

**Filosofia africana e a crítica à Razão
Negra de Achilles Mbembe.**

*African philosophy and the critique of
Black Reason by Achilles Mbembe.*

Eliseu Amaro de Melo Pessanha

Mestre em Metafísica pela Universidade de Brasília.

RESUMO: Na história da filosofia africana é quase sempre presente a justificativa que convença que existe uma filosofia africana, e que essa filosofia não tem início com a colonização europeia. Os processos de necropolítica e epistemicídio, consequência do período colonial no continente africano, colaboraram para o empobrecimento ontológico do ser-negro, impondo ao africano o status ontológico de inferioridade e subalternidade. Na compreensão de Achilles Mbembe por causa desses fatores a razão negra se ocupa basicamente em produzir argumentos com fundamentos que se tornaram resistência à escravatura, o colonialismo, e o *apartheid*.

PALAVRAS-CHAVE: FILOSOFIA AFRICANA; RAZÃO NEGRA; NEGRITUDE; NÃO-SER.

ABSTRACT: In the history of African philosophy there is almost always a justification that convinces that there is an African philosophy, and that this philosophy does not begin with European colonization. The processes of necropolitics and epistemicity, a consequence of the colonial period on the African continent, contributed to the ontological impoverishment of the black being, imposing on the African the ontological status of inferiority and subalternity. In the understanding of Achilles Mbembe because of these factors, black reason is basically concerned with producing arguments with fundamentals that became resistance to slavery, colonialism, and *apartheid*.

KEYWORDS: AFRICAN PHILOSOPHY; BLACK REASON; BLACKNESS; DO NOT BE.

INTRODUÇÃO

A ignorância branca tem sido capaz de florescer todos esses anos porque uma epistemologia da ignorância branca a protegeu contra os perigos de uma negritude e de uma vermelhidão. (...) Apenas ao começarmos a quebrar essas regras é que podemos começar o longo processo que irá levar à eventual superação dessa escuridão branca.

Charles Mills

Tomando como referência a concepção que Achille Mbembe constrói sobre a razão negra, pretende-se aqui analisar como que a diversidade dessa razão negra, que também vamos chamar de epistemologias negras, contribui para combater o epistemicídio a medida em que produz um pensamento filosófico. As estratégias de deslegitimar o pensamento racional no continente africano, e das pessoas negras, foram alicerçadas principalmente durante os séculos XVIII e XIX por pensadores europeus; a razão negra, na concepção de Mbembe, tem como trabalho desconstruir essa estratégia.

Se o discurso da razão negra está fundamentado em três pilares, segundo Mbembe; a escravatura, o colonialismo, e o *apartheid* -, é porque o resultado da relação dos povos do continente africano para com - os europeus nos últimos quinhentos anos acabou por transformar o negro em um ser subalternizado, a partir do processo de racialização, ou seja, a partir da sua classificação enquanto sujeito de raça, condicionou o pensamento filosófico dos africanos do continente assim como os da diáspora a se dedicar, quase que exclusivamente, a produzir uma crítica, uma reflexão, uma indagação, e acima de tudo uma epistemologia de resistência a essa realidade vivida pelos negros até os dias de hoje.

Esses discursos da razão negra, que foram construídos a partir da situação de subalternidade do negro, resultado da

expropriação material, empobrecimento ontológico e condição servil (MBEMBE, 2014,p.140) constitui a produção filosófica africana que teve início com o colonialismo, e na sua maior parte é uma produção feita no idioma do colonizador e com muitas referências européias o que leva ao questionamento da existência de uma filosofia genuinamente africana. Como se o conhecimento precisasse necessariamente de chegar pelas mãos do colonizador europeu, ou mesmo dos árabes, a África quase sempre é vista como um “não-lugar”; por não possuir pensamento filosófico ou mesmo por ser constituída por sociedades ágrafas.

O pensamento filosófico produzido no continente africano, a partir das suas problemáticas endêmicas não se restringe à razão negra. Desde a antiguidade civilizações como o Antigo Egito, conhecido como *Kemet*, a civilização Núbia, rivais dos egípcios, os Kush, o reino de Axum (Etiópia) todos esse povos produziram filosofia. Durante o período da idade média ocidental houve uma produção filosofia tanto islâmica quanto cristã. É igualmente importante mencionar a universidade de Tombuctu (século X ao XVI) no Mali, que foi um importante centro de produção intelectual no continente africano. Há também destaque na modernidade para nomes como o etíope Zera Yakob (1599-1692), o ganês Anton Wilhem (1703-1759).

