

FILOSOFIA CRÍTICA DA RAÇA E CRÍTICA DO CAPITALISMO EM ACHILLE MBEMBE

Elielvir Marinho do Nascimento¹

Adauto Lopes da Silva Filho²

RESUMO: Neste texto, abordo a relação entre racismo e capitalismo. Utilizo o ensaio *Crítica da Razão Negra*, do filósofo Achille Mbembe, buscando estabelecer diálogo com pensadoras e pensadores brasileiros. Dessa maneira, pretendo delinear os contornos de uma genealogia crítica da raça, ressaltando as relações de constituição mútua entre racismo e capitalismo. Num primeiro momento, situo o campo da filosofia crítica da raça. Num segundo momento, retomo a definição da raça como tecnologia política. Em seguida, apresento a gênese do *negro* enquanto sujeito racializado. Por fim, analiso o conceito de *razão negra* ressaltando os aspectos antirracistas e anticapitalistas que lhe são inerentes.

Palavras-Chave: Filosofia crítica da raça, Razão negra, Racismo, Antirracismo, Anticapitalismo.

PHILOSOPHIE CRITIQUE DE LA RACE ET CRITIQUE DU CAPITALISME CHEZ ACHILLE MBEMBE

RÉSUMÉ: Dans ce texte, j'aborde la relation entre racisme et capitalisme. J'utilise l'essai *Critique de la Raison Nègre*, d'Achille Mbembe, en cherchant établir un dialogue avec des penseurs brésiliens. Ainsi, j'ai l'intention d'esquisser les contours d'une généalogie critique de la race, en relèvent les rapports de constitution mutuel entre le racisme et le capitalisme. Dans un premier moment, je situe le champ de la philosophie critique de la race. Dans un deuxième moment, je reprends la définition de race en tant qu'une technologie politique. En suite, je présente la gênese du *negre* en tant sujet racisé. Enfin, j'analyse le concept de *raison nègre*, en metant en avant les aspects antiracistes et anticapitalistes qui lui sont inhérents.

Mots-clés: Philosophie critique de la race, Raison nègre, Racisme, Antiracisme, Anticapitalisme.

¹ Professor de Filosofia do Instituto Federal do Ceará, *campus* Limoeiro do Norte. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. E-mail: elielvir.nascimento@ifce.edu.br

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará. E-mail: adautoufcfilosofia@gmail.com

1 Introdução

O fenômeno do racismo é, notadamente, uma das preocupações centrais da obra do pensador camaronês Joseph-Achille Mbembe. A compreensão da natureza, duração, amplitude e mutações do fenômeno racial e de suas implicações políticas é, sem dúvidas, a mais notória contribuição do autor da *Crítica da Razão Negra* para o debate filosófico acerca do mundo contemporâneo, com fortes ecos no cenário filosófico brasileiro. Mas como o autor articula a crítica da *raça* com a crítica do *capitalismo*?

Elaborando seu pensamento a partir da experiência (pós-)colonial em África e na diáspora³, Achille Mbembe nos revela que - a despeito da hegemonia da ideologia liberal fundada na “meritocracia”, no “daltonismo racial” (*colorblindness*) e no mito da democracia racial - a problemática da *raça* está longe de ser uma questão completamente superada. Muito pelo contrário. Apesar do desmantelamento das leis *Jim Crow*⁴ nos Estados Unidos e do *Apartheid*⁵ na África do Sul, a “*raça*” e uma série de “racismos” continuam a operar no contexto do neoliberalismo, ganhando nova vitalidade, tanto no centro como nas periferias do capitalismo, garantindo ainda hoje a concentração de poder e riqueza necessárias à manutenção desse sistema econômico e político.

Ao colocar em evidência o papel decisivo exercido pelos processos de racialização (*processus de racialisation*) dos povos, sobretudo dos povos africanos, para a emergência daquilo que chamamos de modernidade, Mbembe evidencia a relevância da *raça* para a dominação e a exploração exercidas sobre os corpos e mentes, não somente ao longo dos últimos séculos, mas também na atualidade.

Com efeito, a despeito da diversidade de configurações históricas e mutações do racismo, este, conforme Mbembe, figura como um dos mecanismos fundamentais da dinâmica

³ Segundo Nei Lopes, o termo diáspora designa o movimento de “dispersão” de diversos povos e culturas ao redor do globo. Inicialmente utilizado para referir-se à dispersão do povo judeu, o termo é hoje também utilizado para denominar o movimento de migração das pessoas de origem africana pelo mundo. Além disso, no que tange à diáspora africana, o termo “serve para designar, por extensão de sentido, os descendentes de africanos nas Américas e na Europa e o rico patrimônio cultural que constituíram” (LOPES, 2011, p. 242).

⁴ Conforme Almeida e Davoglio, “são chamadas ‘Jim Crow’ as leis que oficializaram o sistema de segregação racial vigente entre 1876 e 1965 nos Estados do Sul dos Estados Unidos” (ALEXANDER, 2017, p. 9).

⁵ Segundo Nei Lopes, o *Apartheid* foi uma “política de segregação racial instituída oficialmente pelo governo da África do Sul, em 1948, com o objetivo de criar condições diferenciadas de desenvolvimento aos vários grupos étnicos que compõem a nação sul-africana, e com evidente vantagem para as minorias brancas dominantes. Em 1994, depois da eleição de Nelson Mandela para a presidência da República, essa política foi finalmente abolida” (LOPES, 2011, p. 67)

do capital desde sua emergência até os dias atuais, haja vista que, segundo o filósofo africano, “o capitalismo sempre precisou de subsídios raciais para explorar os recursos naturais do planeta” (MBEMBE, 2018a, p. 309). Desse modo, questionamos: Em que medida a obra *crítica da razão negra* se situa no campo da filosofia crítica da raça? Como racismo e capitalismo se articulam na obra de Mbembe? Como ele compreende a emergência do negro enquanto sujeito racial?

No intuito de compreender adequadamente a função desempenhada pela raça e pelo racismo no mundo moderno e contemporâneo, é necessário apresentar e discutir os conceitos básicos desenvolvidos por Mbembe, os quais nos servirão para adentrarmos à sua *filosofia crítica da raça*.

2 Filosofia crítica da raça na *Crítica da razão negra*

A obra *Crítica da Razão Negra*, ensaio filosófico escrito pelo pensador camaronês Achille Mbembe, pela sua abordagem crítica acerca da ideia de raça e do fenômeno do racismo, insere-se no âmbito da *Filosofia Crítica da Raça*. Mas do que estamos a falar quando tratamos desse termo? O que é a filosofia crítica da raça?

De acordo com a filósofa Magali Bessone (2022), enquanto campo de estudos filosóficos, a *Filosofia Crítica da Raça* (FCR)⁶ vem, ao longo das últimas décadas, buscando se constituir como uma área da filosofia que, a despeito da multiplicidade de abordagens, influências e fricções que a constituem, possui um campo de investigação, problemas, métodos e conceitos que lhes são próprios e que lhe conferem os seus principais contornos⁷.

Segundo Bessone (2022) e Alcoff (2021), a unidade desse campo de estudos é estabelecida não apenas pelo objeto de investigação com o qual ele majoritariamente se ocupa, a *raça*, mas, sobretudo, pela abordagem por meio da qual ela problematiza esse objeto. Assim, a FCR tem como principal escopo discutir de maneira crítica o *pensamento racial* presente, de forma implícita ou explícita, na tradição filosófica moderna, especialmente no pensamento filosófico desenvolvido a partir de meados do século XVIII.

⁶ Utilizamos a sigla FCR pegando emprestada a denominação da filósofa francesa Magali Bessone. Em seu artigo *Qu'est-ce que la critique dans la philosophie critique de la race?*, a filósofa utiliza a sigla PCR para designar a “philosophie critique de la race”. Neste trabalho optei por adaptar a sigla para o português, de modo que utilizo FCR para designar a *filosofia crítica da raça*.

⁷ BESSONE, 2022.

