



Universidade de Brasília - UnB  
Instituto de Ciências Humanas - IH  
Programa de Pós-Graduação em Metafísica - PPGμ

Dissertação:

**NECROPOLÍTICA & EPISTEMICÍDIO: AS FACES  
ONTOLÓGICAS DA MORTE NO CONTEXTO DO  
RACISMO.**

**ELISEU AMARO DE MELO PESSANHA**

**BRASÍLIA-DF  
2018**

**ELISEU AMARO DE MELO PESSANHA**

**NECROPOLÍTICA & EPISTEMICÍDIO: AS FACES ONTOLÓGICAS DA  
MORTE NO CONTEXTO DO RACISMO.**

Dissertação apresentada à Universidade de Brasília, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ), área de concentração em Ontologias Contemporâneas, para a obtenção do título de Mestre.

Prof(a). Dr(a). WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO  
Orientador

BRASÍLIA-DF  
2018

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

PEL43n

Pessanha, Eliseu Amaro de Melo

NECROPOLÍTICA & EPISTEMICÍDIO: AS FACES ONTOLÓGICAS DA  
MORTE NO CONTEXTO DO RACISMO. / Eliseu Amaro de Melo  
Pessanha; orientador Wanderson Flor do Nascimento. --  
Brasília, 2018.

98 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Metafísica) --  
Universidade de Brasília, 2018.

1. Filosofia Contemporânea. 2. Filosofia Africana. 3.

Filosofia Afro-brasileira. 4. Epistemicídio. 5.

Necropolítica. I. Nascimento, Wanderson Flor do, orient. II.

Título.

**ELISEU AMARO DE MELO PESSANHA**

**NECROPOLÍTICA & EPISTEMICÍDIO: AS FACES ONTOLÓGICAS DA  
MORTE NO CONTEXTO DO RACISMO.**

Dissertação apresentada à Universidade de Brasília, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Metafísica, área de concentração em Ontologias Contemporâneas, para a obtenção do título de Mestre.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_ de 2018

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof(a). Dr(a). Pedro Gontijo – UnB

---

Prof(a). Dr(a). Leandro Santos Bulhões de Jesus– UFC

---

Prof. Dr. WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO  
Orientador(a)

---

Prof. Dr. Rodolfo Paes Nunes Lopes – UnB  
(Suplente)

## ***Dedicatória***

A Alberto Raimundo Pessanha, *in  
memoriam*. Pai, amigo e o grande inspirador, meu espelho.

## AGRADECIMENTOS

Após uma árdua caminhada chegar ao final de mais uma etapa acadêmica com a saúde mental preservada é algo extremamente gratificante. Sem falar é claro do conhecimento, da aprendizagem, da experiência como pesquisador, de novas pessoas que acabam por fazer parte do seleto grupo de pessoas que são importantes para mim.

Celebrar mais esta conquista, mais do que uma questão de honra, é um deleite, e um privilégio. Por isso quero compartilhar esse momento com os meus familiares e parentes, em especial os meus avós, Elizeu Antonio e Edite (*in memoriam*) aos meus pais, Divina e Alberto, meus irmãos Junior, Rodrigo, Luciana e Mariana, obrigado pelas impressões, por acreditarem em mim, o que serviu de incentivo durante essa jornada. À Marcilene, mãe do meu filho Arthur, pelo incentivo e força, muito obrigado.

Gostaria de agradecer a toda equipe do Programa de Pós-graduação em Metafísica, em especial ao professor Gabrielle Cornelli, e a Mayã Fernandes, pela dedicação e empenho a esse jovem programa que promete se transformar em referência no âmbito nacional e internacional. Sou muito grato também aos espaços acadêmicos pelos quais fui acolhido e tive de alguma forma uma participação como o Centro de Convivência Negra, Kilombo.

Agradecer ao professor Wanderson Flor pela paciência, pelas maravilhosas aulas, pelas conversas regadas a café e cigarro de palha, pelo incentivo e por acreditar que eu seria capaz de chegar até a defesa.

Sou muito grato ao Luiz Ferrara, esse novo irmão caçula, que muito colaborou com conversas profícuas e desconstrutivas, assim como o Phelipe que foi meu parceiro no seminário internacional de filosofia africana na UERJ e de vários bate-papos no RU e nos Cafés da UnB. Esses são dois jovens acadêmicos étlicos por quem tenho grande admiração. Um muito obrigado também ao meu amigo e filósofo Washington Paiva, que me indicou o PPGM, quando eu nem sabia ainda da existência do programa.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. Matar o corpo.....	18
2.1. A morte.....	19
2.2. O corpo na concepção grega.....	24
2.3. O corpo na concepção filosófica africana.....	25
2.4. Corpo e dominação.....	29
2.5. O corpo encarcerado.....	30
2.6. A biopolítica e o biopoder.....	33
2.7. Necropolítica: outras formas de matar.....	37
3. Matar o saber.....	43
3.1 Quem possui a capacidade de conhecer (o que é o conhecimento?).....	44
3.2 Sou ser humano por que pertenço a uma raça?.....	47
3.3 A raça, o etnocentrismo e a supremacia branca.....	51
3.4 Capitalismo e colonialismo.....	61
3.5 O epistemicídio.....	63
4. A razão e a crítica à razão negra	
4.1. O negro e a razão negra.....	75
4.2 Mbembe e a crítica à razão negra .....	82
4.3 A humanidade negra.....	88

5. Depois da morte (considerações finais).....	90
6. REFERÊNCIAS.....	92



## RESUMO

Esta pesquisa se propõe a analisar de forma reflexiva e crítica os processos conceituais que levaram a filosofia ocidental a excluir outras filosofias do seu escopo acadêmico, em específico a produção filosófica de pensadores e pensadoras negras tanto do continente africano como da diáspora. Ao se pronunciar dessa forma o pensamento hegemônico, branco e europeu, do ocidente negou aos negros não apenas o *status* de seres humanos, mas também consequentemente o de seres dotados de razão. As consequências desse posicionamento ocasionaram duas mortes, dois assassinatos conceitualmente identificados como necropolítica e epistemicídio. As estratégias de captura, aprisionamento, exploração, dominação e extermínio do corpo negro servem de combustível para o capitalismo e seguem a cartilha do colonialismo e são amparados pelo contratualismo. Com a prática do biopoder, se faz matar o corpo. Com a prática do epistemicídio se faz matar o saber. Diante de um cenário fantasmagórico a razão negra se condiciona a táticas conceituais que possam proteger o *status* ontológico de humanidade tanto da integridade física como da lucidez epistêmica do Negro. No seu discurso os corpos são contatos no percalço da escravidão, do *apartheid* e da necropolítica, e o conhecimento se apoia na memória para não sucumbir.

**Palavras-Chave:** Filosofia Africana. Necropolítica. Epistemicídio.

## ABSTRACT

This research proposes to analyze in a reflexive and critical way the conceptual processes that led Western philosophy to exclude other philosophies from its academic scope, specifically the philosophical production of black thinkers and thinkers from both the African continent and the diaspora. In so pronouncing Western hegemonic thought, white and European, he denied to blacks not only the status of human beings but also consequently that of beings endowed with reason. The consequences of this positioning resulted in two deaths, two murders conceptually identified as necropoly and epistemic. The strategies of capture, imprisonment, exploitation, domination and extermination of the black body serve as fuel for capitalism and follow the colonialism primer and are supported by contractualism. With the practice of biopower, it is made to kill the body. With the practice of epistemic it is made to kill the knowledge. Faced with a ghostly scenario, black reason is conditioned by conceptual tactics that can protect the ontological status of humanity from both the physical integrity and the epistemic lucidity of the Negro. In their speech bodies are contacts in the mishap of slavery, apartheid and necropoly, and knowledge rests on memory in order not to succumb.

**Key Words:** African Philosophy. Necropolitica. Epistemicide.

## 1. INTRODUÇÃO

Antes de mais nada é preciso afirmar aqui e agora, em alto e bom tom, que essa pesquisa nasce da inquietação provocada por uma ausência. A ausência de referenciais de filosofia africana nos cursos de licenciatura em filosofia no Brasil. A ausência também de pensadores e pensadoras negras nas referências bibliográficas. Mas do que essa ausência a indiferença quanto a essas referências por parte da academia me fez indagar durante toda a minha graduação a respeito da existência de uma filosofia acadêmica produzida para além dos muros do continente europeu e dos Estados Unidos. Será que apenas a Europa produz filosofia e os outros povos apenas conseguem repetir o que se pensa no velho continente?

Com a assertiva dos meus professores, à época da graduação, a respeito dessa incomoda inquietação eu me tornei um obsessivo caçador de indícios que pudessem apontar para um possível equívoco na interpretação dos mestres da cátedra. Então, ao comparar o título da obra do filósofo inglês Bertrand Russel (1872-1970) *História da Filosofia*, em português pela editora Nova Cultural, e original em inglês *History of Western Philosophy* observei que havia algo ali, uma direção geográfica para a filosofia, se há filosofia ocidental, necessariamente deve haver outras rotas filosóficas, pensei. Em seguida ao entrar em contato com as obras de Arthur Schopenhauer (1788-1860) é que me deparei, ainda que indiretamente, finalmente com a filosofia oriental, para o meu alívio descobri que sim havia pensamento filosófico produzido por outros povos, ainda inda me faltava descobrir a África.

Foi quando nos idos de 2005 eu participei como tutor no curso de formação para professores da Educação Básica promovido pelo MEC/SECAD que tinha como objetivo divulgar e fazer cumprir a lei 10639/03 que alterava o artigo 26-A da LDB, lei de diretrizes e base da educação brasileira, que tornou obrigatório nos currículos o ensino de História e cultura afro-brasileira e africana. A partir de então eu tive acesso à produção intelectual de pensadores e pensadoras negras brasileiros e africanos, novas referências, novos paradigmas e novas perspectivas filosóficas se

desvelaram para mim. Ter o conhecimento que os meus antepassados africanos contribuíram de forma grandiosa para a construção do conhecimento da humanidade, com requinte, criatividade e genealidade para as mais variadas formas de conhecimento, inclusive o filosófico, instigou-me a buscar ainda mais nessa fonte que me foi sabotada durante toda a minha vida estudantil, acadêmica e como ser humano em constante formação.

Eu posso afirmar essa sabotagem durante toda a minha vida sem exagero, pois a minha geração não conheceu nos livros escolares ou nos textos acadêmicos referências positivas que fossem oriundas da África. O conhecimento que nos era transmitido nos bancos escolares era de um continente atrasado, que não possuía escrita, com religião primitiva e que oferecia ao mundo nada mais do que recursos naturais e mão de obra escrava. Todo estudante negro no Brasil já passou pelo dissabor de ter que engolir em seco nas salas de aula o momento, o único momento, em que o negro é posto em evidência no contexto escolar, como um ser inferior, de baixa ou nenhuma intelectualidade cuja a única contribuição relevante na história foi o durante o período da escravidão negra. Descobrir que esse acontecimento faz parte da estratégia do racismo estrutural e tem nome, epistemicídio, é libertador e assustador ao mesmo tempo, provoca catarse, mas não simboliza o fim do caos.

Após me deparar com essa nova perspectiva optei por pesquisar essas fontes negras do pensamento, e em 2014 ao cursar a especialização em Bioética na Universidade de Brasília escolhi como tema do meu trabalho final de curso a eugenia racial no Brasil. Ao desenvolver o tema me deparei com o histórico de estratégias que tentaram, e ainda tentam, exterminar o corpo negro nas mais variadas maneiras. A política de embranquecimento, a proibição da imigração de africanos e o incentivo da entrada maciça de imigrantes europeus, o genocídio juventude negra praticada pelo uso da força policial do Estado brasileiro, o descaso com políticas públicas que poderia minimizar a situação de abandono e miséria relegando aos negros e negras a situação de exclusão social, política e econômica, mantendo os afrodescendentes brasileiro em uma situação não muito distante daquela após a abolição da escravatura no limiar do século XXI.

Em 2015 estava na especialização, oferecida pela Universidade Federal de Goiás, de História e Cultura afro-brasileira e africana quando iniciei uma pesquisa a respeito da História da Filosofia africana. No desenvolvimento da pesquisa me deparei com o conceito de epistemicídio, o extermínio do conhecimento do outro, analisando textos de Mogobe Ramose; *Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana*, Jorge James; *Stolen legacy*, Molefi Kete Asante; *An African Origin of Philosophy: Myth or Reality?*, Renato Noguera; *O ensino da filosofia e a lei 10.639*. A partir dessas leituras compreendi como que a filosofia ocidental contribuiu de forma efetiva com a prática do racismo epistêmico, na construção da ideologia da desumanização, inferiorização e da ausência de racionalidade do negro.

Depois de analisar em pesquisas essas duas perspectivas do racismo percebi que o racismo enquanto estrutura política, econômica e social que exclui uma raça considerada inferior para conceder privilégios a outra considerada superior, faz uso do poder, para matar, exterminar a raça inferior. E esse assassinato consiste em matar o corpo e matar o saber. Foi nesse período que o professor Wanderson Flor do Nascimento me apresentou o filósofo camaronês Achille Mbembe e a suas obras; *Crítica da razão negra* e *Necropolítica*. Dessa descoberta nasce o ímpetu para realizar essa pesquisa.

No primeiro capítulo dessa dissertação será abordado o corpo e a morte do corpo. Na tentativa de compreender o que leva o europeu a escravizar o africano, a análise de Mbembe identifica o capitalismo como a grande justificativa para a utilização da escravidão larga escala. Ao afirmar que o negro é a cripta viva do capitalismo (MBEMBE, 2014), o autor argumenta que o uso do corpo negro utilizado como mão de obra escrava durante o colonialismo no continente americano por um lado auferiu lucros astronômicos tanto no processo de venda desses corpos como o da exploração dos mesmos, por outro lado transformava o negro em objeto passando pela metamorfose conceitual em; homem-mineral, homem-metal e homem-moeda (MBEMBE, 2014, p.78). O Negro se tornando cada vez mais objeto e como consequência, abjeto, é destituído de sua racionalidade e humanidade aos olhos do colonizador. É um corpo encarcerado e escravizado.

A problemática da escravidão do Negro durante o processo de colonização, período que Mbembe chama de primeira fase do capitalismo, é um terreno propício para se levantar questões que tentam não apenas justificar, mas muito das vezes atenuar a parcela de culpa dos europeus nesse processo. A argumentação de que já havia a escravidão em larga escala em todo o continente negro e por isso o africano já estaria, digamos, habituado com essa situação seria o suficiente? A escravidão também seria a justificativa para o Negro ser cristianizado, ao mesmo tempo que era usado como justificativa que poderia ser escravizado por fato de não possuir uma alma.

Mas, há um tema que precede a essa discussão. Nesse primeiro capítulo também é problematizado que corpo é esse, é um corpo que pensa, ou corpo e pensamento são de natureza distintas? O filósofo nigeriano Celestine Mbaegbu utiliza da concepção de força vital ao discorrer sobre as diferentes possibilidades de se compreender o corpo sob a ótica do pensamento africano. Mbaegbu apresenta também a perspectiva da filosofia ocidental e aponta para as dificuldades do ocidente em superar a dicotomia corpo-mente.

Se a questão do corpo encontra uma série de complexidades ao ser analisado sob as diferentes perspectivas ocidental e africana a questão da morte do corpo também não deixa de ter as suas divergências. Partindo de concepções culturais e religiosas o texto trás o entendimento da morte que compreendo o ser humano como dotado de alma, geralmente as formas de conceber a realidade de maneira dualista como em Platão, Aristóteles e a tradição cristã. Ao analisar a perspectiva materialista Epicuro e Feuerbach a morte perde o *status* metafísico. Na análise feita a partir da percepção africana Eduardo Oliveira demonstra a atitude dos africanos com a morte e como eles entendem a relação do indivíduo para com ela. Mas a morte que realmente é pertinente ao texto é a morte provocada por outro, a morte de forma violenta e seletiva.

O diagnóstico da morte violenta passa a ser feita a partir da concepção de Foucault, que problematiza a questão do corpo a partir das relações de poder, que segundo o autor passa a funcionar de uma outra forma, deixa de ser disciplinar

e passa a ser normativa, é o funcionamento da biopolítica, que permite ao Estado um controle biológico da sociedade e que utiliza de instituições como a saúde pública e a educação para controlar os corpos. A biopolítica utiliza do dispositivo do biopoder para dessa forma decidir quais membros da sociedade pode viver e qual devem morrer, segundo Foucault o critério utilizado para decidir quem vive e quem morrer é o da raça, o racismo passa a ser um dos mecanismos que passa a regular a política dos corpos, dessa forma beneficia o grupo hegemônico em detrimento do grupo racial indesejado, considerado inferior e que não somente será deixado desprotegido como também pode ser alvo de exterminado pelas mãos do Estado se ele assim o desejar.