A história da filosofia africana de maneira geral é compreendida a partir da perspectiva de três tendências; a cultural, a ideológica e a política, segundo Ali A. Mazrui e J. Ade Ajayi (Ali A. Mazrui. e Christophe Wondji. 2010, p 799). Mazrui e Ajayi fazem esse recorte a partir de 1935, período em que se inicia os processos de independências da maioria dos Estados africanos. Cada uma das tendências, ou correntes filosóficas, possuem, logicamente, as suas especificidades, apesar de alguns pontos em que se aproximam uma da outra, apenas uma delas é produzida em línguas africanas e não possui a influência do pensamento ocidental, que é a tendência cultural.

A tendência cultural é também denominada de etnofilosofia, que congrega os saberes tradicionais das

populações autóctones, e se expressa em línguas africanas. O termo etnofilosofia foi utilizado pela primeira vez pelo pan-africanista ganês Kwame Nkrumah (1909-1972), nos anos 1970 Paulin Hountondji e Marcel Towa resgatam o termo ao analisarem a obra do missionário belga, Placide Tempels, *La philosophie bantoue* de 1945 (SILVA in MACEDO, 2016. p.59). A etnofilosofia não surge no âmbito acadêmico, mas há acadêmicos que se dedicam a analisa-la e confronta-la.

A tendência ideológica, que possui como principal característica as preocupações no âmbito político do continente africano. Enquanto a corrente cultural se volta para os problemas particulares de determinadas etnias, a corrente ideológica tem como objeto de pesquisa problematizar as relações políticas e sociais de todo o continente e dos africanos da diáspora. A tendência ideológica é estritamente acadêmica e isso permite que o indivíduo consiga se afirmar enquanto filósofo, ao contrário da corrente cultural que acumula os conhecimentos tradicionais ao longo de gerações e com isso proporcional uma sabedoria coletiva (Ali A. Mazrui. e Christophe wondji. 2010, p. 801). A corrente ideológica é um produto do colonialismo, se expressa em línguas européias, é formada pela elite africana, e figura-se nomes como Almicar Cabral, Gamâl ‘Abal al-Nasser.

A última das três correntes, a tendência crítica tem em comum com a ideológica o fato de ser acadêmica, em idioma europeu. De caráter estritamente teórico e moralmente agnóstica ela é muito influenciada pelo pensamento ocidental, se destacam os pensadores Paulin j. Hountondji, Marcien Towa, Kawasi Wiredu, Jean-Marc Ela, Anthony Appiah, entre outros. Ali A. Mazrui explica que a filosofia crítica africana se propõe ser mais metódica, mais científica e mais rigorosa (Ali A. Mazrui. e Christophe wondji. 2010, p. 806).

As três correntes do pensamento filosófico africano contemporâneo sintetizam a compreensão do é produzido como filosofia, inclusive acadêmica, na África, expõe as suas principais características e seus autores. Apesar das diferenças há em comum entre elas um fator determinante que é o colonialismo. O colonialismo impôs uma forma de produção de

pensamento utilizando o idioma do colonizador, a tradição intelectual do colonizador e a prática do epistemicídio, que desclassificava o pensamento autóctone. Apenas a etnofilosofia compõem todas as fases da história do continente africano que abrangem os períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial, as outras tendências compõem apenas os dois últimos períodos, dessa forma a gênese das correntes ideológicas e crítica são influenciadas pelas correntes filosóficas, principalmente européias.

A filosofia não é considerada apenas como o exercício do pensamento. Na compreensão do seu próprio ser há uma série de características que devem ser entendidas como pressupostos para a aceitação de um tipo de conhecimento que se possa chamar de filosófico. Basta analisar a história da filosofia ocidental para se observar que esse questionamento, “o que é a filosofia?” é em si um problema filosófico. Para Aristóteles era o espanto, para Platão o Bem, os medievais viam na filosofia um instrumento que poderia levar ao entendimento de Deus. Descartes e Kant a entendiam como razão, Nietzsche vai chamar a filosofia de a arte de criar conceitos. O filósofo contemporâneo Joseph I. Omoregbe (1944), nigeriano que estudou teologia e filosofia na Itália e na Bélgica, no seu artigo “Filosofia Africana : Ontem e Hoje”, aborda essa problemática e defende a concepção de filosofia como uma atividade essencialmente reflexiva, para Omoregbe “ Filósofar é refletir sobre a experiência humana para responder algumas questões fundamentais a seu respeito” (OMOREGBE, 1998, p.01). E se a filosofia é reflexão, quem pode refletir? Todos os povos podem refletir?