Desse modo, a FCR se define por oposição à *filosofia da raça*, denominação que faz referência ao pensamento filosófico que utiliza a noção de *raça* como um conceito naturalmente válido para explicar a diversidade humana e as relações sociais. Assim sendo, a *filosofia crítica da raça* se diferencia radicalmente das filosofias raciais “essencialistas” e “não críticas”, presentes em muitos dos filósofos canônicos da modernidade. A abordagem, digamos, essencializante da raça levada a cabo pelos expoentes dessa vertente, revela, no âmbito do discurso filosófico moderno, a presença de um pensamento racial que, em grande medida, subsidiou com argumentos pretensamente filosóficos os genocídios perpetrados pelo “empreendimento” colonial europeu em África, na Ásia, nas Américas e no Caribe.

Portanto, a diferença entre a *filosofia racial não crítica* e a *filosofia crítica da raça* se manifesta, especialmente, na forma como ambas as vertentes compreendem o conceito de *raça*. Se, por um lado, a *filosofia da raça* considera o conceito de raça como realidade natural essencializada capaz de expressar uma hierarquia racial inquestionável, por outro, a *filosofia crítica da raça* considera esse conceito “com a consciência histórica de sua função na legitimação da dominação e do colonialismo, engendrando uma crítica da raça que dá seu nome ao campo de estudos” (ALCOFF *apud* BESSONE, 2022).

Explicitando a contraposição entre as duas abordagens, o filósofo jamaicano Charles Mills nos ajuda a compreender o que caracteriza a *filosofia crítica da raça* em contraposição à *filosofia da raça não crítica*. Segundo ele:

A filosofia crítica da raça se distingue da filosofia da raça tradicional – não crítica – sendo “crítica” em diversos sentidos. Ela é crítica do racismo enquanto ideias, crenças mas também enquanto práticas e instituições sociais; ela é geralmente, ao menos nas últimas décadas, igualmente crítica das interpretações naturalistas tradicionais da raça; e ela é crítica da negação da importância passada e presente da raça na construção da modernidade e do mundo contemporâneo (MILLS *apud* BESSONE, 2022).

Percebe-se que a ideia de crítica presente na *filosofia crítica da raça* tem múltiplos sentidos. Todos eles vão na direção de desnaturalizar e desessencializar a ideia de raça, evidenciando o seu caráter histórico, social e político. Ao historicizar essa ideia, a FCR tem condições de revelar que, em última instância, a raça “é sóciopolítica e não biológica, mas ainda assim é real” (MILLS, 2023, p. 177).

De um ponto de vista histórico, conforme Bessone (2022), a influência originária responsável por impulsionar a FCR, foi o surgimento da *Teoria Crítica da Raça* (TCR), campo de estudos desenvolvido por pesquisadores estadunidenses na área do direito, cujo principal

objetivo era o de problematizar as interfaces entre o racismo e o funcionamento do sistema jurídico naquele país. Na mesma perspectiva de Bessone, Charles Mills também considera a relevância dos desdobramentos provocados pela TCR no âmbito das pesquisas em filosofia, assim, segundo ele, “a filosofia crítica da raça é o termo proposto recentemente para designar a teoria crítica da raça especificamente no campo da filosofia” (MILLS *apud* BESSONE, 2022). Como se pode perceber, a FCR não tem sua origem única e exclusivamente no campo da disciplina acadêmica filosofia. Suas influências são múltiplas e seus referenciais diversos. Ela bebe tanto do diálogo com o pensamento euro-estadunidense, desenvolvido pelas disciplinas que primeiro investigaram as questões raciais, como é o caso da antropologia e da sociologia, como também, e sobretudo, do diálogo com o pensamento “extra-europeu”, especialmente com os estudos anticoloniais desenvolvidos na África, no Caribe e na América Latina.

No que diz respeito ao aspecto teórico-metodológico, esse conjunto heterogêneo articulado em torno das questões relativas à raça e ao racismo, estrutura-se em três vertentes básicas. São elas: a genealogia crítica foucaultiana, a teoria crítica da Escola de Frankfurt e a fenomenologia crítica de Sartre, Beauvoir e Fanon (BESSONE, 2022). Como poder-se-á notar ao longo das páginas que constituem este trabalho, esses referenciais teórico-metodológicos, bem como tantos outros, como é o caso do marxismo, confluem e se encontram na obra de Achille Mbembe.

Ademais, além de demarcar distância em relação à filosofia não crítica da raça, a FCR se distingue também da abordagem liberal acerca da questão racial, especialmente no que tange à compreensão do fenômeno do racismo. Na perspectiva da FCR, a abordagem liberal acerca do racismo é por demais simplista, pois “restringe o racismo às suas dimensões individual e intencional”, compreendendo-o simplesmente como uma falta moral e cognitiva dos indivíduos racistas, sem considerar de forma aprofundada as estruturas sócio-históricas que tornam o racismo possível, muito menos o papel estrutural desempenhado por ele no padrão de funcionamento das sociedades modernas e contemporâneas. (ALCOFF *apud* BESSONE, 2022). Dessa forma, ao apreender raça e racismo como fenômenos estruturantes da modernidade e do liberalismo, a FCR se constitui como uma filosofia crítica não apenas da raça, mas também do capitalismo enquanto sistema econômico fundado na exploração da força

de trabalho, dentre tantas outras coisas, racializada. Ela é crítica também da política identitária⁸ que busca capturar a luta antirracista esvaziando-a de seu teor revolucionário para domesticá-la de acordo com os interesses das elites capitalistas.

Na minha interpretação, defendo que é possível encontrar, na obra *Crítica da razão negra*, uma crítica da raça necessariamente vinculada à crítica do capitalismo, de modo que Mbembe se insere, à sua maneira, no espectro de pensadores e pensadoras que compõem o campo da *filosofia crítica da raça* e que compreendem a crítica da raça como inseparável da crítica do capital.

3. Raça como tecnologia política e matriz das técnicas de dominação

Afinal, o que Mbembe entende pelo termo raça? Ora, do mesmo modo que Michel Foucault, filósofo com quem entretém diálogo recorrente, Mbembe compreende a raça, fundamentalmente, como uma tecnologia política. Dito de outra maneira, para Mbembe a raça é, em última instância, “uma maneira de estabelecer e afirmar o poder” (MBEMBE, 2018a, p. 69).

Neste artigo, buscaremos realçar três aspectos da ideia de raça que nos parecem fundamentais. Em primeiro lugar, interessa-nos destacar a funcionalidade da raça enquanto tecnologia política, na forma do que Mbembe denomina de *princípio de raça* (*le principe de race*). Em segundo lugar, consideramos os aspectos psíquicos, imagéticos e ontológicos envolvidos no processo de objetificação das populações racializadas. Em terceiro lugar, indicamos brevemente os seus efeitos políticos no contexto colonial e nas sociedades contemporâneas.

Embasado nos *insights* elaborados por Foucault (2010), Mbembe direciona a utilização da noção de raça enquanto uma tecnologia política para pensar a sua gênese não no contexto intra-europeu, mas para analisar a função exercida por ela no contexto colonial, ou seja, no contexto das relações entre a Europa e os territórios coloniais, sobretudo a África, as Américas e o Caribe.

⁸ Nesse sentido, o pensador estadunidense de origem paquistanesa, Asad Haider, define a política identitária como “a neutralização de movimentos contra a opressão racial. É a ideologia que surgiu para apropriar esse legado emancipatório e colocá-lo à serviço do avanço das elites políticas e econômicas” (HAIDER, 2019, p. 37)

No sentido de compreender a raça enquanto tecnologia política é oportuno indicarmos os elementos que constituem o histórico do referido termo, pois, o termo raça não pode ser compreendido adequadamente fora de sua historicidade. Seguindo essa premissa, Silvio Almeida (2019) apresenta alguns elementos relevantes na direção de explicitar não apenas a origem do termo, mas, sobretudo, o seu sentido político e prático. Segundo ele,

Há grande controvérsia sobre a etimologia do termo raça. O que se pode dizer com mais segurança é que seu significado sempre esteve de alguma forma ligado ao ato de estabelecer classificações, primeiro, entre as plantas e animais e, mais tarde, entre seres humanos. A noção de raça como referência a distintas categorias de seres humanos é um fenômeno da modernidade que remonta a meados do século XVI. (ALMEIDA, 2019, p. 24).