Achille Mbembe, leitor de Foucault argumenta que o conceito de biopoder não é o suficiente para examinar a política da morte em larga escala, já o italiano Domenico Losurdo chama a atenção para o fato de Foucault ter deixado de lado na sua análise a prática do biopoder em terras coloniais. Diante disso a necropolítica de Mbembe vai focar nos genocídios não europeus e que, também conta por conta dessa diferença, segue ainda hoje os padrões de táticas que ele chama de tardo coloniais.

No segundo capítulo a morte é analisada sob outra dimensão, pois a estrutura do racismo para manter a hegemonia da supremacia racial branca, que também pode ser nomeada de branquitude, vai utilizar de todos os recursos possíveis para manter-se no controle do poder político, social, cultural e econômico. Conseqüentemente o poder de ocupar, quase que hegemonicamente, a produção do conhecimento filosófico acadêmico. Aqui sim o epistemicídio é apresentado primeiramente na sua maneira conceitual e depois na sua maneira prática.

A filosofia ocidental, principalmente no período iluminista, contribuiu de forma contundente para a construção da ideia de supremacia racial branca. Antes de se julgarem superiores a outros povos os europeus inventaram a ideia de raça, ou a ideologia de raça como argumenta Hannah Arendt. Os europeus categorizavam os seus próprios povos em raças e ao iniciarem a mesma prática em relação a outros povos se autodeclarando como superiores. Essa argumentação contava também

com um fundamento teológico, os negros não possuem alma por isso poder ser escravizados, mas a pesquisa mantém o foco na questão epistemológica.

Filósofos como David Hume, Immanuel Kant e Hegel são os que merecem mais atenção nesse capítulo. As reflexões de autores como Piza e Pansarelli, Ricardo Gonçalves e Érico Andrade são de extrema importância para a análise da construção do racismo epistêmico dos pensadores iluministas.

Hannah Arendt, Michel Foucault e Achille Mbembe são as referências fundamentais que serão aqui utilizadas aqui para a análise do conceito de raça que se contrapõe às teorias da supremacia branca dos filósofos iluministas. Na argumentação de Arendt raça é apresentada como uma ideologia, que juntamente com a burocracia funcionavam como um mecanismo eficiente no processo de colonização. Já Mbembe faz uma relação do surgimento da ideia de raça com a história do capitalismo. Mas é com Foucault e o desdobramento do racismo como parte do biopolítica e o seu dispositivo, o biopoder, que servirá de cabedal teórico para o qual filósofa brasileira Suely Carneiro possa conceber-lo como dispositivo de racialidade/biopoder.

No último capítulo uma breve explanação a respeito da filosofia africana vai expor as suas perspectivas e pontuar entre ela e o que Achille Mbembe chama de razão negra. Mbembe constrói uma crítica à essa razão, que segundo ele surge como consequência da escravatura, do colonialismo e do *apartheid*. É possível para o Negro produzir filosofia para além dos muros da razão negra? Ora, esse parece ser o discurso que o Negro evoca desde que a epistemologia hegemônica branca determinou o lugar que esse ser deve ocupar dentro das estruturas políticas, sociais epistemológicas a partir a modernidade.

Se libertar dessas mortes simbólicas e factuais, orgânica e ontológica exige antes de mais nada um posicionamento político, ontológico e existencial. Político como forma de reivindicar o seu espaço diante das arbitrariedades institucionais, e pelo participação nos espaços de poder. Ontológico para não ser assimilado ou transformado em algo estranho a si mesmo e que nega a sua



identidade. E existencial para não se esquecer nunca da sua origem e traçar o seu próprio destino.

## 2. MATAR O CORPO

*“Eu passei toda a minha vida, afinal,  
observando pessoas brancas e sendo mais  
astuto que elas, para eu pudesse sobreviver”*

*(James Baldwin)*

Por mais que seja o fim, ainda assim é preciso que se determine em que específico momento esse fim encerra a vida. A morte passa a ser constatada a partir da falência dos órgãos vitais, o corpo já não mais responde a nenhum estímulo, mas a ciência moderna compreende que o corpo já não tem mais esperanças de viver quando ocorre a morte cerebral, ou no jargão técnico; a morte encefálica. E justamente no momento em que se encontra sem vida é que o corpo se torna mais corpo, mais autônomo, mais auto referencial, se antes era um sujeito, um indivíduo, um ser, depois que a vida se vai essas referências se resumem a um corpo, um objeto inanimado, um não-ser, uma res-extensa, um cadáver.

A morte, seja no contexto dos mitos ou da filosofia, não deixa nunca de trazer uma relação com a vida, muita das vezes inclusive é interpretada como uma passagem de uma vida para outra. Dessa maneira consegue assegurar um conforto de existência ao ser humano que, desde os tempos mais remotos, deseja a imortalidade<sup>1</sup>. Mas o confronto que aqui está em jogo não se delimita a esse escopo metafísico, mas se foca em analisar a ontologia que envolve o poder de matar e de deixar viver e o critério dessa decisão é entendido como biológico, ou mais exatamente, é racial.

---

<sup>1</sup> Algumas crenças religiosas, como a do antigo Egito, ou mesmo a dos cristãos, desejavam a imortalidade por acreditarem serem possuidores de uma alma imortal. Além disso na concepção dessas crenças há uma separação entre o mundo dos que estão vivos do mundo do que já morreram.

O racismo enquanto mecanismo de um sistema político de dominação sustenta duas ideias que se complementam; a primeira; que existem diferentes raças humanas; e a segunda; que existem raças humanas que são inferiores às outras. Esse pensamento que tem início com uma espécie de nacionalismo exagerado, segundo Hannah Arendt, ganha proporções bem maiores a partir da intensificação do comércio entre europeus e africanos no período das grandes navegações, e com as conquistas de terras além do Atlântico. O racismo agora passa a ter como critério a cor da pele, e o africano ganha dois *status*: o de negro e o de raça inferior.

Sendo concebido como um ser inferior, despossuído de razão e alma, na concepção dos europeus, a escravidão dos africanos se tornou o combustível para o desenvolvimento do capitalismo dentro do processo colonial, e as tensões desse processo resultaram em levantes e rebeliões por parte dos africanos, tirar-lhes a vida e a dignidade era uma das estratégias para colonizá-los em terras distantes e depois na sua própria terra. Milhões foram assassinados, outros tantos mutilados; eram corpos que ou produziam riquezas para os seus senhores ou sucumbiam aos sofrimentos e torturas até a morte.

## **2.1 A morte**

Há uma diversidade de concepções a respeito da origem da vida, sejam elas filosóficas, teológicas ou antropológicas dos mais diferentes períodos históricos da humanidade. Diferentes culturas associam a vida ao corpo, em outras concepções a vida precede a existência do corpo, assim como há os que compreendem que a vida não se limita ao perecimento do corpo e continua para além da existência da matéria. No Antigo Egito os escritos que ficaram conhecidos como o *Livro dos Mortos* (aproximadamente 1580 e 1160 a. E C) traduzidos pela primeira vez pelo egiptólogo alemão Karl Richard Lepsius em 1842, orientava os egípcios de como deveriam proceder com as práticas funerárias para que dessa forma fosse assegurado ao morto uma morte, ou outra vida, de forma que não viesse a ter muitos infortúnios:

Cada um, de acordo com seus recursos, preparava sua outra vida, a de seu cônjuge e de seus filhos em caso de morte prematura. (...) As práticas funerárias destinavam-se a garantir a sobrevivência dessas “almas”; no entanto, uma característica bem conhecida da religião egípcia é o fato de ter ligado essa sobrevivência à preservação do próprio corpo pela mumificação, e de ter assegurado, com arranjos elaborados, uma vida além-túmulo pelo menos tão intensa e feliz quanto a terrena. (...) A crença egípcia relativa à vida pós-morte justapôs várias concepções: sobrevivência como companheiro do Sol, residência no túmulo com o despertar diário ao nascer do Sol, manifestação do *Ba*<sup>2</sup> ao ar livre e usufruto dos objetos familiares, vida num elísio maravilhoso ao lado de Osíris. Qualquer que fosse o caso, aquele que tivesse um belo enterro mudaria de *status*: seria igual aos deuses, a Osíris e a todos os reais cada um deles um Osíris. (INIKORI, 2010, p.96)

O pensamento cristão compreende o mundo em que vivemos como um lugar provisório onde cada ser humano terá direito a uma vida em outro mundo melhor (eterno e sem sofrimento) se for temente a Deus. Dessa forma os cristãos creem que é possível vencer a morte, o que é entendido na Bíblia como a morte da morte: “E a morte e o inferno foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte.” (Bíblia, Apocalipse, 20,14, 1995). A concepção cristã compreende a realidade de modo dualista, assim como o platonismo, porém apresenta algo de novo que é o pecado, que, na concepção de Santo Agostinho condena o homem a morte e tem a sua origem na desobediência do primeiro homem, Adão. O bispo de Hipona desenvolve esse raciocínio a partir da interpretação que faz do seguinte versículo bíblico: “Por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte; e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram.” (Bíblia, Romanos, 5,12, 1995) O homem, no mau uso do seu livre arbítrio sucumbe ao pecado, se afasta de Deus e é punido com a morte. A morte é para a humanidade um castigo de Deus e para que os humanos sejam salvos, ou seja, tenham direito à vida eterna em um mundo perfeito ao lado de Deus, deve aceitar a Jesus Cristo e seguir os seus mandamentos.

---

<sup>2</sup> *Ba* pode ser entendido com uma espécie de alma, mas a sua compreensão depende da interpretação que se faz a partir de uma leitura ou pesquisa mais aprofundada. O próprio Yoyotte afirma ser um termo de difícil definição.

Mas os que não seguem os mandamentos cristãos também escapam da morte. O cristianismo entende que para esses ímpios o castigo é o sofrimento eterno. Desse mecanismo de redenção e punição eternas pode-se tirar que na concepção cristã não há o fim da vida. Pode-se até interpretar o “fim das eras”, mas depois da vida terrena ou a alma do sujeito vai para um mundo de vida eterna no céu ou para um mundo de vida eterna no inferno. Diante disso resta saber com o que a humanidade deve então se preocupar? Bem, como é preciso agir conforme os ensinamentos cristãos, resta uma preocupação com a conduta moral, mas essa conduta leva o que em consideração? As boas ações para com o próximo. Mas esse próximo, tem que ser necessariamente um outro homem, um outro ser humano?

Entre os mais antigos textos da filosofia ocidental que discorrem sobre o tema da morte vale destacar as reflexões de Epicuro. O filósofo do jardim, como ficou conhecido, argumenta sobre as preocupações com a morte, que seriam irrelevantes para os vivos, sendo que não estão mortos, e também se configuraria irrelevante para os mortos, já que nesse estado não há com o que se preocuparem.

Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo portanto quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflige a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado. (EPICURO, 2002, p.27).

Epicuro entende a morte com o fim das sensações, o “jardineiro” compreende a alma como parte do corpo físico e formada de átomos, que podem se agregar em outros corpos em formação após a morte do indivíduo. Mas não há evidências em seu pensamento que apontam para outra vida.

Na modernidade ocidental o filósofo Ludwig Feuerbach (1804-1872) elabora uma abordagem materialista da morte e nos apresenta a ideia de que Deus é apenas uma criação da mente humana:

todas as qualificações do ser divino são (...) qualificações do ser humano (...) o ser divino é unicamente “o ser do homem libertado dos limites do indivíduo, isto é dos limites da corporeidade e da realidade, mas objetivado, ou seja, contemplado e adorado como outro ser, distinto dele” Mas, (...) por que o homem se alheia, por que constrói a divindade sem se reconhecer nela? Feuerbach responde; porque o homem encontra uma natureza insensível aos seus sofrimentos, porque tem segredos que o sufocam; e, na religião, alivia o seu próprio coração oprimido. (FEUERBACH *apud* REALE, 1991, p.173)

Feuerbach faz da teologia uma antropologia, o filósofo de Nuremberg compreende que o único ser divino que existe é o próprio ser humano, mas o medo e o sofrimento levam esse homem a acreditar na existência de um ser onipotente que o ajudará a suplantar toda essa dor. Mas essa sua tentativa de entender o homem como um ser divino levou seus críticos a enxergarem um panteísmo na sua tentativa de erradicar a ideia de Deus. Essa crítica, no entanto, não reduz o arcabouço conceitual do materialismo no seu pensamento. Aliás, a compreensão materialista da realidade é o que tentará superar a concepção da visão dualista, que é idealista por excelência. No entendimento materialista de Feuerbach a morte física do homem é a evidência concreta da sua finitude:

A negação da vida, que é a única coisa que a morte é, não é nenhuma negação vital nem real da vida. Por conseguinte, o fim do indivíduo, posto que não é para ele mesmo, tampouco tem nenhuma realidade para ele, pois para o indivíduos somente tem realidade o que é objeto de sua sensação, o que é para ele (FEUERBACH, *apud* ALVES, 2015, p.114)

Em uma análise contemporânea da questão da morte na concepção das culturas africanas, não apenas restrita ao Egito, Oliveira apresenta elementos que se assemelham aos do Antigo Egito, principalmente no que se refere aos ritos funerários:

Toda a sociedade participa e é testemunha da distribuição da energia vital da pessoa que morreu para os elementos naturais, como a terra que abrigará seu corpo. A vitalidade da pessoa morta é

transferida para os elementos naturais que vão contribuir para a vida da comunidade. De certa forma, a morte de um indivíduo é o aumento da força da comunidade, já que sua energia volta-se para ela fortalecendo os elementos naturais essenciais para a vida do grupo. Quanto ao indivíduo que morreu, ele passa, por causa da imortalidade, a fazer parte de um plano onde estão os ancestrais (OLIVEIRA, 2003, p.55)

Percebe-se então que há concepções africanas em que a morte não separa o indivíduo do mundo, ele permanece na Terra e continua inclusive a influenciar na sua comunidade. Isso não faz, é obvio, que a sociedade africana não se deixe abalar pelo evento da morte, a dor e o sentimento da perda do ente querido afeta a todos na família e na comunidade, mas o ciclo é diferente da concepção cristã. Ramose afirmará que a dinâmica da comunidade africana abrange as esferas do antes, do agora e do depois, isto é; dos indivíduos vivos, dos mortos e dos que ainda não nasceram<sup>3</sup>, todas as três esferas participam da existência ao mesmo tempo e no mesmo espaço, apenas com diferentes formas de se manifestarem.

A morte por si só, enquanto fenômeno do término da vida física, causa comoção e tristeza e das várias possibilidades dessa indubitável certeza o assassinato talvez seja a forma mais perturbadora face da morte. O filósofo camaronês contemporâneo, Achille Mbembe (1957- ) discorrerá sobre o ato de tirar a vida do Outro no contexto de “políticas da morte”, que ele compreende de duas maneiras: a lógica da sobrevivência; que significa a morte do Outro e a lógica do martírio, que significa a morte do suicida que leva consigo também a vida do inimigo, “a vontade de morrer funde-se com o desejo de levar o inimigo consigo” (MBEMBE, 2016, p.147). Mas antes de examinar o contexto do necropoder faz-se necessário entender um pouco mais a respeito do corpo, que por hora ainda se encontra vivo.

---

<sup>3</sup> Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos:  
<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>

## 2.2 O corpo na concepção filosófica grega

Corpo e mente no escopo filosófico foram tratados, por alguns filósofos ao longo dos séculos, como entidades distintas no ser humano. Enquanto alguns pensadores veem o corpo como entidade inferior em relação à mente, por ser a parte concreta desse ser em comparação com a mente, a parte abstrata cuja a função foi atribuída ao raciocínio, sempre foi relegado como a entidade menos nobre. Platão (426/427-347/346 a. C) é um dos precursores da concepção dualista do homem, também conhecida como interpretação psicofísica. O filósofo ateniense concebe a realidade como dualística e ao formular a sua cosmologia, no diálogo *Timeu*, divide o mundo em dois; o mundo inteligível e o mundo sensível, o primeiro mundo seria dotado de imutabilidade onde a existência das formas perfeitas (*eidós*) seriam o modelo para o segundo mundo; onde a cópia das formas perfeitas seriam mutáveis e corruptíveis e seriam criadas pelo Demiurgo; um deus criador.

Análoga à sua representação cosmológica a concepção de homem em Platão segue a linha dualística em que o corpo representa a parte sensível, e a alma a parte inteligível. O primeiro perece e o segundo é imortal. É por via da alma que o homem teria acesso ao conhecimento quando se lembraria das formas perfeitas do mundo das ideias, de acordo com a teoria das reminiscências. Enquanto ao corpo ficaria a responsabilidade da concupiscência, pelos vícios, pela cólera e pelas guerras: “com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos”! (PLATÃO, 1991, p. 119). Com todos os dissabores que o corpo pode provocar a humanidade no pensamento de Platão o homem deve se voltar para a busca da verdade preparando o seu intelecto para que um dia essa alma “encarcerada” possa então se libertar, com a morte, e voltar para o mundo das formas perfeitas.