Para Omoregbe filósofar é uma condição humana, ou seja, qualquer pessoa pode se dedicar a reflexão, refletir sobre as questões existenciais da vida, a respeito dos fenômenos físicos, dos acontecimentos sociais, refletir sobre as ações e os valores. E isso, para qualquer pessoa:

Não existe uma parte do mundo onde as pessoas nunca tenham refletido acerca de questões básicas da condição humana ou

sobre o universo físico (...) Não é apenas no mundo ocidental que as pessoas refletem sobre questões fundamentais acerca da existência e do universo. Em qualquer civilização existiam aqueles que estavam tomadas pelo “espanto” e maravilhados com a complexidade do ser humano no universo físico. (...) Não é necessário empregar os princípios aristotélicos ou russerlianos na atividade reflexiva para que ela possa ser considerada filosófica. Ela não precisa seguir os mesmos parâmetros dos pensadores ocidentais. (OMOREGBE, 1998, p.04).

Com a afirmação de que todos os povos fazem reflexões acerca das questões humanas, Omoregbe vai dizer, no entanto, que os pensadores africanos ficaram em desvantagem por conta de forma que tradicionalmente a filosofia africana foi transmitida, que foi a via oral. A melhor maneira de se transmitir o conhecimento filosófico é por meio da escrita, afirma, e a filosofia africana, assim como o conhecimento das religiões africanas, também é transmitido pela oralidade.

O filósofo moçambicano José Castiano compreende a filosofia como um “diálogo argumentativo”, que parte de um contexto, uma reflexão a partir de uma atitude crítica e passa pelo processo de um diálogo entre sujeitos, que ele chama de “diálogo intersubjetivo” (CASTIANO, 2010). Castiano vai defender a importância do texto para a autenticidade filosófica, mas o texto, na sua concepção tanto pode ser escrito como oral:

O texto filosófico se, desde o ponto de seu autor, esse mesmo texto (escrito ou oral) trata de questões consideradas como sendo <fundamentais> para avançar o mesmo diálogo e, desde o ponto de vista dos outros participantes no debate, o mesmo texto é visto como tratando questões fundamentais para a análise dos fenômenos, processos ou interpretações em causa. (CASTIANO, 2010, p. 41).

Castiano em momento algum diminui a importância da oralidade, inclusive para a construção da filosofia acadêmica,

que ele vai chamar de filosofia profissional, mas o filósofo moçambicano salienta que o texto oral deve ser transcrito, para que assim possa ser inserido no “diálogo argumentativo”. Os debates a respeito da importância ou não da oralidade na filosofia africana são tão controversos quanto a legitimidade de uma filosofia genuinamente africana, sendo ela acadêmica ou não. Essa polêmica ainda está no cerne das discussões a respeito da filosofia africana, o que não ocorre com a Europa, os Estados Unidos, mas deve ocorrer também com os países do oriente assim como os da América Latina.

O filósofo queniano Henry Odera Oruka (1944-1995) tem um entendimento semelhante ao de Marzui e Ajayi. Okura além de nomear a tendência ideológica de nacionalista-ideológica, e a tendência crítica de filosofia profissional, ele inclui mais uma corrente; a filosofia da sagacidade. (ORUKA, 2002).

Oruka chama a atenção para um aspecto particular da etnofilosofia, a sua postura acrítica. Por ter como fundamento a tradição cultural de vários povos do continente africano os elementos que a constituem como; lendas, superstições, entre outras manifestações de origem cultural, fazem parte da sabedoria popular, e por manterem essa característica, são desprovidas de uma atitude crítica. Contudo Oruka argumenta que mesmo a filosofia produzida na Europa não está isenta de ter essa característica: “Mesmo a Europa tem a sua tradição acrítica e é interessante (como um contraste com o que foi feito na África) que nunca buscamos por filosofia européia a partir da cultura acrítica da Europa” (ORUKA, 2002, p. 3-4). Sobre as outras duas tendências semelhantes a de Marzui e Ajayi não há divergências muito dispare.

A filosofia da sagacidade possui a especificidade de contar com o pensamento tradicional africano sem, no entanto, se abster da característica crítica. O filósofo queniano argumenta a respeito dos sábios, africanos e africanas que são; “pensadores críticos independentes que orientam seus pensamentos e julgamentos pelo poder da razão e da percepção inata, e não pela autoridade e senso comum” (ORUKA, 2002, p. 4). Apesar da

sagacidade ser oriundo desses sábios da África, homens e mulheres que não necessariamente circulam pelo meio acadêmico, Oruka defende que o pensamento deles deva ser exposto de forma escritas.