Assim, a ideia de raça como tecnologia política, ou seja, como uma ferramenta por meio da qual um grupo exerce um determinado tipo de poder sobre outros, está intimamente relacionada à natureza histórica, política e social desta noção, aspecto este que nos é lembrado pelo autor de *Racismo estrutural* quando ele destaca o caráter *relacional* e *histórico* do referido conceito:

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (ALMEIDA, 2019, p. 24-25).

Muito embora a origem e o sentido do termo *raça* seja uma questão controversa, objeto de inúmeros debates até hoje, optamos por considerar a possível etimologia sugerida por Kabengele Munanga (2003), para quem o termo *raça* teria sua gênese no latim *ratio*. *Ratio*, sabemos, significa “cálculo”, “classe”, “tipo”. *Ratio* significa também Razão, o que sugere uma ligação íntima entre a emergência da raça e dos racismos e o projeto iluminista moderno, o qual tem na ideia de Razão um de seus pilares fundamentais.

Desse modo, se a *raça* é, por um lado, uma categoria mental própria da modernidade enquanto projeto de hegemonia europeia, por outro, sua emergência entretém relações históricas e conceituais com uma mutação ainda mais profunda: a emergência da *razão mercantil*. Por *razão mercantil*, é preciso compreender uma espécie de racionalidade de mercado, a qual, vai dizer Mbembe, figura como uma nova razão governamental, ou seja, uma nova racionalidade que irá orientar a organização da vida social no Ocidente. Tal racionalidade, é responsável por orientar a conduta dos Estados e dos indivíduos no sentido de uma

competição generalizada na busca pela maximização dos lucros através da circulação, troca e vendas de mercadorias oriundas, sobretudo, do trabalho escravo racializado nas *colônias* e *plantations* do Novo Mundo. Considerando a relevância dessa inflexão na racionalidade política do Ocidente, Mbembe insere-se na discussão acerca da existência de uma ligação aparentemente paradoxal, porém fundamental, entre a doutrina liberal, o tráfico de escravizados africanos e a exploração dos recursos naturais dos territórios coloniais. Sinalizando essa interface entre liberdade e escravidão, Mbembe descreve nos seguintes termos essa nova racionalidade:

Trata-se da razão mercantil, que tem no mercado o mecanismo por excelência das trocas e o local privilegiado de verificação tanto da política quanto do valor e da utilidade das coisas em geral. A expansão do liberalismo como doutrina econômica e arte específica de governar foi financiada pelo comércio de escravos, num momento em que, submetidos a uma acirrada concorrência, os Estados europeus se esforçavam para ampliar seu poder e consideravam o resto do mundo sua propriedade e seu domínio econômico (MBEMBE, 2018a, p. 144-5).

Assim, a raça emerge como uma tecnologia política fundante do projeto colonial, liberal e capitalista europeu, visto que permitiu aos burgueses-europeus-colonizadores ampliar o alcance da razão mercantil contribuindo para a mundialização do capitalismo, ao mesmo tempo em que colocavam-se como únicos agentes do processo histórico e da “civilização”, papel esse legitimado por sua pretensa superioridade moral e intelectual. Não por acaso o conceito de raça “serviu, em primeira linha, para nomear as humanidades não-europeias”(MBEMBE, 2018a, p. 41).

Portanto, é nesse cenário que a ideia de raça atuará como uma espécie de pressuposto elaborado filosoficamente pela filosofia da raça tradicional. Enquanto pressuposto inconsciente, a raça atua como uma “sombra” da racionalidade política ocidental, especialmente quando se tem em vista uma importante finalidade no cálculo geral do poder colonial, a saber: “quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles” (MBEMBE, 2018b, p. 18). Tal problemática, a problemática da raça e das guerras de conquista, foi objeto de grande debate na era moderna, uma vez que “uma das questões políticas mais importantes no final do século XVIII e início do século XIX, foi a da expansão dos impérios coloniais europeus” (MBEMBE, 2018a, p. 105).

Ora, é justamente nesse contexto que a noção de raça é operacionalizada enquanto princípio de organização do corpo político, orientando o padrão de funcionamento da sociedade moderna, tanto no interior das colônias, como no todo das relações entre periferia e centro,

entre colônias e metrópoles. Desse modo, enquanto ferramenta de classificação e sustentação de uma hierarquia racial fundamentada na violência física e psicológica, a raça surge como um dispositivo: *o dispositivo da racialidade* (CARNEIRO, 2023).

Enquanto dispositivo de racialidade, a raça é uma tecnologia política com âmbito de aplicação relativamente preciso: os corpos e as subjetividades dos povos envolvidos no processo de colonização, sobretudo dos povos colonizados. É dessa maneira que, “na ordem colonial, a raça operava como princípio do corpo político, permitindo classificar os seres humanos em categorias distintas, supostamente dotadas de características físicas e mentais próprias” (MBEMBE, 2018a, p. 109).

Não por acaso Mbembe relaciona de forma direta a crítica ao projeto moderno e a crítica da raça, mas especificamente àquilo que ele denomina de *princípio de raça* (*le principe de race*). Mas o que o filósofo camaronês entende por esse conceito? Ora, trata-se de uma “forma espectral da divisão e da diferença humana, suscetível de ser mobilizada para fins de estigmatização, de exclusão e de segregação, por meio das quais se busca isolar, eliminar e até mesmo destruir fisicamente determinado grupo humano (MBEMBE, 2018a, p. 106).

Dessa forma, a noção de raça aparece como uma ferramenta capaz de expropriar os povos colonizados de sua humanidade, de sua dignidade, de modo a tornar possível a expropriação, a invasão, a exploração e a violência levadas a cabo pelo projeto colonial. Desse modo, então, a raça nada mais é do que uma elaboração do pensamento colonialista que permitiu e permite legitimar, racionalizar e sistematizar a morte do outro, ou seja, o *altericídio*⁹.

Ao indicar uma consubstancialidade entre a modernidade e o princípio de raça, o autor camaronês revela a existência de uma relação necessária e não meramente acidental entre modernidade e racismo, de tal maneira que a crítica da raça e do racismo necessita ter um amplo alcance, capaz de levar a cabo, simultaneamente, uma crítica contundente do projeto iluminista-moderno-burguês. Nesse sentido, o autor afirma:

Permanecerá inacabada a crítica da modernidade enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o surgimento do princípio de raça e com a lenta transformação desse princípio em matriz privilegiada para as técnicas de dominação, tanto no passado quanto no presente. (MBEMBE, 2018a, p. 106).

⁹ A respeito da relação entre raça e altericídio, Mbembe a firma que “de resto consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o altericídio, isto é, constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total” (MBEMBE, 2018a, p. 27).

Dessa maneira, a raça exerce um papel decisivo na configuração política do nosso mundo, organizando tanto a produção, a circulação e o acesso às riquezas, quanto o acesso ou não à direitos básicos tais como o direito à vida e à autodeterminação dos povos. Assim, a “lógica da raça no mundo moderno atravessa a estrutura social e econômica [...] e se metamorfoseia incessantemente” (MBEMBE, 2018a, p. 76). Colocada nesses termos a imbricação entre raça, racismo e modernidade, é possível notar que a raça figura “como categoria originária, material e fantasmática” que atuou “no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres” (MBEMBE, 2018a, p. 13). Mas de onde a raça tira a sua força?