Aristóteles entende a relação corpo e alma de uma maneira distinta da de Platão: para ele não há essa dualidade, apesar de também denominar a alma como a parte responsável pela cognição humana. Aristóteles afirmará que o que aflige a alma também aflige o corpo (ARISTÓTELES, 2010, p. 34), o que leva a



compreender que o corpo não é o culpado pelos males que afetam os homens, a alma é o princípio que diferenciará os seres inanimados dos seres animados. Aristóteles argumenta que a alma é a forma e o corpo é a matéria, assim sendo impossível dissociar um do outro, assim como o a relação de ato e potência, sendo o primeiro designado como função da alma e o segundo função do corpo.

Aristóteles na sua obra, *De Anima* (Sobre a Alma) faz uma análise das teorias sobre alma dos seus antecessores; pitagóricos, Empédocles, Tales, Demócrito, Platão. Ele divide as teorias dos antecessores em três perspectivas; movimento da alma, alma como harmonia e número e a alma composta de elementos, dessa análise pode-se observar que apenas Platão e Demócrito fazem uma relação entre a alma e o entendimento, os demais a relacionavam os elementos da natureza, como o fogo, o ar, ou o movimento. Mas Aristóteles compreende a alma dividida em três tipos a alma vegetativa, a sensitiva e a alma racional.

### **2.3 O corpo em uma concepção filosófica africana**

No pensamento filosófico africano a relação corpo e mente, ou corpo e alma é compreendido de maneira diferente do pensamento ocidental, para analisar essa distinção o filósofo nigeriano, Celestine Chukwuemeka Mbaegbu, professor do departamento de filosofia da Nnandi Azikiwe University de Awka, Nigéria, publicou o artigo "*The mind body problem: the hermeneutics of philosophy*" em que o autor faz uma análise da concepção corpo e mente na perspectiva ocidental e na perspectiva africana. Sobre o pensamento ocidental Mbaegbu argumenta que tanto as teorias monistas como as dualísticas<sup>4</sup> tendem a compreender a relação entre sujeito e objeto como realidades diferentes, enquanto o pensamento africano concebe a

---

<sup>4</sup> Enquanto o monismo pressupõe uma substância única para o princípio da realidade o dualismo pressupõe que são duas substâncias uma sendo o oposto da outra. Porém o alemão Cristian Woff afirma que "são dualistas aqueles que admitem a existência de substâncias materiais e de substâncias espirituais". (ABBAGNANO,2000, p.294)

realidade como uma força vital cósmica em que não há essa distinção entre o corpo e a mente.

The West makes bid to conquer the elements of nature, with the hope that by so doing they would be of benefit to him, but the African seeks a unitized bond with the elements. It is not difficult to see that this divisive attitude of the West has led the philosophers therein to argue about the separateness and sharp distinctiveness between the soul and the body. The African, on the other hand, equipped with holistic conceptual schemes finds no reason why the mind (soul) should be said at all to be sharply separated from the body (MBAEGBU, 2016, p. 5)

O autor parte da análise clássica na filosofia moderna ocidental que é a da concepção dualística cartesiana de corpo e mente; a *res extensa* e a *res cogitans*. Descartes compreende a realidade distinguindo a matéria (os objetos) dos pensamentos (mente), essa concepção promoveu certa superioridade entre o ser humano, sujeito, em relação aos demais entes, objetos. E para essa forma de entender o mundo até mesmo o corpo é um objeto, ou seja, algo exterior ao sujeito, algo que pode ser compreendido pelo sujeito, mas que não define esse sujeito, pois esse sujeito se define pela sua razão, a *res cogitans*, a coisa pensante que o difere dos demais seres animados. Mesmo com o sujeito transcendental kantiano a percepção da realidade e o dilema mente-corpo ficam agora no dualismo de nômemo e fenômeno, continuando a percepção dicotômica entre corpo e mente.

Mbaegbu vai apresentar três fatores básicos de distinção da compreensão da realidade entre o pensamento ocidental e o africano, considerando a relação mente e corpo. Os ocidentais tentam conquistar os elementos da natureza, com o objetivo de alcançar benefícios, enquanto os africanos procuram estabelecer um vínculo com esses elementos.

O autor argumenta que enquanto os filósofos ocidentais se preocuparam outrora com a distinção entre alma e corpo, a concepção holística africana não via necessidade em separá-los, mas os entendia como co-dependentes, uma interdependência em que não é possível existir um sem a manifestação conjunta do outro como uma unidade sustentada pela força vital cósmica. Mbaegbu, diz que no

ocidente, a mente tem um caráter meramente abstrato enquanto o corpo está submetido às leis da física, a mente tem uma natureza de espiritualidade enquanto o corpo tem a natureza de materialidade “how could spirituality and materiality interact?” (MBAEGBU, 2016, p. 8). Mbaegbu, apresenta três sistemas filosóficos que compreendem a relação mente-corpo de maneira distinta da filosofia ocidental, a primeira é a do povo Akan, desenvolvida pelo filósofo ganês Kwame Gyekye, depois o povo Igbo por Ikenga Metuh e, por último a análise dos bantos, elaborada pelo missionário belga Placide Tempels. Antes de iniciar a sua explanação Mbaegbu tem o cuidado de avisar que a concepção da filosofia africana concebe o problema mente-corpo a sua própria maneira:

Mas antes de começarmos, deixe-nos reiterar que a filosofia Africana é peculiarmente marcada pela relação dinâmica e interação dos elementos da realidade como um todo. Esta relação, essa interação, é viabilizada por meio de força vital que é a força viva de coisas animadas e inanimadas. Desde que essa força vital é uma entidade ontológica, forma a base para essa interação de forças entre tudo que existe. (MBAEGBU, 2016, p. 10)

O povo Akan <sup>5</sup>compreende a pessoa (ser humano) de forma dualista e interacionista, segundo Kawame Gyekye, uma pessoa é composta por duas substâncias principais, uma imaterial: ôkra: (espírito), e o outra material: honam: (corpo) (GYEKYE, 1995, p.63). Nessa relação o sangue: (mogya) interagem com ôkra, na análise de Mbaegbu a força vital é o que faz interligar a parte material com a imaterial através do sangue.

Na análise que Mbaegbu faz dos estudos de Ikeng Methut a respeito do povo Igbo a relação entre corpo e mente é interacionista, o autor se utiliza do conceito de

---

<sup>5</sup> A concepção de corpo dos akan é um concepção complexa, pode-se até se dizer que uma concepção quintalista do corpo. De acordo com OMOREGBE há a seguinte citação: “o conceito akan de ser humano se compõem de cinco elementos; 1) *nipadu* (um corpo); 2) *okra* (uma alma, o espírito que guia); 3) *sunsun* (aquela parte do homem que representa seu caráter); 4) *ntoro* (a parte do homem que procede do pai e que constitui a base da feição herdada), e 5) *moyga* (a aparência do homem uma vez que esteja morto e se converte em fantasma; algo que a mãe transmite e determina a identidade do clã de cada um)”. (OMOREGBE, 2002, p.25)

força vital para explicar como que funciona a relação dos seres visíveis com os invisíveis, em que tanto homens como divindades participam uns do mundo dos outros. Placide Tempels foi um missionário belga que atuou no Congo por praticamente 30 anos e escreveu a obra, *A filosofia bantu* em 1945. Tempels estudou a vida e o pensamento dos Bantus e no que se refere a questão mente e corpo. A interpretação de Mbaegbu também a classifica como interacionista e, assim como nas análises anteriores, a presença do elemento força vital mais do que se fazer presente é fator determinante na compreensão da realidade em que o ser nunca é estático e que a relação entre todos os fenômenos são resultado de forças que compõem tanto o mundo material quanto o imaterial.

A análise feita pelo professor Mbaegbu apresenta três referências que fazem parte de uma corrente de pensamento, ou tendência filosofia, chamada tendência cultural ou etnofilosofia<sup>6</sup>, que tem como característica fundamental a análise do pensamento tradicional africano, principalmente por preservarem uma identidade de conhecimento anterior ao período colonial. A importância de se compreender a distinção entre diferentes concepções da relação corpo-mente, deixa evidente a maneira como a diferença é percebida primeiramente com estranhamento, depois como uma forma não civilizada de conhecimento.

Além disso a análise de Mbaegbu demonstra a extrema complexidade da concepção de corpo e que também se atrela a concepção de pessoa no pensamento africano. Logo, há aqui uma crítica à Hegel quando o filósofo alemão se refere aos africanos como seres incapazes de atingirem ideias complexas. “Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial”. (HEGEL, 1999, p. 83-84) . Ora, há uma negação do caráter humano dos africanos na modernidade e

---

<sup>6</sup> A etnofilosofia, 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 Marcien Towa resgatam o termo ao analisarem a obra do missionário belga, Placide Tempels, *La philosophie bantoue (A filosofia bantu)* de 1945 (SILVA in MACEDO, 2016. p.59). A etnofilosofia não está inserida no âmbito acadêmico, mas há acadêmicos que se dedicam a analisá-la e confrontá-la.

consequentemente uma negação de toda concepção de corpo que os africanos possuem e por sua vez também esta atrela a ideia de morte que possuem os africanos. Há a morte porque há a vida, neste contraste nasce a consciência. O contraste entre vida e morte; este contrastante entre dois planos não se cessa.

#### **2.4 Corpo e dominação (Foucault)**

Michel Foucault (1924-1984) abordará a questão do corpo a partir da perspectiva das relações de poder, a normatização, a disciplina para docilizar os corpos e dessa forma manter o controle social. Mas Foucault não inclui aí a escravidão, pois na sua concepção nesse regime há uma apropriação dos corpos; “é até a elegância da disciplina dispensar nessa relação custosa e violenta obtendo efeitos de utilidade pelo menos igualmente grande” (FOUCAULT, 1987, p. 164). Na concepção do autor o uso dos corpos no sistema escravista é tão perverso que não pode ser analisado a luz da sociedade disciplinar, nessa sociedade há um controle das instituições que regulamentam a disciplina dos indivíduos, enquanto no sistema escravista os indivíduos escravizados estão totalmente submetidos ao controle do colonizador, o que Foucault chamará de micro política.

Não se deve, no entanto, ignorar que algumas práticas dessa sociedade disciplinar são análogas aos tratamentos que eram praticado contra os escravos africanos, como por exemplo o suplício, segundo Foucault o suplício é “ a arte quantitativa do sofrimento” e que deve obedecer a três critérios; produzir uma certa quantidade de sofrimento; ... o suplício faz parte de um ritual; é um elemento na liturgia punitiva que deve tornar infame aquele que é a vítima assim como ser ostentoso, deve ser constatado por todos” (FOUCAULT, 1987, p. 36). Apesar do suplício ser aplicado no sistema prisional a sua prática é análoga às formas de castigo que eram empregadas aos negros no sistema escravista

## 2.5 O corpo encarcerado (escravidão)

Por mais que se entenda que já havia a escravidão no continente africano antes mesmo do processo de colonização feito pelos europeus há uma diferença na maneira de como os escravos eram tratados pelos seus senhores no Novo Mundo. Os africanos quando se tornavam escravos dos europeus perdiam o caráter de humanidade, não eram considerados seres humanos, mas meros objetos, eram como se fossem animais tais como um cavalo ou gado. Seus corpos serviam de mão-de-obra para gerar lucro principalmente no continente americano. Eram corpos que cruzavam o Atlântico (tráfico negreiro) para trabalhar nas plantações de cana de açúcar e café, na exploração de minério e na construção do novo continente. Eram corpos exploráveis.

O corpo do africano agora objetificado, “homem-objeto”, segundo Mbembe (2014), como mero instrumento para auferir lucro estava a mercê do colonizador que detinha o poder de vida e morte sobre ele. Destituído de qualquer direito era uma mercadoria que possuía valor como instrumento de trabalho, mas nenhum valor quanto a sua dignidade humana. Nessa condição Mbembe sintetiza a transformação desse “homem objeto” em “homem-mineral”, depois “homem-metal” e depois o “homem-moeda”. O corpo negro é o combustível para geração de lucro do colonialismo, é um corpo usável, descartável e matável.

A escravidão também é entendida como um sistema de produção econômica onde seres humanos se tornam propriedades de outros seres humanos e exploram a mão de obra dos escravizados. Ao longo da história da humanidade há relato sobre o uso da escravidão em muitas civilizações que já estiveram no planeta.

“De fato o mundo conheceu desde o Império Romano a escravidão e o tráfico humano em larga escala. Os documentos históricos permitem facilmente constatar que todos os povos do mundo venderam como escravos, em regiões longínquas e no curso de uma ou outra época, alguns de seus conterrâneos” (INIKORI, 2010, p.91-92)

Inikori afirmará, nesse mesmo texto, que, no entanto, o tráfico de escravos africanos via transatlântico constitui fenômeno único na história devido a quantidade de pessoas comercializadas e a duração desse período que vai do século XVI ao

XIX. Talvez esse montante de africanos escravizados durante os últimos 4 séculos tenha constituído no senso comum uma naturalização do negro com a relação de escravidão, na posição de escravizado.

Mbembe coloca a questão de quando que a noção de escravo passou a ser sinônimo de negro. Para isso, ele divide esse processo em três momentos que ele chamará de “vertiginoso conjunto”, são três momentos históricos que tem início com o tráfico negreiro (século XV ou XIX), no segundo momento quando se intensificam as revoltas pro-abolicionistas, em que o autor destaca a independência do Haiti em 1804, passando pela luta dos direitos civis nos Estados Unidos até o fim do regime do *apartheid* no final do século XX. Por hora é caro à essa pesquisa examinar o primeiro e o início segundo desses momentos vertiginosos.

Nos primórdios do primeiro capitalismo a estratégia de colonização do chamado novo mundo contava com a utilização da mão de obra escrava dos africanos. Mesmo antes de se iniciar as viagens rumo ao outro lado do oceano Atlântico. Já havia mão de obra escrava de africanos no continente europeu, isso porque a Igreja decretou a proibição de escravizar os povos cristãos, enquanto no continente africano o comércio de escravos continuava em crescimento inclusive com a participação dos países muçulmanos do mundo Árabe. Mbembe descreve a trajetória da utilização da mão de obra escrava africana como a alavanca do capitalismo, o indivíduo que é transformado em um corpo-objeto, vendido como mercadoria, uma mercadoria que é transformada em corpo-máquina para produzir riquezas, que destituído de tudo o que lhe garantia a sua humanidade esse indivíduo, o negro, perde o seu território, a sua cultura, a sua dignidade, e o seu corpo, que agora, à mercê do seu proprietário, está submetido a toda a forma de submissão e degradação. Talvez a única coisa que lhe reste seja a sua memória, e o conhecimento que carrega consigo.

O corpo propriamente dito não possui, no entanto, nenhum sentido intrínseco. Por outras palavras, no drama da vida, o corpo em si, nada significa. É um entrelaçamento ou, ainda um conjunto de processos que, em si, não tem qualquer sentido imanente. A visão, a

motricidade, a sexualidade, o toque não tem qualquer significado primordial. Assim, existe sempre uma parte de coisidade em qualquer corporeidade. O trabalho para a vida consiste precisamente em evitar que o corpo caia na coisificação absoluta; consiste em evitar que seja por completo um simples objeto. (MBEMBE, 2014, p. 244)

O corpo do escravo não pertence a ele mesmo, é um corpo submetido ao trabalho: a sua vida é o trabalho, é um sujeito de trabalho, como diz Mbembe, um sujeito de trabalho e o trabalho para a vida, para manter-se vivo é preciso que esse sujeito esteja em permanente disposição ao trabalho “o trabalho para a vida consiste portanto em capturar a morte e em trocá-la por outra coisa” (MBEMBE, 2014, p. 244). Entre a captura e a troca o corpo desse sujeito, tanto quanto se manter vivo, deve se precaver, com astúcia, da coisificação absoluta que esse estado permanente de trabalho pode lhe provocar. Quando essa coisificação absoluta se concretiza o escravo se torna um completo destituído de qualquer característica de sujeito e se torna um mero objeto. E a única maneira de não sucumbir a esse estado de coisidade, segundo o autor, é optar por uma índole ambígua durante toda a vida.

