



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

Para uma razão negra no mundo: gênese inventiva e real de devires e realidades

Diego Miranda Aragão

Universidade Estadual do Ceará (UECE)
Limoeiro do Norte (CE)

Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Sobral (CE)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.437

Recebido em: 25 de fevereiro de 2021

Aprovado em: 31 de maio de 2021.

Contato do autor: rua.diego@hotmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3171845495714715>

Para uma razão negra no mundo: gênese inventiva e real de devires e realidades

Resumo

A presente pesquisa defende ser a construção de processos não-eurocêntricos acerca da história uma tarefa epistêmica por excelência. Rever a história desde um ponto de vista de colonizados, por exemplo, implica uma refundação epistêmica solapadora das bases filosóficas fundacionais da constituição dos povos dominados. Os objetivos da presente pesquisa residem em investigar as possibilidades e os elementos necessários dessa construção. Para tanto, foi utilizada uma pesquisa teórico-bibliográfica embasada em estudos descoloniais. Como resultados, notaram-se a necessidade e a relevância de um pensamento afrocentrado, conjugando lutas sociais de negros e de negras, para desfazer a dominação epistêmica da europeidade.

Palavras-chave: Amefricanidade; Descolonialidade; Razão Negra; Refundação; Libertação.

Towards a black reason in the world: inventive and real genesis of becoming and realities

Abstract

The present research argues that the construction of non-Eurocentric processes about history is an epistemic task par excellence. To review history from a colonized point of view, for example, implies an epistemic re-foundation that undermines the foundational

philosophical bases of the constitution of the dominated peoples. The objectives of the present research are to investigate the possibilities and necessary elements of this construction. To do so, a theoretical-bibliographical research based on decolonial studies was used. As results, the necessity and relevance of an Afrocentered thought was noted, conjugating social struggles of black men and women, to undo the epistemic domination of Europeanity.

Keywords: Amefricanity; Decoloniality; Black Reason; Refoundation; Liberation.

Hacia una razón negra en el mundo: génesis inventiva y real del devenir y de de realidades

Resumen

Esta investigación sostiene que la construcción de procesos no eurocéntricos sobre la historia es una tarea epistémica por excelencia. Revisar la historia desde un punto de vista colonizado, por ejemplo, implica una refundación epistémica que socava las bases filosóficas fundacionales de la constitución de los pueblos dominados. Los objetivos de la presente investigación residen en investigar las posibilidades y los elementos necesarios de esta construcción. Para ello, se utilizó una investigación teórica y bibliográfica basada en los estudios decoloniales. Como resultado, se constató la necesidad y pertinencia de un pensamiento afrocentrado, conjugando las luchas sociales de los negros y negras para deshacer la dominación epistémica de la europeidad.

Palabras clave: Amefricanidad; Descolonialidad; Razón Negra; Refundación; Liberación.

Para uma razão negra no mundo: gênese inventiva e real de devires e realidades

Diego Miranda Aragão

"[...] o futuro não se constrói a partir de um presente arbitrariamente fixado, mas do questionamento do passado. É tão grave esquecer-se no passado quanto esquecer o passado. Nos dois casos desaparece a possibilidade de história. O contato continuado com o universo euro-ocidental é condição de nossa maturidade. Mas sob uma condição: o exercício de uma impiedosa antropofagia. É urgente devorar a 'estranja' – como gostava de dizer Mário de Andrade. Devorar sem culpa ou sentimento de inferioridade."
(Roberto Gomes)

Introdução

O excerto que abre este artigo, presente no livro *Crítica da razão tupiniquim*, do filósofo brasileiro Roberto Gomes, fala-nos sobre a inescapável referência ao legado euro-ocidental que a formação brasileira carrega. Ao mesmo tempo que há elementos que são frutos da colonização e da invasão da lógica ocidentalocêntrica na constituição do povo brasileiro, existe a possibilidade de emancipar-se da temporalidade imputada pelo *ethos* europeu. Não há como esconder ou negar o passado, mas há como degluti-lo, ruminá-lo, mudar sua forma, para, assim, possibilitar

novos processos e esquemas interpretativos.