Ora, embora a raça atue de forma mais imediata sobre o corpo das populações racializadas, não podemos menosprezar o trabalho que essa tecnologia política opera no âmbito do psíquico, do imaginário e das subjetividades. Segundo Mbembe, um dos mais importantes aspectos da raça é a sua capacidade de gerar um “duplo”, uma “máscara”, um “simulacro”. Desse modo,

Sua força vem da capacidade de produzir incessantemente objetos esquizofrênicos, de povoar e repovoar o mundo com substitutos, seres a designar, a anular, em desesperado apoio à estrutura de um eu falho. Aliás, é típico da raça ou do racismo sempre suscitar ou engendrar um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro. Um rosto humano autêntico é convocado a aparecer. O trabalho do racismo consiste em relegá-lo ao segundo plano ou cobri-lo com um véu. No lugar desse rosto faz-se emergir das profundezas da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto e uma silhueta que, desse modo, tomam o lugar de um corpo e um rosto humano. O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente (MBEMBE, 2018a, p. 69).

Dessa maneira, através do trabalho da raça e do racismo, os sujeitos e populações racializadas aparecem na economia ficcional do ocidente como meros objetos. Enquanto tais, seriam incapazes de falar e agir por si próprios, incapazes de se autodeterminarem, de se autogovernarem.

Assim, a raça é o instrumento a partir do qual se produz o negro enquanto sujeito racial. Para compreendermos esse processo, é oportuno considerarmos a concepção mbembeana de negro (*nègre*).

4. A cor enquanto produto do poder: a concepção mbembeana de negro

O que Mbembe entende pelo termo “negro” (*négre*)? Quais as condições que tornaram possível a emergência, na história moderna, dessa clivagem epidérmica representada pela *linha de cor*¹⁰? Essas questões requerem a compreensão de alguns pressupostos importantes que fundamentam a filosofia política mbembeana e, sobretudo, a sua crítica da raça e do racismo.

É necessário apresentar de forma inicial os principais pressupostos filosóficos e históricos que, segundo o filósofo camaronês, possibilitaram a emergência do *negro* enquanto *sujeito racial*¹¹. Analisamos o argumento de que o “negro” (*nègre*) não é um objeto dado, existente de antemão, mas é fruto de uma elaboração, de uma construção, de um delírio (*délire*) produzido pela modernidade europeia, cujo resultado foi a atribuição de uma inferioridade ontológica às populações do continente africano e de outros territórios coloniais forjados pela crueldade do tráfico negreiro, como é o emblemático caso do Brasil. A construção social dessa pretensa inferioridade ontológica, por meio daquilo que Sueli Carneiro (2023) denomina de *dispositivo de racialidade*, lançou os povos colonizados em uma *zona de não-ser*, uma região de invisibilidade, de inumanidade, naturalizando, ao longo dos séculos, a exploração criminosa das populações e dos recursos naturais oriundos dos territórios coloniais.

Desse ponto de vista, então, podemos afirmar que a invenção do negro enquanto sujeito subalternamente racializado, foi uma peça fundamental da modernidade que também pode ser entendida, conforme Mbembe, como o “projeto europeu de expansão ilimitada que foi implementado durante os últimos anos do século XVIII” (MBEMBE, 2018a, p. 105). Mas como se dá esse empreendimento de “invenção” do negro? Quais são as suas engrenagens fundamentais? Qual a finalidade desse procedimento?

¹⁰O termo “color line” é utilizado pelo pensador afroestadunidense W.E.B du Bois, em seu livro *As almas do povo negro*, para se referir ao essencial do racismo antinegro nos Estados Unidos. Conforme o tradutor do livro para o português, o termo “linha de cor” pode também ser traduzido como “barreira de cor” (DUBOIS, 2021, p. 15)

¹¹Por sujeito racial entendo o produto resultante da aplicação do princípio de raça a fim de estabelecer uma diferença ontológica na forma de uma hierarquia entre os diferentes grupos humanos. Do francês “sujet de race”, podemos interpretar que o conceito de sujeito racial se refere a um grupo populacional racializado, ou seja, assujeitado pelo poder da raça que consiste em hierarquizar a humanidade, atribuindo assim, valores e importâncias diferentes às vidas a depender de sua origem, cor, nacionalidade, religião, etc.

De um ponto de vista bastante geral, a invenção do “negro” foi o resultado de uma elaboração desenvolvida ao longo de séculos mediante uma complexa rede de *dispositivos*¹² linguísticos, teológicos, filosóficos, econômicos, jurídicos e arquitetônicos, e cuja emergência foi um dos mais importantes acontecimentos da era moderna¹³, influenciando de forma decisiva os rumos do chamado Ocidente.

Nesse sentido, tanto a categoria *negro* quanto a categoria *raça*, figuram – na economia noturna da modernidade, a qual é a contrapartida do projeto liberal-iluminista-moderno – como as engrenagens fundamentais que organizam o processo de fabricação daquilo que Mbembe denomina de *sujeitos racializados* (*sujets racisés*) ou *sujeitos raciais* (*sujets de race*). A fim de ressaltar a relevância de ambas as categorias no âmbito do pensamento político do período que se convencionou chamar de modernidade, Mbembe escreve o seguinte:

o negro e a raça têm sido sinônimos, no imaginário das sociedades europeias [...] a aparição de um e de outra no saber e no discurso modernos sobre o homem (e por consequência, sobre o “humanismo” e a “humanidade”) foi, se não simultânea pelo menos paralela; e, desde o início do século XVIII, constituíram ambos o subsolo (inconfesso e muitas vezes negado), ou melhor, o complexo nuclear a partir do qual se difundiu o projeto moderno de conhecimento – mas também de governo. Ambos representam figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu. (MBEMBE, 2018a, p. 12).

Com efeito, esse “subsolo inconfesso e negado”, esse “complexo nuclear” a que Mbembe se refere, parece nos sugerir o papel fundacional exercido pelas categorias *negro* e *raça* no âmbito do projeto iluminista burguês moderno, especialmente no que diz respeito ao conceito de humanidade elaborado pela filosofia das Luzes, conceito este que subjaz como um elemento de justificação do empreendimento de expansão colonial. Ao racializar o conceito de humanidade e estabelecer uma hierarquia entre os diversos grupos humanos, onde o homem branco europeu aparece como um ser superior a ser tomado como parâmetro, o colonialismo retira das populações colonizadas a sua humanidade, e nega, dessa maneira, a possibilidade da existência de um espaço político *em comum*. Dessa forma, o racismo inerente ao humanismo moderno, fornece a base ideológica necessária para legitimar a violência fundadora do projeto europeu de dominação e exploração colonial.

¹²Segundo Castro (2016, p. 124), podemos entender a noção de dispositivo como “a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regramentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito”; ou ainda como uma “formação que, em um momento dado, teve por função responder a uma urgência”. Sendo por essas razões que o dispositivo exerce uma “função estratégica”.

¹³ MBEMBE, 2018a, p. 45-46.

Conforme pretendo argumentar, a reflexão mbembeana abre um conjunto de perspectivas inovadoras que nos permitem compreender e problematizar essa função basilar exercida pela raça e pelos racismos, sobretudo, no que diz respeito à distribuição desigual da riqueza e dos direitos, aspecto que afeta de maneira concreta a vida de milhões de pessoas ao redor do planeta, ensejando, por parte dos povos que vivem nos diversos territórios do mundo atlântico, a exigência de reparação das injustiças históricas perpetradas pelas nações colonizadoras. Mas quais os pressupostos fundamentais da reflexão desenvolvida por Achille Mbembe a respeito da centralidade das categorias *negro* e *raça* na era moderna?