A “filosofia da sagacidade”, portanto, é apenas o pensamento crítico e reflexivo de tais sábios. Difere fundamentalmente da etnofilosofia, na medida em que é individualista e dialéica. É um pensamento ou reflexão de vários pensadores individuais conhecidos ou nomeados, não uma filosofia popular e, ao contrário do último, é rigoroso e filosófico no sentido estrito. (ORUKA, 2002, p. 5).

Nesse mesmo texto Oruka discorre a respeito das diferentes concepções que é feita sobre a filosofia africana em relação a outras filosofias, em específico à europeia. O autor argumenta que enquanto a filosofia europeia tem o individualismo como característica a africana já teria a seu favor o fato de ser comunitária (ORUKA, 2002, p. 3). A filosofia da sagacidade é um exemplo de como essa característica se mantém viva ainda nos dias atuais mesmo com a influência do pensamento do colonizador.

O filósofo Kibujjo M. Kalumba no texto *Filosofia da sagacidade: sua metodologia, resultados, significância e futuro* (2004), descreve como ocorre a produção metodológica da filosofia da sagacidade, “toda obra da filosofia da sagacidade envolve um filósofo profissional entrevistando alguma outra pessoa a quem ele ou ela se considera como um sábio” (KALUMBA, 2004, p. 1). A definição de quem é ou não sábio, Kalumba se fundamenta em Oruka, que argumenta que “consiste em verificar se ele ou ela utilizam a sabedoria para o aperfeiçoamento ético de suas comunidade” (KALUMBA, 2004, p. 1). Além disso precisam ser pessoas não alfabetizadas e procedentes da área rural. Após as entrevistas ainda é preciso distinguir os sábios popular do sábio filosófico, garantindo dessa

forma o que vem a ser etnofilosofia e que vem a ser filosofia da sagacidade.

A sucinta abordagem que foi relatada aqui é apenas um recorte de que se pretende compreender a respeito do pensamento filosófico africano. Há outras perspectivas que irão incluir desde o pensamento da antiguidade, como o que faz o guineense equatorial Eugenio Nkogo Óndo na obra *Síntesis sistemática de la filosofía africana* (2001), ou o senegalês Cheikh Anta Diop em *Origens dos antigos egípcios* e Martin Bernal em *Atenas Negra* (1987).

Toda essa compreensão a respeito da filosofia africana escapa do que Mbembe chama de razão negra. A razão negra necessariamente tem como pauta das suas abordagens filosóficas a escravidão, o colonialismo e o *apartheid*. No entendimento do autor essa pauta, esse discurso, essa tendência conceitual emerge como consequência do colonialismo, da diáspora, e como julgo que a supremacia branca faz do africano depois de o catalogá-lo com raça, raça inferior, negro, e não-ser.

É inegável a importância da produção das epistemologias negras africanas, além de corroborar com o que afirma Omoregbe ao dizer que todos os povos produzem filosofia (OMOREGBE, 2002). O filósofo nigeriano ainda expõe o quanto estavam carregadas de racismo e preconceito todas aquelas teorias que defendiam a ideologia da supremacia branca.

Mbembe, ao construir a crítica à essa razão negra, apontará para alguns “vícios” dessa razão que segundo o camaronês tendem a repetir a mesma estratégia da análise européia a respeito do pensamento negro africano ao construir uma ontologia fundada em esteriótipos que acabam por perpetuar essa subalternidade intelectual do negro.

O negro e a razão negra

Afinal, o que é o negro? Uma fantasmagoria, diria Mbembe. Uma construção fantasista, assim como a ideia de raça. Tentar compreender o negro à luz do ser e da aparência é

problematizar o “momento gregário do pensamento ocidental”. Esse momento, que Mbembe aponta como momento culminante a obra *Razão na História*¹, de Hegel, um momento em que o ímpeto imperialista denomina a humanidade não europeia como inferior, e utiliza a ideia da raça para estender a essa humanidade negra um entendimento de animalidade, de não humanidade, não racional, um estado de degradação ontológica do ser humano.

Num plano fenomenológico; “um jазigo (...) uma ganga de disparates e de alucinações”, no âmbito jurídico; “uma não pessoa”, como categoria histórica; “o negro não existe”, na esfera econômica; “a cripta do capitalismo”, “...uma engrenagem essencial de um processo de acumulação à escala mundial” (MBEMBE, 2014, p. 76-90). De todas as demonstrações a respeito da concepção de negro que Mbembe apresenta é a sempre a concepção do ocidente. Mas o que pensa o africano a respeito de si mesmo? Antes do contato com o europeu como o africano concebia a sua própria identidade?

