

A FILOSOFIA POLÍTICA DE ACHILLE MBEMBE: RACISMO E SAÍDA DA DEMOCRACIA

Claudio V. F. Medeiros¹

RESUMO

Este artigo pretende introduzir o pensamento político de Achille Mbembe a partir da análise conjunta dos dois últimos livros publicados pelo filósofo: *Crítica da razão negra* (2013) e *Políticas da inimizade* (2016). Utilizamos como chave de leitura a ideia de que a “saída da democracia” pós-colonial implicaria, por exemplo, uma ética de renúncia às formas históricas de “racialização do negro”. Trata-se, bem entendido, de uma filosofia que nos interroga sobre a emergência de uma comunidade descolonizada.

Palavras-chave: Achille Mbembe. Filosofia Política. Ética. Filosofia Africana. Filosofia descolonial.

ABSTRACT

The article intends to introduce the political thinking of Achille Mbembe through the analysis of the last two books published by the philosopher: Critique de la raison nègre (2013) and Politiques de l'inimitié (2016). We use as perspective the idea that the postcolonial "exit of democracy" would imply, for example, an ethic of renunciation of the historical forms of "racialization of the black man". It is, strictly, a philosophy that questions us about the emergence of a decolonized community.

Keywords: Achille Mbembe. Political Philosophy. Ethics. African Philosophy. Decolonial Philosophy

Para o proprietário de escravizados, a presença do negro na vida urbana era uma linha tensionada entre escravatura e autoridades policiais, sobretudo após o levante dos Malês em 1835 em Salvador. No Rio de Janeiro, fala-se de uma população urbana da qual 48,8% correspondia, em 1849, a braços escravizados e alforriados². População habilmente inserida na divisão do trabalho imperial, transitando na máquina econômica urbana ou como pedreiros, ou sapateiros, ou quitandeiras, lavadeiras, barbeiros, criados

¹ Professor substituto do Departamento de Filosofia da UFRJ, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ, mestre em Filosofia pela PUC-SP.

² PEREIRA, S. *A Reforma Urbana de Pereira Passos e a Construção da Identidade Carioca*. Rio de Janeiro, UFRJ, EBA, 1998, p. 79.

etc, vez ou outra manejando o mesmo sagrado e a mesma língua. A Corte havia vivido os últimos anos da década de 1840 constantemente sobressaltada com rumores de levantes de escravizados em fazendas vizinhas – Campos, Valença, Vassouras, etc. Mal se podia imaginar o que aconteceria se o espírito dos insurgentes das áreas de *plantation* contagiasse os mais de 100 mil cativos da capital. Não surpreende que os rumores de que a escravatura organizada avançava insubmissa a arriscar a vida na libertação das áreas rurais da província, não surpreende que isto gerasse sobressaltos ainda em meados do XIX. Em ofício de 12 de novembro de 1836, Eusébio de Queiroz solicita que o juiz de paz do 2º distrito da freguesia da Candelária obtenha informação sobre “um tal Emiliano” *suspeito de haitismo*, que estaria na casa de Miguel Cerigueiro, na rua da Quitanda³. Vivia o poder senhorial sob o medo da ameaça. Agia sob o terror da possibilidade de ser esmagado por um levante de cativos, ou seja, por figuras de homens que ele próprio não reconhece como humanos.

“O perigo racial, em particular, constituiu desde as origens um dos pilares dessa cultura do medo intrínseca à democracia liberal.”⁴ A raça – segundo o filósofo camaronês Achille Mbembe –, o processo de racialização do negro, desempenhou papel central como contrapartida a esta urgência.

O problema colocado pelo regime de *plantation* e, mais tarde, pelo regime colonial era, na verdade, o da raça enquanto [1] princípio de exercício de poder, [2] regra de sociabilidade e mecanismo de adestramento das condutas com vistas ao aumento da rentabilidade econômica. As ideias modernas de liberdade, igualdade e democracia são, desse ponto de vista, historicamente inseparáveis da realidade da escravidão⁵.