Pois bem. O primeiro pressuposto que fundamenta a perspectiva elaborada por Mbembe em *Crítica da Razão Negra*, diz respeito ao modo, digamos, não essencializante com que o filósofo africano aborda as relações raciais e, conseqüentemente, elabora a sua concepção de “negro” (*nègre*). Dialogando com a *filosofia crítica da raça*, o autor camaronês concebe a identidade negra como portadora de uma profunda tensão, de uma profunda dualidade, de uma profunda ambigüidade. Se por um lado, a identidade negra é produzida em primeira linha pelos brancos colonizadores a fim de expropriar os povos africanos de sua humanidade e legitimar o assalto das riquezas presentes em seus territórios; por outro, ela é produzida pelos próprios africanos e afrodescendentes em diáspora, os quais buscam afirmar sua singularidade, ao mesmo tempo em que empreendem uma crítica ao colonialismo, ao capitalismo e ao humanismo europeu. Nesse sentido, a perspectiva histórica de longa duração apresentada em *Crítica da Razão Negra* permite-nos compreender a elaboração do “negro” (*le Nègre*) e do “branco” (*le Blanc*) como um processo interdependente, atravessado por tensionamentos que expressam, por um lado, movimentos de dominação, sujeição e expropriação e, por outro lado, movimentos de resistência e autodeterminação. Ao observar as tensões que marcam esse processo histórico, pode-se perceber que o *negro* e a *raça* se constituem como elementos da imaginação política, e como tais são portadores de uma plasticidade fruto de uma disputa de significado e de sentido. A partir desse contexto de disputa, é possível compreender que “o negro e a raça nunca foram elementos fixos. Pelo contrário, sempre fizeram parte de um encadeamento de coisas elas mesmas inacabadas” (MBEMBE, 2018a, p. 20).

Com efeito, se concordarmos com a premissa acima apresentada, segundo a qual as identidades raciais – tanto a identidade do “negro” quanto a identidade do “branco” – são historicamente produzidas e constituídas por meio de relações de dominação e exercício do

poder, também compreenderemos a perspectiva segundo a qual o “negro não existe enquanto tal”, e que ele, o negro, “é constantemente produzido”. Assim, o primeiro pressuposto que fundamenta a reflexão mbembeana é o de que o “negro” é uma invenção construída social e historicamente. Mas, poderíamos perguntar, qual a finalidade, qual o objetivo dessa produção? Essa questão nos leva a um outro pressuposto da reflexão de Mbembe.

O segundo pressuposto que nos parece de fundamental importância para a crítica da raça elaborada por Mbembe, é a ideia de que existiria uma relação de coconstitucionalidade, em outras palavras, de constituição mútua, entre a emergência do capitalismo e a invenção do negro (*nègre*), ou seja, existiria uma relação de consubstancialidade entre capitalismo (*capitalisme*) e racismo (*racisme*)¹⁴. Segundo Mbembe, e aqui ele dialoga diretamente com a tradição marxista¹⁵, produzir o negro enquanto sujeito racial responde, sobretudo, à exigência material de exploração da força de trabalho dos africanos escravizados. Isto significa dizer que produzir o negro enquanto *sujeito racial* é, acima de tudo, “gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento” (MBEMBE, 2018a, p. 43). Com efeito, é precisamente esse vínculo fundamental entre *raça* e *capital*, que o autor camaronês aponta ao afirmar que “o nascimento do sujeito racial – e, portanto, do negro (*Nègre*) – está ligado à história do capitalismo” (MBEMBE, 2018a, p. 309). Nesse contexto, a pergunta que levanto é a seguinte: como podemos rastrear, de forma inicial e introdutória, a gênese do negro enquanto sujeito racial (*sujet de race*)?

Essa questão nos leva a um terceiro pressuposto, a saber, o papel exercido pela linguagem no processo de racialização. Através do diálogo com o pensamento anticolonial de Frantz Fanon (2008), Mbembe relaciona a crítica do racismo com a crítica da linguagem da ciência colonial a partir de um ponto de vista psicanalítico. Nesse sentido, o filósofo camaronês

¹⁴A discussão acerca da relação intrínseca entre racismo e capitalismo tem um longo histórico. De um lado está ligada à tradição marxista negra revolucionária desenvolvida em África, nas Américas e no Caribe. A esse respeito, lembramos o discurso de Malcolm X proferido em 29 de maio de 1964 em Nova York, durante o Fórum Sindical Militante, organizado pelo Partido Socialista dos Trabalhadores, no qual ele afirma que: “Não se pode ter capitalismo sem racismo” (MALCOLM X, 2020, p. 21). Por outro lado, a ideia de constituição mútua entre capitalismo e racismo tem no grupo Modernidade-Colonialidade, radicado na América Latina, alguns dos seus mais profícuos desdobramentos contemporâneos.

¹⁵Ao contrário da leitura majoritária em voga, Marx se mostrou um pensador profundamente preocupado com as questões relativas à escravidão dos negros. Em seu texto “Trabalho assalariado e capital” ele questiona: “Que é um escravo negro? Um negro é um negro. Só em determinadas relações é que se torna escravo” (MARX *apud* ANDERSON, 2019, p. 144-145)

está de acordo com Fanon para quem “o termo negro advém de um mecanismo mais de atribuição (*assignation*) que de autodesignação (*autodésignation*)” (MBEMBE, 2018a, p. 92). Ou seja, a palavra “negro” (*nègre*) não foi, em sua origem, uma palavra utilizada pelos africanos de pele escura para se referirem a si próprios, para se autodesignarem. Pelo contrário, esse termo foi criado pelos colonizadores europeus¹⁶ a fim de marcar uma diferença essencial entre eles, ditos “civilizados”, e as populações originárias do continente africano e outros territórios coloniais, os “selvagens”. Assim, a linguagem colonial – a qual não raro recorre a um léxico zoológico para desumanizar os povos africanos – expressa uma suposta hierarquia racial, onde os brancos/europeus/cristãos/capitalistas aparecem como seres dotados de uma suposta superioridade ontológica, a qual garantiria a esses últimos o dever e o direito de exercer sua supremacia sobre as populações oriundas dos territórios coloniais, a fim de levá-las, assim se dizia e se diz ainda hoje, às luzes da Razão, do progresso, do desenvolvimento, da democracia, etc.

Nesse contexto, analisando o caráter objetificante perceptível na origem do termo “negro”, o filósofo camaronês comenta:

“Negro” é portanto o nome que me foi dado por alguém. Não o escolhi originalmente. Herdo esse nome por conta da posição que ocupo no espaço do mundo. Quem está marcado como o nome “Negro” não se engana quanto a essa proveniência externa [...] Tampouco se engana quando se trata de experimentar o seu poder de falsificação (MBEMBE, 2018a, p. 263-4).

Assim, o procedimento de objetificação das pessoas “não-brancas” no contexto do primeiro capitalismo, possui na linguagem uma instância *sui generis*, a qual nos permite compreender a sua dinâmica ao mesmo tempo imagética e psíquica, mas também material. Portanto, foi no intuito de estabelecer e reforçar uma hierarquia sócio-racial – na qual os povos de origem africana ocupam um *não-lugar*, uma espécie de zona ontológica de indiscernibilidade entre o humano, o animal e uma coisa – que o termo “negro” (*nègre*) foi primeiramente inventado e utilizado.

Desse modo, considerando a linguagem como um indicativo que nos permite entrever o processo de objetificação das pessoas de ascendência africana, podemos avançar no

¹⁶No capítulo dedicado à “Experiência vivida do negro” de seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Frantz Fanon explicita o processo de objetificação do negro pelo branco por meio da linguagem: “‘Preto Sujo! (Sale Nègre!)’ ou simplesmente ‘Olhe, um preto! (Tiens, un nègre!)’ Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 103).

entendimento de que a palavra “negro” (*Nègre*) não indica somente um dado natural, ou seja, a coloração da pele de uma população ou de um indivíduo. No contexto moderno e colonial, a palavra “negro” (*Nègre*) aparece, sobretudo, como “um nó na trama do poder” (MBEMBE, 2018a, p. 265). Isso significa que a cor negra (*la couleur nègre*), enquanto constructo político, histórico e social, não possui um sentido aprioristicamente determinado, mas o adquire a partir de práticas de exploração, dominação, sujeição e resistências, que são, conforme já dissemos, social e politicamente constituídas. Nessa perspectiva, de um ponto de vista político e fenomenológico¹⁷, a cor negra (*la couleur nègre*), não existe por si, mas sim “por referência a um poder que a inventa, a uma infraestrutura que a suporta e a contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que a nomeia e axiomatiza” (MBEMBE, 2018a, p. 265).