Para levar a cabo essa índole ambígua faz-se necessário primeiramente; “dissociar-se do seu próprio corpo”, e em segundo lugar; ter “a capacidade de metamorfose”. Como o uso da primeira dimensão do escravizado poderá experimentar possibilidades para além da instrumentalização ao qual o seu corpo está inserido, possibilidades essas que não possuem necessariamente um destino, não o conduzirá a um lugar desejado, que parte do inesperado, mas que tem a capacidade de desprender-se dos sinais da escravatura. Com a prática da segunda ele deverá, acima de tudo, viver a identidade no modo fugaz: esta deve ser constantemente dissimulada, ambivalente, imprecisa. Com essa índole ambígua o escravo se esquia de duas formas perversas de dominação, uma corporal e a outra psicológica; o poder fantasmal e a violência alucinatória, enquanto a primeira “consiste simplesmente em atar e amordaçar o sujeito como um condenado, até o reduzir à imobilidade” (MBEMBE, 2014, p. 240), a segunda além de zombar da



aflição do sujeito, coisifica a sua identidade transformando-a em objeto de desprezo e desonra.

## 2.6 A Biopolítica e o Biopoder

Foucault vai argumentar que houve uma mudança na forma de controlar a população, antes o poder soberano, ou a sociedade soberana, a lei funcionava como um instrumento regulador da sociedade, mas a partir dos séculos XVIII e XIX a norma, se faz impor pela disciplina, que controla o indivíduo, enquanto o biopoder controla a sociedade, enquanto população. Foucault examina em *Vigiar e Punir* (1975) essa metamorfose. O filósofo nos apresenta a noção que o tratamento do corpo, por parte do poder político vigente foi se moldando para se adaptar aos novos paradigmas. Pode se entender que a nova forma política na Europa após a revolução francesa, a burguesia, instaura essas novas formas de organização social. Ora, nota-se aí o surgimento do positivismo jurídico nesse mesmo processo histórico, a secularização da sociedade e o distanciamento da metafísica mesmo na sua via mais epistemológica, com o desenvolvimento das ciências naturais e das sociais. Mas, não percamos o nosso foco. Foucault nos apresenta como corpos inúteis se transformam em corpos dóceis;

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de

ordem física. Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo. (FOUCAULT, 1987, p. 25-26)

Desse modo os mecanismos de controle do indivíduo, a partir dessa tecnologia política do corpo, tendem a se tornar cada vez mais eficazes, pois o soberano agora detém não apenas o poder de matar, como também de deixar viver, pois é de seu interesse que haja corpos produtivos. Mas, e quando o soberano decide exterminar um corpo, que mesmo podendo ser produtivo, não é de seu interesse o deixar viver, por que isso ocorre? Bem, Foucault vai apresentar uma “desculpa” que tem como fundamento o crivo da raça, não se pode esquecer que o século XIX é o terreno mais fértil para a expansão das teorias racistas na Europa. Essa, “desculpa” na verdade é uma limpeza social, ou mesmo pode se dizer um processo de eugenia. “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 1988, p.129) percebe-se aqui que o poder do soberano em exterminar o outro não se restringe a um indivíduo, mas sim a toda a sua característica biológica o que incide a um ação que vai penalizar todo um grupo de pessoas, ou a uma parte da sociedade, que carrega as mesmas condições biológicas, independentemente de ter ou não cometido algum delito.

Foucault argumenta que a biopolítica é uma tecnologia de governo, os mecanismos desta tecnologia permitem ao Estado o controle biológico da sociedade a partir de instituições como sistema de saúde pública que desde o nascimento, passando pela vacinação, internação e obituário, tudo é inspecionado e regulado pelas normas do Estado.

Assinalo aqui (...) alguns dos pontos a partir dos quais se constitui essa biopolítica, algumas de suas práticas e as primeiras das suas áreas de intervenção, de saber e de poder ao mesmo tempo: é da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu

saber e definir o campo de intervenção de seu poder. (FOUCAULT, 1999, p. 292)

A biopolítica se instaura no momento em que o controle social incorpora como mecanismo de poder a norma. Anteriormente prevalecia o mecanismo da disciplina. Tais mecanismos servem para ampliar o domínio sobre toda a sociedade, ao contrário da disciplina que se focava no domínio sobre o indivíduo, agora o Estado pretende que esse domínio seja estendido a toda a sociedade utilizando-se de mecanismos normativos “como previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais” (FOUCAULT, 1999, p. 294). Com esse mecanismo da norma o Estado, ou como chama Foucault, a soberania, impõe uma regulamentação que inverte a máxima de controle de “fazer morrer e deixar viver”, quando o poder soberano está focado em determinar a morte do indivíduo; soberania sobre a morte, para o “fazer viver e deixar morrer”, quando o poder soberano foca em prolongar a vida do indivíduo; regulamentação da vida, que é o exercício do biopoder.

Foucault levanta a seguinte questão “como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?”, é possível anexar a esse questionamento outro também bastante pertinente; quem são os que merecem a dádiva de se fazer viver e quem são os que serão deixados ao infortúnio da morte? O critério dessa escolha é definido pela raça do indivíduo, ou seja, um critério biológico, dessa forma o racismo é uma das engrenagens e regulação política dos corpos utilizada para beneficiar o grupo hegemônico em detrimento do grupo que será deixado para a morte.

O racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (FOUCAULT, 1999, p. 306)

O biopoder, como função assassina do Estado, escolhe os que serão deixados para morrer tendo como critério biológico a raça. Entretanto Foucault nem tem como foco em suas pesquisas abordar o racismo anti-negro ou mesmo o

genocídio praticado pelos europeus contra os povos do continente africano ou nas suas respectivas colônias. No texto *Em defesa da sociedade*, de 1976, Foucault faz uma rápida referência ao exercício do biopoder no âmbito colonial; “O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador” (FOUCAULT, 1999, p. 307). Na concepção do filósofo francês o exemplo mais contundente do exercício do biopoder ocorreu durante o regime nazista na Alemanha.

O filósofo e historiador italiano Domenico Losurdo (1941) faz uma crítica a essa ausência na obra de Foucault do exercício do biopoder no âmbito colonial e a sua consequência, a ideologia da supremacia branca.

O autor Leomir Cardoso Hilário argumenta, em seu artigo *Da biopolítica à necropolítica: variações foucaultianas na periferia do capitalismo*, que Mbembe consegue utilizar as ideias foucaultianas para analisar problemáticas das regiões periféricas contemporâneas, enquanto Domenico afirmará que Foucault permanece na esfera eurocêntrica ao ignorar fenômenos que condizem com a prática do biopoder, ou o racismo de Estado, que ocorreram no sistema colonial até o século XIX e eventos no século XX, mais especificamente nos EUA e na África do Sul.

Ainda, Losurdo afirma que “o Estado racial segue como uma sombra a história do colonialismo em seu conjunto” (LOSURDO, 2011, p. 229) e que Foucault quando afirma que o ritual da morte pública chega ao fim no término do século XIX, ignora por completo o linchamento público acometido aos negros nos EUA de 1877 até 1950 como também ignora o regime racista do *apartheid* que segregava a população negra na África do Sul lhes negando qualquer direito a cidadania naquele país, esse regime durou de 1948 a 1994.

Ao analisar a percepção de Losurdo a respeito da ausência de uma abordagem que incluísse também o exercício do biopoder no âmbito colonial ou, como chama Hilário, na periferia do capitalismo, o autor destaca que o filósofo italiano comete o mesmo erro de Foucault:

Losurdo, em vez de olhar para a periferia e ver o que fizeram com Foucault, mira ao centro e critica Antônio Negri e Michael Hardt. De certa forma, ele parece cometer o mesmo erro que criticou na análise foucaultiana: olha para o centro e esquece da periferia quando avalia o legado de Foucault. (...) opto por tomar um caminho diverso do de Losurdo, embora por ele influenciado, em vez de analisar autores inspirados em Foucault no centro do capitalismo que reproduziriam seu eurocentrismo, vou tentar focalizar um autor situado na periferia do capitalismo e mostrar como ele subverte a ordem das coisas apresentada por Losurdo: pois este autor faz com que um pensador supostamente eurocêntrico como Foucault elucide questões periféricas contemporâneas. (HILÁRIO, 2016, p. 197)

Hilário opta então pela leitura que Mbembe faz partir dos conceitos foucaultianos para analisar a periferia do capitalismo, dessa forma ele se utiliza da perspectiva crítica de Losurdo ao criticar o eurocentrismo de Foucault, a partir de um autor, que ele chama de “pós-foucaultianos”, porém se encontra entre os mais importantes críticos da atualidade e que tem origem na periferia do capitalismo, que apresenta, principalmente na sua obra *Necropolítica* uma análise do exercício do biopoder em países periféricos, onde essa pesquisa vai delimitar em específico os mecanismos do biopoder contra as populações negras.

## **2.7 Necropolítica: outras formas de matar**

Argumentar que a definição de sujeito talvez deva ser entendida a partir da sua condição de soberania que oscila entre “categorias táteis” da vida e da morte (MBEMBE, 2016, p. 125) é compreender que de fato o poder biopolítico consegue influenciar, talvez até definir, os paradigmas epistemológicos, assim como os paradigmas de valor ético e moral, mais do que isso é enxergar as técnicas do biopoder como expressão pragmática da política da morte. A política da morte opera de forma sistêmica, objetiva e pontual com sofisticadas tecnologias de ação pragmática e burocrática para por em execução a máxima do biopoder; “deixar morrer”. Mas, nem todos os corpos são matáveis, o corpo matável é aquele que está sob a iminência de morte a todo instante, sob o corpo matável opera a lógica da moral invertida, ou uma moral suspensa, a política da morte segue os seus próprios valores e tem como parâmetro definidor a raça.

Mbembe parte da análise do conceito de biopoder, que tem um critério racial para definir quem será deixado para morrer, o corpo matável, para construir uma compreensão da política da morte, mas ele argumenta que esse conceito foucaultiano não é o suficiente para explicar a prática dessa política em larga escala, como ocorre no século XX com o nazismo na Alemanha, o *apartheid* na África do Sul e a ocupação da Palestina, ou como ele chama; “mundos de morte” (MBEMBE, 2016, p. 146)

As estratégias utilizadas pelo colonizador europeu em suas colônias são replicadas nos três exemplos citados acima, são características da necropolítica no seu funcionamento prático o estado de exceção e o estado de sítio constante. Ao abordar o estado de exceção Mbembe dialoga com filósofo italiano Giorgio Agamben;

Na estrutura político-jurídica do campo (...) o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei (MBEMBE, 2016, p. 124)

Essa era a situação em que o escravizado se encontrava constantemente, mas do que ter a liberdade totalmente suprimida o escravo estava sempre a mercê dos caprichos do seu senhor; o colono. O seu corpo era um alvo permanente disponível para ser violentado, aviltado e morto. O estado de exceção é também uma estratégia de terror, que é colocada em prática seguindo os métodos da ocupação colonial, que na concepção de Mbembe é a forma mais bem sucedida do necropoder (MBEMBE, 2016).

A ocupação colonial tem como objetivo supervisionar o território, fragmentando e controlando todo o movimento de pessoas, restringindo espaço, segregando e vigiando, constituindo assim, segundo Weizman, “uma política da verticalidade” (MBEMBE, 2016, p. 136). Como a necropolítica opera com o extermínio de populações a ocupação colonial contemporânea, que tem como estratégia a dominação territorial onde se encontram os corpos matáveis, funciona

como dispositivo que pode determinar em que área e em que momento o estado de exceção pode ser executado sem o menor constrangimento jurídico, assim funcionava nos campos de concentração nazista, nos *homelands*<sup>7</sup> na África do Sul durante o regime do *apartheid* e nos territórios ocupados na Palestina.

Se a necropolítica se refere ao extermínio de corpos de populações inteiras não seria então esse fenômeno um genocídio? O pensador brasileiro Abdias do Nascimento (1914-2011), na sua obra *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* de 1978, parte de duas interpretações, que conceituam o genocídio como:

O uso de medidas deliberadas e sistemáticas (como morte, injúria corporal e mental, impossíveis condições de vida, prevenção de nascimentos), calculadas para a exterminação de um grupo racial, político ou cultural, ou para destruir a língua, a religião ou a cultura de um grupo. (Webster's Third New International Dictionary of English Language, Massachussetts, 1967) (...) Recusa do direito de existência a grupos humanos inteiros, pela exterminação de seus indivíduos, desintegração de suas instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas e de seus sentimentos nacionais e religiosos. Ex.: perseguição hitlerista aos judeus, segregação racial, etc. (NASCIMENTO, 1978, p. 16-17)

O professor e advogado Rui Carlos Dissenha, no artigo *A evolução do conceito de genocídio: Uma comparação histórica à luz do Direito Penal Internacional* discorre sobre a origem da palavra que foi utilizada primeiramente pelo jurista polonês Raphael Lemnin em 1944, resultado de dois termos gregos “*geno*” (tribo, raça) e “*cide*” (matar), mas somente em 1948 nos Estado Unidos da América a convenção para a prevenção e repressão do crime de genocídio definiu o termo como:

quaisquer dos atos abaixo relacionados, cometidos com a intenção de destruir, total ou parcialmente, um grupo nacional, étnico, racial, ou religioso, tais como: Assassinato de membros do grupo; Causar danos à integridade física ou mental de membros do grupo; Impor

---

<sup>7</sup> Ou bantustão, que significa “terra do povo”, eram territórios onde ficavam segregadas determinadas etnias da população negra sul-africana durante o regime racista do *apartheid*, que durou de 1948 a 1994.

deliberadamente ao grupo condições de vida que possam causar sua destruição física total ou parcial; Impor medidas que impeçam a reprodução física dos membros do grupo; Transferir à força crianças de um grupo para outro. (DISSENHA; FREITAS, 2015, p. 105)

Abdias do Nascimento argumentará que a miscigenação funciona como uma forma de dizimar a raça negra no Brasil; diferente dos autores brasileiros que construíram o conceito de “democracia racial”, Nascimento afirma que a mistura de raças no Brasil é resultado de estupro e abusos sexuais sofrido pelas mulheres negras, africanas, afro-brasileiras e indígenas, desde a colonização. Outra estratégia utilizada pelo Estado brasileiro no intuito de promover a miscigenação foi a imigração em massa de povos europeus enquanto vetava a entrada de africanos e asiáticos no país:

as leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas forma concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da “mancha negra” na população brasileira. Um decreto de 28 de junho de 1890 concede que: É inteiramente livre a entrada nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho (...) Excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos. (NASCIMENTO, 1978, p. 71)

Grande parte dos intelectuais brasileiros, principalmente durante a primeira metade do século XX, acreditava que a “mancha negra” iria desaparecer do Brasil em um período de cem ou duzentos anos, essa tese era defendida principalmente pelo grupo eugenista da Sociedade Eugênica de São Paulo, fundada em 1918 pelo médico sanitário Renato Kehl (1889-1974), que também fundou em 1931 a Comissão Central Brasileira de Eugenia, entre membros e simpatizantes encontrava-se ali nomes como Gilberto Freyre, Belisário Penna, Miguel Couto, Monteiro Lobato, entre outros. Diferente do que pensava a maior parte dos intelectuais Kehl era contrário à miscigenação por acreditar que o hibridismo macula o melhor de cada raça (DIWAN, 2007, p. 133). Para o médico Renato Kehl os



negros, assim como os mestiços e os deficientes, eram resíduos humanos, sendo necessário “limpar” da sociedade esses indesejáveis.

A eugenia perde força no Brasil depois que o país rompe com a Alemanha e entra na segunda guerra mundial. Com a divulgação das atrocidades ocorridas nos campos de concentração nazista a eugenia perde em todo o mundo o status de ciência que havia conquistado desde o final do século XIX, mas assim como o genocídio, o biopoder e a necropolítica, ela também nunca deixou de ser implementada como instrumento de terror em nome da supremacia racial.

Outra forma de “apagar” o negro (a) do mapa foi a sua invisibilização durante os recenseamentos, analisados por Nascimento percebe-se nas estatísticas que gradualmente a população negra vai declinando em paralelo ao aumento da população branca. (NASCIMENTO, 1978)

Além da miscigenação Nascimento apontará como outra estratégia de genocídio o embranquecimento cultural, que ele também nomeará de assimilação ou/ e aculturação. Nesse processo o negro (a) é persuadido a recusar a cultura e o conhecimento dos seus ancestrais africanos e assimilar cada vez mais a cultura europeia, principalmente o idioma e a religião.

as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária; todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria. (NASCIMENTO, 1978, p. 94)

Pode-se perceber que nessa estratégia o propósito é mesmo o do epistemicídio, pois ela nega a importância do pensamento negro africano, além de classificá-lo como inferior e utilizar do sistema educacional do Estado para promover única e exclusivamente o conhecimento de origem europeia. Nascimento argumenta que o sistema educacional, elementar, secundário e também o universitário ignoram

em seus conteúdos qualquer referência positiva à história, cultura, às civilizações e ao conhecimento africano.

