademais, Paul Gilroy (2010) salienta os problemas que a realidade pós-colonial apresenta para o mundo social cada vez mais segregado, o oposto do que se esperava nos movimentos passados de luta anticolonial no mundo. Exemplo disso é o caso dos negros, pardos, descendentes de migrantes, pobres, pseudo cidadãos e “*sans papiers*” nas regiões do planeta “em desenvolvimento”, assim como os refugiados e pessoas consideradas “descartáveis” e excluídas da cidadania e direitos básicos (GILROY, 2010). Questões relacionadas a guerra ao terror global através do complexo que produz terroristas domésticos são outro elemento. Na Grã-Bretanha, formações sociais e políticas nascidas do período pós-colonial tiveram, como bem visto, impelidas ao ataque institucional contra os jovens a partir da criminalização. As batalhas históricas contra a discriminação, cidadania, emprego equitativo e melhor educação ressoaram no ímpeto antirracista após a segunda guerra mundial, fortalecidas pela busca de libertação nacional. A Guerra Fria e os agenciamentos

políticos em torno disso, especialmente a partir da solidariedade transnacional contra o apartheid engendraram o que Gilroy (2010) nomeia como “consciência cosmopolita”, unificada pela oposição a todas as formas de hierarquia racial e dominação colonial.

Entrementes, cita as observações de Fanon sobre política colonial e as abordagens quanto as formas de governo que resultam da possibilidade da democracia transformada em securitocracia (GILROY, 2010, p.24). Do mesmo modo, a escrita de Fanon destacou a evolução da colônia e pós-colônia para além das chamadas “zonas de matança” de ajuda também para explorar aspectos da vida social e psicológica de conflito na metrópole pós-colonial. Nesse sentido, Fanon tornou-se na visão de Gilroy a pedra-de-toque para aprender sobre essas formas de opressão e injustiça racial em um quadro comparativo em que as desigualdades e o racismo cresceram exponencialmente. Não obstante, Gilroy delimita com maior amplitude os insights de Fanon que auxiliam na compreensão que esses agentes estão trazendo para as culturas políticas da Europa, por exemplo.

O autor menciona a descrição do nativo que pega a sua faca para defender-se vis-a-vis de seu irmão, lançando-se com todas as suas forças na vingança o nativo tentaria persuadir-se que o colonialismo não existe e que a história contida de autodestruição coletiva é uma maneira pela qual a sua tensão muscular pode ser liberada.¹²⁵ Essas “opções brutais” podem ser atraentes para a necropolítica das populações em condição de pobreza e em desigualdade, bem como a profunda desesperança que vai além de qualquer problema de coesão social. Abrangem variedades de violência sem sentido, negros como principais autores de seu próprio infortúnio urbano e conjugação com questões masculinistas manifestadas em certas formas de hip hop, “bling bling”, jogos de computador violentos, contos de gangues e assassinatos, sendo a cultura uma chave para isso (GILROY, 2010, p.33). Como indivíduos, eles devem agora se pressionados para as responsabilidades envolvidas na reabilitação coletiva e salvação pessoal.

De todo modo, Gilroy (2010) assevera o quanto identifica nos discursos contemporâneos uma discussão que foca na integração da cultura negra em caráter “espetacular”, ao invés de lidar com as periculosidades as quais se referiu. Enxerga

¹²⁵ Segue um trecho preponderante para compreender a teoria da violência elaborada por Frantz Fanon (1968, p. 66): “[...]Trabalhar significa trabalhar para a morte do colono. A violência assumida permite ao mesmo tempo que os extraviados e proscritos do grupo voltem, reencontrem seu lugar e se reintegrem. A violência é, dessa maneira, compreendida como a mediação régia. O homem colonizado liberta-se na e pela violência. Esta práxias ilumina o agente porque lhe indica os meios e o fim”.

uma tendência em manter o racismo em uma “câmara fria” da história, confrontadas pelo gangsterismo de escolha racional e outras manifestações patológicas de crime e formação de gangues, porte de armas sem uma crítica ou a proposição de uma solução para isso. O humanismo de Fanon talvez seja a característica que considera mais expressiva de seu pensamento e que percebe uma certa resistência política e teórica em concebê-lo. Adentra, por conseguinte, na interlocução com Jean Améry, filósofo austríaco que sobreviveu aos campos de concentração e que apresentou uma apropriação de Fanon dos efeitos curativos da contra-violência para indivíduos que sofreram uma brutalidade e traumatização sistemática (GILROY, 2010).

Dessa maneira, correlaciona Fanon e Améry como pensadores de um humanismo radical, sistematizando argumentações de ambos com relação a securitocracia e seus estados de exceção.¹²⁶ Em continuidade, concebe o modo de ser desalienado no mundo e a “dialética real” entre o corpo e mundo que surgiu com a lenta composição do eu fora dos hábitos coloniais e pós-coloniais que deram vida à raça. Por fim, o tema da alienação é trabalhado por Fanon de modo distinto da tradição marxista, pois a sua configuração se dá por intermédio do poder colonial conjugado ao regime de prisão e que suspende a dialética do progresso, resultando na catástrofe e expropriação de liberdade que o mundo da colonização se constitui (GILROY, 2010, p.27).

Além do mais, Gilroy (2010) preconiza observações de Fanon sobre o panorama mundial em que os Estados Unidos ascenderam como nova potência capitalista e dos percalços que a mercadologização das pautas políticas negras estavam produzindo para a luta antirracista. Soma-se o reconhecimento que o legado fanoniano sintetizou sobre as complexidades da transformação revolucionária, de modo que “o povo descobre que o iníquo fenômeno da exploração pode assumir um rosto negro ou árabe” (GILROY, 2010, p. 23). Afirma que a transição não é nacional, mas social e do quanto é necessário transcender as percepções simplistas sobre o opressor, situando citações de obras que Fanon observa o quanto é possível populações colonialistas se aproximarem dos nacionalistas e das interações que podem ir além das dimensões racistas em ambos os lados.

¹²⁶ Um adendo seria as discussões presentes em *Entre Campos* (2007) e originalmente publicadas em 1999 dos ativismos anticoloniais e antifascistas em que Gilroy (2007) articula correlações entre Frantz Fanon e Jean Améry, em menção justamente ao questionamento radical acerca do estatuto político de ser humano para além dos marcadores da raça e da associação do judeu como um infra-humano (GILROY, 2007, p.116-117).

Com efeito, Gilroy (2010) traz o quanto Fanon enfatizou que a ordem racial da colônia traria o pior em qualquer pessoa cuja vida fosse distorcida pela miragem fundadora da hierarquia racial. Essa mesma que delimitou a humanidade de pessoas e esgotaram o bem-estar psicológico do perpetrador e da vítima. O afro-britânico preconiza a partir de Fanon que dominantes e subordinados, colonizadores e colonizados não foram afetados exatamente da mesma forma e clama pelo reconhecimento do contributo, tanto de Fanon articulando-se com Améry, da ideia de humanidade revisitada. Por fim, pontua que a teoria da globalização permanecerá incompleta se as questões acerca dos impactos do declínio sistêmico colonial transformaram e possibilitaram a própria ordem global e rompimento de fronteiras emergir, defendendo a continuidade e aprofundamento de estudos nesse sentido (GILROY, 2010, p.25).

Nesse íterim, foi relevante trazer mais uma discussão sobre Fanon em outro texto de Gilroy, intitulado *Race ends here*, de 1998, pontuando o contributo do combatente argelino no que se refere a epidermização como princípio de poder político. Certamente, parte do entendimento da ideia de raça como elemento fundante deste poder, alicerçado em mecanismos de diferenciação e classificação, compreendidos a partir de uma fenomenologia racial consoante o autor (GILROY, 1998, p.845). Saliente as contribuições de Frantz Fanon também pela abordagem de uma “dialética real” que distanciou o ser humano verdadeiro dos elementos fundamentais desta, isto é, a relação corpo e estar no mundo sem o peso das relações sociais coloniais.

Dessa forma, Gilroy (1998) situa como o poder epidérmico violou o corpo humano em sua humanidade simétrica, intersubjetiva, social, em sua espécie, associando com mais elementos de sua dialética para dizer o quanto a condição de ser para morte tornou-se normativa frente as possibilidades de vida e coexistência equitativas. Portanto, Gilroy finaliza neste artigo em específico o quanto é de grande contributo para a política contemporânea e para a história amalgada pelos pressupostos da raciologia as chaves fornecidas por Fanon, uma vez que as “antitoxinas” produzidas por seu ativismo e intelectualidade permitam transcender esses paradigmas e recriar as possibilidades de existência em franca liberdade.

Em uma de suas entrevistas, datada de 2018, novamente Fanon emerge das falas transcritas de Gilroy (2018), mencionando também a receptividade dos norte-americanos e a crítica a forma que comumente isso ocorre. Pontos semelhantes são

destacados em relação a temática do texto que prefiguraram as correlações do pensamento entre Fanon e Améry, em que Gilroy traz uma duplicidade da sua discursividade. Tendo em vista a figura do médico que o liga a sua profissão enquanto psiquiatra e da sua preocupação com a cura retoma a discussão sobre violência como forma de expurgo ao que fora perpetrado pelo colonialismo.

Paralelamente, Gilroy (2018) o identifica como soldado e do quanto a combinação de sua figura enquanto médico integra a sua posição em relação a vida, ora como aquele que a tira, ora como aquele que a mantém, elementos os quais certamente são o cerne de sua imaginação revolucionária. Adentra-se em questões relacionadas ao *Entre campos*, que na tradução inglesa publicada em 2000 foi utilizado o título *Against Race*, em que se discute o aspecto genealógico e arqueológico da raciologia, termo cunhado nessa produção em referência a radicalidade de uma ideia não racial da liberdade (GILROY, 2018). Em simultaneidade, Gilroy discorre o quanto as tentativas de desmonte das hierarquias raciais precisam ser aliadas a uma forma de pensar o mundo além da raça, não apenas para superar a supremacia branca, mas toda e qualquer base de pensamento racializante. É nesse sentido que retoma o humanismo em Fanon, uma vez a partir da sua fenomenologia resgata a verdadeira dialética do corpo com o mundo, em que se supera o esquema racial e volta-se para uma realidade desprovida disso (GILROY, 2018, p.17).

Paralelamente, é importante situar pelo menos três textos principais em que Mbembe discute “com e contra Fanon” e em grande medida converge com apontamentos realizados nas seleções de discussões feitas por Gilroy. Em especial, esses pontos se cruzam a partir dos conceitos sobre a epidermização, a violência revolucionária e a ideia radical de liberdade possibilidades por uma versão não racial de humanismo. Primeiramente, em seu texto em resposta ao seu livro *On the Postcolony*, de 2005, Mbembe (2005) situa o pensamento de Fanon a partir dos questionamentos deste com relação ao que denomina política da vida (MBEMBE, 2005, p.15).