Assim, consideramos que um caminho viável para uma primeira aproximação acerca da questão da “invenção” do negro, seja considerar – a partir do diálogo entre Mbembe e Fanon – a relação entre a linguagem e seus efeitos de poder, dominação e violência, sobretudo no âmbito do contexto colonial. Desse modo, percebe-se que:

“Negro” é, antes de mais nada, uma palavra. Uma palavra remete sempre a alguma coisa. Mas a palavra tem também uma consistência própria, uma densidade própria. Uma palavra existe para evocar alguma coisa na consciência daquele a quem é endereçada ou que a ouve. Quanto mais densidade e consistência tiver, mais a palavra provocará uma sensação, um sentimento ou um ressentimento naquele a quem se destina. Existem palavras que ferem. A capacidade das palavras de ferirem faz parte do seu peso próprio (MBEMBE, 2018a, p. 263).

Sabe-se que, enquanto prática, a linguagem também estrutura as relações sociais e as subjetividades, de tal modo que as palavras adquirem um “peso”, uma “densidade”, uma capacidade de ferir, que lhe é atribuída pelo contexto histórico e pelas circunstâncias nas quais surgem e são utilizadas. Assim, para efeito de análise inicial, a fim de desessencializar a categoria *negro*, é fundamental considerar a historicidade da palavra “negro” (*Nègre*), seu aparecimento e, sobretudo, o seu uso. Para, em seguida, considerarmos o uso contracolonial e antirracista dado a esse termo pelos diversos movimentos de resistência protagonizados pelos povos africanos e afro-diaspóricos.

¹⁷“Num plano fenomenológico, o termo designa, em primeira linha, não uma realidade significativa qualquer, mas uma jazida, ou melhor, um rebotalho de disparates e de fantasmas que o Ocidente (e outras partes do mundo) urdiu e com o qual recobriu as pessoas de origem africana muito antes de serem capturadas nas redes do capitalismo emergente dos séculos XV e XVI” (MBEMBE, 2018a, p. 80).

Seguindo as pistas sugeridas por Delasalle e Valensi (1972), podemos constatar que a palavra “negro” (*Nègre*) emerge no vocabulário corrente das línguas europeias de um modo geral, e da língua francesa em particular, em um contexto bastante específico, a saber, aquele da expansão colonial europeia e do tráfico transatlântico de escravizados africanos¹⁸. É nessa direção que Mbembe também aponta quando questiona:

Mas o que devemos entender por “negro” (*nègre*)? É comumente aceito que, de origem ibérica, esse termo só viria aparecer num texto escrito em língua francesa no início do século XVI. Será, contudo, apenas no século XVIII, isto é, no Zênite do tráfico de escravos, que entrará por definitivo no uso corrente (MBEMBE, 2018a, p. 79).

Com efeito, no mundo transatlântico, a palavra “negro” (*Nègre*) foi inventada pelos colonizadores europeus para dar sentido à violência necessária ao desenvolvimento do projeto europeu de expansão colonial. É no âmbito do tráfico transatlântico de escravizados africanos e do processo de expansão colonial europeia, portanto, que devemos ambientar a emergência do “negro”, aquele que, conforme Achille Mbembe, figura como “o primeiro de todos os sujeitos raciais” (MBEMBE, 2018a, p. 309).

Muito embora saibamos que a história da escravidão não tenha início com o tráfico transatlântico, é indubitável, no entanto, o fato, amplamente descrito pela historiografia da escravidão, segundo a qual o complexo escravagista atlântico redimensionou consideravelmente essa antiga prática. Isso significa dizer, portanto, que o comércio negro elevou à enésima potência essa forma de exploração da força de trabalho, ampliando exponencialmente a sua capacidade de reificação e desumanização dos escravizados. Nesse horizonte, podemos afirmar, juntamente com Mbembe, que o nome “negro” (*Nègre*), “sempre foi o nome por excelência do escravo (*esclave*)” (MBEMBE, 2018a, p. 81).

Dessa forma, a palavra negro (*Nègre*) evocada enquanto sinônimo de escravo (*esclave*), torna evidente o procedimento de “desumanização” das pessoas de origem africana que subjaz ao processo de planetarização da economia, o qual teve na colonização europeia da África, das Américas, do Caribe e da Ásia a sua principal mola propulsora. Esse procedimento

¹⁸Em seu artigo *A palavra negro nos dicionários franceses do Antigo regime: história e lexicografia (Le mot nègre dans les dictionnaires français d'Ancien régime: histoire et lexicographie)*, as autoras Delasalle e Valensi apontam que há dois momentos decisivos para o aparecimento da palavra *nègre* nos dicionários e obras sobre a África escritas em língua francesa. O primeiro, em 1650, onde o termo “noir” é substituído pelo termo “nègre” na obra *La Description générale de l'Afrique*, de Davity. O outro momento, já no século XVIII, quando o termo “nègres” foi definido como sinônimo de “peuples” e “esclaves noirs”, ou seja: “povos” e “escravos negros”. (DELESALLE e VALENSI, 1972, p. 83-86).

de desumanização, ou de atribuição de uma “humanidade menos humana” aos africanos, é descrito pelo autor de *Crítica da Razão Negra* nos seguintes termos:

Originariamente, o vocábulo “homem negro” (*homme noir*) servia, em primeira linha, para descrever e imaginar a diferença africana, pouco importava que “preto” (*Nègre*) designasse o escravo, enquanto que “negro” (*Noir*) se referia ao africano ainda não escravizado. Especialmente a partir da época do tráfico de escravos, foi o seu suposto vazio de humanidade que caracterizou essa diferença. Desse ponto de vista, a cor não era mais que o sinal exterior de uma indignidade ínsita, de uma degradação primordial. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, era a esse vazio inaugural que remetia o epíteto ou o atributo “negro” (*noir*). Nessa época, o termo “homem negro” era o nome dado a uma espécie de homem que, embora fosse homem, não merecia o nome de homem. (MBEMBE, 2018a, p. 134).

Dialogando com uma longa *tradição radical negra*¹⁹, Mbembe sustenta que a racialização da escravidão, ou seja, “o processo de transformação das pessoas de origem africana em negros, isto é, em corpo de extração e sujeitos raciais” (MBEMBE, 2018a, p. 81), aparece como a condição *sine qua non* para a estruturação e desenvolvimento da modernidade e do capitalismo. Ao mesmo tempo, contudo, ao longo da obra, Mbembe também evoca as resistências entretidas pelos africanos escravizados em sua experiência histórica de enfrentamento à escravidão e ao colonialismo.

Desse modo, consideramos oportuno destacar a singularidade da escravidão moderna, bem como o papel fundamental exercido pelo “escravo negro” (*esclave nègre*) no âmbito do complexo escravagista transatlântico e do capitalismo nascente. A esse respeito Mbembe comenta:

O complexo escravagista atlântico, no centro do qual se encontra o sistema de *plantation* no Caribe, no Brasil e nos Estados Unidos, foi um elo notório na constituição do capitalismo moderno [...] Se há algo que distingue os regimes de escravidão transatlântica das formas autóctones de escravidão nas sociedades africanas pré-coloniais é precisamente o fato de estas nunca terem sido capazes de extrair de seus cativos uma mais-valia comparável à que se obteve no Novo Mundo. O escravo de origem africana no Novo Mundo representava, assim, uma figura relativamente singular do negro, cuja especificidade era a de ser uma das engrenagens essenciais do processo de acumulação em escala mundial (MBEMBE, 2018a, p. 93-94).

