

## O NEGRO, A ÁFICA E A MODERNIDADE: O OUTRO, O ESPAÇO E O TEMPO

Rodrigo Corrêa Teixeira<sup>1</sup>

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014. 312p.  
ISBN: 9726082544

Em “Crítica da Razão Negra” de Achille Mbembe, trata da negritude diante do quadro histórico da modernidade e das questões de alteridade no cenário do início do século XXI. O autor retoma o debate teórico das relações étnico-raciais com amparo nas seguintes perspectivas: desconstrutivismo, pós-estruturalismo e fenomenologia. Essas abordagens, essencialmente, defendem a não existência de “verdades absolutas”. Desenvolve-se uma dupla crítica: de um lado, o universalismo abstrato produzido pelo eurocentrismo (também contemplado por Wallerstein (2007)); mas também a utilidade dos Estudos Pós-Coloniais, que põem demasiada ênfase na diferença, afastando-se da pesquisa do semelhante. Assim, na referência ao Pós-Colonialismo, ressalta-se algumas de suas possibilidades, mas também seus limites são objeto de suas críticas.

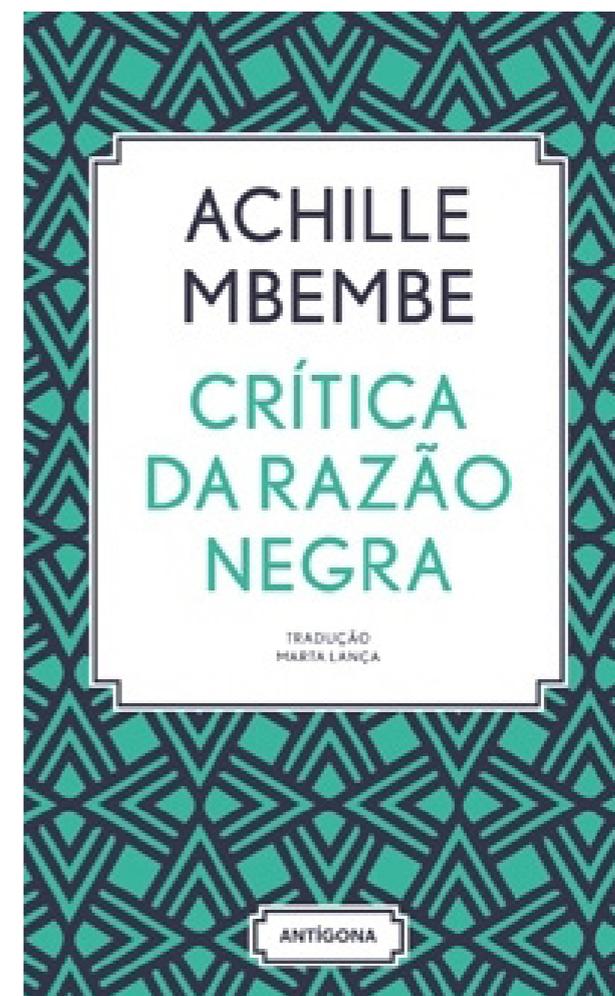
Achille Mbembe, nascido em Camarões em 1957, é Professor de História e Política e investigador no Wits Institute for Social and Economic Research (WISER) da Universidade Witswatervand de Joanesburgo. Dirigiu ainda o Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique (CODESRIA), com sede em Dakar.

“Crítica da Razão Negra” aborda a evolução do pensamento étnico-racial na Europa, realizando a arqueologia e a genealogia do conceito de Negro, associando-o a face ocultada pela modernidade capitalista: o genocídio do tráfico transatlântico de escravos. A partir dos estudos de Foucault sobre a arqueologia do saber e a genealogia do poder, construí-se novos significados para os Estudos Africanos.

Foucault (2008) escreve que

<sup>1</sup> Professor de Relações Internacionais da PUC Minas. Doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais. [rteixeira@pucminas.br](mailto:rteixeira@pucminas.br).

✉ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Relações Internacionais. Avenida Dom José Gaspar, 500, prédio 47, sala 105, Coração Eucarístico, Belo Horizonte, MG. 30535-901.



a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade decomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar de morada (FOUCAULT, 2008, p. 14).

A noção de morada é fundamental na medida que o habitat proposto ultrapassa uma consciência histórica, geopolítica e, em última instância, epistemológica. O desafio consiste em habitar vários mundos. Aqui o sentido de **habitar** se apresenta polissêmico, em consonância com o que foi demonstrado por Marandola Jr. (2014, p. 74-82), quando discute “o sentido ontológico do habitar”.