As práticas de racialização do outro respondem a objetivos distintos do século XVII até os nossos dias. Mbembe encontra aí dois momentos ou duas formas de racismo muito peculiares. Elas não são necessariamente excludentes, pode ser muito bem que se revezem entre si, ou que atuem em conjunto em uma dada formação histórica. Mas, absolutamente, elas não tem uma origem comum, porque não nasceram do mesmo solo; não repetem o mesmo modo de ser, porque investem em suportes

³ Cf. CHALHOUB, S. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Cia das Letras, 1990, p. 192.

⁴ MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 147.

⁵ *Ibidem*, p. 148 (numeração nossa).

identitários heterogêneos; nem porventura produzem os mesmos efeitos, o que significa que não aceitam as mesmas táticas de sabotagem.

A primeira forma atende ao programa de perpetuar a servidão. É o caso do que se pode chamar “racialização da servidão”⁶. É um procedimento próprio da ordem colonial: produzir corpos de extração, introduzir a raça como “princípio de exercício de poder”. A segunda forma, filha do século XIX, leva a apropriação de seres humanos para além dela mesma. Se o estoque de uma força energética negra para o trabalho produziu violência, um programa de “assimilação” do negro que não exija correntes físicas não é por este motivo menos violento. Veremos. Achille Mbembe denomina este segundo momento “política de assimilação”⁷. Já não consistirá em naturalizar a não-liberdade pelo dispositivo da raça, mas sim produzir uma liberdade para o negro, uma liberdade deculturada das tradições de sua ancestralidade.

A primeira urgência foi colocada sob o regime da lavoura, do latifúndio, no século XVII, é o momento da raça como princípio de exercício de poder, a questão em destaque seria era algo como: de que maneira produzir e sustentar um vínculo social de exploração? Como naturaliza-se a sujeição? Como pôr para trabalhar uma quantidade enorme de força de trabalho a fim de viabilizar os custos do contrabando transatlântico? É, muito rapidamente, a questão de como produzir um corpo cuja substância é seu potencial energético ou não apenas produzi-lo, mas ligá-lo ao seu destino de reserva infinita de energia.

O filósofo identifica o problema pela análise do regime de *plantation* na colônia norte-americana. No início do XVII a escravidão – que não era necessariamente hereditária – coexistia ao lado do trabalho livre ou da servidão temporária – de duração limitada. A partir desta época ocorre uma ruptura bastante grande, permitindo diferenças definitivas entre escravos negros e servos brancos, e assim a servidão começaria a aparecer como que ligada à natureza das pessoas de origem africana. Quer dizer que a escravidão tomava forma de uma regra perpétua para o africano e a sua progeneritura⁸. O que se vê será não apenas um imenso trabalho legislativo para selar esse

⁶ *Ibidem*, p., p. 46.

⁷ *Ibidem*, p., p.157.

⁸ Em *O abolicionismo* Joaquim Nabuco escreve em 1881 sobre os argumentos que embasavam as promessas dos agentes dos poderes públicos sobre a emancipação. Algumas dessas declarações, vivas na memória dos que desejavam na época que o momento estivesse próximo – ou que porventura só dependia de ocasião favorável para realizar-se –, se diziam da seguinte forma, nas palavras do abolicionista: “A

destino, ou seja, não apenas a perda do direito de recorrer à justiça, mas uma coisa mais fundamental: a “racialização da servidão”. É interessante como isso marca de um jeito forte o modelo de escravagismo da empresa colonial nas Américas: é talvez a primeira vez que nos confrontamos com uma forma de servidão que precisa ser naturalizada, e para tal a fabricação de “sujeitos raciais”⁹ serviu como uma luva.