Nesse sentido, referindo-se ao contexto africano e aos chamados “arquivos da modernidade”, as dimensões acerca da violência e da morte, outros dois pontos centrais do debate fanoniano, prefigura-se a radicalidade que implica perguntar sobre o seu próprio lugar no mundo frente as tecnologias de poder na colônia e na pós-colônia. Sem dúvida, a abordagem da sua fenomenologia e dialética senhor-escravo

que condiciona a vida é ao que Mbembe (2005) delimita como poder de matar, no caso específico de matar o colono e assim exercer, por meio da violência, a soberania sobre si mesmo, é tocada

Nesse contexto, a morte está claramente ligada à inimizade no pensamento e até mesmo a práxis elaborada por Frantz Fanon. Diante disso, retoricamente Mbembe indaga em tom questionador se viver seria apoderar-se do poder da morte que o inimigo, no caso o colonizador, tentou monopolizar e se isso seria a única possibilidade de experimentar a liberdade como fundamento ontológico que constituinte da história da humanidade para esse fim, ou seja, a circulação generalizada da morte. Mbembe bem sabe que Fanon ofereceu a resposta de que dar a própria vida por liberdade ou matar o colono significa nascer e ascender em humanidade, finalmente. Porquanto, Mbembe (2005) propõe outra alternativa para sair do “beco sem saída” fanoniano, de forma que a ética primordial que rediscute visa substituir o direito soberano de matar por uma política da vida e liberdade que não seria simplesmente repetida pelo “assassinato originário”. Isso significa proporcionar para o africano as condições necessárias de usufruir de sua soberania própria para a plenitude e felicidade. Em um contexto que as insurreições não possuem mais o mesmo papel de transição e de elaboração dessa soberania, esse processo precisa, segundo o autor, ser construído pela crítica do Eu por uma genealogia da responsabilidade, essa como uma prática que revise as próprias fábulas e gramáticas que outrora elencaram a autenticidade ou o radicalismo, como pressupostos para resolver esses dilemas (MBEMBE, 2005,p.20).

Com efeito, partindo-se da discussão realizada na obra *Crítica da Razão Negra* especialmente nos subtítulos denominados “A Grande Destruição” e “A Violência Emancipatória do Colonizado”. Dessa forma, o tema da violência encontra-se em grande expressividade neste debate, na forma de luta contra a opressão colonial e da própria violência perpetrada pelo colonizador, citando a guerra de libertação nacional na Argélia. Certamente, há a abordagem da violência, assim como Gilroy percebeu, sobre a dimensão ética ligada ao cuidado e a cura, relatando a o aspecto médico que Fanon manifestou pelo seu ofício enquanto psiquiatra para tratar os feridos e prisioneiros oriundos dos conflitos militares e das práticas corriqueiras de tortura as quais sofreram (MBEMBE, 2014, p.281-282). Acrescentando-se a isso Mbembe (2014) evidencia ao menos três propósitos da violência nessa obra, sendo a primeira com certeza a busca pela liberdade e ter o direito de nomear a si mesmo em nome da

vida. Mais uma vez o termo “ascensão da humanidade” apresenta-se na sua escrita, a medida que a teoria da violência de Fanon esteja intimamente ligada apenas para alcançar esse propósito. Portanto, a partir dessa operação Mbembe (2014) enuncia que Fanon reabre a possibilidade para si e para toda a humanidade para além do “preto e do branco” em que o mundo se faz livre do fardo da raça e que todos têm o direito de herdar.

Por outro lado, Mbembe (2014) tece ressalvas sobre o legado fanoniano em tempos atuais, a medida que os colonizados de outrora ou descolonizados precisem lidar com o peso das heranças coloniais que sobrecaem em suas cabeças. Desse modo, apesar da importância indiscutível perante os apontamentos do autor camaronês, é necessário criar novas formas de lidar com velhos, híbridos e novos problemas. Jamais esquecer o legado da força, da inventividade e de uma vontade que transcende as próprias celas e limitações mortuárias do escravismo e colonialismo. É aí que Mbembe (2014) destaca o quanto é imprescindível ir com e contra Fanon diante das singulares circunstâncias que o mundo apresenta, distintamente do tempo em que escreveu. Ainda que haja diversas guerras, batalhas e conflitos sangrentos e de muita injustiça perpetrado que faz valer o termo “condenados da terra” como um princípio explicativo para isso. Esses são mecanismos operativos que Mbembe disserta tanto em *Crítica da Razão Negra* quanto *Políticas da Inimizade* quanto a formas não oficiais e de poder subterrâneo exercidos a contravenção de qualquer parâmetro institucional e normativo de direito (MBEMBE, 2014, p.190).

Assim, Mbembe (2014) chama a atenção para novas formas de luta para além das estratégias e práticas insurrecionais oriundas das guerras de independência anticoloniais, do terceiro-mundismo e dos paradigmas que circundam esses agenciamentos. Logo, em referência a globalização e as ultratecnologias que reatualizam e reinventam as formas de dominação, de subjugação e, por conseguinte, dos movimentos organizados de contestação e resistência, figuram aí as articulações digitais, exemplificada pelo uso ostensivo de celulares, “telas horizontais e transversais”, entre outros modelos hi-tech de contato e relações humanas (MBEMBE, 2014, p. 289). Finaliza, dessa maneira, com o destaque disso como muito bem demonstra o seguinte trecho:

“De resto, se devemos algo a Fanon, é justamente a ideia de que existe, em todo ser humano, algo que não pode domar, que não se deixa amansar, que

a dominação - pouco importa sob quais formas - não é capaz nem de eliminar, nem de conter, nem de reprimir, pelo menos não totalmente. Desse algo, Fanon se esforçou para apreender as modalidades de surgimento num contexto colonial que, a bem da verdade, já não é exatamente o nosso, por mais que o seu duplo, o racismo institucional, continue a ser a nossa Besta (MBEMBE, 2014, p. 295).

O terceiro e último texto que compõem essa seleção acerca da discussão do pensamento de Frantz Fanon escrita debatida por Mbembe intitulado “A universalidade de Frantz Fanon”, de 2011, cujo foco retrata três formas principais de apropriação e herança elencadas pelo intelectual camaronês. Resumidamente, Mbembe elenca o primeiro aspecto a partir da práxis revolucionária voltada para as lutas anticoloniais na África na primeira metade do século XX (MBEMBE, 2011, p.3). O segundo, todavia, é associado ao último terço do século XX, especialmente nos 80, em que há o desponte dos estudos pós-colônias (MBEMBE, 2011). O terceiro, de todo modo, é concebido como um por vir, relacionado a ascensão das tecnologias da informação e usos dessas para aprimorar os dispositivos de governo securitário em pleno século XXI (MBEMBE, 2011, p.9).

Não obstante, Mbembe reafirma a importância do legado fanoniano, distinguindo em grande medida de dos apontamentos anteriores prefigurados a partir de *On the Postcolony* e *Crítica da Razão Negra*, destacando repercussões no campo epistêmico somando ao campo da política. A “biblioteca Fanon” como apontando por Mbembe (2011) incide nas repercussões para o continente africano, para as diásporas que atravessam o Atlântico, enfatizando o quanto a Europa é abordada enquanto espaço de trânsito e passagem, já em tensionamentos com as premissas eurocêntricas do saber e da política. Inegavelmente, quando há uma queda significativa dos movimentos revolucionários e insurrecionais em todo mundo com o símbolo também da queda da União Soviética. A reafirmação do capitalismo enquanto modelo de desenvolvimento para toda, ou quase toda, a humanidade é outro desfecho desse momento histórico e que se associa as releituras da obra de Fanon. Há a marca da substituição do confronto aberto pelo reconhecimento das chamadas “identidades lesadas”, em referências populações que padecem ainda em apuros no mundo pós-colonial e pós-imperial (MBEMBE, 2011, p.6).

De todo modo, Mbembe adentra em aspectos do pensamento revolucionário e do legado que sua práxis causou em todo o mundo, especialmente situando o seu ponto de partida das realizações na África. Mbembe (2011) tece considerações sobre o impacto gerado para os Estados Unidos, Caraíbas bem como toda a diáspora de

modo que abranja as temáticas do racismo, consciência de classe, colonialismo, capitalismo, estendendo-se para o nacionalismo, pan-africanismo e o socialismo. Indiscutivelmente, o tema da violência é retomado também nesse texto de Mbembe, a medida que o autor situa ao menos dois modelos principais de luta anticolonial contemporâneos ao tempo de Fanon, sendo eles o modelo gandhiano e pacifista, e o modelo insurrecional argelino.

Nesse sentido, lista uma série de revoluções e militantes africanos que se valeram da trajetória política e de obra de Frantz Fanon, como Amílcar Cabral e Julius Nyerere (MBEMBE, 2011). Inclusive, há processos revolucionários como a luta contra o colonialismo português em Guiné-Bissau, Angola, Zimbabué e que ressoa na África do Sul, especialmente quanto aos temas que Fanon trabalhou em *Condenados da Terra* sobre o campesinato (MBEMBE, 2011, p.8). Ainda é possível observar a repercussão do combatente argelino na luta contra o apartheid, no confronto com a segregação racial e busca por direitos cívicos.

Em síntese, Mbembe (2011) também concebe reflexões sobre o chamado “texto fanoniano” tendo em vista as múltiplas implicações para diferentes campos de conhecimento a partir do movimento teórico pós-colonial. Por certo, para além do terceiro-mundismo enquanto paradigma epistêmico, questiona-se as grandes bases do conhecimento tido como universal. Formulou-se, assim, uma dinâmica de pensamento-mundo que traz a agência principal desse descentramento do paradigma eurocêntrico que interpreta e age no mundo consoante sua vontade de poder. Tendo em vista a viragem pós-colonial nas ciências humanas, as controvérsias que integram as discussões sobre os textos de Fanon também incidem sobre as conexões entre raça, sexualidade e psicanálise, segundo Mbembe (2011).¹²⁷ Uma parte da referida

¹²⁷ “[...]Two forms of sexual violation were particularly strategic in the process by which black female slaves were disowned of their personhood. The first was rape by the white master? A weapon of terror that reinforced whites' domination over their human proper ty. As a matter of fact, sexual terror under slavery was a means to subjugate both black men and women. Significant, in this regard, was the fact that in addition to the rape of black women, the own ership of the body of the white female by white masters became the terrain on which to lynch the black male. As shown by Roberts, white sexual violence attacked not only black men's masculinity by challenging their ability to protect black women; it also invaded black women's dominion over their own bodies.[...]” (MBEMBE, 2011, p. 39). O seguinte trecho ilustra uma forma bem pautada em Frantz Fanon (2008) acerca do debate que Mbembe realiza com relação a sexualidade e o poder em relação ao homem negro e a mulher negra no contexto da obra *On the Postcolony*, uma vez que, assim como Fanon enuncia, o negro é considerado uma figura de excesso e esses dispositivos de poder são agenciados para destituir-los da soberania e autopropriedade de seus corpos: “[...]Nas profundezas do inconsciente europeu elaborou-se um emblema excessivamente negro, onde estão adormecidas as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E como todo homem se eleva em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar este

crítica feminista e queer denuncia, com efeito, a homofobia e a misoginia que caracterizariam o estudo fanoniano da psicosexualidade e Mbembe (2011) questiona o quanto essas premissas podem ser equivocadas. Isso significa que em bases epistêmicas da psicanálise encontradas em textos de Freud e Lacan não necessariamente tematizam as dimensões raciais de suas conceituações acerca do desejo, o que compromete uma validação, no seu ponto de vista, desses questionamentos (MBEMBE, 2011, p.7). Por fim, encerra-se a reflexão do texto de Mbembe com a indagação sobre o referido terceiro momento que o texto de Fanon virá a cumprir sob a amálgama da figura do Negro e da temporalidade colonial da qual faz parte e da injunção que traz sobre a própria concepção de temporalidade para cunhar, assim, o “tempo do mundo”. Com certeza, a premissa de uma nova consciência histórica interplanetária que surgirá com o estogamento das clausuras perpetradas pela ideia de raça e dos dispositivos de poder criados a partir dela (MBEMBE, 2011, p.5).

Enfim, encerrando a maior parte dos debates, é importante ressaltar como Mbembe e Gilroy se aproximaram em vários quesitos e como trouxeram temáticas um tanto quanto distintas um do outro acerca do legado fanoniano, peça chave para o pensamento intelectual de ambos. Certamente seria possível destacar outros tantos pontos que os autores escreveram sobre, contra e com Fanon, no entanto foi necessário estabelecer um limite para os objetivos deste trabalho. De todo modo, é inegável a relevância do conceito de epidermização formulado pelo martinicano como exemplifica a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, para a compreensão do racismo, da ideia de raça e da raciologia, esse último sendo um termo cunhado por Gilroy (2007). Em vista disso, segue-se do mapeamento realizado por Mbembe e Gilroy quanto ao papel do colonialismo para engendrar esses mecanismos operados pela raça em hierarquias e formas assimétricas de poder.