A abordagem feita por Nascimento a respeito do assassinato em massa das pessoas negras descendentes de africanos no Brasil afirma é que o embranquecimento não se limita apenas à eliminação de corpos negros, mas também do pensamento negro, e da cultura negra. Talvez a linha tênue que separa o significado entre necropolítica e genocídio esteja na sua forma de execução. Mbembe descreve o necropoder como uma “ocupação colonial tardo moderna” (MBEMBE, 2016, p. 138), ora o conceito de genocídio é cunhado pela primeira vez para se referir ao extermínio de judeus, ciganos, poloneses entre outras etnias durante a segunda guerra mundial, Aime Cesaire argumenta que o grande crime cometido pelo nazistas foi o crime contra o homem branco, foi “ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes na Argélia, os *collies* da Índia e os negros de África estavam subordinados” (CÉSAIRE, 1978, p. 18), e na verdade esses processos colonialistas levaram a morte milhões de seres humanos, tanto africanos como os indígenas do novo mundo.

### 3. MATAR O SABER

*Acho que o problema está profundamente enraizado em nossa psique. A própria ideia de que os povos negros são seres humanos é bastante recente na civilização ocidental e, na prática, nem sempre é aceita totalmente. Uma das consequências dessa ideia perniciosa é a dificuldade que mulheres e homens negros têm de se conectar cada um na humanidade do outro.*

*(A Hooks & C. West)*

É possível compreender, a partir das concepções inferidas por Mbaegbu a respeito da análise que o filósofo nigeriano faz da relação corpo-mente, que corpo produz o pensamento. Ele argumenta que corpo e mente não são compreendido, no pensamento africano, de forma dualista como problematiza a filosofia ocidental. O interesse da pesquisa em questão pretende compreender como o assassinato do conhecimento pode, em certa maneira, justificar o extermínio do corpo desse mesmo sujeito pensante. E essa prática é justificada quando esse sujeito é reificado, tornado coisa, objeto, quando ele é destituído da sua humanidade e como consequência da sua racionalidade.

É preciso então definir o que é o ser humano, e depois quem pode ser concebido como tal. O ser racional, que possui o desejo natural de querer saber, e mais do que desejar o saber, um ser que possui memória, pois o progresso do conhecimento se torna possível a partir do acúmulo de mais conhecimento. Mas essa característica humana percebida e defendida por muitos pensadores que chega a um grau tão elevado que passa a ser considerado superior a sua matéria orgânica, o ser humano se torna o seu pensamento ou é reduzido a ele?

Ao analisar essas questões, de cunho ontológico e epistemológico ao longo da história é possível de compreender que em muitos momentos os conceitos e os fatos implicam em uma relação de poder, o sujeito que detém o poder político e econômico passa a determinar a epistemologia vigente, ou hegemônica. Pensadores como Arendt, Foucault e Mbembe são alguns dos contemporâneos que ao analisarem as consequências das relações de poder e dominação na modernidade têm como causa a expansão do sistema capitalista. A constituição de novos modelos de sociedades, em novos espaços geográficos e novas formas de produção econômica acabam por criar demandas nessas novas sociedades, cada vez mais complexas que produzem processos de inclusão e exclusão sociais que atendam às necessidades de um sistema que produz muitas riquezas para poucos e alarga a pobreza e a situação de subalternidade para a maior parte da população.

Nesse processo de exclusão o crivo da racial, ou o dispositivo de racialidade/biopoder, como chama a filósofa Suely Carneiro, decide quem deve viver ou morrer. Nesse processo a morte do pensamento, o epistemicídio, é utilizado como estratégia de proteção do grupo hegemônico, pertencentes da raça branca, em detrimento daqueles que são deixados para morrer, a raça negra.

Esse mecanismo faz parte de um contrato e após esse contrato entrar em vigor a epistemologia hegemônica controla a produção e a legitimação do conhecimento, assim como a necropolítica controla e administra a política da morte.

### **3.1 Quem possui a capacidade de conhecer (o que é o conhecimento?)**

A metafísica ocidental desde a antiguidade grega buscava fundamentar um princípio que definisse com certa precisão o que é o humano, e como consequência, ou quase uma concomitância, definia também o que é o racional. Para a construção dessas conjecturas; comparar razão e emoção, corpo e mente, racional e sensorial, humano e animal, sempre fazia parte da pauta das construções das epistemologias europeias. Aristóteles afirma que todos os homens têm por natureza o desejo de conhecer, buscar o conhecimento seria então algo inerente ao ser homem, ser

humano. Tal atitude encontrada em Aristóteles revela os graus de conhecimento que são necessários para o alcance da sabedoria o que se torna visível para a separação de homem e de animal, tendo em vista que os dois são seres passíveis de sensações, mas apenas um é apto ao sentido da memória; esta última que reflete a capacidade de se obter o conhecimento.

Os animais são naturalmente dotados de sensação; mas em alguns da sensação não nasce a memória, ao passo que em outros nasce. Por isso estes últimos são mais inteligentes e mais aptos a aprender do que os que não têm capacidade de recordar. [...] enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens, a experiência deriva da memória. (ARISTÓTELES, 2002, p.04)

Na idade moderna Descartes argumenta que o entendimento do que é o ser humano passa pelo crivo da racionalidade. Tal racionalidade existe em sentido independente do corpo há aqui a possibilidade de conhecer sem a experiência corporal. Isto, passa a ser questionado por Bergson (1892-1941) que em sua filosofia apresenta a matriz no espiritualismo francês, corrente filosófica que se opõe ao materialismo e ao positivismo, como também à toda atitude anti-metafísica da ciência, buscando assim; forte interesse pelos problemas da matéria. Sobre este ponto, o conceito de matéria que trás Bergson em sua filosofia reinaugura os debates já colocados sobre a matéria dos filósofos anteriores a sua era, e do mesmo modo não partilhando das teorias intelectuais da ciência de sua época, posto que o filósofo francês, ao se dar conta de que a filosofia pós-kantiana havia herdado do mecanismo a ideia de que só existia uma ciência para toda explicação da realidade, Bergson apresenta outras maneiras de explicação da realidade que se contrapõe às metafísicas de Kant que acreditava na realidade como um conjunto de fenômenos tal como aparece, às de Descartes que defendia a distinção entre alma e espírito e às de Berkely que não cria a realidade da matéria. Ao fim Bergson radicaliza a concepção cartesiana e retoma as relações entre corpo e espírito, apresentando a

lembrança como ponto de intersecção entre os dois. Sendo assim, para Henri Bergson o corpo tem a possibilidade de conhecer a realidade.

Ainda seguindo a tradição da metafísica ocidental o ser humano é definido por possuir razão e linguagem (MBEMBE, 2014, p.150), nessa tentativa de se definir o homem a partir do que ele pode ou não conhecer fez-se necessário definir o que é esse conhecimento para depois compreender como que se pode definir quem é esse conhecedor ao qual é atribuído a identidade de ser humano.

A tradição ocidental tem compreendido que o conhecimento é o resultado da tentativa do sujeito em definir o que seria o objeto. A relação sujeito-objeto determinava que o ser pensante, enquanto sujeito, poderia estabelecer as normas de categorização do objeto, definindo-o assim a partir de propriedades meramente racionais ou empíricas, em que a experiência poderia definir o que é o objeto.

Com o advento da filosofia transcendental de Immanuel Kant (1724-1804), há uma mudança na forma em que se entendia a relação sujeito-objeto, Kant introduz a concepção de sujeito transcendental e o objeto agora é compreendido como fenômeno e numeno, enquanto o primeiro é possível de ser conhecido e definido pelo sujeito o segundo não pode ser conhecido pelo sujeito.

Kant argumentará que o sujeito só pode conhecer o objeto da forma como eles se manifesta, há objetos que não se pode conhecer, esses ele vai chamar de “coisa em si”, que são objetos que não podem ser conhecido mas pode ser especulados apenas. Com isso Kant estabelece limites ao conhecimento do sujeito e muda a maneira de se estabelecer o que pode ser conhecido.

Enquanto se pensa o que pode ser conhecido e como se estabelece as propriedades do objeto na relação com o sujeito a metafísica ocidental também tenta estabelecer quem é esse sujeito, é claro que é ele o ser humano, mas não é o suficiente definir o conceito de humanidade, também é pertinente identificar quem pode receber o status de ser humano.

Bem, o ser humano é o sujeito que possui razão e linguagem, mas na concepção de Mbembe há um critério para essa distinção e esse critério é racial. Por

mais que sejam fartos os relatos dos contatos dos africanos com os europeus, foi precisamente no século XIX que se começou o questionamento sobre a humanidade dos Negros, as indagações partiam da tamanha dissemelhança física-corporea assim como também das distinções de hábitos culturais e sociais. Mbembe aponta para três possibilidades de se responder a essa indagação; a) a humanidade negra não possui história, b) o Negro é um não-semelhante e c) o Negro deve ser assimilado a cultura europeia. A partir dessas possibilidades há a tentativa de apresentar o Negro como um ser exótico, diferente, e por ser muito diferente do que corpo, pensamento, cultura e sociedade europeia, não pode ser um ser humano, mas pode passar por um processo de humanização, e ser aceitável ao se converter ao cristianismo, ao se adaptar ao modelo econômico, e ao modelo político do ocidente. (MBEMBE, 2014, p.155)

Essas três teses que o autor apresenta mostra o quanto que para o pensamento ocidental a ideia de humanidade parecia absurda quando ultrapassava os limites do que eles conheciam a respeito de pessoas, de outras humanidades e que nas tentativas de aceitar a alteridade somente se tornava possível diante da possibilidade de transforma-lo em algo que fosse aceitável aos “olhares” europeus.

“Os Negros tinham desenvolvido concepções da sociedade, do mundo e do bem que nada contribuíam para o poder da invenção e da universalidade próprios da razão. Da mesma maneira, as suas representações, a sua vida, o seu trabalho, a sua linguagem e os seus actos, inclusive a morte, não obedeciam a nenhuma regra nem a nenhuma lei, das quais conseguissem, com autoridade, conceber o sentido e justificar a validade. Em virtude desta diferença radical ou até desse ser-à-parte justificava-se a sua exclusão, efectiva e por direito, da esfera da cidadania humana total...” (MBEMBE, 2014, p.152)

### **3.2 Sou ser humano por que pertenço a uma raça?**

O filósofo sul-africano Mogobe Ramose vai argumentar nesse mesmo sentido ao analisar a legitimidade da filosofia africana. Ele parte de dois pilares da colonização; a doutrinação cristã e a crença dos europeus em afirmarem que eram

os únicos homens a possuírem o pensamento racional. Isso significa que apenas os europeus do sexo masculinos eram homens, por consequência seres humanos. Ramose cita a bula papal de Paulo III, de 1537, *Sublimis Deus*, que entre outras coisas afirmava que “todos os homens são animais racionais”, porém não fazia parte desse escopo povos não europeus e mulheres. “ Assim, a dúvida sobre a existência de uma Filosofia Africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos.” (RAMOSE, 2011, p. 07). Com esses pilares o comércio escravocrata transatlântico estava legitimado. Os negros africanos eram uma raça o que por sua vez não eram considerados seres humanos. A problematização inaugurada aqui é; quem é que garante o direito de ser humano.

Assim, a definição de raça estava construída tendo em vista que ela se constrói em paralelo ao Branco. O pensamento ocidental se pautou na legitimidade da razão para construir dogmas que anulassem a existência de qualquer outro tipo de humanidade. Era preciso negar a humanidade de povos não-europeus para que assim pudessem controlá-los por meio da força, da vigilância e do poder.

Na concepção de Ramose essa maneira de compreender o olhar para o Outro de forma a não reconhecer nele o caráter ontológico de humanidade parte do entendimento que o pensamento ocidental faz ao estabelecer o universal. Ramose argumenta que a filosofia da universalidade<sup>8</sup> ao conceituar o Ser nega a pluriversalidade<sup>9</sup> em detrimento da particularidade<sup>10</sup>. Ora, mas o Ser não se propõe em na manifestação de múltiplas e diversas formas da existência dos entes? Como então a particularidade se sobrepõe e elimina a pluriversalidade? Ramose chama esse acontecimento de equivoco do conceito de universalidade (RAMOSE, 2011),

---

<sup>8</sup> “diz respeito a aparente intenção de estabelecer totalidade e hegemonia.” (RAMOSE, 2011, p. 10)

<sup>9</sup> “é o caráter fundamento do Ser (be-ing)” (RAMOSE, 2011, p. 21) “Do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo” (RAMOSE, 2011, p. 12)

<sup>10</sup> “aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas inter-relacionadas, que constituem a sua identidade.” (RAMOSE, 2011, p. 12)



acontecimento esse que tem com umas das suas consequências “a exclusão dos outros” (RAMOSE, 2011, p. 11), que segundo o autor foi experimentada contra o negro na doutrinação cristã e na colonização.

Na verdade na concepção ramosiana a “pluriversalidade é a multiplicidade das filosofias particulares vividas no tempo” (RAMOSE, 2011, p. 12), a problematização estaria no momento em que uma particularidade se torna universalidade.

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo no nosso tempo. Mas a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade. (RAMOSE, 2011, p. 10)

Ramose expõem a forma como a proposta de universalidade na verdade é excludente, e ela funciona dessa maneira por ser restrita aos seres humanos brancos e europeus, dessa forma o processo de exclusão do Outro se efetiva justamente na proposta de universalidade, que a princípio parece propor uma igualdade entre todos os seres humanos.

Um exemplo de como a universalidade é utilizada de forma seletiva, no âmbito moral, pode ser observada no conceito de imperativo categórico de Immanuel Kant. A máxima desenvolvida pelo filósofo de Königsberg propõe que a ação moral só é válida se tiver um alcance universal para todos os seres humanos. O imperativo categórico kantiano se desdobra em três fórmulas: i) a lei universal: "Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal." ii) o fim em si mesmo: "Age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio." e iii) o legislador universal: "Age de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas." A proposta kantiana pode até parecer correta se for compreendida como uma maneira de trata a todos com

igualdade já que Kant parece acreditar que o indivíduo não vai agir contra o Outro de uma maneira que ele mesmo não gostaria que o Outro agisse contra si. Mas o que se percebe, como já foi exposto aqui, que Kant não gostaria de ser tratado à pauladas, prática que ele não dispensa aos negros.

Existe um grupo enorme de filósofos que irão criticar a proposta kantiana do imperativo categórico, Schopenhauer (1788-1860), por exemplo, vai argumentar que o imperativo em questão tem como fundamento oculto o egoísmo (PAVÃO, 2012)

*Realmente, o não fazer ao outro o que não quero que o outro me faça* somente seria aplicado em relação aos outros, e portanto, não permitiria pensar num princípio moral que se referiria também aos deveres que tenho com relação a mim mesmo (por exemplo, para Kant, o dever de conservar a vida e cultivar os talentos). Tampouco autorizaria pensar a exigência moral da caridade, pois a caridade é um “fazer ao outro”, isto é, envolve positividade da relação que tenho com o outro, ao passo que se me oriento apenas pelo princípio de não fazer ao outro o que não quero que o outro me faça, ajo apenas de modo a evitar causar danos ao outro, mas não a promover o seu bem (PAVÃO, 2012, p. 88/89)

Mas do que analisar um breve exemplo da problemática envolvendo o conceito de universalidade, a partir da crítica feita por Ramose, a proposta que ele apresenta na perspectiva da pluriversalidade leva ao questionamento de que se é usual a prática de universalizar as particularidades da filosofia europeia, por quê há uma recusa ao reconhecimento de filosofias que não soam com o “sotaque da filosofia” ocidental? Noguera chama a atenção para o cerne da crítica ramoseana:

A abordagem ramoseana nos ajuda a trazer à tona mais do que um “alargamento” do conceito de filosofia. Mas, carrega outra questão: num aspecto de muita relevância – o epistêmico -, o cânone filosófico “hegemônico” funciona dentro de dispositivos de operam buscando que a área de conhecimento seja “homogênea” Ora, isso quer dizer que a “filosofia profissional” tem rechaçado pesquisas que advindas de territórios epistêmicos que não sejam ocidentais, recusando o que podemos denominar de “sotaques da filosofia”. (NOGUERA, 2013, p. 144)

A universalidade não inclui o Outro, e esse processo de alterocídio se faz funcionar com o que a filósofa Suely Carneiro chama de dispositivo de racialidade/biopoder. Mas antes de abordar o conceito de Carneiro, se faz necessário compreender o que é a raça.

### **3.3 A raça, o etnocentrismo e a supremacia branca**

O conceito de raça tradicionalmente era utilizado para classificar as diferenças em animais, segundo Mbembe a raça começa a ser utilizado em humanos quando os europeus decidem se diferenciar dos demais grupos humanos, assim raça começa a identificar as “humanidades não europeias” (MBEMBE, 2014, p.39). Nessa divisão da humanidade em raças a razão ocidental determina quais são os seres inferiores e quais são os superiores, neste caso; a raça branca europeia.