Foucault (1996) nos encaminha para a ideia de que não existe um “regime de verdade discursivo”: a verdade é produzida pelo e no discurso, e o que Foucault procura mostrar é que essas “verdades” podem se modificar a partir do momento em que as regras de formação dos discursos que “portam” essas supostas verdades são modificadas. Para compreender o poder-saber, é preciso ter em conta que a noção de poder na perspectiva foucaultiana difere do que se entende por poder, na maioria das vezes. Não é algo simplesmente coercitivo e/ou repressivo. De acordo com a leitura de Claude Raffestin (1993) da concepção de Foucault de poder, o mesmo está pulverizado no tecido social, em todas as instâncias, bem como nas produções discursivas.

A partir da desconstrução discursiva, a leitura da obra coloca inúmeras questões, tais como: Que valor possui a história da **África** contada pela perspectiva dos africanos? Aliás, quem tem o poder de dizer o que **é**, e o que não **é** importante? Como aqueles que possuem

o poder de fala representam o “outro”? No entanto, o próprio autor constrói sua argumentação a fim de dar conta das seguintes discussões:

Sendo o Negro e a raça duas figuras centrais (ainda que negadas) do discurso euro-americano acerca do “homem”, será possível pensar que a desclassificação da Europa e a sua consequente inscrição na categoria de simples província do mundo determinará a extinção do racismo? Ou deveremos pensar que, se a Humanidade se tornar fungível, o racismo vai reconfigurar-se nos interstícios de uma nova linguagem – assoreada, molecular e fragmentada – acerca da “espécie”? (MBEMBE, 2014a, p. 18).

Trabalha-se interfaces entre as sociedades pós-coloniais, suas cosmologias, suas religiões e seus imaginários, mas também suas economias e ideologias políticas. Todas essas facetas convergem para as relações étnico-raciais na África e no mundo da diáspora africana.

Um trecho que revela uma preocupação importante com a tese central do livro é o seguinte:

Mais característica ainda da potencial fusão do capitalismo e do animismo é a possibilidade, muito distinta, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados numéricos e em códigos. Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o **devir-negro do mundo**. (MBEMBE, 2014a, p. 18).

Logo na Introdução (p. 9-22), abre-se uma afirmativa forte: “Quisemos escrever este livro a semelhança de um rio com múltiplos afluentes, neste preciso momento em que a história e as coisas

se voltam para nós, e em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo” (MBEMBE, 2014a, p. 9). Um pouco mais adiante, avança: “esta desclassificação, também ela carregada de perigos, abre possibilidades para o pensamento crítico” (MBEMBE, 2014a, p. 9).

O primeiro capitalismo é, tal como o autor concebe, é dominado pelo Atlântico. A modernidade, propriamente dita, começa com a expansão europeia, a dispersão dos povos e a formação de grandes diásporas, um movimento acelerado de mercadorias, de religiões e de culturas. O trabalho do escravo negro desempenha, neste processo, um papel relevante. Muitos dos aspectos estruturantes das configurações espaço-temporais de hoje são produto desse processo.

A noção de Negro é inventada durante a modernidade e foi sendo adaptada e ressignificada de acordo com interesses ideológicos em jogo. Assim, há um dinamismo social, ideológico e discursivo, num contexto histórico de muitos entrelaçamentos (Capítulo 1 – A questão da raça, p. 25-74).

A construção da noção de Negro no discurso da modernidade se realizou por meio de um encadeamento amplo de coisas, elas próprias nunca acabadas. Acrescente-se que o seu significado fundamental foi sempre existencial. A expressão **Negro** em determinados contextos históricos emergiu associada com uma grande energia transformadora, ora portadora de instintos inferiores e de forças caóticas, ora como representação luminosa da possibilidade de superação de grandes obstáculos, numa metamorfose redentora da vida e do mundo (Capítulo 2 – O poço da alucinação, p. 75–137 e Capítulo 5 – Réquie para o escravo, p. 223-254). Sobre esse aspecto, tal como o autor faz, pode-se lembrar de “Os jacobinos negros” de C. L. R. James. Nessa obra clássica, James faz uma narrativa inovadora e crítica, a partir material empírico original (documentos históricos até então inéditos). Narra-se como a colônia açucareira da França absolutista, localizada na Ilha de

Saint-Dominique, se registra o único caso de uma insurreição vitoriosa de escravos (1791), com a implantação de uma república negra (1804), inspirada sob o mesmo ideário Iluminista que inspirou a revolução burguesa na França (1789).

O termo Negro assinala uma série de experiências históricas desoladoras, a realidade de uma vida vazia, configurando uma realidade discursiva singularmente dolorosa, mas plural. A pluralidade, por sua vez, é delineada pelas representações de fragmentos de fragmentos, que são sempre novos, ou seja, são sempre reinventados. Milhões de pessoas são apanhadas nas redes da dominação de raça, e assombradas pelo funcionamento dos seus corpos e pensamentos a partir de fora e por terem sido transformadas em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida (Capítulo 3 – Diferença e autodeterminação, p. 139-177 e Capítulo 4 – O pequeno segredo, p. 179-221).