Os sujeitos raciais são efeito de um dispositivo de conjunto, mais amplo, que se poderia chamar raça ou *razão negra*¹⁰. Um dispositivo é sumariamente uma rede de linhas de força que dá acesso a formas de problematização possíveis (“quem é o negro ou como distingui-lo de um e de outro?”; “qual é sua verdadeira condição civil?”; “o negro produz pensamento?”). Um dispositivo é um conjunto heterogêneo e multipontual de vetores, e ao mesmo tempo a lógica das relações de projeção, dispersão ou contradição que se pode estabelecer entre as diferentes linhas de força ou vetores. O fato da produção de sujeitos raciais teve como efeito assegurar a circulação ou fazer a triagem de grupos populacionais, marcá-los como espécies, sobrecarregá-los, segregá-los, neutralizá-los aí onde representam perigo ou escândalo. Foi um processo que em seus primeiros passos esteve ligado à dinâmica da acumulação primitiva.

A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, (...) a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. (...) Tais métodos, como, por exemplo, o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova.¹¹

O contrabando de africanos e a Colônia – com seu edifício econômico sustentado pela escravidão – constituíram a assim chamada “acumulação primitiva”, da qual Marx dá suas razões no penúltimo capítulo do Livro I do Capital. Embora Mbembe

primeira promessa solene de que a escravidão, a qual se tornou e é ainda um estado perpétuo, seria um estado provisório, encontra-se na legislação portuguesa do século passado.” (Cf. NABUCO, J. *O abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000, p. 32.)

⁹ MBEMBE, 2018, p. 61.

¹⁰ *Ibidem*, p. 61.

¹¹ MARX, K. *O capital – Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 821.

tangencie o tema em *Crítica da Razão Negra*¹², é de fato nos primeiros capítulos de *Políticas da Inimizade* que o problema ganha relevo. Haveria aí um jogo íntimo entre a formação das diásporas; o negro como a principal mercadoria nas formas de acumulação violenta de riqueza, no capitalismo mercantil; e naturalmente a criação e fortalecimento dos Estados nacionais europeus, com os recursos mitológicos que fizeram render a universalidade dos seus valores. Mais uma vez: serão historicamente inseparáveis da realidade da escravidão as ideias modernas de liberdade, igualdade e democracia.

Pois bem, “a invenção do negro constitui a resposta a essa questão”¹³ sobre como se naturaliza a servidão. Este é apenas o primeiro momento. O laboratório penal que é a colônia, diz o Mbembe, não só organizou e tentou dispersar os perigos do haitismo, do quilombismo, de outras formas mais sutis de revolta, não apenas pela racialização da servidão (e aqui sem dúvida deve-se atribuir uma centralidade ao componente de *classe* nos debates sobre o racismo brasileiro), mas também por esta estratégia nova que é transformar *raça* em “regra de sociabilidade e em mecanismo de adestramento das condutas.”¹⁴

Florestan Fernandes escreve em *A integração do negro na sociedade de classes* que o terror diante do liberto e das consequências de suas agitações foi aos poucos sendo acoplado a uma espécie de temor, ameaça ao decoro, à propriedade, à segurança do cidadão de bem¹⁵. O perigo racial mudara de face, ou melhor, duplicou-se. Anteriormente era a urgência de proteger-se contra as consequências das agitações, revoltas, levantes movidos pela exploração do trabalho alheio, e daí a necessidade de racializar a servidão. Um segundo momento, próprio do século XIX, consistiu em um trabalho para tornar a *raça* “regra de sociabilidade” e “mecanismo de adestramento das condutas”, não exatamente nesta ordem, e não exatamente para lidar com a iminência de revoltas, mas sim proteger contra a ameaça a costumes, corpos e valores de um projeto de democracia.

A despeito de introduzirmos um segundo bloco de coisas, não podemos postergar a ideia de Mbembe se de fato o negro existe, isto é, se existe o negro

¹² Cf. MBEMBE, 2018, Cap. 2.

¹³ MBEMBE, 2018, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 148.