Mas essa questão dos diferentes tons de pele começa a ter uma “dimensão fantasmagórica” com o advento do capitalismo, de acordo com Mbembe era necessário negar a humanidade do Outro para que então se construísse uma justificativa de transformar o Outro em um mero objeto, “o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como semelhante a si mesmo, mas como objecto intrinsecamente ameaçador”. (James Balwin apud. Mbembe, 2014, p.26) Mbembe vai discorrer sobre o conceito de raça a identificando como “uma construção fantasista”, uma “projeção ideológica”, dessa forma pode-se entender que a raça é uma construção conceitual, assim como o negro.

No que refere-se à construção do conceito de raça a filosofia ocidental contribuiu com a fundamentação ontológica do racismo epistêmico, formando assim uma tríade que envolve as áreas do conhecimento e cultura sendo elas; a teológica, a filosófica e a científica, todas elas serviram aos interesses de uma política que tinha como objetivo expandir a colonização e capitalismo.

Um das obras clássicas da literatura racista, com o objetivo construir uma arguição favorável à ideia de uma superioridade da raça branca europeia foi escrita

pelo diplomata, que também ostentava o título de conde, Arthur Gobineau (1816-1882). Gobineau foi enviado ao Brasil por Napoleão em 1869, autor do livro *Ensaio sobre a desigualdade da raça* (1855), que é considerada a bíblia do racismo moderno, onde o diplomata argumenta que a decadência de todas as civilizações da história tem como elemento fundamental a questão étnica:

Então quando de induções em induções tive de me deixar convencer da evidência: que a questão étnica domina todos os demais problemas da história, constitui sua chave, e a desigualdade das raças, cujo concurso forma uma nação, basta para explicar todo o encadeamento do destino dos povos (SOUSA, 2013)

Aos olhos do conde Gobineau o Brasil era a própria personificação do que ele mesmo chama de “anarquia étnica”, esse termo sintetiza a sua tese da degeneração das raças que se corromperam da “raça adamita”, que seria a raça primeira, descendentes de Adão e Eva, que teriam sofrido modificações étnicas devido a mudanças climáticas e ao isolamento de alguns grupos humanos em diferentes ambientes do planeta, dando origem então as três raças secundárias; a branca, a amarela e a negra. A miscigenação entre as três raças tem como consequência as raças terciárias, já consideradas pelo conde como um subgênero, já miscigenação dessas resultavam nas raças quaternárias, que seria o estágio da miscigenação brasileira. Gobineau era monogenista, e criacionista, acredita que toda a humanidade teria se originado de apenas um casal.

A grande maioria da população brasileira é mestiça e resulta de mesclagens contraída entre os índios, os negros e um pequeno número de portugueses. Todos os países da América, seja no norte ou no sul, hoje mostram, incontestavelmente, que os mulatos de distintos matizes não se reproduzem além de um número limitado de gerações. A esterilidade nem sempre existe nos casamentos; mas os produtos das raças gradualmente chegam a ser tão mal são e inviáveis que desaparecem antes de darem à luz, ou então deixam rebentos que não sobrevivem. O que se observa em São Domingos é o superlativo desta situação: mas, em todos os lugares onde o sangue mulato tende a se espalhar e a dominar os outros elementos étnicos, observa-se situação análoga. É inquestionável que, antes de

cinquenta anos, todos os mulatos do Haiti terão desaparecido. No Brasil acabamos de ver que um período de trinta anos roubou um milhão de almas. (SOUSA, 2013)

Santos de Souza nos alerta que os “homens de ciência”, tanto monogenista quanto poligenistas, acreditavam em uma baixa fertilidade dos mestiços, na concepção de Gobineau a nação brasileira desapareceria em menos de dois séculos. Em 1874, Gobineau, publica um artigo no *Le Correspondant*, - *L'émigration au Brésil* - sobre a necessidade de imigrantes desejáveis para o Brasil.

No século anterior ao de Gobineau, um outro diplomata, David Hume, (1711-1776), filósofo escocês argumenta em *Essay: Moral, Political and Literary*, no ensaio *Of National Characters*, que os negros são inferiores aos brancos por não possuírem qualquer sinal de criatividade para as artes, as ciências etc.

Seguinto a mesma linha de pensamento a respeito dos negros Immanuel Kant (1724-1804) constrói a sua noção de superioridade da raça branca em ao menos quatro de suas obras; *Das diferentes raças humanas*; *Determinação do conceito de raça humana*, *Antropologia do ponto de vista pragmático* e *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Kant reforça a noção de superioridade da raça branca europeia tal como Hume:

os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo de grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por forma de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre esas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. [...] Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas. (KANT, 1993, p.76/77)

No entendimento de Kant a humanidade possui quatro raças diferentes, essas diferenças podem ser percebidas a partir da cor das suas peles, mas não se reduz a isso, elas são; brancos, indianos amarelos, negros e americanos de pele vermelhocobre (KANT, 2012, p. 30). Kant também vai apontar que as diversidades geográficas e climáticas são responsáveis por essas diferenças, mas elas não se restringem a cor da pele, elas interferem também no caráter e no “talento” de cada raça.

Aliás, o calor úmido é favorecedor do forte crescimento dos animais em geral, e breve, surge o Negro, que está bem adaptado ao seu clima, a saber, é forte, corpulento, ágil; mas, que, ao abrigo do rico suprimento da sua terra natal, [também] é indolente, mole e desocupado. (KANT, 2011, p. 21)

Em mais uma análise que enxerga o negro como um ser que não possui nada muito além do que o seu corpo para contribuir com a cultura humana e coloca o branco europeu como o detentor da racionalidade, por isso preparado para civilizar outros povos que, no entendimento de pensadores como Kant, são inferiores e por esse motivo precisam do europeu para se emanciparem. No texto *A superioridade racial em Immanuel Kant: as justificações da dominação europeia e suas implicações na América Latina* de 2015 o autor Ricardo Juozepavicius Gonçalves faz uma análise do ímpetuo da civilização europeia em dominar outras civilizações humanas com o pretexto de leva-lhe a civilidade a partir do confronto com outro texto de Kant; *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? [Aufklärung]*.

No seu texto *Aufklärung*, Kant argumenta que a humanidade para alcançar o conhecimento (autonomia) deve sair da sua minoridade, que é “a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro” (KANT apud GONÇALVES, 2015) para isso o ser humano deve superar a preguiça, o comodismo e a covardia. Mas como há os que não conseguem alcançar essa superação por si mesmos, esses devem ser conduzidos por seres humanos já esclarecidos.

Finalizando o raciocínio apresentado, Kant também considera que a humanidade tem um direito natural ao “Esclarecimento” e,

consequentemente, ao desenvolvimento produto deste, sendo que um povo não pode retardar o seu conhecimento para que não o passe adiante, de acordo com ele isso seria contra o progresso da natureza humana. (GONÇALVES, 2015, p. 186)

Na análise de Gonçalves a pretensão de Kant em justificar que os “esclarecidos” devem tutelar os indivíduos de minoridade, justamente porque esses não conseguiriam por si mesmos alcançar a autonomia, a liberdade e o conhecimento, se traduz na relação que o filósofo de Königsberg entre a superioridade do branco europeu em relação aos povos estrangeiros, principalmente aos povos negros do continente africano e aos indígenas da América; “através da filosofia de Kant [...] a raça branca-europeia teria por sua “natural superioridade biológica”, um direito inerente de tutelar os demais povos que estavam fora dos padrões dos valores europeus considerados “normais”. (GONÇALVES, 2015, p. 189).

A filósofa Suze Piza e o filósofo Daniel Pansarelli abordam no artigo *Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade das teorias* (2017), alguns teóricos que fazem parte do cânone filosófico do ocidente, e que contribuíram com a construção de teorias racistas nos séculos XVIII e XIX, com o foco em George W. Hegel (1770-1831). O artigo faz uma análise de perfil pós-colonialista e a dupla de filósofos ressalta os pontos ético-político destacando os pontos em que esse corpo canônico arguiu em detrimento do negro tanto no âmbito epistemológico como cultural, social, político e espiritual.

Piza e Pansarelli abordam Kant, Hume, Tocqueville, Weber, Durkheim, Marx, Voltaire e Hegel, ao escolherem o filósofo de Stuttgart como foco a dupla chama a atenção ao fato de que os “herdeiros” de Hegel raramente, ou quase nunca, se lembrarem de comentar a posição racista do filósofo alemão, citam, por exemplo Zizek, Sloterdijk, e em especial o caso de Axel Honneth (PANSARELLI, 2017).

Consideramos quase todas as teorias desses autores geniais, cada uma à sua maneira apresenta uma sagacidade que impressiona pelo poder de análise, e estamos falando de teóricos tanto “de esquerda”

quanto “de direita”. Mas, nossa questão é: eles realmente precisavam ter trazido Hegel de volta em um movimento de eterno retorno do mesmo? E ainda, é prudente e honesto trazer um pedaço de Hegel e deixar o Hegel que não interessa de fora?

Hegel tem um impacto seríssimo na formação do eurocentrismo e racismo que respiramos no nosso dia a dia. Ele aparece de muitos modos e para muitos fins: é usado pela direita, pela esquerda, pelos republicanistas, seja como inspiração para empreender filosoficamente grandes projetos de investigação, seja como método seja como teoria antropológico-ético-ontológica com as teses sobre o reconhecimento (PANSARELLI, 2017, p. 279)

Piza e Pansarelli questionam o fato de Honneth produzir uma obra sobre ética e moral, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (1996) que defende que “uma vida humana digna depende de algumas condições tais como: amor, direitos e solidariedade” (PANSARELLI, 2017, p. 280) utilizando como referência fundamental um pensador que afirmava que:

a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano [...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes. (HEGEL, 1999, pág. 83-86.) apud (PANSARELLI, 2017, p. 280)

Posso compreender aqui a partir dessa crítica que a importância de um intelectual renomado e de grande contribuição e influência no pensamento ocidental e global faz passar despercebido uma discrepância dessa envergadura. Porém, é possível de se interpretar também que esse despercebimento se deve ao fato da pouca relevância que o pensamento não-colonial dispensa à forma racista dos teóricos e filósofos europeus, em especial os iluministas, quando se referem ao



negro. Observamos o caso de Hegel, mas Karl Marx, Immanuel Kant, Voltaire também caberiam nesse exemplo.

O filósofo Érico Andrade no seu artigo: *A opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna* (2017) investiga as estratégias do pensamento iluminista que foram utilizadas para compreender o mundo de forma a aplicar nas ciências humanas os mesmos procedimentos que passaram a ser utilizados nas ciências naturais.

Assim, independentemente das várias tendências que moldam o comportamento em sintonia com as nossas disposições sensíveis, a razão é capaz de produzir um conjunto de leis morais que não conhecem, tal como as leis da ciência, nenhum limite na particularidade dos corpos; no caso específico das leis morais, na particularidade da vontade. Se a vontade é, como afirma Kant, “determinável pela lei moral”, ela tem como objeto necessário a “realização do sumo bem no mundo” (Kant, CRPA, dialética da RPP, IV, p. 197). Pouco importa para a ciência se se trata de corpos celestes ou terrestres, as leis da natureza são as mesmas (ver: Descartes, “Mundo”). Igualmente, importa muito pouco às especificidades dos comportamentos realizados em diversas culturas em face da capacidade da razão de instituir uma unidade racional dos códigos morais na forma de um sumo bem ou de algo equivalente. Essa confiança na moral universal assume a forma de uma aposta na objetividade das crenças morais cuja matriz propulsora é a razão. Quanto mais próxima de uma atitude racional, mais objetiva seria uma crença moral. Em outras palavras, se a racionalidade da natureza estava na sua uniformidade e constância, prescritas pelas leis do mecanicismo, nas relações humanas a razão promove uma visão progressiva dos fenômenos sociais, aparentemente desconexos, que são julgados de acordo com a adequação dos seus juízos morais à objetividade das crenças morais, ditas racionais (ANDRADE, 2017, p. 296)

Os iluministas compreenderam que o modelo de racionalidade produzido na Europa era superior ao das outras culturas e que por esse motivo eles (os europeus) deveriam conduzir os povos, considerados por eles mesmos como inferiores, ao processo de crescimento epistemológico, cultural, político social e espiritual, para que dessa forma os negros pudessem sair da minoridade e chegar ao “esclarecimento”.

Percebe-se a partir das citações a cima que a raça é utilizada como conceito que separa o negro da humanidade e o inferioriza igualando a condição de bestas. Mas o que de fato aprofunda a problemática das diferenças raciais? Pode-se entender que o racismo é fruto da modernidade? Para o cientista social e pesquisador cubano Carlos Moore (1942 - ) o racismo como problema social não tem a sua origem com o colonialismo e a expansão do capitalismo na idade moderna ocidental, Moore argumenta que “na Antiguidade o racismo sempre foi uma realidade social e cultural pautada exclusivamente no fenótipo, antes de ser um fenômeno político e econômico pautado na biologia.” (Moore, 2007, p. 22) E esse fenômeno para qual Moore aponta, Achille Mbembe argumenta que essa forma moderna de racismo foi pautada pelo desenvolvimento do capitalismo.

Mbembe não crê que o racismo começa a existir na modernidade, mas que justamente com esse advento é que essa “fantasmagoria” transcende de uma mera implicação para com a cor da pele à um sistema de dominação política que determina o lugar subalternização com base na cor da pele. A raça é essa fronteira que determina como fator biológico a existência de diferentes grupos humanos, e a cor da pele define essa territorialidade da pele.

Particularmente o <Pequeno Branco>, foi ao alimentar e cultivar a diferenças que o separam do Negro que se sentiu humano. O sujeito racista reconhece, em si mesmo, a humanidade não naquilo que o faz a mesma coisa que os outros, mas naquilo que o distingue deles. A lógica da raça no mundo moderno é transversal à estrutural social e econômica, interfere com movimentos da mesma ordem e passa por constantes metamorfoses. (MBEMBE, 2014, p.73)

Hannah Arendt aborda o racismo em sua obra observando as relações de poder entre grupos humanos, ao investigar essas origens, que ela chama de ideologia (o racismo), a autora relaciona ao colonialismo e o imperialismo e como consequência dele a burocracia do Estado como regulador desse sistema. A importância de se analisar a perspectiva de Arendt está em tornar visível o

mecanismo de exclusão social nas sociedades totalitárias tendo como fundamento o fator racial, e mais especificamente a cor da pele dos povos africanos.

Hannah Arendt apresenta como historicamente surge o racismo na modernidade. No seu entendimento Arendt compreende o racismo como uma ideologia, e a ideologia é uma “arma política”. A autora concebe duas formas de ideologias, que são hegemônicas e por isso determinam as formas de ação política, são; “a ideologia que interpreta a história como uma luta econômica de classes, e a que interpreta a história como uma luta natural entre raças” (ARENDR, 2013, p.697). Ao compreender ideologia como uma “arma política e não como doutrina teórica” (ARENDR, 2013, p.699) ela estabelece uma distinção entre as questões de classe econômica e as questões de raça. A autora argumenta que foram os franceses os primeiros a distinguir a superioridade de grupos humanos em detrimento de outros grupos usando a raça como critério. A autora mostra que os franceses elegem os germânicos como a raça superior entre os povos europeus, mas os franceses fazem essa divisão para demonstrar a superioridade dos gauleses frente aos francos, ou seja, um mecanismo para causar uma separação entre os povos franceses. Já quando os alemães começam a utilizar os mecanismos políticos da ideologia racistas eles o fazem na intenção de unir os povos alemães, os colocando como superiores aos povos “bárbaros”, “o pensamento racial dos alemães resultou do esforço de unir o povo contra o domínio estrangeiro” (ARENDR, 2013, p 721). Desse pragmatismo alemão o nacionalismo se confunde com o racismo.

Arendt discorre sobre a construção ideológica do racismo analisando origens entre os franceses, o conde de Boulainvilliers (1658-1722), e o conde de Gobineau (1876-1882), mas a sua pesquisa vai além das origens e aborda também o desenvolvimento, ela acaba por observar a ideologia racial francesa, alemã e inglesa. Para Hannah Arendt uma estratégia do imperialismo era transformar a concepção de nação em raça e a de governo em burocracia.