No texto sobre Fanon e Améry, Gilroy (2010) deixou bastante marcado a preocupação com o legado fanoniano por uma via que critica as formas que comumente sua obra é apropriada, especialmente ao citar os norte-americanos como exemplo disso. Tal prerrogativa se repete em sua entrevista com Tony Sidre, assim como o artigo *Race Ends Here*, pois percebe o quanto Fanon é lido de uma maneira

não-civilizado que tentava se defender. Quando a civilização européia entrou em contacto com o mundo negro, com esses povos selvagens, todo o mundo concordou: esses pretos eram o princípio do mal. [...]” (FANON, 2008, p. 161).

que considera distorcida de seus pressupostos humanistas que transcendem os marcadores raciais.

A referência que faz ao tema da cultura vernacular negra, altamente presente na maioria de seus trabalhos, sejam seus livros, artigos ou entrevistas. No que tange uma certa inclinação ao que denomina espetacularização ou até mesmo do reforço das premissas do absolutismo étnico racial, termo também profundamente trabalhando em sua produção, por essas tendências, sejam políticas ou culturais, Gilroy reafirma o quanto é necessário “reler Fanon”. Isso significa, sobretudo, seguindo os passos da sua preocupação principal para um mundo não racial e para o fim da raça, para que os estudos sobre globalização e de uma solidariedade transnacional possa ser, assim, possível.

Mbembe (2011;2014) destaca em dois textos a pertinência de Fanon para África e os processos revolucionários de libertação nacional e das lutas anticoloniais. Em vista disso, cita maiores exemplos não explorados por Gilroy sobre as insurreições africanas e de militantes que as agenciaram sob o respaldo da discussão sobre o campesinato, lumpemproletariado. Somado a isso, não se pode deixar de mencionar as formas específicas que sintetizaram propostas contestatórias com o aporte do marxismo de *Condenados da Terra*, ou então da proposição mais específica sobre os desafios do processo revolucionário no continente africano contidos no livro *Em Defesa da Revolução Africana*. Esses elementos foram explorados tanto no artigo em resposta ao livro *On the Postcolony* quanto o artigo intitulado *A Universalidade de Frantz Fanon*. Além do mais, quanto ao tema do humanismo não racial, Mbembe incide num mesmo sentido que de Gilroy, pois nos três textos selecionados discute a urgência de se pensar uma política da vida que supere os paradigmas coloniais e raciais. O tema da violência certamente desencadeia essa preocupação com a ascensão a humanidade e dos recursos terapêuticos pensados por Fanon enquanto um revolucionário e simultaneamente um psiquiatra.

Contudo, não deixa de situar as periculosidades que a violência pode trazer para a concretização deste intento e da própria reprodução endógena na África. Gilroy (2010) incide em um mesmo sentido, partindo do contexto britânico e da Diáspora, pautando especificidades da cultura afro-norte americana, ao questionar os usos da violência, partindo da liberação da “tensão muscular” que pode criar ciclos viciosos. Esses constituem as prerrogativas da cultura gangsta e a apologia cega de uma agressividade não necessariamente politizada ou libertadora, mas masculinista,

misógina e autodestrutiva.¹²⁸ Mbembe explora filosoficamente e epistemologicamente o contributo de Fanon para reinventar o conhecimento como um todo, atentando-se às ciências humanas, especialmente no texto a Universalidade de Frantz Fanon. O tema queer e feminista apresenta-se nesse texto não necessariamente por uma crítica da masculinidade predatória como apresentada por Gilroy, mas das controvérsias do campo epistêmico da psicanálise e dos intercambiamentos da sexualidade e da raça. Por último, Mbembe tanto no *Crítica da Razão Negra* quanto no artigo *A Universalidade de Frantz Fanon* destaca os ativismos do século XXI sequenciais ao movimento teórico pós-colonial e as forças insurrecionistas, a medida que se atente às digitais de militância e contestação da dominação racial. Gilroy também valoriza o contributo de Frantz Fanon para o presente século que, situando a interlocução de Améry com Fanon, afirma que os estudos sobre o impacto que o fim do domínio colonial legou para a globalização necessitam de maior reconhecimento, justamente incidindo no sentido humanista e não racial desse processo como horizonte final.

Assim sendo, em diferentes contextos pode-se por analogia, entre Mbembe e Gilroy iniciando-se assim com as observações quanto ao tema do não pertencimento e que implicará nas noções cosmopolitas e humanistas não raciais que ambos sustentam. Ao adentrar em maiores aspectos do pensamento de Gilroy, o autor desenvolve suas reflexões a partir do dilema de não pertença em relação ao já referido tema de sua cidadania inglesa. Segue-se das suas reflexões sobre a sua condição enquanto filho de pais imigrantes, abrangendo questões tanto de um ponto de vista étnico-racial quanto “nacional”, destacando-se que talvez esses sejam os elementos que constituam, senão o cerne de sua teoria, os debates mas frequentes de sua produção intelectual.

¹²⁸ De todo modo, tais prerrogativas podem dialogar com reivindicações políticas que incidem sobre as políticas do reconhecimento e das demandas jurídicas em torno disso, tendo em vista os problemas já referidos da manutenção da soberania, conforme Foucault (2005) e dos próprios apontamentos dos dois autores que se seguiram e se seguem: “[...] A autodefesa é uma prática marcial, uma filosofia do combate que considera que o momento, o kairós revolucionário, atua na eficácia do golpe desferido. Daí a problemática do Black Power, amplamente inspirada na leitura dos textos de Frantz Fanon, que consiste em um desdobramento da autodefesa em defesa explosiva, até mesmo agressiva, e se traduz por um chamado à resposta, ou a mostrar que podemos responder, “golpe a golpe”. E, sob essas condições, diante do cano de uma arma apontada, deve-se responder com um tiro. Compreende-se a autodefesa como uma contraofensiva e criase outra semiologia do corpo militante, que não se baseia na exemplaridade de seu mártir, e sim no caráter ao mesmo tempo inexorável e inelutável da vingança; uma semiologia que não se inscreve em uma metafísica dos fins, mas no imediatismo de um golpe.[...]” (DORLIN, 2018, p. 83). Como bem demonstra o texto, há aqui menção a forma politizada e legitimada diante da ausência de resolução de conflitos e da garantia de segurança dos corpos, oferecendo outro ponto de vista e, simultaneamente, trazendo para o debate contemporâneo os usos e abusos disso.

No caso de Mbembe, sua condição como expatriado vigora no que muitas vezes o autor enunciou enquanto “ferida” do não pertencimento, tendo em vista a sua expulsão de Camarões, seu país natal, devido à sua crítica à ditadura de Paul Biya. O percurso itinerante que caracterizou sua trajetória de vida após a sua moradia na França, nos Estados Unidos e por último na África do Sul, aonde reside e leciona atualmente. Desse modo, nos textos selecionados verificou-se relatos de ambos pensadores que abrangem tanto o reforço do engajamento político e a própria crítica aos pressupostos conceituais bem como os dispositivos criados para perpetrar formas de exclusão.

Os parâmetros dessas práticas excludentes e seus critérios formativos foram enunciados pelos autores de várias maneiras, seriam as regras de pertencimento consoante à nacionalidade. Sejam essas conforme às concepções raciais que atribuem necessariamente limitações, capacidades e pré-destinações fixas e a mais tocada por ambos seria o próprio estatuto de humanidade disso. Acrescentando-se que o questionamento quanto ao caráter essencialista das formas de pertencimento com base em identidades pensadas e projetadas dessa maneira compõem essa base.

Destacando-se que isso não implica em uma negação como cume de qualquer princípio de identidade, mas sim a criação de um “centro encerrado em si mesmo” que como explorado de diversas vertentes, especialmente os nacionalismos e os movimentos que afirmam homogeneidades e essências estáticas de ser e estar no mundo. Essas concepções perpassaram pelos “cânones” do pensamento europeu moderno, os quais formularam postulados que colocaram a Europa no centro de “compreensão” e “progresso” de tudo. Em paralelo, correntes da política e contracultura negra visaram mecanismos que realocaram a busca pela liberdade, autodeterminação e humanidade em bases similares e geraram o que Mbembe denominou como “enclausuramento da vida” ou como Gilroy nomeia quanto “particularismo étnico-racial”.

Nesse interlúdio, alguns elementos quanto às concepções de “intelectual orgânico”, “intelectual de exílio”, “intelectual diaspóricos”, “intelectual negro” e “intelectual africano” proporcionam mais detalhes para compreender diferenças sutis e aproximações significativas que interrelacionam suas trajetórias acadêmicas bem como as temáticas do posicionamento de Mbembe e Gilroy. Por certo, as definições de “intelectual orgânico”, “intelectual de exílio”, “intelectual diaspórico” e “intelectual negro” ligam-se as questões do percurso de Gilroy. Tendo em vista a sua filiação ao

CCCS, aos estudos culturais britânicos, ao legado gramsciano e a interlocução com o marxismo, seja quanto aos autores britânicos, seja os debates dos marxistas negros.

Desse modo, demonstra em sua produção a preocupação com abordagens teóricas classista e de como as questões raciais estão entremeadas nisso também. Especificamente, o termo “intelectual orgânico” retoma questões já discutidas a partir da contribuição de Hall (1992) e Gonzaga (2020) uma vez que interrelacione conhecimento com a ação política. Em acréscimo a isso, adentrando na terminologia do “intelectual de exílio” segundo Edward Said (2005), o autor elabora explicações importantes que articulam a discussão de Gramsci quanto ao caráter orgânico dos intelectuais. Migra, subseqüentemente, para o tema do papel público e do próprio intelectual público para finalizar nessa reflexão o que define enquanto condição de exílio da produção acadêmica e de seus respectivos papéis sociais, institucionais, políticos e para além desses campos inclusive (SAID, 2005, p.67-68).

Nesse íterim, Said (2005) enfatiza o quanto esse papel é permeado pelo que o indivíduo desempenha na sociedade e que não se esgota em seus interesses pessoais ou busca por poder. Pelo contrário, alguém que tem a função de levantar publicamente temas “embaraçosos” relacionando-se a tabus e regras morais silenciosas, aquilo que foi “varrido para debaixo do tapete” quanto ao confronto com ortodoxias e dogmas que levam a um caminho similar (SAID, 2005, p.33). O apelo que faz a um sentido universal que guiaria os princípios dos intelectuais, alicerçado nos padrões de comportamento que concernem quanto a liberdade e a justiça no mundo. De tal maneira, as violações desses postulados devem ser denunciadas ou combatidas tendo em vista esses aspectos basilares do seu fazer.

No entanto, o autor enfatiza o quanto um intelectual público não se resume como símbolo de uma causa, movimento ou posição, mas também envolve a inflexão pessoal e sensibilidade de cada indivíduo (SAID, 2005, p.31). Nesse sentido, conceituando a definição de intelectual de exílio propriamente, Said (2005) enuncia que a condição de exilado não se restringe somente a ser forçado a sair de casa, mas de uma inconstância ou instabilidade como circunstância que vivencia. Preconiza o quanto se alinha com elementos da história social e política do deslocamento e da migração, mas que não se limita a isso ao destacar o quanto o inconformismo e o conflito com a sociedade em que está também propicia essa experiência. O exílio, dessa forma, pode ser vivido não somente mediante o deslocamento forçado a destituição de cidadania, como também de uma expropriação no que concerne os

privilégios, direitos, poder e honrarias que uma pessoa integrada a sua sociedade gozaria, enfim (SAID, 2005, p.69-70).