¹⁵ Cf. FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes – Vol. I*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2008, Cap. 3.

propriamente como entidade biológica. Uma vez que apresentar o conceito de “política de assimilação” – que levado aos limites significa a garantia de uma experiência comum de uma humanidade universal – pressupõe algum acordo nos termos da *natureza* do que é assimilado.

Ora, para o filósofo, assim como África não existe, também o negro não existe. O negro existe como “relação”, ou seja, o negro não é dado, daí então o título do livro. Uma *Crítica da razão negra* seria uma analítica das condições históricas *a priori* de experiência ou de receptividade empírica do negro. Essas condições são tanto práticas quanto discursivas, e o que produzem no fundo é o negro como experiência. Ele existe de fato, mas “existe em relação a um senhor”¹⁶. Ademais, transversalmente, a “África enquanto tal – acrescida no negro – só existe a partir do texto que a constrói como ficção do europeu”¹⁷.

Não se deve interpretar mal essa série de coisas. Achille Mbembe não contesta o elemento visível do corpo negro integrado em uma agenda política de ações afirmativas – por exemplo, hoje o que se chama “representatividade”, ou o que o próprio Mbembe denomina “diferença positiva”¹⁸. Ele diz: a função de evocar a diferença negra, essa função evocativa, ela deve ser uma função libertadora – sob a condição de não se confundir de modo algum com nostalgia, melancolia, museologia e, portanto, paralisia. Mais ainda:

A formação das identidades africanas contemporâneas não se fez de modo algum por referência a um passado vivido à maneira de uma sorte lançada de uma vez por todas, mas no mais das vezes com base na capacidade de colocar o passado entre parênteses – condição de abertura ao presente e à vida em curso.¹⁹

A abertura ao presente e à vida em curso é o que permite ao negro o “trabalho sobre si”, a sua redescoberta como fonte autônoma de criação. A diferença positiva,

¹⁶ MBEMBE, 2018, p. 265.

¹⁷ *Ibidem*, p. 170.

¹⁸ “Mostramos que, por trás de uma certa retórica da diferença cultural, operou-se, na verdade, um trabalho político de seleção numa memória que se acreditava ordenada em torno do duplo desejo de soberania e de autonomia. Paradoxalmente, esse trabalho apenas serviu para reforçar nos negros o ressentimento e a neurose da vitimização. Como retomar, da estaca zero, a interrogação sobre a diferença negra, compreendida desta vez não como um gesto de ressentimento e de nostalgia, mas como um gesto de autodeterminação? Esta nova interrogação pode ser feita se uma crítica da memória e da tradição, isto é, sem um esforço consciente para discernir aquilo que, na diferença, é capaz de oferecer possibilidades de criação ou recriação?” (MBEMBE, 2018, p. 166-7)

¹⁹ *Ibidem*, p. 175.

nesta direção, possibilitaria pensar a existência da diferença na identidade. O centro das implicações envolvendo a diferença pode ser encaminhado assim: pois bem, a interrogação sobre a diferença negra, esta nova interrogação, ela pode ser feita sem uma crítica da memória e da tradição? Não, não pode, ou não deve, em definitivo. A tarefa portanto é pensar a diferença negra, como um gesto de autodeterminação sobretudo, o que exige uma crítica da memória, mas cuja tradição não seria objeto de uma certa nostalgia que nos paralisasse.

Diz-se: o negro propriamente não existe, o negro não tem sentido como entidade biológica. A rigor é uma armadilha atribuir alguma profundidade ontológica porque como sujeito racial ele não possui designação. Isto, bem entendido, não significa que a raça não sirva de plataforma pra gerar “efeitos de realidade”, sendo ela próprio efeito. A rigor, o negro “só existe por referência a um poder que o inventa, a uma infraestrutura que o suporta e o contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que o nomeia e o axiomatiza.”²⁰

Com “África” dá-se o mesmo, “sempre que se trata de África, a correspondência entre palavras, imagens e coisas pouco importa e não é necessário que o nome tenha um correspondente ou que a coisa corresponda ao seu nome”²¹. A coisa pode perder o seu nome, o nome pode perder sua coisa, sem que cause qualquer consequência no enunciado, ou seja, sem que isso cause consequência naquilo que é produzido quando alguém articula a palavra “África”. Trata-se de um enunciado performativo, aquele que detém uma forma em relação a qual o critério de verdadeiro ou falso não se aplica.