O alterocídio transformou o negro em uma categoria da raça tão inferiorizada, subalternizada, descaracterizada de toda e qualquer assimilação com a humanidade, que o negro se tornou aquilo que ninguém quer se identificar, o negro é o “não-ser” do mundo, o “não-eu”. Adjetivar o africano com toda a sorte de características pejorativas suscitou um discurso negro que aborda a escravidão, a colonização e o *apartheid*, e um dos significados canônicos desse discurso, a separação de si mesmo compõem um dos eixos fundamentais da construção de um discurso sobre a identidade negra. Esse discurso reivindicará uma humanidade negra. Ora, mas será que somente a racionalidade branca europeia conceituava o negro, o africano? O que os pensadores e pensadoras negros e negras construíram durante esse período que Mbembe chama de “momento gregário do pensamento ocidental”? Que tipo de discurso eles proferiram?

Ao discorrer sobre a razão negra, Mbembe apresenta uma contra-epistemologia, um “conjunto de vozes, discursos,

¹ Publicada no Brasil sob o título “Filosofia da História”. Brasília: EdunB, 1999.

saberes” que se fazem a voz das pessoas negras e de todas as suas vivências, historicidades e produção cultural. Uma voz que desde a Antiguidade, mais do que evocar propaga a sua criação epistêmica em todas as áreas do conhecimento. Essa criação epistêmica feita por pessoas negras, pessoas africanas, é disseminada por narrativas por gerações que ciente do legado de seus antepassados não se permitem a negligenciar os seus ancestrais. Mais do que discurso, Mbembe entende a razão negra como um conjunto de práticas que consiste em “inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais com o objetivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça” (MBEMBE, 2014, p. 58). Ao evocar o conceito de texto o autor apresenta duas formas de texto, a primeira ele chama de consciência ocidental do Negro, que pretende dá resposta a indagação a respeito de “Quem é o Negro?”. A segunda forma de texto Mbembe pergunta “Quem sou eu?”, e a essa segunda forma ele chama de a consciência negra do Negro.

“Quem é o Negro?”, “Quem sou eu?”, consciência ocidental e consciência negra, há aí duas perspectivas que pretendem tentar uma resposta, ou apontar para uma, que seja legítima da comunidade negra, “uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis em toda a modernidade” (MBEMBE, 2014, p. 60). A questão “Quem é?” remete a uma exterioridade, não é uma indagação feito pelo próprio “eu”, é um julgamento de identidade. Para Mbembe interessa mais a segunda interrogação, pois se trata de uma declaração de identidade, em que “o Negro diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido” (MBEMBE, 2014, p. 59). É a partir dessa declaração de identidade que Mbembe propõe a instauração de um arquivo, “indispensável para restituir ao Negro à sua história”. Entre a consciência ocidental do Negro e a consciência negra do Negro, o autor destaca a segunda por promover uma participação responsável no mundo, “uma participação plena e inteira na história empírica da liberdade” (MBEMBE, 2014, p. 61). É imprescindível à consciência negra uma percepção histórica, uma participação política e cultural assim como um

posicionamento combativo ao colonialismo, à segregação e uma libertação “das hierarquias raciais”.

O texto, a consciência negra, propõem de forma incontestável combater a estratégia de separação de si mesmo que foi imposta ao Negro pelo colonizador. Ao problematizar a identidade e resgatar a história do Negro em que ele próprio é o dono da sua narrativa e definidor de si mesmo fornece a ele ou ela as bases ontológicas para o resgate, a construção e a divulgação de uma epistemologia autônoma, que seja fundamentada a partir da sua própria visão de mundo, constituindo seus valores, seus métodos, sua estética, produzindo dessa maneira um conhecimento que naturalmente vai se somar ao conjunto de vozes e narrativas da razão negra.

A filósofa brasileira, Gislene Aparecida dos Santos, aborda na sua obra *A invenção do “ser negro” (um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros)* os passos da construção ontológica do negro dentro dessa perspectiva de inferioridade em relação as outras raças humanas, se é que podemos assim chamar. Santos chama a atenção para a análise que William Cohen descreve sobre os africanos que desde a antiguidade na Grécia já eram rotulados como um ser inferior. Na mesma linha argumentativa Santos apresenta que os árabes islâmicos também conceituam o africano como um ser inferior, o que também vai ser utilizado como justificativa para dos árabes para escravizar o negro.