Assim, o “exilado” nos sentidos supracitados permanece à margem e necessita sempre se reinventar, pois não há um caminho prescrito, o que se encaminha para uma lógica de ousadia e constante contestação da ordem estabelecida. Porquanto, tal condicionamento pode dialogar com a ideia de intelectual diáspórico, ponto subsequente a ser abordado no que tange os desafios para lidar com as condições de estar a margem tanto quando dos deslocamentos forçados ou não, quanto do inconformismo e conflitos incessantes com a sociedade dominante. No que se refere ao contexto diaspórico, relaciona-se com a escravidão transatlântica de africanos e do problema da diferença consoante as “linhas de cor” constituídas pela racilogia (GILROY, 2007, p.75-76).

Ainda sobre Gilroy (2018), a referência ao termo “intelectual diaspórico” foi enunciado por ele em uma de suas entrevistas e que se associa a discussão sobre a diáspora supracitada, assim como o Atlântico Negro. Essa condensa as heterogêneas resistências, agenciamentos e sofrimentos legados pelo tráfico transatlântico de escravizados negros e agrega, sobretudo, o tema da resistência. Dessa forma, a problemática que as figuras universais, seja de conhecimento, seja do próprio intelectual, configuram-se e dos desafios de abordar questões de implicação ética no que tange os processos históricos de populações cujo reconhecimento enquanto presença é negado.

Segue-se da figura do intelectual negro que interliga especialmente esse último ponto, o intelectual diaspóricos e necessariamente a figura do intelectual orgânico que situa de forma significativa a construção de seu pensamento. Do mesmo modo, posiciona-se em entrevistas o quanto foi desafiador especialmente no início de sua inserção no mundo acadêmico, destacando as suas influências intelectuais em autores como C.R.L. James, Stuart Hall, Frantz Fanon, Edouard Glissant, Aimé Césaire, Sylvia Winter, para localizar alguns exemplos. Em vista disso, a transformação e constatação que apesar do “fardo do intelectual negro” e de diferentes cenários os quais levaram a pensar que sê-lo seria impossível, afirma o quanto aprendeu apesar disso que poderia concretizar isso (GILROY, 2018, p.8).

No caso de Mbembe e de Gilroy conforme os tópicos acerca do “intelectual exilado” elaborados por Said (2005) somados ao debate proposto por Gonzaga (2020) podem convergir de modo que os elementos trazidos pelo segundo apregoam o

quanto Gilroy (2018) performa para si mesmo a figura do intelectual de exílio. Isso se justifica à medida que o historiador lance a hipótese citando a influência de Said que o afro-britânico se valeu para o seu livro *Atlântico Negro* bem como as correlações que realiza com a discussão de Enzo Traverso (GONZAGA, 2020, p.35). Constroi a compreensão da intelectualidade negra a partir da “hermenêutica da distância”, uma vez que interroga a história de um ponto de vista dos vencidos. Rememorando mais aspectos de sua obra e de suas entrevistas que afirma justamente essa tensão quanto ao tema e desafio do pertencimento equitativo e não homogeneizante à sociedade britânica, essa colaboração corresponde em grande medida com o espaço epistêmico e político ocupado por Gilroy (2018).

De uma maneira convergente, aproveitando esse debate ao retomar aspectos do trajeto de Mbembe, o qual são visíveis o conflito social, o inconformismo e a itinerância apontados por Said (2005) e em certa medida dialogáveis com o deslocamento ressaltado por Gonzaga (2020). Tendo em vista a sua expatriação e os reflexos epistemológicos e políticos que tal experiência, ou trauma como muitas vezes enunciou, reverberou em seu pensamento e produtividade intelectual, para pensar as formas de coexistir no mundo para além da ferida do racismo, como menciona a sua passagem na França durante sua tese e a discriminação por ser africano.

Em miúdos, rapidamente perpassando a figura do intelectual africano articulada mais especificamente com o caso de Mbembe em recordação ao mapeamento realizar por Valdés (2008) e das observações de Macedo (2016) quanto já referida integração geracional do autor ao período pós-70 e das marcas filosóficas que a constituem. As temáticas da tragédia, fracasso e pessimismo com destaque à tese da necessidade de reinventar as bases epistêmicas e projetos políticos para a reificação, reparação e justiça em África, transcendendo as visões nacionalistas e pan-africanistas do anticolonialismo anteriormente vigentes. Acrescentando-se a isso, a preocupação com a reinserção da África para além do paradigma da exclusão e fechamento de fronteiras concerne esse intento, que sustenta a crítica ao paradigma eurocêntrico quanto da crítica do paradigma vitimista. Em decorrência disso, a autodeterminação não exclui as interrelações com culturas de vários continentes, mas não desconsidera as assimetrias de poder que o colonialismo negou e que devem ser superadas.

Com efeito, o penúltimo tópico dos três principais temas de intercambiamento abordados nesse trabalho refere-se ao tema da responsabilidade e dos aspectos

selecionados dos pensamentos de Mbembe e Gilroy. De tal maneira, a concepção de responsabilidade suscita, com toda a certeza, o debate sobre a violência em retomada às discussões sobre Fanon, tendo em vista a ambivalência que uma apologia cega e da falta de reflexão mais substanciais no interior da política negra antirracista e africana provocam. Na esteira fanoniana, Mbembe e Gilroy perpassaram pela reprodução da violência do colonizado contra o colonizado, do negro contra o negro, em menção ao primeiro que trabalha o contexto africano e o segundo que analisa a realidade britânica e diaspóricas, com ênfase ao panorama político e cultural afro-noret americano. Ressalta-se isso de forma que as contradições endógenas que as premissas do nativismo e do unanimismo se mostraram insuficientes para solucionar as complexidades políticas da África (MBEMBE, 2001, p.199). Porquanto, ao desenvolver a análise do cenário britânico e reportar-se ao legado afro-norteamericano para a diáspora, pontua o gangsterismo, o niilismo e o que denomina conservadorismo revolucionário como obstáculos para resolver os problemas do racismo (GILROY 2007, p.230).

Ainda que Mbembe (2018) tenha produzido academicamente textos sobre o contexto africano, como antevisto, passou a produzir reflexões que também abrangem a cultura e política negra oriunda dos Estados Unidos. Em entrevistas e textos diversos, o autor situa como o debate negro americano é essencial para construir entendimentos mais amplos sobre a construção dessa herança negra. Inclusive, passa a se dedicar a pensar o problema do Negro com maior ênfase nas suas obras mais recentes, como *Crítica da Razão Negra*, *Políticas da Inimizade* e *Brutalismo*. De todo modo, há um trecho de uma de suas entrevistas em que afirma exatamente isso:

A história das pessoas de origem africana nos Estados Unidos, em particular, é uma história que sempre me fascinou. O afro-americano é, em grande medida, o ressurgente da modernidade. A história dos negros dos Estados Unidos deveria ser ensinada com destaque em todas as escolas da África. (MBEMBE, 2018, p.11).

Em consonância a isso, Paul Gilroy tematiza aspectos da cultura gangsta que vem sendo discutidos em obras como *Small Acts*, *Atlântico Negro* e *Entre Campos*, para citar os exemplos dessa breve explanação. Entre as muitas figuras que Gilroy debruçou-se a estudar em suas obras e artigos, destaca-se a figura de Snoop Dogg e da personificação do negro enquanto infra-humano em movimento que mescla estética musical e discursiva que tal artista manifesta (GILROY, 2007, p.240).

Tal prerrogativa baseia-se, sobretudo, a auto-representação que o rapper cunhou para si, a medida que tenha mesclado a sua imagem com a cara de um cachorro, que o afro-britânico percebe como uma atribuição inferior, menor que a de um humano (GILROY, 2007, p.248). De maneira subsequente, Gilroy (2007) adentra no tema do conservadorismo revolucionário, termo utilizado por Dexter Gordon que se referiu a tendências nacionalistas negras com programas políticos conservadores no ponto de vista de defesa de valores tradicionais, como a família e um certo ordenamento social que não questiona as normas culturais de organização da sociedade. Exemplifica-se isso especialmente pelos papéis rígidos de gênero que definem as diferenças com base na ocupação da esfera pública e esfera privada e da misoginia que circunda essas prerrogativas (GILROY, 2007, p.256). Em continuidade, percorre por uma análise do perfil político de Ice Cube, enquanto produtor musical, cinematográfico e rapper negro, abordagens que realiza tanto em *Entre Campos* quanto *Small Acts* de sua trajetória e das críticas que realiza quanto ao seu posicionamento (GILROY, 1993, 2007). Um dos principais focos que Gilroy (2007) desenvolve é acerca desse último assunto, a medida que tenha verificado aproximações de Ice Cube com a Nação do Islã e da adesão a formas de separatismo racial

Somado a isso, o niilismo negro é outra discussão elaborada por Gilroy (2007) que toca no tema da liberdade e de problemas que implicam no que denomina enquanto “crise ética” como a homofobia, a misoginia, anti-semitismo, e nacionalismos fundamentalistas. Associado a isso, coloca os interesses de mercado e de marketing em “culto individualista corrosivo” que não necessariamente constrói alternativas políticas efetivas (GILROY, 2007, p.236). Nesse sentido, seu alvo é a cultura de ostentação, dos símbolos de status, riqueza e poder masculino manifestados em larga escala por músicos do hip hop de nosso tempo. Explicando melhor, o niilismo nessa abordagem está relacionado com uma decadência que patologiza o corpo negro, transformando-o em um ser puramente biológico, reforçando muitas teses da raciologia do século XIX que afirmam a ausência de racionalidade e de capacidade de desenvolvimento moral. Além disso, questões relacionadas com a contribuição de Cornel West para pensar uma forma específica de niilismo que acomete as comunidades negras, tema que Gilroy trabalha em muitas de suas produções e que se conecta como o exemplo que apresenta através do “gangsta rap”. De todo modo, West afirma que:

Nihilism is to be understood here not as a philosophic doctrine that there are no rational grounds for legitimate standards or authority; it is, far more, the lived experience of coping with a life of horrifying meaninglessness, hopelessness, and (most important) lovelessness. The frightening result is a numbing detachment from others and a self-destructive disposition toward the world. Life without meaning, hope, and love breeds a coldhearted, mean-spirited outlook that destroys both the individual and others. [...] In fact, the major enemy of black survival in America has been and is neither oppression nor exploitation but rather the nihilistic threat—that is, loss of hope and absence of meaning. For as long as hope remains and meaning is preserved, the possibility of overcoming oppression stays alive. The self-fulfilling prophecy of the nihilistic threat is that without hope there can be no future, that without meaning there can be no struggle (WEST, 2017, p.19)

Isso significa que o debate do niilismo é inseparável da desmobilização política e da própria falta de “esperança” enquanto valor moral e filosófico que norteiam as lutas da emancipação negra, direção que Gilroy (2007) defende com muita ênfase. West (2017) compara, subsequentemente, esses desafios a semelhança que outros problemas que circundam o contexto social negro, partindo do contexto norte-americano, dialogável com outras partes da diáspora mundial. Essas questões se associam com o abuso de drogas, como o alcoolismo e a toxicomania alicerçados em uma cultura de consumo e mercadologização que valorizam a ostentação econômica individualista, e o estímulo sexual que objetifica os corpos femininos, com destaque aos corpos das mulheres negras (WEST, 2017, p.21).