Enfim, não existe o negro enquanto raça, embora exista o negro como relação e exista a raça na ordem dos efeitos práticos. É nessa mesma medida que talvez se dissesse – como insinua Frantz Fanon: tampouco existe a negritude, uma vez que a negritude é uma negritude na relação aí estabelecida com a branquitude. Em *Pele negra, máscaras brancas* (1952), Fanon nos faz questionar se o enunciado “o branco está fechado em sua branquitude” tem o mesmo estatuto que “o negro está fechado em sua negritude”.

²⁰ *Ibidem*, p. 265.

²¹ *Ibidem*, p. 100.

“O branco está fechado na sua brancura”²², o que significa? Não tem o mesmo sentido que “o negro está fechado em sua negritude”. Bem, o que aquilo significa? Quer dizer que para o branco não é suficiente, para que ele faça valer seu conceito de liberdade, estar fechado em sua branquitude. Em Fanon, o branco é livre não só para afirmar sua identidade mas para estabelecer a branquitude como máxima universal para o não-branco. Ele será livre às custas dos privilégios concedidos por sua branquitude, como isso se dá? Racializando o outro. O branco está fechado em sua branquitude não tem o mesmo sentido de “o negro está fechado em sua negritude”. Esta significa que o corpo negro está recluso na alma de negro, e esta alma é a raça. A raça, a racialização, é a lógica que permite inscrever o outro dentro de um certo recorte de liberdade fraturado, fronteirizado, demarcado pelo colonizador.

A raça desempenhou um papel central impulsionando a contrapartida ao perigo encarnado na existência do negro quando escravizado. O problema colocado pela ordem colonial era na verdade o da raça “enquanto princípio de exercício de poder”, e em seguida – o que agora nos interessa – a raça como “regra de sociabilidade e mecanismo de adestramento das condutas”. Desta vez o problema não é mais como naturalizar a servidão, a questão agora está mais próxima do seguinte: seriam os negros, quando dermos direitos a eles, quando dissermos a eles que somos iguais, quando tirarmos suas coleiras, seriam eles capazes de se autogovernarem? Quando estabelecermos um regime democrático, seriam eles capazes de incorporar a universalidade dos nossos valores?²³

Dois momentos, portanto, duas formas de racismo muito peculiares. A primeira pretende perpetuar uma forma de violência lançando para a vítima a responsabilidade por sua condição, é uma coisa própria da ordem colonial, produção de corpos de extração, é o caso da racialização da servidão. Nos termos do pensamento brasileiro, a segunda forma detém relações com a hipótese freyriana de uma “democracia racial”. O que é isto? Democracia racial é um conceito bastante intuitivo. Se ele é normalmente atribuído a Gilberto Freyre, pareceu-nos na verdade um conceito fundacional na história da nossa primeira República. A expressão não existe de fato em Freyre, mas a ideia é simples: é que a “mestiçagem”, a “assimilação”, “a tolerância moral”, a nossa “hospitalidade com os estrangeiros”, enquanto atributos congênitos, tudo isto equilibrou nossos extremos, harmonizou nossas arestas, amorteceu antagonismos sociais e raciais,

²² FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008, p. 27.

²³ Cf. MBEMBE, 2018, p. 154.

deu condições para a confraternização e a mobilidade social, enfim, tudo isto estaria na origem da formação cultural desta sociedade, e são esses valores que permitiram um processo, que presistiu até aqui de equilíbrio de antagonismos entre senhor e escravo, mulher e patriarcado, patrão e assalariado etc²⁴. Pois bem, a “assimilação” pensada como política é a estratégia de poder trabalhada no mito da democracia racial, a assimilação é o modo como as relações de força se distribuem no espaço. Enfim, o que é a assimilação?