Dois novos mecanismos de organização política e de domínio dos povos estrangeiros foram descobertos durante as primeiras décadas do imperialismo. Um foi a raça como princípio da estrutura política; o

outro, a burocracia como princípio do domínio no exterior. Sem a raça para substituir a nação, a corrida para a África e a febre dos investimentos poderiam ter-se reduzido — para usar a expressão de Joseph Conrad — à desnorteada "dança da morte e do comércio" das corridas do ouro. Sem a burocracia para substituir o governo, a possessão britânica da Índia poderia ter sido abandonada à temeridade dos "infratores da lei na Índia" (Burke), sem que isso alterasse o clima político de toda uma época. (ARENDR, 2013, p.800)

Como estrutura política a raça conseguia demonstrar uma diferença entre os europeus e os outros povos, e essa diferença era a superioridade humana que os primeiros teriam sobre os demais. Além dessa superioridade se estabelecer com critérios morais, culturais, epistemológicos e teológicos, os europeus pretendiam com isso afirmar que a humanidade é branca, o negro africano não era considerado um ser humano. A autora apresenta os genocídios que os europeus promoveram em toda África citando o extermínio das tribos hotentotes pelos bôeres holandeses, os assassinatos promovidos pelos alemães no Sudoeste Africano, liderado por Carl Peters, a dizimação da população congoleza (ARENDR, 2013). Os europeus assim agiam pois não consideravam que estavam a exterminar vidas humanas. Havia sido construído uma forte ideologia teológica, filosófica e científica que o imperialismo utilizou na dominação e colonização dos povos não europeus.

Enquanto a ideologia de raça atraía os “piores elementos da civilização ocidental” a burocracia seduzia as mais esclarecidas camadas da *intelligentisa* europeia (ARENDR, 2013, p.803). O burocrata tinha como instrumento de trabalho em prol do imperialismo a caneta, ficava sob a sua responsabilidade o estabelecimento da ordem administrativa cumprindo assim todas as determinações que vinham da colônia.

Na mesma linha de raciocínio de Moore, Michel Foucault desenvolve o conceito de Biopoder na sua obra, *Em defesa da sociedade*, resultado de um curso ministrado no Collège de France em 1976, onde argumenta que como consequência do contratualismo, quando a sociedade transfere ao soberano, no caso o Estado, a autoridade de decidir sobre a vida e a morte dos membros da sociedade “... é para

poder viver que constituem um soberano” (FOUCAULT, 1999, p.287). Segundo Foucault o velho direito de soberania operava na lógica de “fazer morrer ou de deixar viver”, com o advento do contrato social essa lógica se altera e cabe ao soberano “fazer viver e deixar morrer”. Foucault começa a questionar na sua obra:

não é a vida que é fundadora do direito do soberano? E não pode o soberano reclamar efetivamente de seus súditos o direito de exercer sobre eles o poder de vida e de morte, ou seja o poder de mata-los? Não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato? Tudo isso é uma discussão de filosofia política que se pode deixar de lado, mas que mostra bem como o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político. (FOUCAULT, 1999, p. 288)

Foucault argumenta que a partir do fim do século XVIII essa “tecnologia de poder”, que é outra etapa da técnica disciplinar, pois nessa tecnologia os corpos “devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos” (FOUCAULT, 1999, p. 289), essa é a biopolítica. O biopoder determina quem pode viver e quem pode morrer usando o critério biológico da raça, há raças superiores e raças inferiores, e esse é um critério eugenista. E qual raça seria essa, condenada a morte? Com os conceitos de raça e negro é possível que se construa uma resposta para essa indagação.

### **3.4 Capitalismo e Colonialismo.**

“O nascimento da questão da raça – e portanto do Negro – está ligado à história do capitalismo.” (MBEMBE, 2014, p. 299), Mbembe compreende a história do capitalismo como um dos instauradores da modernidade e que se estabelece e se fortalece a sua expansão explorando a mão de obra de corpos africanos que saíram da África como mercadoria para produzir riquezas na Europa e no Novo Mundo, por isso foi cruzando o Atlântico que essa acumulação produziu um lucro jamais alcançado antes na comercialização de seres humanos como escravos.

Esses africanos e africanas foram transformados em homem-mineral, homem-metal, e homem-moeda. A transformação do africano em coisa ultrapassa a

noção de utilizar o Outro como um objeto, como um meio para se alcançar alguma finalidade; “matéria energética” (MBEMBE, 2014, p.141), mesmo que a escravidão tenha sido usada por quase todas as civilizações que já existiram, ela como meio de produção econômica nunca havia alcançado uma quantidade de pessoas, um aparato burocrático e um lucro tão grande quanto foi durante o período de colonização do continente americano e também do africano.

Mas a escravidão logrou esse êxito lutuoso porque foi executada sob a égide do colonialismo, o colonialismo conseguiu subjugar o negro, o africano de forma que se naturalizasse o seu estado de não-humanidade.

Quando Hegel afirma que “ a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixo, como Deus, como leis [...] Neles, nada evoca a ideia do caráter humano” (HEGEL, 1999, p.83-86) isso contribui para o que Mbembe vai chamar de “diferença de qualidade entre as raças” (MBEMBE, 2014, p.114). Essa ideologia, do projeto imperialista do nacional-colonialismo francês começa a funcionar no século XIX como uma prática pedagógica que é disseminada pela cultura de massas principalmente por instituições culturais. Essa pedagogia colonial convence o povo francês, que na crença da superioridade da raça branca, o faz acreditar que o colonialismo é uma maneira de ajudar no desenvolvimento “humano”, intelectual, moral etc do negro.

Essa aparente benesse vinda do homem europeu é um artifício retórico com o objetivo de inflar no povo um sentimento de superioridade intelectual e principalmente moral, qual cidadão de bem não se sentiria honrado em contribuir com o seu país com a finalidade de estancar a idiotia dos negros, uma raça inferior? A qualidade da raça além de tornar popular o racismo entre a massa da população ainda tinha uma ação pedagógica eugenista pois difundia a manutenção dessa qualidade combatendo a miscigenação. Como Mbembe diz que na consciência racista, a aparência torna-se a verdadeira realidade das coisas (MBEMBE, 2014, p.194), essa benesse citado a cima não passa de mera aparência, o uso sistemático da violência, em variadas formas, é o que prevalece na empresa colonial.

Mbembe argumenta que o discurso negro é pautado por três acontecimentos históricos; a colonização, a escravatura e o *apartheid* (MBEMBE, 2014, p. 139) o autor ainda faz um desdobramento desses acontecimentos que ele chama de significados canônicos desse discurso; a separação de si mesmo, a desapropriação e a degradação. Na separação de si mesmo o negro se torna estranho do seu próprio eu, como se uma amnésia desconfigurasse a sua própria identidade, como se fosse nada mais do que um corpo a ser utilizado ao bel-prazer do colonizador, do senhor. O processo de desapropriação retira do negro tudo, ele não é dono nem do seu corpo, nem da sua família, é retirado da sua terra e enviado a outros mundos, outras geografias, sem portar absolutamente nada, Mbembe vai chamar de “empobrecimento ontológico”. E por último, a degradação tira-lhe a honra, o orgulho, o brio, relegado a toda forma de humilhação e desprezo. Todo esse mecanismo perverso deixa o negro a mercê da morte, quando não de algo pior.

Mbembe nomeia de “primeiro capitalismo” o período da expansão marítima europeia, quando tráfico negreiro intensifica a diáspora africana o que também intensifica a diáspora de outros povos para a ocupação, principalmente dos continentes americano e africano. Esse primeiro capitalismo para lograr êxito utiliza-se da mão de obra escrava, daquele que foi designado o negro; “a cripta viva do capitalismo” (MBEMBE, 2014, p.19), para auferir lucro ao europeu nas terras do Novo Mundo. Esse processo de acumulação de riqueza é “combustível” que vai fomentar o desejo de vários povos europeus de terem suas próprias colônias seja na América, seja na África.

### **3.5 O epistemicídio**

Matar o pensamento do outro, na verdade transformar esse outro em “coisa”, em uma mera ferramenta para gerar lucro para o sistema econômico capitalista, é uma estratégia que foi determinante para relegar ao negro uma condição de subalternidade e inferioridade perpétua. Ao impor o insígnia da raça e classifica-la como não-humana cria-se uma categorização de seres despossuídos de racionalidade, isso inclui é claro a memória. Dessa forma se nega o passado;

apagando o que foi produzido em termos de conhecimento no continente africano, nega-se o presente; anulando as possibilidades de ascensão social e econômica, seja pelo o extermínio dos corpos negros, seja pela negação do acesso à educação e nega-se o futuro; mais uma vez pelo extermínio dos corpos negros e pela estratégia de submeter esse subalternizado à uma cultura e estética impostas pela branquitude<sup>11</sup> que determina como negativo tudo que se refere a cultura e conhecimento negro.

Os africanos quando no período da colonização do continente americano eram obrigados a negar a sua religião com a conversão forçada ao cristianismo, tinham seus nomes trocados por nomes também cristãos, eram tratados como animais, eram torturados, as mulheres estupradas, eram separados do seu núcleo familiar e das suas comunidades originais. Todo esse processo vai impedir que os negros pudessem continuar a produzir o seu pensamento, baseado nas suas tradições e nas suas percepções de mundo enquanto seres humanos. Enquanto eram obrigados a viver sob a imposição de um sistema estranho ao que estavam habituados, viver em um espaço geográfico totalmente diferente e ser explorado ao máximo que o seu corpo poderia suportar, a preocupação do negro era a de sobreviver.

Durante todo o período do sistema escravocrata o africano trazido para a América e os seus descendentes, tiveram que assimilar a cultura imposta pelo colonizador europeu. Nesse processo, em que foi obrigado a esquecer suas raízes,

---

<sup>11</sup> O termo branquitude se refere de certa forma a identidade sócio-político-cultural das pessoas brancas ou tudo que essa identidade acumulou durante toda história das relações entre pessoas negras e pessoas brancas. O uso mais pioneiro do termo é atribuído ao filósofo estadunidense W. B. Du Bois, *whiteness*, na obra *Black Reconstruction in the United States* (1935) e posteriormente pelo psiquiatra e filósofo martinicano Franz Fanon em *Pele Negra Mascaras Brancas* (1952). No Brasil há o registro de termo semelhante, *brancura*, usado pelo sociólogo Guerreiro Ramos no artigo *A patologia social do 'branco' brasileiro* (1957). O filósofo jamaicano Charles W. Mills no artigo *White ignorance* (2007) argumenta como factualmente a branquitude opera:

A branquitude é originalmente coextensiva com a humanidade completa, de modo que o Outro não-branco é compreendido através de uma série histórica de conceitos cujo denominador comum é a localização de seus sujeitos em um degrau ontológico e moral mais baixo. (MILLS, 2018, p.426)



o negro perde a sua identidade e é alijado do processo de produção de conhecimento, a sua racionalidade funciona apenas para trabalhar, se livrar dos acoites e da morte e quando muito, se rebelar e fugir. Nesse processo o negro assimilou a língua do colonizador, a religião do colonizador, o sistema político e jurídico do colonizador, além da sua cultura.

O colonizador vai impor também a sua cultura, valores e conhecimento aos nativos do continente americano, os indígenas também tiveram seus corpos exterminados assim como a religião, sua língua, suas tradições e com eles o seu conhecimento. Apesar dos indígenas terem recebido uma certa proteção da Igreja, que os impediam de serem escravizados da mesma maneira como foram os africanos, os nativos do continente americano foram dizimado por doenças trazidas pelo colonizador europeu e não escaparam da catequização forçada tendo que negar a sua religião e as suas tradições culturais.

No período da escravidão os negros eram proibidos por lei de terem acesso à educação, a constituição do Brasil Império de 1824 só garantia direito à educação aos cidadãos, e os escravos não eram considerados cidadãos.

Durante todo o período da escravidão no continente americano eclodiam revoltas e rebeliões dos negros escravizados que reivindicavam a sua liberdade e em muitos casos o retorno ao continente africano. Mas foi somente no Haiti, em 1804, que uma rebelião dos negros conseguiu abolir a escravidão e proclamar a independência da colônia, no caso a França. O Brasil foi o último país do ocidente a abolir a escravidão negra em 1888.

Enquanto os negros lutavam contra a escravidão a filosofia iluminista construía teorias raciais em que defendiam a superioridade da raça branca europeia e a inferioridade dos negros. Negavam ao negro a capacidade possuírem o pensamento racional, negavam a sua história e a sua humanidade. Quando termina o período de escravidão no Novo Mundo os negros ficam abandonados a própria sorte, reforçando a máxima foucaultiana da biopolítica: “fazer viver e deixar morrer”, são excluídos do processo de industrialização, que privilegiou a mão de obra

assalariada aos imigrantes europeus deixando os negros em condições desfavorável no mercado de trabalho reforçando ainda mais a sua posição de subalterno.

Como se já não fosse suficiente para o apagamento da sua memória, o negro ser impedido de ter acesso à educação, a produção do conhecimento intelectual excluía não só os intelectuais negros assim como a própria história dos negros, abrindo exceção ao tratar do tema da escravidão, dessa forma a educação formal perpetuava a ideia que o negro era um sujeito subalterno, sem história, sem racionalidade.

O termo utilizado para conceituar essa “morte do saber” é o epistemicídio, o pensador Boaventura do Sousa Santos (1940 -) discorre sobre o tema na obra *Pelas mãos de Alice* (1995), nessa obra o autor afirma que o epistemicídio é uma estratégia do paradigma da modernidade, ou paradigma dominante, para manter sob o julgo etnocêntrico os saberes estranhos a episteme europeia,

“O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, à expansão comunista ( neste domínio tão moderna quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).” (SANTOS, 1999, p. 283)

É possível interpretar que dentro do processo histórico produzido por pensadores ocidentais que o paradigma dominante esteve em elevada ascensão durante o século XIX quando eclodiram as teorias raciais. Essas teorias além de classificar os seres humanos em raças argumentava que a raça branca europeia era superior às demais. Mais do que destruir materialmente a produção do conhecimento de povos estranhos à Europa o sistema colonialista sempre criou

estratégias para impedir a ascensão intelectual dos povos colonizados e também dos escravizados.

Para delimitar a abordagem dessa prática especificamente aos africanos que foram escravizados na diáspora primeiramente o colonizador negava-lhes o direito a prática espiritual africana impondo-lhes o cristianismo. Dessa maneira o negro foi forçado abandonar as suas crenças o que lhe retirou o acesso ao conhecimento da tradição da cosmovisão africana, permitindo apenas que agora o negro poderia no máximo assimilar os valores da cultura europeia, no máximo ao que fosse pertinente a mantê-lo manso e apto a produzir riquezas que o sistema escravista julgasse necessário.

Ao ser forçado a assimilar também o idioma do colonizador o negro perdia outra importante ferramenta do seu conhecimento, que era transmitido via oralidade e o idioma dos seus antepassados. No romance *Raízes* de Alex Rayle, o autor narra, na sua obra de ficção, a cena em que um escravo é açoitado até não suportar mais de dor por se recusar a receber um nome ocidental e ter que negar o seu próprio nome. Essa negação forçada da identidade, da história e da memória favorece ainda mais o processo de assimilação principalmente entre as gerações que já nasciam na situação de escravos e longe da terra dos seus antepassados.

Se no cativeiro as práticas era estas no mundo acadêmico o negro era caracterizado como exótico, ágrafo, sem história parecia estar condenado a um futuro em que cada vez mais estaria praticamente sem nenhuma referência no que tange a sua capacidade como ser racional.

Sendo, pois um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com a racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/ biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quando do biopoder, a saber, disciplinar/ normatizar e matar ou anular. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

A filósofa brasileira Suely Carneiro (1950) em sua tese de doutoramento, *A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser* procura analisar o processos de destruição do conhecimento do Outro e a transformação desse Outro em uma “coisa-que fala” (CARNEIRO, 2005), utilizando-se dos conceitos de dispositivo, biopoder, formulados por Foucault e do epistemicídio, formulado por Sousa Santos, Carneiro desenvolve a sua concepção. Ao longo do texto Carneiro delimita a questão do epistemicídio analisando os processos de instalação desse dispositivo, racialidade/ biopoder no contexto brasileiro.

A filósofa constrói um dialogo entre perspectiva foucaultiana e a proposta do Mills ao relacionar os conceitos de dispositivo de racialidade/biopoder com o contrato racial. Na análise de Carneiro a genealogia feita por Foucault ao explanar o movimento histórico nas relações de poder identifica como marco de um sistema político pautado pela distinção racializada da sociedade a ascensão da burguesia e as práticas contratualistas. O dispositivo de racialidade/biopoder se torna então peça fundamental no mecanismo de inferiorizar o Ser do Outro, no caso o não-europeu, e fundar uma ontologia completamente diferente da sua original. Enquanto inferioriza o Ser do Outro, constrói ao mesmo tempo a ideia da superioridade branca.