No sexto capítulo, apresenta nuances em torno da obra de Frantz Fanon, discutindo o processo de colonização e a necessária descolonização das mentes. Num mundo no qual o Neoliberalismo e a reativação da lógica das raças que ele engendra desencadeiam uma tendência a universalização da condição negra (“humanidade subalterna”), torna-se urgente a descolonização mental (Capítulo 6 – Clínica do sujeito, p. 255-297). No lugar de uma conclusão da obra, temos o Epílogo (Existe apenas um mundo, p. 299-306), no qual, além de sintetizar pontos-chaves das discussões do livro, realiza as possibilidades da realização da justiça dentro de um enquadramento étnico-racial.

Promovendo um vaivém entre pensadores da modernidade, de Marx à Nietzsche, de Maurice Merleau-Ponty à Giles Deleuze, Mbembe traz africanistas, Cheikh Anta Diop à Paul Gilroy, escritores africanos, tal como Mia Couto e ativistas, como Mandela, para compor uma rede

de articulações, onde extravasa formas de pensar que criam travessias e, ao mesmo tempo, circularidades. O autor constroí uma proposta teórica própria para explicar a alteridade, a diversidade **étnico-racial** e as transformações no interior da modernidade.

Qual a importância dessas questões para a geografia humanista cultural? Em primeiro lugar a dimensão humanista presente na discussão mencionada. Em segundo, a nítida geograficidade envolvida na problemática étnico-racial. Dal Gallo (2013) traz uma contribuição importante sobre deslocamentos no tempo e no espaço, tendo como referências geohistóricas e étnico-raciais os mundos europeu e africano, considerando o relato sobre vivências na África em situação colonial, que se traduzem em representações estéticas, mas também ideológicas. Desdobram-se geograficidades, historicidades, espacialidades e temporalidades por meio do diálogo entre nativo e estrangeiro, colonizador e colonizado, aqui e lá, dentro e fora, ontem e hoje, eu e outro.

O espaço e o tempo são elementos indissociáveis e produtores da diferença:

Se o tempo se revela como mudança, então o espaço se revela como interação. Nesse sentido, o espaço é a dimensão social não no sentido da sociabilidade exclusivamente humana, mas no sentido do envolvimento dentro de uma multiplicidade. Trata-se da esfera da produção contínua e da reconfiguração da heterogeneidade, sob todas as suas formas – diversidade, subordinação, interesses conflitantes. À medida que o debate se desenvolve, o que começa a ser focalizado é o que isso deve trazer à tona: uma política relacional para um espaço relacional (MASSEY, 2008, p. 97-98)

A perspectiva privilegiada é a de um espaço-tempo híbrido produtor de identidades narrativas nas quais a questão do “outro” não continue

mal colocada: o outro é sempre o outro do mesmo, o outro do próprio sujeito e não um outro sujeito a ele irreduzível e de dignidade equivalente. Isto significa que ainda não existiu realmente o outro para o sujeito filosófico, e mais geralmente o sujeito cultural e político nesta tradição.

O combate ao racismo se dá, em primeiro lugar, pelo entendimento da ideia de sistema relacional rompendo com o sentido em torno de qualquer centro – ou seja, não existe uma cultura superior, uma civilização principal ou uma religião mais próxima da verdade. Essa abordagem opera com uma teoria do discurso que sustenta a heterogeneidade como constituinte só social, reafirmando que os elementos do social não preexistem, mas se constituem por meio dele. Afirmar que o “ser” das coisas deste mundo é relacional, pressupõe reconhecer que nenhum ato de significação é possível para um sistema de diferenças. Afinal, algo é o que é somente por meio das relações diferenciais com algo diferente. 

## REFERÊNCIAS

DAL GALLO, Priscila M. Reflexões sobre os desdobramentos ontológicos da obra de Karen Blixen: minha fazenda na África. **Cadernos de Pesquisa**, v. 20, p. 16-25, 2013. Disponível em <<http://www.pppg.ufma.br/cadernosdepesquisa/uploads/files/ARTIGO%202.pdf>>. Acesso em: 5 jul. 2015.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola: 1996.

\_\_\_\_\_. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

JAMES, C. L. R. **Os jacobinos negros**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2000.

## Notas e Resenhas

MARANDOLA JR., Eduardo. **Habitar em risco**: mobilidade e vulnerabilidade na experiência metropolitana. São Paulo: Blucher, 2014. 248p.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa**. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Mangualde; Ramada: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Mangualde; Ramada: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2014b.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.