Trata-se de fornecer para um negro um certo recorte de liberdade, trata-se de produzir uma liberdade para o negro, uma liberdade onde ele possa se comprometer a ser negro. Ou, como diz Mbembe em *Políticas da Inimizade*: enquanto ser de raça, o racismo agora exige que ele exerça uma “conduta de negro”²⁵.

Mbembe chama isso tanto de “política de assimilação” quanto de “universalização do ser humano”. A assimilação ou mestiçagem atende à possibilidade de uma experiência de mundo comum a todos, a experiência de uma humanidade universal. A essência da assimilação é dessubstancialização da diferença para tornar o homem autônomo, humano, ou seja, apto para a cidadania ou para o gozo de um cardápio de direitos humanos. Ou seja, a rigor, essa liberdade vem com um preço, o preço de conservar certa liberdade asilada no interior de uma humanidade comum que autorizaria o acolhimento da personalidade jurídica de cada indivíduo no seio da sociedade civil. Há aí historicamente um processo de universalização da razão que permite certa liberdade no interior de uma humanidade eurocentrada.

O mesmo projeto de universalização encontrado no mundo colonizado, e que se apresentava retoricamente como herdeiro do iluminismo, repete com efeito a estrutura da catequização e salvação cristãs. Misericórdia e piedade se oferecem como figuras de uma violência que o cristianismo ofertou como maneira de iniciação na busca da verdade e promessa de uma vida absolutamente nova.

O acontecimento é a promessa de eleição para a salvação, que consiste num conjunto de ideias que, por seu caráter encantatório, poderiam ser qualificadas de mágico-poéticas. É o caso da ressurreição dos mortos, sonho sublime dominado pelo desejo de um tempo absoluto, essa amplidão infinita que são o tempo e o espaço da imortalidade. *O preço*

²⁴ Cf. FREYRE, G. *Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 25. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987, p. 53-4.

²⁵ MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, p. 176.

*do acesso a essa promessa reside no abandono de uma existência dissipada em troca da redenção. A conversão à verdade revelada acarreta, por sua vez, um verdadeiro trabalho sobre si mesmo, a supressão de qualquer identidade distinta e separada, a abolição da diferença e a adesão a uma humanidade doravante universal.*²⁶

A ideia de democracia que, em comum, cultivamos, só foi possível na medida em que o negro não fosse de todo um assujeitado. Ele é sujeito agora a um parâmetro de liberdade que não dependerá mais de correntes físicas, parâmetros arditosamente distribuídos e delimitados, uma liberdade inserida em um sistema de utilidade, gerenciada e regulada por uma ideia de bem extraída de uma razão universal.

Mbembe diz: vejamos, o negro não é uma raça, por que então se produz uma raça no negro? Para fundamentar a servidão, sim, num primeiro momento. Num segundo momento, por um outro motivo. Por que se produz uma raça no negro? Para que ele possa ser livre. E é aqui, neste ponto, que Fanon foi tão genial, e Mbembe soube tão bem esclarecê-lo.

“No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares. Já não me divertia mais. (...) Eu existia em triplo”²⁷. Quem é essa terceira pessoa? Há certa estrutura metonímica do racismo, que não permite que se veja no outro sua diferença, mas antes a raça. A aparição do terceiro no campo do racismo se insinua primeiro sob a forma de um corpo. Segundo Mbembe, em torno desse corpo reina uma atmosfera densa de perigos e incertezas. O primeiro objeto de fixação dessa disputa é o corpo. Isso significa deixar-se constituir na realidade espectral desta terceira pessoa. Fanon nos diz: “Querida simplesmente ser um homem entre outros homens”²⁸. Mas o que se dá é a conformação de si na forma de um outro eu, um “eu” à parte, um ser ontologicamente determinado sob o olhar do colono.