¹⁹ A noção de *tradição radical negra* é uma contribuição apresentada pelo pensador afro-estadunidense Cedric J. Robinson em seu livro *Marxismo negro: a criação da tradição radical negra*. O conceito de tradição radical negra, se refere a “uma consciência revolucionária” que surge “de toda a experiência histórica do povo negro”, a qual tem como aporte “uma tradição africana que fundamentava a resistência coletiva dos negros à escravidão e ao imperialismo colonial” (ROBINSON, 2023, p. 325-6)

Assim, o escravo negro nas *colônias* e *plantations* das Américas e do Caribe, e portanto também no território que viria a ser o Brasil, emerge como um experimento singular, cuja espessura foi urdida cuidadosamente pelas tramas da violência e do capital.

A esse respeito é importante considerar ainda o seguinte: do ponto de vista das relações étnico-raciais, o negro não foi o único delírio produzido pela modernidade. Aliás, existe uma outra invenção, um outro delírio muitas vezes negligenciado pelos estudos sobre o racismo, e que, entretanto, é complementar à invenção do negro. Mas que delírio é esse? é a “fantasia do branco”. Trata-se de considerar que, assim como o negro, “o branco [também] é uma fantasia da imaginação europeia” (MBEMBE, 2018a, p. 88). Portanto, ambas as categorias raciais – o “negro” (*le Nègre*) e o “branco” (*le Blanc*) – são invenções complementares que ganharam força e realidade social efetiva na mesma medida em que foram inscritas no senso comum das sociedades coloniais, de modo a se tornarem um hábito, uma norma de conduta, por assim dizer, uma racionalidade.

Desse modo, Mbembe considera que, no contexto das colônias de exploração do Novo Mundo, o branco “é uma categoria racial que foi pacientemente construída no ponto de encontro entre o direito e os regimes de extorsão do trabalho” (MBEMBE, 2018a, p. 88). Mas o que caracteriza o branco enquanto fantasia? Como a branquitude funciona?

A fantasia do branco (*fantaisie du Blanc*) age, desse ponto de vista, como uma constelação de objetos de desejo e de marcadores públicos de privilégio. Esses objetos e marcadores afetam tanto o corpo quanto a imagem, a linguagem e a riqueza. Aliás, sabe-se que toda fantasia sempre busca se instituir no real enquanto verdade social efetiva. A fantasia do branco (*fantaisie du Blanc*) foi bem-sucedida nisso porque, por fim, se tornou a marca de um modo ocidental de estar no mundo, de uma determinada figuração da brutalidade e da crueldade, de uma forma singular da predação e de uma capacidade inigualada de sujeição e de exploração de povos estrangeiros (MBEMBE, 2018a, p. 90-1).

Dessa maneira, podemos avançar na compreensão de que o negro (*le Nègre*) e o branco (*le Blanc*) são invenções historicamente simultâneas e conceitualmente interdependentes. Isso significa dizer que a produção social do negro enquanto sujeito racial pressupõe a produção do branco enquanto sujeito universal, portador “de macadores públicos de privilégios”, dentre os quais, o privilégio de ser o portador da humanidade enquanto tal. É esse “jogo de espelhos” (*jeu de miroirs*) que dá sentido às relações raciais do ponto de vista psicanalítico utilizado por Fanon e por Mbembe. Assim, o discurso europeu sobre a África e os africanos é uma projeção do europeu sobre o objeto do seu discurso, no caso, o negro. Por

esse motivo, podemos considerar que “de um ponto de vista estritamente histórico, a palavra ‘negro’ remete, em primeiro lugar, a uma fantasmagoria” (MBEMBE, 2018a, p. 81).

O procedimento de fabulação levado a cabo pelos europeus acerca dos outros continentes e de suas populações, repousa em um processo esquizofrênico de produção ficcional. Isso fica evidente também no que diz respeito aos discursos europeus sobre o continente africano. Nesse sentido, “África” e “negro”, na economia ficcional europeia, são palavras construídas para designar um vazio originário. Tal vazio teria como destino ser preenchido com os conteúdos psíquicos recalcados e com os conteúdos discursivos pertinentes na economia da produção de vidas cuja principal característica é a precariedade:

ao longo da era moderna, as duas noções de “África” e de “negro” foram mobilizadas em processos de fabricação de sujeitos raciais - cuja degradação é sua marca preponderante e cujo atributo inerente consiste em pertencer a uma humanidade à parte, execrada, a dos dejetos humanos. (MBEMBE, 2018a, p. 229).

É sobre os corpos dos escravizados de origem africana, portanto, que se ergueram os pilares da modernidade. A violência simbólica e material são, conforme Mbembe, parte constitutiva desse processo, uma vez que o nome “negro” foi, desde seu surgimento, “uma forma de coisificação e de degradação. Seu poder era extraído da capacidade de sufocar e estrangular, de amputar e castrar” (MBEMBE, 2018a, p. 264).

Assim, mais uma vez, o negro é o resultado de um processo singular de fabricação de uma vida à parte, que pode ser mantida à distância, que pode ser mantida à margem, mas que, paradoxalmente, aparece como um elemento central da face noturna da dinâmica de constituição da modernidade e do capitalismo. Nesse sentido, então, o negro é:

Produto de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização, esse termo foi inventado para significar exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado. Humilhado e profundamente desonrado, o negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria - a cripta viva do capital (MBEMBE, 2018a, p. 21).

Portanto, nos termos desenvolvidos até aqui, a relação entre racismo antinegro e capitalismo torna-se evidente. Entretanto, é necessário considerar também a função de subversão que esse termo exerce quando é ressignificado pelos próprios negros que decidiram convertê-lo “em sinônimo de beleza e de orgulho e que decidiram utilizar dali em diante como insígnia de um desafio radical e, por que não, de um apelo à sublevação, à deserção e à

insurreição” (MBEMBE, 2020a, p. 92). Tal apelo à insurreição ecoa até hoje nos quatro cantos do mundo Atlântico.

4. As duas faces da razão negra: entre colonização e contracolônização

O conceito de *razão negra* (*raison nègre*), assim como toda categoria racial mobilizada criticamente, é atravessado por tensionamentos e fricções. Por essa razão, esse conceito é perpassado pela ambiguidade e pelos embates que caracterizam o campo das lutas históricas que forjaram e que forjam o nosso mundo. Nesse sentido, o conceito de *razão negra* busca dar conta das disputas entre, de um lado, o projeto colonial e capitalista de dominação e exploração dos povos africanos e afro-diaspóricos, e, de outro, a resistência, tanto prática quanto teórica, desses povos à escravidão, ao colonialismo, ao capitalismo e ao racismo que os sustenta.

Desse modo, se por um lado, a *razão negra* se apresenta como um “conjunto de vozes, enunciados e discursos, de saberes, comentários e disparates, cujo objeto são a coisa ou as pessoas ‘de origem africana’ e aquilo que se afirma ser seu nome e sua verdade”. (MBEMBE, 2018a, p. 61). Por outro lado, a *razão negra* é uma declaração de identidade através da qual “o negro diz de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado” (MBEMBE, 2018a, p. 62).

A fim de traduzir essa dupla dimensão da *razão negra*, proponho estabelecer uma conexão transatlântica e diaspórica entre a crítica da raça desenvolvida por Mbembe e a crítica da raça afro-latino-americana do filósofo quilombola Antônio Bispo dos Santos²⁰. Tal diálogo se dá mediante os conceitos de *colonização* e *contracolônização*. Conforme Nego Bispo, o conceito de *colonização* se refere à “todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio e subjugação”, enquanto o conceito de *contracolônização* se refere à “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os

²⁰ Importante filósofo e líder quilombola, Bispo nasceu e viveu no quilombo Saco do Curtume, comunidade rural no interior do estado brasileiro do Piauí. Nego Bispo, como é conhecido, foi formado pelo saber ancestral calcado na oralidade de mestres e mestras populares com os quais teve contato ao longo de sua vida. Bispo é responsável por elaborar um pensamento que tem a contracolônização como um de seus principais conceitos, especialmente nas obras *Colonização, quilombos: modos e significações* (2023a) e *A terra dar, a terra quer* (2023b). Faleceu recentemente, em 04 de dezembro de 2023.

símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (BISPO, 2023a, p. 35). Nesse sentido, a fim de tornar compreensível essa dimensão dupla da do conceito de *razão negra*, podemos relacionar o tensionamento interno inerente a esse conceito com o tensionamento dos processos de colonização e de contracolônização, tal como elaborados por Bispo. Esse tensionamento imanente ao conceito de *razão negra* atravessa toda a reflexão de Mbembe sobre a *raça* e o *racismo*. O nosso intento, é apenas indicar a natureza dupla da *razão negra*. Essa dupla dimensão se refere tanto aos mecanismos de objetificação dos povos negros operacionalizados através do racismo, como às revoltas, rebeliões, enfim, aos processos contracoloniais de resistência protagonizados pelos povos racializados frente à opressão e à violência do *capitalismo racial*²¹.