Mesmo em comparação aos povos autóctones do novo mundo o europeu é mais complacente do que em relação ao africano. Apesar de manter relações há muito mais tempo com os africanos, centenas de anos antes da era cristã, os europeus eram mais condescendente com os indígenas; “o tratamento dos europeus para com os africanos diferencia-se do oferecido aos índios da América que, apesar de serem vistos como primitivos, eram dotados de pureza, algo que não se aplicava aos negros”. (SANTOS, 2002, p.54).

Santos continua a sua análise que como outros autores se pautando nos tópicos da religião, abordando a descendência de Caim e de Cam, cita ainda por cima a contradição dos

islâmicos, já que o Alcorão é explicitamente contra a escravidão dos povos islamizados independente da sua origem étnica. No tópico científico, Santos nos apresenta a interpretação da biologia e da geologia para justificar a inferioridade do negro, a autora cita a teoria de Lamarck em que o biólogo francês argumenta que o fator hereditário proporciona uma evolução lenta e gradual de acordo com as características do meio em que vivem os organismos. Logo o clima a implicaria em uma lenta evolução dos negros.

(...) os avanços da biologia e da geologia que auxiliaram a precisar a data de formação do planeta levavam a conclusões diferentes: a de que os negros descenderiam de uma raça originalmente branca que teria enegrecido, após milhões de anos, devido à ação do clima. Portanto, não seria possível que eles embranquecessem em apenas uma geração, a negrura atestava sua inferioridade inata, hereditária e inelutável (SANTOS, 2002, p.56).

Após expor as análises que construíram a ideologia de inferiorização do negro Santos aponta para uma flexão que vai de acordo com os pensamentos de Mbembe e Arendt, que essas teorias foram estratégias construídas para justificar a exploração das riquezas do continente africano e da mão de obra dos povos que lá habitam.

Não parece errôneo pensar que a construção da racionalidade e da cultura europeia e os interesses de dominação, conquista, usurpação das riquezas encontradas no continente africano fossem os pilares sobre os quais se edificaram as teorias racistas em relação aos povos negros. (SANTOS, 2002 p.60/61).

Mbembe e a crítica à razão negra

Ao distinguir a razão negra em duas Mbembe faz uma análise de ambas tratando como texto da razão negra que ele chamará uma de consciência ocidental do Negro e a outra de consciência negra do Negro; a primeira se refere ao texto que o autor tece a sua crítica ao observar que os autores desse texto abordam a questão do negro e da África a partir de uma perspectiva europeia. Assim é possível perceber a influência do pensamento eurocêntrico entre os pensadores negros sejam eles africanos do continente ou da diáspora.

Mbembe ao discorrer a sua crítica à consciência ocidental do Negro não cita nome de autores ou tendências filosóficas que se alinham às características de tal texto, mas uma análise mais precisa sobre o que foi produzido por intelectuais negros africanos do continente ou da diáspora é possível perceber que, a partir de uma interpretação decolonial, o senegalês Leopold Sédar Senghor (1906-2001), um dos fundadores do movimento literário intitulado de *Négritude*, juntamente com Aimé Césaire e Léon-Gontran Damas (1912-1978), se encaixa dentro das características de crítica que Mbembe faz à razão ocidental do negro.

Senghor foi uma das grandes personalidades africanas do século XX, nascido no Senegal estudou na Escola dos Padres Brancos da Congregação do Imaculado Coração de Maria, mais tarde foi estudar em Paris onde se formou na universidade de Sorbonne em 1935. Ficou preso por dois anos durante a Segunda Guerra Mundial, retornou ao Senegal e, anos mais tarde, foi eleito presidente e governou o país de 1960 a 1980.

O termo *Négritude* ou *negritude* é complexo e abrange uma esfera conceitual e outra cultural. No texto; *Négritude, construção e contestação do pensamento político-intelectual de Léopold Sédar Senghor (1928-1961)* de Gustavo de Andrade Durão², o autor ao abordar as duas perspectivas, menciona que

² o autor ao se referir ao movimento cultural utiliza a palavra com o “N” em maiúsculo e usa o “n” minúsculo quando aborda como conceito.

o grande problema da *négritude* é que o conceito ficou bastante restrito à figura de Senghor, principalmente quanto ao uso político que o autor fez durante o seu retorno ao Senegal. Outro fator importante é que o conceito na pretensão de universalizar o negro africano não incluía na sua concepção outros elementos que não fossem a do mundo francófono africano. De acordo com Domingues o termo *négritude* é utilizado pela primeira vez por Césaire em 1939 no poema *Cahier d'un retour au pays natal*:

Minha negritude não é nem torre nem
catedral
Ela mergulha na carne rubra do solo
Ela mergulha na ardente carne do céu
Ela rompe a prostração opaca de sua justa
paciência
(Césaire *apud* Domingues 2005 p. 197).