Pode-se dizer que a raça é simultaneamente imagem, corpo e espelho enigmático no interior de uma economia das sombras, cujo atributo precípua consiste em fazer da própria vida uma realidade espectral. Fanon compreendia isso, e mostrou como, além das estruturas de coerção que presidem a organização do mundo colonial, o que constitui a raça é, antes de mais nada, um certo poder do olhar (...). Se o olhar do colono me “fulmina” e me “imobiliza” e se sua voz me “petrifica”, é porque minha vida não tem o mesmo peso que a sua,

²⁶ MBEMBE, 2018, p. 173-4 (grifo nosso).

²⁷ FANON, 2008, p. 105.

²⁸ *Ibidem*, p. 106.

sustentou. Expondo o que chamava de “a experiência vivida do negro”, ele analisou como um certo modo de distribuição do olhar acaba criando, fixando e destruindo seu objeto, ou então restituindo-o ao mundo, mas sob o signo da desfiguração ou, pelo menos, de um “outro eu”, um eu objeto ou um *ser à parte*.²⁹

Do desejo de ser uma pessoa humana como qualquer outra, sobrou foi a concretização de ser apenas o que o outro fez de nós. Ser na forma de uma “terceira pessoa” implica um *peut-voir* (poder-ver, poder-do-olhar) que faça desacontecer na experiência este “aquilo que não vemos” (o que não por acaso se assemelha à estrutura metonímica do fetiche). O racismo é possível na desapareição daquilo que não vemos, e sua substituição pela raça. Poder existir como sujeito racial é se deixar subjetivar como produto de um “comércio de olhares”. Na economia de olhares, na distribuição colonial do olhar, a luz é de tal forma modelada que Fanon será educado a ver no espelho não Fanon, mas esse espectro agora pleno de espessura e realidade. Trata-se de reafricanizá-lo, como que para apaziguar o incômodo que invoca, na sua pele, a urgência – verdadeiramente democrática – da reparação dos laços historicamente negados. Ora, tamanha realidade fantasmagórica não nasceu por geração espontânea. Ela é um produto no interior de uma economia do olhar branco, olhar que emprega o peso de um outro-eu situando algo novo no espaço, de quem serei prisioneiro, um prisioneiro impróprio de uma terceira pessoa imprópria.

Novamente, a ideia de que já não se trata de tirar a liberdade, mas alfabetizar no uso da liberdade, no bom uso da liberdade. Trata-se de produzir liberdades, investi-las e governá-las. No limite, trata-se de calar Fanon, silenciá-lo. Para que ele fale é preciso que alguém fale em seu lugar, é preciso que alguém tome a palavra da sua boca para que a palavra saia inteligível, para que a linguagem se articule é preciso que não seja Fanon quem fala³⁰. Retornemos ao ponto de entrada, para que se encaminhe um desfecho.

O mundo colonial não é a antítese da ordem democrática, é sua dobra: é a diferença na identidade. É a ideia de que a ordem democrática implica a Colônia. “Implicar” é dobrar de fora para dentro. Quando se dobra de fora para dentro inclui-se algo. É mais ou menos como Mbembe desenvolve no início de *Políticas da inimizade*. A democracia contém em si a colônia, tal como a colônia contém a democracia.

²⁹ MBEMBE, 2018, p. 197.

³⁰ Cf. MBEMBE, 2018, p. 199-200.

Num primeiro momento esta implicação se dá na forma da guerra colonial contra este além-mundo que é África e América. A racialização do sujeito é resultado desse processo, porque o africano não será efetivamente uma identidade, ele é a fronteira, ele traz a fronteira estampada no peito, ele não passa para o lado de lá da fronteira (como faz o imigrante europeu dos séculos XIX-XX). A fronteira é seu lugar de clausura, a travessia atlântica é seu espaço de clausura, esse espaço-entre é justamente o seu lugar. Daqui se produz “África” como campo de disputa e plataforma de uma guerra colonial cujo álibi nunca foi o restabelecimento de justiça rompida alguma. São mais guerras ilegais ativadas contra inimigos naturais, que lhe dá todo direito sobre o inimigo, e aí não se diferenciam combatentes de civis, mas a humanidade e a animalidade.