A seriedade desse debate é de extrema importância para sua teoria, pontuando mais questões que se expressam com a violência característica do que nomeia enquanto “gangsta rap”, assunto que aborda com a interlocução do feminismo negro e da feminista negra bell hooks, que examina esse tema e posiciona-se conforme o seguinte excerto:

The sexist, misogynist, patriarchal ways of thinking and behaving that are glorified in gangsta rap are a reflection of the prevailing values in our society, values created and sustained by white supremacist capitalist patriarchy. As the crudest and most brutal expression of sexism, misogynistic attitudes tend to be portrayed by the dominant culture as always an expression of male deviance. [...] To see gangsta rap as a reflection of dominant values in our culture rather than as an aberrant pathological standpoint does not mean that a rigorous feminist critique and interrogation of the sexist and misogyny expressed in this music is not needed. (HOOKS, 2005, p. 135)

De sobremaneira, bell hooks (2005) vai ao encontro de Gilroy (2007), sustentando simultaneamente a crítica a supremacia branca e das formas de masculinidade que precisam ser melhor debatidas e modificadas para transcender os valores patriarcais, misóginos e sexistas da ordem normativa da sociedade. Nesse mesmo texto, bell hooks também estuda a discursividade da produção musical de

artistas contemporâneos dessa matriz como Snoop Dogg e o álbum *Dogg Style*, bem como realiza uma entrevista com Ice Cube. Pontua os posicionamentos contraditórios do empresário e rapper negro que diz defender a autonomia e respeito das mulheres negras, mas produz conteúdos culturais e discursos em sua arte que as depreciam e diminuem sexualmente (HOOKS, 2005, p.142)¹²⁹

Ademais, após explorar os elementos supracitados quanto a discussão do niilismo negro e das implicações políticas e culturais a partir de Paul Gilroy, ainda sobre o tema da responsabilidade, é importante trazer alguns pontos acerca do que Achille Mbembe discute quanto as formas de poder endógenos em África. Nesse sentido, busca-se contribuições de análises e elaborações teóricas a partir da obra *On the Postcolony* que, embora não tenha sido o principal foco de estudo desta pesquisa, traz relevantes convergências quanto ao aspecto da responsabilidade frente a herança colonial.

Por mais que o livro *Crítica da Razão Negra*, assim como os trabalhos mais recentes tragam o tema da superação do vitimismo e da busca por autodeterminação além das linhas raciais, é vital esmiuçar as formações híbridas de poder quanto as formas de governo pós-colonial na África. Adentrar nisso significa não só ter contato com um pequeno fragmento da história das sociedades e culturas africanas, mas compreender a complexidade que o poder tomou forma, levando em conta o colonialismo e formas políticas que ressonam as filosofias e teorias políticas modernas somados as dinâmicas autóctones que existiam anteriormente a ocupação europeia. De modo algum isso implica destituir o peso da assimetria perpetrada pela dominação colonial, contudo promove uma leitura que permite acessar aspectos contemporâneos

¹²⁹ MCROBBIE, Angela. Black and Not-black: Gilroy's Critique of Racialised Modernity. In: **The Uses of Cultural Studies: A Textbook**. London: SAGE Publications, 2005, p.63-64 “[...]The music and the persona of Snoop Doggy Dogg allow Gilroy the opportunity to delve deeper into many of these themes. From the early and extraordinary track 187 (sound track for the film *Deep Cover*) to his best known album *Doggystyle*, Snoop exemplifies the distinctive combination of antiphonic song-style and the ‘traditional chorus of sanctified voices’ reminiscent of church, with transgressive desires, for money, for guns, status, for having sex ‘doggystyle’, for ‘suicide, suicide, suicide’ on the basis of not ‘givin’ a fuck’.[...] But this becoming other-thanhuman leads Gilroy to reflect on other realms which are contrary to this inferno of boasting, bragging, badness. Nor just self-reflection on the lowdown status of being-criminal, being in-jail, being poor, being addicted, being in-pain and so on, but also a radical attempt to be, if not quite dead, then at least out of the self, to be other than the racialised self, to being nonhuman, which in turn leads Gilroy via Levinas (with hints of Deleuze) to imagine the desire for a state of non-being, a subjectless space, where, prior to the self with all of its destructive needs and desires, there is a way of imagining being for the other, where goodness and sociality might prevail, where there is a glimmer of hope that ‘lost humanity’ might be ‘restored’[...]” O seguinte trecho extraído da obra de Angela McRobbie manifesta bem as considerações da autora em interlocução com Paul Gilroy sobre esse assunto em especial.

para ponderar soluções com relação às configurações de desigualdades e as violências cotidianas, sociais e culturais prementes. De todo modo, Mbembe enfatiza que:

Primeiro é lidar com o comportamento humano e como ele é regulado em uma estrutura estatal e com instrumentos estatais significa não simplesmente olhar no que constitui a força e a razão do estado, mas também para perguntar questões sobre as formas reais de poder, suas manifestações e o várias técnicas[...] Os regimes africanos pós-coloniais não inventaram o que sabem sobre o governo e seu conhecimento é produto de várias culturas, heranças e tradições cujas características ficaram emaranhadas ao longo do tempo, a ponto de emergir algo que parece de "costume" sem ser redutível a ele, e participa da "modernidade" sem ser totalmente incluído nela. Uma parte deste conhecimento ou racionalidade é a racionalidade colonial (MBEMBE, 2001, p.24-25).

É importante situar pelo menos dois exemplos que Mbembe (2001) utilizou para exemplificar formas autóctones de técnicas de poder, como o reino de Daomé no século XVIII em que tece observações sobre as conquistas pela guerra, o uso da violência, acordos com a elite local, formas espirituais de consagrar encargos políticos e que, por fim, geraram um ordenamento jurídico de afirmação de autoridade e poder. O segundo exemplo baseia-se na ocupação muçulmana, enfatizando táticas que dialogaram com a ascensão de Daomé pela violência, com maiores articulações quanto a captura de cativos e escravos, fornecendo bases para criar um governo centralizado (MBEMBE, 2001, p.48). Dito isso, é importante conceber essas tecnologias com racionalidade colonial operativa em África e do quanto a tese de Mbembe (2001) para explicitar um processo de constituição histórica que lega os atuais problemas de cidadania, direitos e igualdade circunscreve isso.

Com toda a certeza, os argumentos de *On the Postcolony* prefiguram discussões no âmbito econômico também, a medida que se discute sobre a inclusão dos países africanos na economia mundial sob o modelo capitalista internacional (MBEMBE, 2001, p.45). O autor menciona as dificuldades e arbitrariedades de manutenção do status das elites africanas, assim como das consequências que o que denomina “poder indireto” a partir das mesclas que as exemplificações permitem ter um pequeno vislumbre são concernentes a esse contexto. Porquanto, justifica-se o posicionamento do autor, uma vez que esteja atento a essas configurações que transcendem o modelo de “culpados” e “vítimas” de forma simplista e desarticulada dos desafios do presente. Assim sendo, segue-se um excerto de uma de suas

entrevistas acerca da necessidade de superar o trauma do colonialismo e de construir saídas alternativas que vão ao encontro da discussão do tema de responsabilidade:

Eis uma questão central. A consciência vitimista é uma consciência perigosa, pois se trata de uma consciência emudecida pelo ressentimento e desejo de vingança, que sempre está procurando infligir ao outro – um outro geralmente mais fraco, não necessariamente o real culpado – a quantidade de violência que ela sofreu. Acredito que há perigo nessa forma vitimista da consciência. A questão é como as pessoas que sofreram um trauma histórico e real, como uma guerra ou um genocídio, podem se lembrar do acontecido e usar a reserva simbólica da catástrofe histórica para projetar um futuro que rompa com a repetição das violências sofridas. É um caminho, diríamos, quase que de ascese. Uma busca pela “purificação”, pela identificação dos elementos da tragédia, com o fim de não repeti-la. (MBEMBE, 2019, p.21-22)

Em suma, o último tópico para o fechamento desse trabalho trata-se do tema do humanismo não-racial e, por conseguinte das formas cosmopolitas de ser e estar no mundo a partir das convergências e singularidades teóricas de Mbembe e Gilroy. De tal forma, Mbembe retomando ao menos duas fases de seu trabalho é imprescindível pontuar o quanto a segunda fase visa tematizar e redimensionar o lugar da África no mundo ressignificando as filosofias da história que relegaram ao continente um não-lugar. Para a proposta supracitada, pode-se retomar o conceito de afropolitanismo como um de seus movimentos conceituais, uma vez que posteriormente na obra *a Crítica da Razão Negra* o seu epílogo intitulado “Existe apenas um mundo” fornece maiores subsídios que vão numa direção semelhante.

Mbembe (2014) pontua o pertencimento da África no mundo, não como um bloco homogêneo ou civilizado consoante os paradigmas da colonização, mas certamente a partir das singularidades das culturas que integram o continente e que contribuem com a humanidade à sua maneira. O mesmo é válido para o Negro, de modo que seja possível articular com discussões do primeiro capítulo e da obra *Crítica da Razão Negra* no que concerne a relação de co-produção dessas terminologias e dos dispositivos coloniais de poder e dominação (MBEMBE, 2014, p.300).

Em meio a isso, as contribuições de Edouard Glissant são visíveis pela concepção de Todo-o-Mundo e a noção de crioulização que concebem a definição de culturas denominadas “compósitas”. Essas se caracterizam pela interação intensa e pelas permutações que tornam as identidades não mais exclusivistas ou previsíveis. Aqui cabe um pequeno adendo das interconexões entre o desenvolvimento teórico de Glissant (2005) e discussões que o caribenho utilizou de aspectos da filosofia de Deleuze quando às distinções entre identidade raiz e identidade rizomática.

Porquanto, a primeira refere-se ao que o autor denominou enquanto atavismo cultural baseados na ideia de Gênese e a segunda ao caráter compósito das culturas, com maior ênfase a dinâmica do encontro (GLISSANT, 2005, p.84-85). A gênese prefigura a legitimação de uma determinada forma que estabelece enquanto território, somando-se aos mecanismos de exclusão, expulsão, negação e até morte do outro para adquirir sua fixidez. Por outro lado, as formas rizomáticas associam-se a dinâmica do encontro que concebem as possibilidades de intercambiamento, sendo este o cerne de uma “poética da Relação” como alternativa para compreender as fases e implicações das situações dos povos do mundo e deixar a “lógica do confinamento” (GLISSANT, 2005, p. 36).

Valendo-se também de um aporte de Edouard Glissant (2005) sobre o tema das identidades pensadas a partir de uma poética da Relação, Gilroy (2007) em *Entre Campos*, assim como a maior parte, senão todas, as suas obras e produções intelectuais trabalha fortemente com a concepção de Diáspora. Tal elaboração teórica associa-se com o debate de Stuart Hall, inclusive com a concepção de Atlântico Negro uma vez que essa proposição ofereça uma alternativa às discussões supracitadas da metafísica da raça, da nação e da cultura codificada no corpo (GILROY, 2007, p.151).

Problematizam-se as mecânicas do pertencimento engendradas por essas regras que levam ao pensamento de identidade enraizado, tendo em vista que o afro-britânico destaca a quebra de sequência simples dos elos entre lugar, localização e consciência. Gilroy (2007) destitui o caráter de pertencimento natural consoante a noção de território de modo que isso enclausure a identidade, propondo a substituição disso por uma compreensão a partir das redes relacionais produzidas pela dispersão ao possibilitar a visualização de uma fissura histórica entre a “residência” e o “pertencimento”, incluindo as experiências da escravidão, servidão, genocídio e resistências agenciadas em torno dessa complexidade. Inegavelmente estabelece uma oposição assertiva ao que Gilroy nomeou como estruturas de poder, códigos políticos e a própria cidadania moderna, valorizando os encontros de culturas que transcendam os atavismos nacionais, étnicos ou raciais ao transformar a clausura do sofrimento em solidariedade transnacional.