Enquanto a *Négritude* estava restrita apenas como movimento cultural, o seu objetivo era se opor à política de assimilação cultural europeia e enaltecer os valores da cultura africana. Na análise de Domingues, a definição de *Négritude* na concepção de Césaire era constituída em três pilares; a) identidade: o orgulho da condição racial, b) fidelidade: o vínculo com a ancestralidade africana e c) solidariedade: o sentimento de solidariedade a uma identidade comum africana (DOMINGUES, 2005, p.198).

Já na concepção de Senghor, o negro teria uma essência, uma “alma negra” com natureza emotiva; “os africanos trazem em sua estrutura psíquica uma “alma negra”. Esta teria uma natureza essencialmente sensitiva e emotiva, algo que ele resumiu na célebre frase: “a emoção é negra, como a razão, helena” (DURÃO p. 58). Senghor acaba por reproduzir uma ideia no século XX que os pensadores iluministas concebiam no século XIX. E é essa perspectiva que Mbembe criticará ao abordar o texto da razão negra que ele chama de a razão ocidental do negro; “exterioridade selvagem, passível, a tal

respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (MBEMBE, 2014, p. 58).

Na compreensão de Mbembe, esse essencialismo se presta à política de assimilação, que no afã de construir uma ideal de humanidade universal, concebida pelos pensadores iluministas, nega a inclusão de saberes que não se identificam com a razão europeia:

Em princípio, o conceito de assimilação fundou-se na possibilidade de uma experiência do mundo comum a todos os seres humanos, ou melhor, uma experiência de humanidade universal baseada na similaridade essencial entre os seres humanos. Este mundo comum a todos os seres humanos, esta similaridade, supostamente não estavam dados, *a priori*, a todos. O nativo em especial deveria ser convertido a eles. Esta conversão era a condição para que ele fosse percebido e reconhecido como nosso companheiro e, por conta de sua humanidade, deixasse de ser irrepresentável e indefinível. Dadas estas condições, a assimilação consistia no reconhecimento de uma individualidade africana diferente em relação ao grupo. (MBEMBE, 200, p.179).

A humanidade negra

Todos os signos que foram usados para designar, adjetivar, identificar, classificar o Negro podem agora ser reutilizados para identificar uma parte da humanidade que se encontra em situação de subalternos, o que Mbembe chama de “homem-coisa, homem-máquina, homem-código, homem-fluxo” (MBEMBE, 2014, p. 15). Essa transformação segue a mais um desdobramento do capitalismo. O autor identifica três momentos; o momento de colonização, tráfico negreiro, escravização dos africanos, no segundo momento; as revoltas abolicionistas, a luta pelos direitos civis, o processo de

independência dos Estados africanos, até o fim do *apartheid*, e por fim a globalização e o neoliberalismo. Todos esses momentos são marcados pela determinação da raça e do lugar em que o Negro deve ocupar, o lugar de exploração, humilhação e morte.

Essa “humanidade subalternizada” ocupará esse lúgubre espaço no mundo independente da sua raça, ou cor da pele. A globalização opera no sentido de conseguir explorar o máximo desse novo humano, desse “sujeito neuroeconômico” (MBEMBE, 2014, p. 15). Utilizando de mecanismos como “práticas de zoneamento”, dívidas estruturantes, “imperialismo da desorganização”, essa terceira fase do capitalismo produz subalternos e os subalternos produzem para o capitalismo, se esforçam para consumir pois dessa forma mantém o *status* que determinam a nossa época:

Se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objecto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital (...) é um indivíduo aprisionado no seu desejo. A sua felicidade depende quase inteiramente da capacidade de reconstruir publicamente a sua vida íntima e de oferece-la num mercado como um produto de troca (MBEMBE, 2014, p. 14/15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando que a estrutura política social e econômica tem como um dos seus fundamentos o racismo como estratégia que beneficia a raça hegemônica em detrimento das raças postuladas como inferiores, deixando-a excluída dos espaços de poder, dificultando as tentativas de ascensão social e mantendo-a à margem inclusive dos mecanismos de produção e propagação do conhecimento filosófico. Como que as pessoas

dessa raça considerada inferior, no caso específico o Negro, devem fazer para não sucumbirem a tamanha opressão excludente?