Há outra razão para dizermos com Mbembe que a democracia implica a colônia e não é o seu avesso. É porque as mitologias “necessárias à sobrevivência das democracias modernas pagam-se com a exteriorização da violência noutros lugares”³¹: o encaceiramento em massa, por exemplo, as intervenções militares, a pacificação dos favelados, ou isso que Jair Messias Bolsonaro, em propaganda pela presidência, denominou “excludente de ilicitude” – que é a conclusão de legítima defesa policial sem a exigência de um laudo ou inquérito jurídico.

Políticas da inimizade fala em certa “saída da democracia”, num movimento de recusa à solução da herança filosófica greco-judaica, na qual bebeu o marxismo ou, de modo mais geral, as humanidades europeias, e que consiste em certa relação estrutural entre o futuro do mundo e o destino do Ser. Para tal tradição o mundo atinge o seu apogeu na medida em que o “Ser deverá passar por uma fase de purificação pelo fogo”³². A ideia de fim da história, fim de mundo, e recomeço de uma outra humanidade de apátridas foi uma obsessão que marcou fortemente a metafísica do Ocidente.

Para as antigas tradições africanas, por outro lado, o “mundo simplesmente não se completou de todo (...). Não significa que tudo seja eterno, repetido ou cíclico”³³. Quer dizer que, em princípio, o mundo é abertura e o tempo só existe no e pelo inesperado, o imprevisível, o desconhecido, chamem isso de sagrado, de invisível, de escape, de vadiagem, de encantaria etc. Nessa direção, o ponto de partida da

³¹ MBEMBE, 2017, p. 50.

³² MBEMBE, 2017, p. 51.

³³ *Ibidem*, p. 52.

interrogação acerca da existência humana deixa de ser exatamente a questão do Ser, passa a ser a questão da relação, da descoberta da diferença, do reconhecimento de uma outra carne diferente da minha. Ou, ainda neste plano, “a questão deixa de ser a de viver na expectativa do fim do mundo, mas, sim, a de como viver depois do fim.”³⁴ Para uma grande parte da humanidade, o fim do mundo já aconteceu. Para grande parte da humanidade o futuro foi um dia interrompido, e se eu interrompo um futuro, um passado é de direito imediatamente interditado.

Se o elo com o lugar de origem foi quebrado no tormento do exílio, e perde-se aí o nome próprio, a língua, logo a memória do nascimento; se acaso uma ancestralidade me é negada, me é negada qualquer relação de pertença social propriamente dita. Para essa humanidade que se tornou estranha a si mesma não há exatamente a questão de um “outro começo”, mas de como viver depois do fim, ou seja, com a perda, na separação, na diáspora. “Como refazer o mundo depois da sua destruição? Para esta parte da humanidade, a perda do mundo implica [em primeiro lugar] desfazer-se”³⁵, criar uma ética de renúncia em relação ao que ontem existia. Renúncia em relação a quê? Em relação ao fardo da raça. A questão de uma comunidade que habita o *aberto*, de uma comunidade nos termos do cuidado prestado ao *aberto*, a condição para essa comunidade será a renúncia, dirá Mbembe, renúncia como desacontecimento da racialização do negro.

BIBLIOGRAFIA

CHALHOUB, S. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes – Vol. 1*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2008.

FREYRE, G. *Casa-Grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 25. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

³⁴ *Ibidem*, p. 52.

³⁵ *Ibidem*, p. 52.

MARX, K. *O capital – Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. A. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

NABUCO, J. *O abolicionismo*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000.

PEREIRA, S. *A Reforma Urbana de Pereira Passos e a Construção da Identidade Carioca*. Rio de Janeiro, UFRJ, EBA, 1998.