Adicionando-se a isso, muitos são os exemplos convergentes de uma visão cosmopolita, transnacional e máxima da concepção de um humanismo não racial prefigurados por Mbembe e Gilroy. O primeiro respaldando-se no debate do afropolitanismo em *Sair da Grande Noite*, das solidariedades translocais que vivenciou

em seu percurso itinerante pelo mundo (MBEMBE, 2010, p.180-181). De forma subsequente, remete ao debate da afropolis, partindo-se ambos de sua escrita da África do Sul e do quanto foi possível observar diferentes trânsitos, o mundanismo e os esforços de reciclagem a partir dos detritos da miséria, herança colonial, desigualdades e outras atrocidades para tornar a vida possível (MBEMBE; NUTTAL, 2008, p.13-14).

Do mesmo modo, a ética do passante respaldada pela obra *Políticas da Inimizade*, que reafirma o caráter de deslocamentos além das fronteiras e muros que o estado securitário do século XXI tem organizado para a manutenção de sua soberania por metrópoles ocultas ao discurso e formas oficiais de governança (MBEMBE, 2017, p.205-207). Quando a Gilroy, mais elementos dos que foram possíveis de acessar podem ser enumerados, ao exemplificar as premissas que defendem a ideia de um humanismo interplanetário na obra *Entre Campos* (GILROY,2007, p.34) e *After Empire* (GILROY,2005, p.83). Acrescentando-se o quanto o seu debate de modo geral contribui para pensar o que Gonzaga definiu como uma “história global” ou global history justamente pela ênfase nos caminhos e conexões transnacionais e antinacionalistas do afro-britânico (GONZAGA, 2020, p.124-125). Por fim, um último adendo se faz justo ao mencionar a sua passagem pela África do Sul, de modo que defenda as possibilidades de mobilização e luta política nos mesmos moldes, destacando as trajetórias da luta anticolonial e contra o apartheid que desmantelaram a ordem segregatória perpetrada pela raciologia como aponta em *Entre Campos* e no artigo *New Cosmopolitanism* (GILROY, 2004, p. 288).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certamente, os pontos elencados para o estudo realizado oferecem muitas maneiras de atualizar olhares para a realidade tanto da diáspora quando de África e da configuração de lentes sobre o planeta como um todo. As escolhas dos capítulos tocam pontos sensíveis, densos e vitais para a compreensão de um dos focos de conflitos mais violentos da história, no caso o racismo. A introdução buscou tear um panorama geral em conexão com as seleções temáticas, teóricas e metodológicas da dissertação que se seguiu, uma vez que, agora passado dois anos da eclosão da pandemia de covid 19, que mudou drasticamente todas as áreas da vida de todos os habitantes do mundo corroboram a escolha que se fez. De todo modo, posso dizer que fui profundamente afetada pelos acontecimentos como um ser humano que teve seu quadro de saúde psicológica agravada e que acompanhou os fatos cotidianamente na ansiedade de que tudo iria “logo terminar”. Felizmente, não contrai a doença do coronavírus antes de imunizar-me com as duas doses de vacina, o que possibilitou a manifestação de uma forma “mais branda” o qual me recuperei sem maiores danos físicos ou mentais.

Paralelamente, adentrando nas reflexões do trabalho, as discussões que a entrevista concedida por Achille Mbembe ao jornal Folha de São Paulo em 2020 dos pensadores que me debrucei a estudar com cautela em suas análises extremamente apuradas e delicadas, acerca dos impactos e implicações que a pandemia trouxe para o quadro mundial de danos humanos. O mesmo ocorre, ainda que não esteja presente na introdução propriamente dita, a entrevista realizada entre Gilroy e Mbembe em agosto de 2020 e dos comentários realizados a partir do ensaio de Mbembe “Direito Universal à Respiração” frente a indagação de Gilroy sobre o tema da respiração relacionado ao debate proposto em sua obra . Ainda por detrás disso, sem dúvida, centra-se no ato de compartilhar a vitalidade da vida, as condições para a vida como um ponto comum entre todos os seres humanos, que emerge justamente correlacionados ao assassinato de George Floyd e do surto de coronavírus com a incidência gigantesca de mortes e do próprio caráter racial de suas causas.¹³⁰

¹³⁰ “[...] Eu escrevi uma peça chamada O Direito Universal à Respiração pouco antes da execução de George Floyd, e no contexto do surto do Coronavírus, porque me parece que, no que estamos testemunhando, ou em qualquer caso, o que se tornou ainda mais claro para nossa mente desde a morte de George Floyd, é o entrelaçamento — a combinação que eu diria de duas histórias — do Coronavírus e a disparidade racial de mortes a que levou, e histórias de violência racialmente infligida — ambas as histórias têm, em todo o caso, tanto quanto eu estou preocupado, me deixado ainda mais

Panorama da própria concepção de raça não só enquanto conceito ou ponto de início para a grande teia epistêmica que subjaz os grandes modelos explicativos seja da realidade no campo científico estendido para a história natural que originou a biologia como trilha teórica escolhida a partir de um referencial foucaultiano seja nas filosofias políticas e teorias de organização que se tornaram marcos da modernidade, assim como originou as humanidades no geral.

O desafio de conhecer, ao menos alguns elementos mais marcantes do debate racial como se apresenta no pensamento europeu como integrante do escopo analítico das duas obras principais selecionadas de Mbembe e Gilroy propiciou um vislumbre dos condutores dessas críticas sobre o tema. De forma subsequente, o percurso realizado e bastante aproximativo, acerca do pensamento negro quanto a genealogia e arqueologia dos nacionalismos negros e panafricanismos pode-se traçar correspondências significativas sobre os conteúdos epistêmicos e políticos. Com toda a certeza não há apenas semelhanças de Achille Mbembe e Paul Gilroy em suas trajetórias e produções intelectuais, uma vez que também se tenha atentado para as singularidades de seus aportes teóricos, bem como os temas de pesquisa e das variações de respostas que criaram para os problemas que levantaram, seja a nível epistêmico, seja a nível político. De todo modo é importante destacar os três eixos de interlocução entre os autores, no caso, os temas de responsabilidade, do não pertencimento e do humanismo não-racial, tendo em vista os critérios de ser humano calcados na ideia de raça, o que o percurso realizado intentou em mostrar. Salienta-se o contributo de alta complexidade que as elaborações teóricas dos autores fornecem para pensar as problemáticas do racismo na contemporaneidade e do quanto pode enriquecer e somar os debates sobre o racismo no Brasil, bem como pontuar ressalvas de contexto fundamentais quanto a isso.

Quanto ao aspecto dos essencialismos é de grande valia trazer elementos que Amauri Pereira (2013), sociólogo brasileiro, escreve em sua resenha sobre a obra *Entre Campos* de Paul Gilroy, uma vez que não se pode esquecer que o contexto brasileiro é permeado pelo mito da democracia racial (DA MATTA, 1984,p.32). Isso significa que o reconhecimento quanto a própria existência do racismo e de formas de auto-identificação enquanto “negro” ou “pertencentes a um grupo social” é um tanto quanto difusa e distinta de contextos mais institucionalizadas e segregatória como os

consciente do que antes sobre a importância da luta pelo ar, a luta pela respiração, que faz parte de nossa tradição e de nossas lutas.[...]” (PEREIRA, 2020, p. 3).

Estados Unidos. No caso de Mbembe, a sua análise sobre o legado pan-africanista e nacionalista negro tanto de africanos quanto de afro-norte-americanos, bem como suas meditações sobre as dinâmicas xenofóbicas e racistas acerca do panorama francês, somado a realidade de luta para superar os elementos residuais do apartheid na África do Sul. Eis o desafio. Eu particularmente não tomaria os argumentos para o “fim da raça” de forma demasiadamente simplificadora em relação às interpretações de Mbembe e Gilroy, pois seria um equívoco. Acredito ser um convite para complexificar as relações raciais e os ativismos anti-racistas para transcender os binarismos redutores quanto as dinâmicas de poder que perpassam o convívio com os outros, essa em relação à sociedade, instituições e até mesmo a esfera privada consagrada geralmente pela família e relacionamentos interpessoais de diferentes matizes.¹³¹

O que posso dizer é que essa ética da responsabilidade é bem-vinda para estimular a criação de estratégias políticas cada vez maiores que possam alcançar tanto as esferas macro quanto micro de poder que se constroem e refazem pela dinâmica da racialização. Essa é somada a outros critérios que possam constituir formas de poder, ora que se conjugam a essas questões, ora se intermisturam com outras, seja gênero, sexualidade, classe, o capacitismo, aspectos geracionais e de qualquer outro elemento que sequer possa ser nomeado ou dimensionado dizer o que é. Certamente, vai ao encontro do que Mbembe, por exemplo, elaborou como “arbitrariedade” ao desenvolver uma análise complexificada das formas de poder endógeno na África, o que dialoga em grande medida com o legado colonial que o

¹³¹ Cabe um adendo acerca de considerações que Gilroy tece em *Atlântico Negro*, mencionado o Brasil e uma necessidade preconizada por leitores e críticos de um *Atlântico Sul Negro*, assim como do quanto há iniciativas que preconizam isso. Do mesmo modo, coloca ressalvas sobre o seu lugar intelectual e os temas os quais discorre da história intelectual negra, reforçando o quanto concebe como pertinente que os próprios brasileiros falem a partir das especificidades de seu contexto e da luta anti-racista que levam a cabo, entretanto ressaltando o quanto é importante situar em um contexto transcultural essas formações: “[...]Reconheço que ninguém no Brasil precisa de lições de estrangeiros sobre os absurdos básicos do racismo, sobre as relações teóricas e políticas entre raça e classe, sobre as possíveis conexões entre o anti-racismo político e a consolidação da democracia e da sociedade civil. E o leitor brasileiro necessita menos ainda de palestras acadêmicas sobre a natureza do hibridismo, do sincretismo ou da criouliização, pontos que estão implicitamente conectados a debates anteriores na história e nas ciências sociais brasileiras. Aqueles processos ao mesmo tempo trans e interculturais são importantes e urgentes demais para serem discutidos por nós, para que permitamos que eles caiam na árida poesia de uma academia desinteressada. [...] As iniciativas arqueológicas que podem iluminar tais convergências e interseções, além de numerosas outras, são todas necessárias, mas não são, claro, suficientes. A correção proporcionada pela ideia de um “Atlântico sul negro” é certamente precisa, mas acima desta importante meta, uma abordagem da cultura da diáspora é necessária, uma abordagem que seja capaz de mapear as condições e as delicadas consequências da influência mútua e do que Edouard Glissant chama de “relação”[...]” (GILROY, 2000, p. 10-12).

Brasil, a sociedade brasileira e nossa cultura carregam. Sem dúvida, as possibilidades são imensas, complexas e aguardam um “por vir” do quanto os ricos desenvolvimentos teóricos de Mbembe e Gilroy podem adicionar contributos para pavimentar caminhos de esperança e para além do caos, destruição que o poder da morte lega a civilização atual. O debate da violência e da responsabilidade a partir das interlocuções de ambos com Frantz Fanon parece outra valiosa chave frente aos desafios da militância e dissidência negra, anti-racista e aos combates contra as opressões e seus múltiplos eixos e especificidades. Ressalta-se a necessidade de olhar atentamente, honestamente para essa questão e do quanto é necessário comprometimento com esses princípios e reavaliações de comportamentalidade para solucioná-los de forma eficiente e transcendendo as contradições para enfim concretizar formas de solidariedade e mutualidade cada vez mais reais.