Vale lembrar que essa opressão tem um custo muito alto, custa a vida de milhões de corpos, e como se já não fosse pouco, custa o conhecimento produzido por esses corpos também. Então, cabe aqui a pergunta: o corpo Negro pode escapar da morte?

A resposta é simples, e trágica. Não, não é possível estagnar a necropolítica, os mecanismos da política da morte compõem as estruturas jurídicas que acabam por criar uma espécie de licença para matar o corpo Negro. A política da morte avança, e a cada passo ela se torna mais sofisticada. Deixa de se restringir aos perímetros geográficos, como previa o modelo da ocupação colonial tardia, e passa a perseguir de forma cada vez mais pertinente o corpo Negro. Esse corpo se transforma então em um signo de morte ambíguo, pois ao mesmo tempo que é interpretado como uma ameaça, também é o corpo mais exterminável, um corpo que carrega uma historicidade de objetificação, desfiguração ontológica e negligenciamento ético.

No âmbito ontológico do conhecimento o epistemicídio continua a ser posto em prática no século XXI pela epistemologia hegemônica. Ainda que a produção acadêmica tenha abandonado a perspectiva de tratar o Negro como um ser destituído de racionalidade, como fazia outrora, a produção intelectual africana e afrodiaspórica de pensadores e pensadores negros ainda são muito raras tanto nas ementas quanto nas referências bibliográficas. Sem mencionar, é claro, a presença desses corpos Negros entre os docentes acadêmicos. A produção epistemológica desses intelectuais ainda figura no espaço do exótico, a não ser quando se mantém sob a égide da epistemologia hegemônica.

Essa crítica que Mbembe constrói leva a compreender que a necropolítica também funciona como epistemicídio, pois ao eliminar um corpo, que também pensa, um corpo que trás consigo uma história de exclusão e que ao exercer a função de criar conhecimento no escopo da razão negra e das reflexões da

sua existência, seja ela tradicional ou contemporânea precisa encontrar resistência para se manter viva, para não ser apagada. Mas, que resistência seria esta?

Essa resistência se traduz na busca constante, que cada pessoa Negra deve fazer, de conhecimento, principalmente na busca do conhecimento de origem africana ou afrodiaspórica, seja ele tradicional ou contemporânea, cultural, social, filosófico ou científico. Conhecer a própria história, a história e cultura de seus ancestrais, permite estreitar os laços de identificação e aceitação da própria identidade. Por isso a valorização e o resgate da memória africana e afrodiaspórica é o elemento chave dessa resistência.

De forma nenhuma essa resistência não se restringe apenas às pessoas Negras, mas é de suma importância que sejam elas as protagonistas desse processo, principalmente acadêmicos; pesquisadores, cientistas e os saberes tradicionais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTIANO, J. P. **Referências da filosofia africana**: em busca da intersubjectivação. 1. ed. Maputo: Ndjira, Lda, 2010.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

DOMINGUES, P. J. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**, São Paulo, v. 26, p. 193-210, 2005.

HEGEL, G. W. **Filosofia da História**. Tradução de Hans Harden Maria Rodrigues. Brasília: UnB, 1999.

INIKORI, J. E. **A África na história do mundo**: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem

econômica no Atlântico. Brasília: UNESCO, v. História Geral da África V África do século XVI ao XVIII, 2010.

KALUMBA, K. M. Filosofia da Sagacidade: sua metodologia, resultados, significância e futuro. In: WIREDU, K. **A companion to African Philosophy**. Tradução de Renato Rocha Lima Marques. Oxford: Blackwell, 2004. p. 274-281.

MACEDO, J. R. D. **O pensamento africano no século XXI**. São Paulo: Outras Expressões, 2016.

MAZRUI, A. A. Tendências da filosofia e da ciência na África. In: MEC **História Geral da África VIII: África desde 1935**. Tradução de Luiz Herman de Almeida. Brasília: UNESCO, 2010. p. 761-815.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

OMOREGBE, J. I. **La Filosofia africana: ayer y hoy**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.

ORUKA, O. H. Quatro tendências da atual Filosofia Africana. **The African Philosophy Reader**, New York, p. 120-124, 2002.

RAMOSE, M. **Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana**. Tradução de Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano Dirce Eleonora Nigro Solis. Rio de Janeiro: Ensaios Filosóficos, v. IV - outubro 2011, 2011.

SANTOS, G. A. D. **A invenção do "ser negro"**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.