Vale a pena destacar ainda que, além da mencionada ambiguidade oriunda da luta e da disputa, o conceito de *razão negra* é estruturado de uma forma que torna esse tensionamento bastante evidente, incorporando esse elemento agonístico em cada dimensão que o mencionado conceito pretende abarcar. É assim que a *razão negra*,

Esse termo ambíguo e polêmico designa várias coisas ao mesmo tempo: figuras do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da sujeição e das modalidades de sua superação, e, por fim, um complexo psico-onírico. Essa espécie de jaula enorme, na verdade uma complexa rede de desdobramentos, tem a *raça* como armação (MBEMBE, 2018a, p. 27).

Como se pode notar, a categoria *razão negra* é complexa. Ela pretende abarcar o campo epistêmico (figuras do saber), o campo econômico (modelo de exploração e depredação), o campo político (paradigma da sujeição e modalidades de sua superação), e o campo psicanalítico (complexo psico-onírico). Desse modo, esse conceito é composto por “múltiplos estratos”, os quais mantêm relações estreitas e dinâmicas entre si mediante a armação formada pela *raça*. Esses estratos múltiplos conferem consistência à *razão negra*, a qual, embora tenha seus contornos iniciais identificáveis desde a Antiguidade, somente na Era moderna ganhará mais força e nitidez²².

²¹O conceito de capitalismo racial (*racial capitalism*) é proposto pelo pensador afro-estadunidense Cedric J Robinson. Segundo o autor, o termo se refere ao fato de que “o desenvolvimento, a organização e a expansão da sociedade capitalista seguiram essencialmente rumos raciais, assim como a ideologia social”. Assim sendo, “como força material, esperar-se-ia que o racismo inevitavelmente permeasse as estruturas sociais emergentes do capitalismo. Tenho utilizado o termo capitalismo racial para me referir a esse desenvolvimento e à estrutura que dele advém como ação histórica” (ROBINSON, 2023, p. 79-80)

²²MBEMBE, 2018a, p. 61.

No processo histórico-político de formação daquilo que Mbembe chama de razão negra, o filósofo africano destaca a presença de dois textos. O *primeiro texto* se constitui como “a consciência ocidental do negro” (*la conscience occidentale du Nègre*); enquanto o *segundo texto* se constitui como “a consciência negra do negro” (*la conscience nègre du Nègre*).

Essa última vertente da *razão negra* é fruto da articulação de uma linguagem própria por parte dos povos negros confrontados com a brutal realidade da colonização e da escravidão. Assim, a *consciência negra do negro* ganha corpo no uso contracolonial que pensadoras e pensadores negros fazem da escrita e da oralidade. Este uso dá ensejo a uma escrita que “procura conjurar o demônio do primeiro texto e a estrutura de sujeição que ele carrega”, de modo que ela “se esforça por evocar, salvar, ativar e reatualizar a experiência originária (a tradição) e reencontrar a verdade sobre si mesmo, já não mais fora de si, mas a partir do seu próprio terreno” (MBEMBE, 2018a, p. 65).

Ademais, a fim de indicar a relação entre antirracismo e anticapitalismo ao longo da formação da consciência negra no mundo atlântico, é preciso destacar a radicalidade desse segundo texto da *razão negra*, o qual

é essencialmente marcado pela luta dos povos submetidos à colonização e à segregação, que tentam se libertar das hierarquias raciais e cuja *intelligentsia* desenvolve formações da consciência coletiva que, ao mesmo tempo que abraçam a epistemologia da luta de classes propriamente dita, também combatem as dimensões ontológicas da fabricação dos sujeitos raciais. (MBEMBE, 2018a, p. 66).

Dessa maneira, o segundo texto da razão negra, em sua efigie contracolonial, indica o modo como o processo de luta das populações negras ensejou uma consciência da necessidade de se considerar a luta contra a opressão de classe e a luta contra a opressão racial como lutas confluentes.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando a força da contrarreforma neoliberal em curso, a qual, conforme Dennis Oliveira (2021) instaura um processo de restauração conservadora em diversos países do mundo, inclusive no Brasil, retomar o debate acerca das correlações históricas e conceituais entre antirracismo e anticapitalismo é de fundamental importância para estabelecer perspectivas coletivas de superação do racismo e do capitalismo.

Nesse sentido, a obra de Achille Mbembe revisita e amplia temas muito caros e necessários a nós que vivemos em um país forjado pelo escravismo e que, ainda hoje, apesar dos avanços experimentados nos últimos anos, tem no racismo um dos principais pilares do processo de concentração de terra, riqueza e poder que sustenta historicamente o capitalismo dependente que marca esse país.

Desse modo, é possível perceber que as contribuições da filosofia crítica da raça desenvolvida pelo filósofo camaronês, ressoam fortemente com os trabalhos desenvolvidos por pensadoras negras e pensadores negros brasileiros, alguns deles antes mesmo de existir a denominação filosofia crítica da raça. São eles os trabalhos de Abdias do Nascimento (2016), Clóvis Moura (2020), Sueli Carneiro (2023), Nego Bispo (2023a; 2023b), Silvio Almeida (2019), Dennis de Oliveira (2021), dentre tantos outros nomes que contribuem para esse debate tão fundamental para a realidade brasileira, debate para o qual, espero, este texto contribua minimamente.

REFERÊNCIAS

ALCOFF, Linda. Critical philosophy of race. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/critical-phil-race/>>. Acesso em: 22 nov. 2023.

ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação: racismo e encarceramento em massa**. Trad. Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ANDERSON, Kevin B. **Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais**. Trad. Allan Hillani e Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2019.

BESSONE, Magali. Qu'est-ce que la critique dans la philosophie critique de la race? In: Astérior. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/asterion/8689>>. Acesso em: 06 dez. 2023.

BISPO, Antônio. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Brasília: Universidade de Brasília, 2023a.

BISPO, Antônio. **A terra das, a terra quer**. São Paulo: Ubu editora, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de Racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. 2 ed. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad. Cláudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. São Paulo: Veneta, 2020.

DELASALLE, Simone; VALENSI, Lucette. Le mot « nègre » dans les dictionnaires français d'Ancien régime; histoire et lexicographie. In: **Langue française**, n°15, 1972. Langage et histoire. p. 79-104. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1972_num_15_1_5612> Acesso em: 13 jun. 2023

DUBOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. Trad. Alexandre Boid. Ilustração de Luciano Feijó. Prefácio de Silvio Luiz de Almeida. São Paulo: Veneta, 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. Trad. Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MARX, Karl. A assim chamada acumulação primitiva. In: **O Capital**: Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 785-844.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Guerra Civil dos Estados Unidos**. Trad. Luis Felipe Osório e Murillo van der Laan. São Paulo: Boitempo, 2022.

MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre**. Paris: La Découverte, 2013.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020a.

MILLS, Charles. **O contrato racial**. Trad. Teófilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. 3. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. 2003. Disponível em: <<https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2306942&forceview=1>> . Acesso em: 22 out. 2023.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo Estrutural**: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Editora Dandara, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura Sousa; Maria Paula Menezes (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

ROBINSON, Cedric James. **Marxismo negro**: a criação da tradição radical negra. Trad. Fernanda Silva e Souza. São Paulo: Perspectivas, 2023.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2022.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e Escravidão**. 1. ed. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