É inevitável, porquanto, não pontuar o que Gilroy tece no mesmo sentido do debate sobre a responsabilidade e a violência das formas apologéticas e de descontrole individuais e coletivas que levam a desfechos autodestrutivos. Esses que retroalimentam o problema do encarceramento em massa, uso e abuso de drogas e tóxicos, desmobilização e esvaziamento de pautas políticas, que acometem diversos setores e segmentos sociais, especialmente a população negra e periférica em maioria quanto a marginalização e manutenção da subalternidade. A misoginia assim como as formas de violência contra a mulher e tudo e qualquer coisa que remete ao “feminino”, “afeminado” possuem seus correlatos, somando-se ao que Mbembe enunciou sobre vulgaridade do poder da pós-colônia. Esses elementos articulam-se, sobretudo, a formas pungentes em nossa cultura de modo que a relação com a ascensão da extrema direita, dos ódios às minorias e figuras não masculinas, brancas e heterossexuais sedimentam quanto a isso. O tema das masculinidades retrata isso a medida que as questões de gênero figuram como componentes subjacentes em parte de suas teorizações em relação a temática da raça. Correlaciona-se, em termos de Brasil formação social e cultural, o tema da homofobia e transfobia inclusive, em um país que mais mata transexuais no mundo. O mesmo vale para formas de poder difusas, variáveis, paradoxais e contraditórias de domínio e controle, o que pode ser similar no caso brasileiro, como as Fake News e o arbitrário e banalizante uso da internet mostram isso.

Em continuidade, o quanto é possível identificar dilemas dentro da própria militância e dissidência negra, anti-racista entre outras pautas dialogáveis e

aproximativas quanto ao combate às opressões para além da identificação do opositor, opressor, algoz sobre o paradigma da vitimização levado a cabo pelos dois autores. Ressalto que isso de forma alguma visa intentar ou tornar impune, bem como a naturalização de atos de opressão por si mesmos, mas de lançar mão de reflexões e habilidades de complexificar e resolver conflitos, dilemas e desafios com criatividade, assertividade e co-responsabilidade para agenciar soluções e alternativas diferentes da ordem normativa estabelecida, para o bem de Todos, em equidade e justiça. Por isso os perigos, talvez, de um diagnóstico aproximativo de Gilroy quanto a formas de niilismo e que Mbembe ora foi acusado, ora já disse ter lutado para não assumir tal posição, cabem aqui. Simultaneamente, vale ressaltar o consumo irresponsável para que se pense em formas de redimensionar padrões predatórios de uma política da morte em política da vida, reforçando-se sempre a valorização de cada ato, ação, tentativa e direção para a luta, superação e autodeterminação como indispensáveis para garantir a equidade e formas de estar no mundo em franca liberdade e convívio político para com Todos. Retomando-se o que Mbembe enuncia em seu artigo *Ecrire l'Afrique de 1991*, “nada está dado” e refere-se as dificuldades e sentimento de desolação frente aos obstáculos históricos, políticos, e presentistas tão penosos e mortais para a superação do racismo, colonialismo e formas predatórias de ser e estar no mundo em sintonia com as pautas de gênero, sexualidade, classe, entre outras, algo válido para Brasil também.

REFERÊNCIAS

PRODUÇÕES DE MBEMBE E GILROY

GILROY, Paul; FINDLAY, Bob; SOLOMOS, John; JONES, Simon. **The organic crisis of British capitalism and race the experience of seventies**. In: CENTRE for Contemporary Cultural Studies. *The Empire Strikes Back: race and racism in 70s Britain*. Londres: Routledge, 2005 [1982].

GILROY, Paul. **Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça**. São Paulo: Anablume, 2007.

_____. **After Empire: Melancholia or Convivial Culture?** Abingdon: Routledge, 2005.

_____. **Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, Rio de Janeiro – Universidade Candido Mendes, 2012.

_____. Toward a Critique of Consumer Imperialism. **Public Culture: Society for Transnational Cultural Studies**. Volume 14, issue 3. Fall 2002.

_____. A New Cosmopolitanism. **interventions** Vol. 7(3) 287-292,2004.

_____. Race Ends Here. **Ethnic and Racial Studies**. Vol. 21; Iss. 5,1998.

_____. Cultural Studies and Ethnic Absolutism. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paul A. **Cultural Studies**. New York: Routledge, 1992.

_____. **Small Acts: Thoughts on the politic of black culture**. London: Serpent's Tail, 1993

_____. **There Ain't No Black in the Union Jack': the cultural politic of race and nation**. London: Hutchinson, 1987.

_____. Civilizacionismo, a "alt-right" e o futuro da política antirracista: um informe da Grã-Bretanha. **Revista ECO-Pós**, v. 21, n. 3, p. 17–3, 2018.

_____. Cosmopolitanism, Blackness, and Utopia. **Transition**, No. 98 (2008), p. 116-135.

_____. Black Fascism. **Transition**, No. 81/82 (2000), p. 70-91.

_____. A diagnosis of contemporary forms of racism, race and nationalism: a conversation with Professor Paul Gilroy. **Cultural Studies**, v. 33, p. 173-197, 2018.

_____. Paul Gilroy Interview - 2 June 2011. **Cultural Studies**, 2011.

_____. Sounds Authentic: Black Music, Ethnicity, and the Challenge of a "Changing" Same". **Black Music Research Journal**, Vol. 11, No. 2 (Autumn, 1991), p. 111-136

_____. Fanon and Améry Theory, Torture and the Prospect of Humanism. **Theory, Culture & Society**, Vol. 27(7-8): p.16-32, 2010.

MBEMBE, Achille. **A Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.

_____. **Políticas de Inimizade**. Lisboa, Ed. Antígona, 2017.

_____. **O Fardo da Raça**: Entrevistas com Achille Mbembe. Série PANDEMIA, n-1 edições, 2019.

_____. **Poder Brutal, Resistência Visceral**: Entrevistas com Achille Mbembe. Série PANDEMIA, n-1 edições, 2019.

BALAKRISHNAN, Sarah; MBEMBE, Achille. Pan-African Legacies, Afropolitan Futures. **Transition**, No. 120, You Are Next pp. 28-37, 2016.

MBEMBE, Achille. A universalidade de Frantz Fanon, s.d. Disponível em: <<https://profedmarcb.files.wordpress.com/2018/06/mbembe-achille-a-universalidade-de-frantz-fanon.pdf>>. Acesso em: 18. Out. 2022.

_____. **Brutalismo**. São Paulo: n-1 edições. 2021

_____; NUTTAL, Sarah (orgs.). **Johannesburg**. The Elusive Metropolis. Duke University Press, London, 2008.

MBEMBE, Achille. **Direito Universal à Respiração**. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/598111-o-direito-universal-a-respiracao-artigo-de-achille-mbembe>>. Acesso disponível em: 20. Out. 2022.

_____. On the Postcolony: A Brief Response to Critics. **Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences**. Vol. 15, No. 2 (2005).

_____. **On the Postcolony**. Los Angeles: University of California Press, 2001.

_____. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n.01, p. 171-209, 2001

_____. "Écrire l'Afrique a partir d'une faille." **Politique africaine**. 1993.

BIBLIOGRAFIA

ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ALEXANDER, Michelle. **The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Color Blindness**. New York: The New York Press, 2012.

ASANTE, Molefi Kete. Review of “Against Race”, **Journal of Black Studies**, v. 31, n. 6, pp. 847-851, 2001.

ASANTE, Molefe Kate. **Afrocentricidade e teoria da mudança social**. Philadelphia: Editora Afrocentricity Internacional, 2014.

ADELEKE, Tunde. **Without Regard to Race: The Other Martin Robison Delany**. Jackson: University Press of Mississippi, 2003.

AIRES, Suely. Corpos marcados para morrer. In: **CULT – Dossiê: Devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil** – ed. 240, 2018

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.

ANKERSMITH, F. R. **A escrita da história: a natureza da representação histórica**. Londrina: Eduel, 2016.

APPADURAI, Arjun. Patriotism and It’s Future. **Public Culture**, 1993, vol. 5, p.411-429.

APPIAH, Kwame. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e Giro Decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília: vol. 11, nº 2, p. 89-117, 2013.

BARZARGUI, Clara. “Aos meus três países, em partes iguais”: brutalismo e fronteirização em tempos de escalada: **Resenha de Brutalismo**, de Achille Mbembe. São Paulo. 29 de Maio de 2022. Disponível em: <<https://revistarosa.com/5/aos-meus-tres-paises>>. Acesso em 18 de Out. de 2022.

BAUMER, Franklin. **O Pensamento Europeu Moderno**. Lisboa: Edições 70, 1977. v.1.

_____. **O Pensamento Europeu Moderno**. Lisboa: Edições 70, 1977. v.2.

BAYART, Jean-Paul. **Laicidad e Islam**. México, 2013.

BENJAMIN, Sistah. **Estrela Preta**. Eu&Eu Realidade Rasta, 2013.

BRASIL. Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003. D.O.U. de 10 de janeiro de 2003.

BRITES, Bianca Lopes. As Antinomias Humano e Não-Humano a partir da obra A Crítica da Razão Negra. **Trabalho de Conclusão de Curso**. Universidade Federal de Santa Maria, 2018.

BROWN, Wendy. **Politics Out of History**. Princeton: University Press, 2001.

_____. **Nas Ruínas do Neoliberalismo: A Ascensão da Política Antidemocrática**. São Paulo: Politeia, 2019.

BUTLER, Judith, Mbembe's Extravagant Power. **Public Culture: Society for Transnational Cultural Studies**. Volume 14, issue 3. Fall 2002.

_____. **Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileiro, 2017.

BUCK-MORSS, Sandra. **Hegel y Haití**. 1ª ed - Buenos Anes Guipo Editonal Nonna, 2005.

CANCELLI, Elizabeth. **O mundo da violência: a polícia da era Vargas**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, p.227.

CAMPBELL, Horace. **Rasta y Resistencia: De Marcus Garvey a Walter Rodney**. London: Hansib Publications, 1985.

CARNEIRO, Sueli. A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser. 2005. 274f. **Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação)** – Universidade de São Paulo / USP. São Paulo. 2005.

CARDOSO, Lourenço. O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil. **Tese (Doutorado)**. UNESP, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Catarina: Letras Contemporâneas: 2010.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Al Margen De Europa – Pensamiento Poscolonial e Diferencia Histórica**. Barcelona: Tusquets Editores, 2008.

_____. O clima da história: quatro teses. **Sopro**. n. 91, p.2-22, jul. 2013.

CHAMBERLAIN, H. S. **Foundations of the Nineteenth Century**. London: John Lane, The Blodley Head, 1911. v.1.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-126, jan./abr. 2016.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DA MATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1984.

DIOPI, Cheikh Anta. **The African origin of civilization – myth or reality**. Tradução de MercerCook. Chicago: Lawrence Hill, 1974

_____. **Unidade Cultural da África Negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Editora Pedagogo. Lisboa, 2015

DORLIN, Elsa. **Autodefesa**: uma Filosofia da Violência. São Paulo: Editora Ubu, 2018.

DOUGLASS, Frederick. **Vida de um escravo americano, escrita por él mesmo**. Alba, 1997.

DUBOIS, W.E. **Almas do Povo Negro**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

EZE, Emmanuel Chukwudi. **Achieving our Humanity**: The Idea of Postracial Future. New York: Routledge, 2001.

_____. **Postcolonial African Philosophy**: A Critical Reader. Cambridge: Blackwell Publishers, 1997.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**: reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FISHER, Rebecka Rutledge; GARCIA, Jay. **Retrieving The Human**: reading Paul Gilroy. New York: Suny Press, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. **As Palavras e as coisas**: Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **História da Sexualidade I**: Vontade de saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FRANZBLAUM, Hilene. Unprecedented Liberties: Re-reading Phillis Wheatley. MELUS, Vol. 18, No. 3, **Poetry and Poetics** (Autumn, 1993), p.71-81.