Neste trabalho complementamos semelhante visão de Foucault, afirmando que esse eu, no seu encontro com a racialidade ou etnicidade, adquiriu superioridade pela produção do inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. Podemos afirmar que o dispositivo de racialidade também será uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será a sua representação. Constitui-se assim uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença, posto que o sujeito é, para Foucault, efeito das práticas discursivas. (CARNEIRO, 2005, p. 42)

Mills também percebe o contratualismo como parte desse mecanismo na construção dessa sociedade racializada. Ele também vai pontuar alguns eventos históricos também percebidos por Foucault como a colonização do Novo Mundo, a ascensão burguesa e a concepção de uma sociedade estruturada sob a égide de

uma hierarquia racializada. Carneiro expõe as evidências que na concepção de Mills fundamentam a o Contrato Racial; i) a existencial, ii) a conceitual e iii) metodológica:

Do ponto de vista existencial, Mills propõe em primeiro lugar o reconhecimento da supremacia branca no mundo. Do ponto de vista conceitual propõe tomar essa supremacia branca como expressão de um sistema político na medida em que: “o racismo [ou, como veremos, a supremacia branca global] é em si um sistema político, uma certa estrutura de poder formal ou informal, de privilégio socioeconômico e de normas para a distribuição diferencial de oportunidades e da riqueza material, de benefícios e encargos, direitos e deveres” (MILLS *apud* CARNEIRO, 2005, p.47). Do ponto de vista metodológico, Mills propõe a consideração da supremacia branca como relevadora de um Contrato Racial. (CARNEIRO, 2005, p. 47)

No entendimento de Mills o Contrato Racial já estaria incluído, digamos, nas entrelinhas do contrato social. Esse contrato social pretende, na concepção de Mills, organizar a sociedades para os iguais, dentro de todo aquele contexto de universalidade e humanidade, que só compreende a alteridade entre os seus semelhantes, “o Contrato Racial é um contrato firmado entre iguais, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação” (MILLS *apud* CARNEIRO, 2015, p.48).

Mills compreende o Contrato Racial como um organizador da sociedade racializada e que prescinde de controle social, político e jurídico. Estruturado dessa forma fica assegurado a manutenção da supremacia branca e subalternização dos não-brancos. Observando sob a ótica Mbembiana é possível perceber um terreno fértil para a prática do necropoder, em que se é possível um controle territorial que conta com um dispositivo de poder jurídico que opera sempre a favor da manutenção da supremacia branca. “envolvendo um movimento tectônico da base ético-jurídica do planeta como um todo, a divisão do mundo [...], entre ‘homens’ e ‘nativos’. (...) Os europeus emergem desse processo como ‘os donos da espécie humana’ (MILLS *apud* CARNEIRO, p. 49)

Carneiro aponta para a o que em sua análise é o objetivo do Contrato Racial de Mills, “estabelecer uma ponte conceitual entre a filosofia política hegemônica” (CARNEIRO, 2005, p. 55) e, em linhas gerais o discurso conceitual dos povos não-brancos: colonialismo, raça e racismo, escravidão, *apartheid*, justamente os temas que Mbembe vai nomear de o discurso da razão negra (MBEMBE, 2014). Ao observar essa ponte a filósofa compreende que ela demonstra que a produção epistêmica feita por autores negros e indígenas estão longe de serem incluídas no cânone acadêmico, “sua ausência daquilo que é considerado filosofia séria é um reflexo não de sua falta de seriedade, mas da cor da vasta maioria dos filósofos acadêmicos ocidentais (e talvez da falta de seriedade deles)” (MILLS apud CARNEIRO, 2005, p.56).

O epistemicídio serve como instrumento para embrutecer o negro, embrutecido e condicionado à ignorância a sua ascensão social torna-se cada vez mais distante, pois a estrutura do sistema em que ele se encontra foi programada para absorve-lo como mão de obra barata mesmo antes do trabalho assalariado. Alijado do processo de formação intelectual lhe resta o trabalho bruto, nas profissões de baixo prestígio e péssima remuneração, quando muito ele é útil para entreter, na música em alguns esportes, na prostituição, resta-lhe também o desemprego e os vícios e a marginalidade, e em todas essas esferas o seu corpo é alvo fácil para ser exterminado.

Ao ser excluído dos espaços de poder político e econômico o negro também é excluído dos espaços de produção do conhecimento. No espaço acadêmico é nítido a ausência de pensadores negros, tanto nas referências bibliográficas como no corpo docente. É evidente o quanto que a escravidão é responsável por essa lacuna, pois enquanto era a base do sistema de produção econômica durante os séculos XV à XIX, o sistema jurídico de todo o mundo colonizado produziu leis que impediam o acesso do negro à educação. Se por um lado a epistemologia hegemônica construía conceitos e elaborava argumentações para a defesa da supremacia branca, o judiciário criminalizava qualquer possibilidade de produção epistêmica negra, a mínima que fosse, dessa maneira por várias gerações o

conhecimento oriundo das pessoas africanos só conheceram o extermínio sistemático do seu saber. Ao analisar o cenário brasileiro Carneiro afirma:

É assim que o negro sai da história para entrar nas Ciências, a passagem da escravidão para a libertação representou a passagem de objeto de trabalho para objeto de pesquisa. [...] A contrapartida é o também crescente embranquecimento da representação social. Duas manobras que vão promovendo, ao nível da reconstrução do imaginário social sobre o país, o branqueamento em todas as dimensões da vida social. (CARNEIRO, 2005, p.57)

Essa estratégia de reificar o negro como destituído de racionalidade e condicioná-lo em mero objeto de pesquisa é uma prática da epistemologia hegemônica que Mills vai nomear de ignorância branca.

Charles W. Mills <sup>12</sup>no texto *White Ignorância* (2007), traduzido para o português por Breno Ricardo Guimarães <sup>13</sup>em 2017, faz uma interessante análise a respeito de uma consequência epistemológica da ideia da supremacia branca. Mills argumenta que a epistemologia anglo-americana com bases cartesianas age de forma solipsista rejeitando toda forma de pensamento que não seja fruto da sua própria produção. Mills chama essa consequência epistemológica de “ignorância branca”.

A frase “ignorância branca” acarreta a possibilidade de um “conhecimento” contrastivo, um contraste que seria perdido se todas as alegações de verdade fossem igualmente espúrias, ou simplesmente uma questão de discursos concorrentes. Do mesmo modo que *The Racial Contract* não tinha a intenção de ser uma destruição do contratualismo, como tal, mas uma desmitificação de um contratualismo que ignorou a subordinação racial, de modo similar, mapear uma epistemologia da ignorância é, para mim, uma preliminar à reformulação de uma epistemologia que nos dará conhecimento genuíno. (MILLS, 2018, p. 416)

---

<sup>12</sup> Charles W. Mills é doutor em Filosofia pela University of Toronto nascido na Jamaica e autor de obras como *The Racial Contract* (1997) lançado pela Cornell University. Leciona no Graduate Center da City University of New York (CUNY)

<sup>13</sup> Doutor em Filosofia. Docente colaborador no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB).

Mills compreende a ignorância branca como um desdobramento da epistemologia social, com base na teoria de Alvin Goldman, *Knowledge in a social world*, o autor argumenta que ela é um contra-ponto da epistemologia solipista individualista, esta epistemologia [a social] não fica restrita a crenças singulares mas abrange uma entidade grupal (MILLS, 2018). GOLDMAN vai argumentar que ambas as epistemologias se posicionam como verdadeiras e levanta o questionamento a respeito do impacto dessas epistemologias “quando contrastado com o erro e a ignorância” (GOLDMAN apud MILLS, 2018, p.417). Considerando nesta análise que o erro é entendido como; i) crença falsa e a ignorância como; ii) ausência de crença verdadeira. Mills utiliza na construção da sua arguição conceitual o termo ignorância nos dois sentidos; “tanto de crença falsa quanto de ausência de crença verdadeira” (MILLS, 2018, p.417)

O que quero definir, então é a ideia de uma ignorância, um não-conhecimento, que não é contingente, mas no qual a raça – racismo branco e/ou dominação racial e suas ramificações – desempenha um papel causal crucial. [...] a ignorância branca, como um fenômeno cognitivo, tem que ser claramente historicizado. (MILLS, 2018, p.420)

Mills inicia a sua análise, em que ele identifica dez tópicos descrevendo as características factuais e conceituais, a respeito da ignorância branca situando a historicidade da mesma e a identificando como um produto da modernidade; “a branquitude em particular, é um produto do período moderno [...] então não poderia ter havido ignorância branca [...] no mundo antigo” (MILLS, 2018, p. 421). O que o autor argumenta vai direto com o entendimento de Foucault que afirma que a caracterização dos seres humanos em raças surge com a modernidade como resultado do contratualismo e é posto em prática com a ação do dispositivo de racialidade/biopoder, nomeado por Carneiro. A branquitude na concepção de Mills foi gradativamente se impondo até se tornar hegemônico tronando branca várias etnias europeias tardiamente.



Mills se atenta para distinguir a ignorância branca, fundamentada nos critérios da branquitude e do racismo, da ignorância cometida por pessoas brancas. E no terceiro tópico chama a atenção para o perigo da generalização que a “causação indireta e graus decrescentes de influência” consequentes da ignorância branca. A preocupação com essa generalização é interessante por verificar um fenômeno no mínimo curioso, mas muito recorrente, a prática da ignorância branca por pessoas negras. Mills explica que isso corre “por causa das relações de poder e padrões de hegemonia ideológica envolvidos [...] negros também podem manifestar ignorância branca” (MILLS, 2018, p. 422).

No conceito de ignorância branca Mills inclui também a ignorância moral, “desconhecimentos morais, julgamentos incorretos sobre o que é certo e o que é errado nas próprias situações morais” (MILLS, 2018, p. 422). O autor compreende que o desinteresse branco em compreender a moralidade do Outro possui como tendência o aumento da opressão da branquitude.

Por mais que possa ser uma prática demasiadamente perniciosa a ignorância branca não é exclusiva entre os processos de opressão e dominação. Mills chama a atenção para outros tipos de ignorância que também são privilegiadas, como a ignorância masculina. Por último Mills adverte que a ignorância branca não é incorrigível, ela pode sim ser superada, e que não está restrita ao âmbito sociológico, e que por ser normativa ela pode sim ser subvertida:

Então a ideia é que há maneiras típicas de errar para as quais precisamos ser advertidos sob a luz da estrutura social e das características específicas de grupo, e teremos uma chance melhor de acerto através de um reconhecimento autoconsciente da sua existência, e do autodistanciamento correspondente delas. (MILLS, 2018, p. 423)

Mills elabora um mapeamento que pretende explicar como funciona esse mecanismo da epistemologia hegemônica, que ele chama de ignorância branca. É nítido como esse mecanismo opera de forma epistemicída ao se recusar a

compreender a epistemologia do Outro, ao negar a racionalidade do Outro, e ao criar estratégias para apagar o conhecimento que não seja do escopo da epistemologia branca. Mas Mills acredita que ser possível minimizar as ações da ignorância branca ao afirmar que ela não é incorrigível. Mills acredita ser possível moldar a cognição social branca ao propor uma análise no que ele chama de componentes cruciais da raça; a percepção, a concepção e a memória.

#### 4. A RAZÃO E A CRÍTICA A RAZÃO NEGRA

*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, como foi exposto no capítulo anterior, principalmente durante os séculos XVIII e XIX por pensadores europeus; a razão negra 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. Marzui e J. Ade Ajayi (Ali A. Mazrui. e Christophe Wondji. 2010, p 799). Marzui 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 culturual 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* ( A filosofia banto) 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, Gamāl '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, Kwasi 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 que 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 “ Filofofar 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 filosofar 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 polemica 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).

Okura 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 Okura 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 europeia 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 dialética. 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

entendimendo 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 europeia a respeito do pensamento negro africano ao construir uma ontologia fundada em estereótipos que acabam por perpetuar essa subalternidade intelectual do negro.

#### **4.1 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*<sup>14</sup>, 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 jazigo (...) 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

---

<sup>14</sup> Publicada no Brasil sob o título “Filosofia da História”. Brasília: EdunB, 1999.

engrenagem essencial de um processo de acumulação à escala mundial” (MBEMBE, 2014, p. 76-90). De todas as demonstrações sobre a 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, 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 feita 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)

#### **4.2 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; *Negritude, construção e contestação do pensamento político-intelectual de Léopold Sédar Senghor (1928-1961)* de Gustavo de Andrade Durão<sup>15</sup>, o autor ao abordar as duas perspectivas, menciona que 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

---

<sup>15</sup> 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.

da cultura africana. Na análise de Domigues, 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)



“O afro-americano W.E.B Du Bois (1868-1963) é considerado o patrono do pan-africanismo, movimento político e cultural que lutava tanto pela independência dos países africanos do julgo colonial quanto pela construção da unidade africana.

### **4.3 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 neuroeconómico” (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)

## 5. DEPOIS DA MORTE (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 figuram no espaço do exótico, a não ser quando se mantêm sob a égide da epistemologia hegemônica.

Essa pesquisa ao argumentar 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 deve ficar restrita às pessoas Negras, mas é de suma importância que sejam elas as protagonistas desse processo, principalmente acadêmicos; pesquisadores, cientistas.

## 6. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALVES, A. J. L. **A morte como categoria filosófica**: finitude e determinação em Feuerbach. [S.l.]: Revista Dialectus, 2015. 107-123 p.

ANDRADE, E. Opacidade do Iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 137, Agosto 2017. 291-309.

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. ed. Lisboa: UED/INCM, v. III TOMO I, 2010.

BÍBLIA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

CARNEIRO, A. S. **A Construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser**. São Paulo: FUESP, 2005.

CASTIANO, J. P. **Referenciais 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.

DISSENHA, L. C.; FREITAS, A. E. D. P. **A evolução do conceito de genocídio: uma comparação histórica à luz do direito penal internancional**. 6. ed. [S.l.]: lusgentium, v. 11, 2015. 99-122 p.

DIWAN, P. **Raça Pura. Uma História da Eugenia no Brasil e no mundo**. São Paulo: Contexto, 2007.

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.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)**. Tradução de Alvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. 20. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GONÇALVES, R. J. A superioridade racial em Immanuel Kant: as justificações da dominação europeia e as suas implicações na América Latina. **Kínesis**, v. VII, n. 13, p. 179-195, Julho 2015.

GYEKYE, K. **An Essay on African Philosophical Thought**. [S.l.]: Temple University Press, 1995.

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

HILÁRIO, L. C. **Da Biopolítica à necropolítica**: variações foucaultianas na periferia do capitalismo. Belo Horizonte: Sapere aude, v. 7, 2016. 194-210 p.

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.

KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime - Ensaio sobre as doenças mentais**. Tradução de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Papyrus, 1993.

KANT, I. **Das diferentes raças humanas**. Tradução de Alexandre Hahn. Campinas: Kant e-prints, v. 5, 2011. 10-26 p.

KANT, I. **Determinação do conceito de uma raça humana**. Tradução de Alexandre Hahn. Campinas: Kant e-prints, v. 7, 2012. 28-45 p.

LOSURDO, D. **Como nasceu e como morreu o "marxismo ocidental"**. Tradução de Carlos alberto Dastoli. Araraquara: Estudos de Sociologia, v. 16, 2011. p. 213-242

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.

MBAEGBU, C. C. **The Mind Body Problem: The hermeneutics of african philosophy**. 2. ed. Awka: African Journals Online, v. 8, 2016.

MBEMBE, A. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, v. nº1, n. ano 23, p. 171-209, 2001.

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



MBEMBE, A. **Necropolítica**. Rio de Janeiro: [s.n.], v. 32, 2016.

MILLS, C. W. Ignorância branca. **Griot**, Amargosa/ Bahia, v. 17, n. 1, p. 413-438, Junho 2018.

NASCIMENTO, A. D. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: Processo de um Racismo Mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUERA, R. A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. **Ensaio Filosóficos**, v. VIII, p. 139-155, Dezembro 2013.

OLIVEIRA, D. E. D. **Cosmovisão Africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.

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.

PANSARELLI, S. P. E. D. Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade das teorias. **Problemata**, v. 8, n. 1, 2017. 271-287.

PAVÃO, A. Imperativo categórico e egoísmo: observações sobre a crítica de Schopenhauer a Kant. **Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 81-94, jan./jun. 2012.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Nova Cultural, v. (Os pensadores), 1991.

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.

REALE, G. **História da Filosofia: do Romantismo até nossos dias**. São Paulo: Paulus, v. III, 1991.

SANTOS, B. D. S. **Pela Maos de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade**. 7<sup>o</sup>. ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

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

SOUSA, R. A. S. D. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. **Revista brasileira de história e ciência**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, jan-jun 2013.

YOYOTTE, J. **O Egito faraônico: sociedade, economia e cultura**. In Gamal Mokhtar(Org.) **História Geral da África II**. Brasília: UNESCO, v. II, 2010. 69-96 p.