FRYER, Peter. **Staying Power**: the history of black people in Britain. London: Pluto Press, 2010 [1984].

GARVEY, Marcus. Philosophy and Opinions of Marcus Garvey. **The Journal of Pan African Studies**, 2009 eBook.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOBINEAU, Conde de. **The Inequality of Human Races**. New York, 1967.

GONZAGA, Gabriel. A Imaginação Histórica de Paul Gilroy Formas narrativas e performances textuais de uma tradição diaspórica. **Dissertação (Mestrado em História)**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2020.

GORDON, Dexter R. **Black identity**: rhetoric, ideology, and nineteenth-century Black nationalism. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2003.

GORDON, Lewis. **Existencia Africana**: understanding Africana existential thought. New York: Routledge, 2000.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GRUNER, Eduardo. **La Oscuridad y Las Luces**: Capitalismo, cultura y revolución. - Buenos Aires: Edhasa. 2010.

GUHA, Ranajit. **History at the Limit of World-History**. New York: Columbia University Press books, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

_____. **Filosofia da História**. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

_____. **Razão na História**. São Paulo: Editora Centauro, 2004.

HALL, Stuart. Cultural Studies and its Theoretical Legacies. In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paul A. **Cultural Studies**. New York: Routledge, 1992.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

_____. **Policising the Crisis**: Mugging, the state, and law and order. London: The Macmillan Press, 1978.

HITLER, Adolf. **Mein Kampf** (Minha Luta).1925.

HOFBAUER, Andreas. Uma história do branqueamento ou o negro em questão. São Paulo: Unesp, 2006.

HOOKS, bell, **Outlaw Culture: Resisting representations**. New York: Routledge Classics, 2005.

_____. **Não sou eu uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. 1ª edição 1981. Tradução livre: Plataforma Gueto, 2013.

HOUNTONDI, Paulin. **African Philosophy: Myth and Reality**. Indianapolis: Indiana University Press,1996.

ILGES, Michelle Cirne. A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA. 2016. **Tese (Doutorado em Antropologia Social)** - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

JAMES, C.R. **History of Pan-African Revolt**. Washington D.C.: Drum and Spear Press, 2012.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **História de um ponto de vista cosmopolita**. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf>. Acesso em 15 de mai. de 2021.

_____. **Observações sobre o belo e o sublime**: ensaio sobre as doenças mentais. Lisboa: Edições 70, 2012.

_____. Das Diferentes Raças Humanas.**Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: Episódios de Racismo Cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOSELLECK, Reinhart. **O conceito de História**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José. **Giro Linguístico e História Intelectual**. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes, 2012.cap. 3, 237-293.

LOCKE, John. **Segundo Tratado do Governo Civil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism: the new critical idiom**. 2 ed. Londres e Nova York: Routledge, 2005.

MACEDO, R. José. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre paulin hountondji, valentin mudimbe e achille Mbembe. **OP SIS (On-line)**, Catalão-GO, v. 16, n. 2, p. 280-298, jul./dez. 2016.

_____. **Achille Mbembe - imaginação, poder e cosmopolitismo a partir da África**. In: Silvio de Almeida Carvalho Filho; Washington Santos Nascimento (orgs). Intelectuais das Áfricas. Rio de Janeiro: Pontes Editora, 2018, pp. 22-47.

MASOLO, D.A., **African Philosophy in Search of Identity**. London: Indiana University Press, 1994.

MELLINO, Miguel. **La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales**. Buenos Aires, Paidós, 2008.

MCROBBIE, Angela. Black and Not-black: Gilroy's Critique of Racialised Modernity. In: **The Uses of Cultural Studies: A Textbook**. London: SAGE Publications, 2005.

MENDES, Alexandre. **Brutalismo do Antropoceno**. Entrevista com Achille Mbembe. Racismo Ambiental. São Paulo. 17 de Agosto de 2020. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2020/08/17/brutalismo-do-antropoceno-entrevista-com-achille-mbembe/>> Acesso em: 18 de Out. de 2022.

MEZZADRA, Sandro, SPIVAK, Gayatri C., MOHANTY Chandra T., SHOHAT Ella, HALL, Stuart, CHAKRABARTY Dipesh, MBEMBE Achille, YOUNG Robert, PUWAR Nirmal e RAHOLA Federico. **Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales**. Colegio Oficial de Arquitectos de Cádiz, Cádiz, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/ Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MERCER, Kobena. **Welcome to the Jungle**. new positions in black cultural studies. London: Routledge, 1994.

MONTESQUIEU, C. L. **Espírito das Leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MOSES, Wilson Jeremiah. **Classical Black Nationalism: From American Revolution to Marcus Garve**. New York: New York Press.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Lisboa: Mangualde, 2013.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NETO, Belchior Monteiro Lima. Introdução. In: O estudo da África Antiga: perspectivas de investigação. **Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos**, n.10, dez. de 2017, p.8-11.

NOGUERA, Renato. A democracia é possível? In: In: **CULT – Dossiê: Devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil** – ed. 240, 2018

_____. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. **Revista Latino Americana do Colégio Internacional de Filosofia**, n. 3, 2016.

NYONG'O, Tavia. Book Reviews. **Journal of Popular Music Studies**, Volume 24, Issue 1, Pages 107–113, 2010.

PALSA, Carl. **Textual Politics from Slavery to Postcolonialism: Race and Identification**. New York: Palgrave MacMillan, 2000.

PAREKH, Bhikhu. The future of multi-ethnic Britain: Reporting on a report. **The Round Table**, n. 362, p. 691–700, 2001.

PRATT, Mary Louise. Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante? In: VÉSCIO, Luiz Eugênio; SANTOS, Pedro Brum. (Org.). **Literatura e História: Perspectivas e Convergências**. Bauru: EDUSC, 1999.

PELBART, Peter Pál. O devir-negro do mundo. In: **CULT – Dossiê: Devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil** – ed. 240, 2018.

PEREIRA, Amauri. Um Jogo de Cumpadres. Um “Jogo de Cumpadres” com Paul Gilroy e o livro *Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça*. **Estudos Afro-Asiáticos** (UCAM. Impresso), v. 1-2-3, 253-277, 2013.

PEREIRA, Allan Kardec. Uma conversa entre Paul Gilroy e Achille Mbembe: brutalismo, covid-19 e o Afro-pessimismo. **MEDIUM**, 2020. Disponível em: <<https://medium.com/@allankardecpereira/uma-conversa-entre-paul-gilroy-e-achille-mbembe-brutalismo-covid-19-e-o-afro-pessimismo-f7708b380d0>>. Acesso em: 22 de abri. de 2021.

REIS, Raissa Bréscia. África imaginada: História Intelectual, pan-africanismo, nação e unidade africana na *Présence Africaine* (1947-1966). **Tese (Doutorado)**, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

ROBINSON, Cedric. **Black Marxism: The Making of The Black Radical Tradition**. London: The University of North Carolina Press, 1983.

RODRIGUES, Carla. Guerra colonial à moda brasileira. In: **CULT – Dossiê: Devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil** – ed. 240, 2018

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre esta questão proposta pela Academia de Dijon**: Qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se é autorizada pela Lei Natural. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetailheObraForm.do?select_action&co_obra=2284>. Acesso em: 25. de mai. de 2021.

_____. **Do Contrato Social**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetailheObraForm.do?select_action=&co_obra=2244>. Acesso em: 20 de jun. de 2021.

SAID, EDWARD. **Representações do intelectual**: As Conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SENGHOR, Leopold. **O contributo do homem negro**. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2012.

SANCHES, Manuela Ribeiro. (Org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012.

SANJAY, SETH. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 11, 2013.

DOS SANTOS, Pedro Afonso Cristóvão; NICODEMO, Thiago Lima; PEREIRA, Matheus Henrique de Faria. *Historiografias periféricas em perspectiva global ou transnacional: eurocentrismo em questão*. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 60, pp. 161-186, 2017.

SAGREDO, Raisa Raça e etnicidade: questões e debates em torno da(des)africanização do Egito antigo. 2017. **Dissertação (Mestrado em História)**; Florianópolis, SC, 2017, 172 p.

SCHOOLMAN, Martha. **Abolitionist Geographies**. London: University of Minnesota Press, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Neusa Santos. 2021. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar. 171p.

SYROTINSKI, Michael. "Infortúnios genealógicos": a (re)escrita da África Pós-Colonial de Achille Mbembe. **Epistemologias do Sul**, v. 4, n. 1, p. 46-59, 2020.

SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica - Multiculturalismo e Representação**. Cosac Naify, 2006.

SMITH, Barbara Herrnstein. **Crença e resistência**: A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TELES, Edson. Sujeito racial, governo dos corpos e branquitude. In: **CULT – Dossiê: Devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil** – ed. 240, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: Poder e a Produção da História. Curitiba: huya, 2016.

_____. **Transformaciones Globales: La Antropología Y El Mundo Moderno.** Bogotá: CESO-Universidad de los Andes, 2013.

TURIN, Rodrigo. História da historiografia e memória disciplinar: reflexões sobre um gênero. **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 13, pp. 78-97, 2013.

VALDÉS, E. Devés. **O Pensamento Africano Sul-Saariano: Conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático.** Rio de Janeiro: EDUCAM, 2008.

WARE, Vron. The White Fear Factor. **Wasafiri** Vol. 22, No. 2 July 2007, pp. 51-56.

WEST, Cornel. **Race Matters.** Boston, Massachusetts: Beacon Press books, 2017.

WIREDU, Kwasi. **A Companion to African Philosophy.** London: Blackwell Publishing, 2004.

ZAMALIN, Alex. **Black Utopia : The History Of An Idea From Black Nationalism To Afrofuturism.** New York: Columbia University Press, 2019.

LINKS DA INTERNET E REPORTAGENS

O LADO NEGRO dos ícones históricos. Disponível em <<https://www.cartapotiguar.com.br/2015/03/26/o-lado-negro-dos-grandes-icone-historicos/>>. Acesso em: 14.set.2021

PANDEMIA democratizou poder de matar, diz autor da teoria da 'necropolítica'. **FOLHA DE SÃO PAULO.** São Paulo, 30 de mar. de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>>. Acesso em: 18 de abri. de 2021.

PEREIRA, Allan Kardec. Uma conversa entre Paul Gilroy e Achille Mbembe: brutalismo, covid-19 e o Afro-pessimismo. **MEDIUM**, 2020. Disponível em: <<https://medium.com/@allankardecpereira/uma-conversa-entre-paul-gilroy-e-achille-mbembe-brutalismo-covid-19-e-o-afro-pessimismo-f7708b380d0>>. Acesso em: 22 de abri. de 2021

POLÍCIA indicia seis por morte de João Alberto no Carrefour em Porto Alegre. **G1.** Porto Alegre, 11 de dez. de 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/12/11/policia-indicia-seis-por-morte-de-cidadao-negro-no-carrefour-em-porto-alegre-rs.ghtml>>. Acesso em 18 de abri. de 2021.

THE LAST HUMANIST: how Paul Gilroy became the most vital guide to our age of crisis. London. 5 de ago. de 2021. Disponível em: <

<https://www.theguardian.com/news/2021/aug/05/paul-gilroy-britain-scholar-race-humanism-vital-guide-age-of-crisis>>. Acesso em: 18 de set. de 2021.

ACHILLE MBEMBE: O devir-negro do mundo. São Leopoldo, 19 de mai. de 2017. Disponível em: < <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/188-noticias-2018/579121-achille-mbembe-o-devir-negro-do-mundo> >. Acesso em 17 de jun. de 2022.

WHAT IS POSTCOLONIAL THINK? Eurozine, 2008. Disponível em: < <https://www.eurozine.com/what-is-postcolonial-thinking/> >. Acesso em: 25 de abri. de 2021.