É no sentido acima que pretendemos construir esse texto, isto é, forjar processos criadores e reinventivos da História. Não qualquer história, mas a história de povos colonizados para que nos desatrelemos de concepções eurocentradas responsáveis pela imputação de um tipo de passado que projeta um futuro determinado.

Além disso, com o estudo de uma possível racionalidade afrocentrada, não pretendemos uniformizar as diferentes expressões culturais e sociais dos diversos povos que foram escravizados¹, mas realizar um recorte de um tipo de dominação colonial a que fomos submetidos, centrado na questão da raça e da cor da pele. Afinal, para nossa abordagem, a cor da pele foi eleita como recorte social primeiro e principal na constituição do projeto da colonialidade/modernidade². Elemento esse que,

1. Como herdeiros desses processos de dominação, ou seja, tanto da escravização de negros africanos quanto de nossos povos originários, devemos reivindicar e nos inserir como partícipes e legatários desses processos.

2. Para que uma série de ações (político-jurídicas) fossem realizadas como reverberação do projeto dominador dos mares conhecido como "Grandes Navegações", foi necessário eleger um recorte social que justificasse a dominação de outros povos. Tal recorte foi a raça. "A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça [...]" (QUIJANO, 2005, p. 118) como instrumentos de divisão e classificação hierárquica entre europeus (colonizadores) e não-europeus (colonizados).

por sinal, está imbricado nas justificativas metropolitanas para o domínio perpetrado pelos invasores europeus.

Afirmamos, ademais, uma postura diante do tempo e da história capaz de refletir um posicionamento que perceba os acontecimentos históricos como fonte epistêmica, ou seja, a história enquanto epistemologia. Isso significa, também, não ter uma visão estanque desses mesmos acontecimentos. A consequência mais forte de tal visão, possivelmente, é a transmutação temporal e espacial de sujeitos e artefatos do real e, inclusive, o vislumbre de uma perspectiva em direção oposta à propugnada pela justificativa³ eurocêntrica. Significa, em suma, ver o passado, o presente e o futuro como invenções, não como dados. O trabalho de "antropófago do tempo" se perfaz nesse sentido: reinventar e recriar a partir de outro ponto de vista o acontecido.

Assim, ratificamos os desígnios do presente artigo em construir uma visão descentrada do olhar europeu sobre os dominados, especificamente os negros e negras escravizadas. Isso será feito por considerarmos esse resgate e essa reinterpretação

3. Utilizamos a separação da palavra dessa forma para ressaltar a centralidade da juridicidade metropolitana em fundamentar, juridicamente, a ação de dominar outros povos. Quer dizer, a construção da juridicidade colonial por parte da MetrÓpole afirma-se nas distintas hipóteses de tornar "justa" a invasão e posterior dominação. Além disso, tais justificativas já vinham sendo fabricadas antes mesmo da chegada de Colombo em nossa terras. "Doutrinas como *natural e sobrenatural, direito de propriedade, guerra justa e escravidão natural* formavam parte do vocabulário teológico desde o período da Patrística." (GUTIÉRREZ, 2007, p. 32).

histórica como importantes movimentos para a formação de uma identidade original e autônoma, radicada em constructos sociais e teóricos que não partam das concepções e invenções dos invasores europeus.

Atrelado ao que foi dito, realçamos o desígnio de erigir um constructo filosófico desde um ponto de vista daqueles que foram racializados historicamente. Por isso, afirmamos tal projeto não como universal (como pretendido pela europeidade⁴ filosófica), mas como uma das possíveis vozes enunciativas de verdade dentro do discurso filosófico e geopolítico mundial. A afirmação de uma história desde um ponto de vista da subalternidade negra, sem excluir outros recortes sociais atravessados pela submissão colonial, caminha nessa proposta de recriação de um passado de subjugações e pré-juízos acerca da experiência negra no mundo. Aviltamentos e efabulações, como veremos, foram utilizados em diferentes formatos justificadores da dominação europeia, esta responsiva a processos de tentativa de saída para crises de expansão econômico-territorial e disputas entre impérios.

4. Conceito utilizado pelo filósofo argentino Enrique Dussel referente a um corpo de ideias forjadas no seio da Modernidade europeia para designar a gênese local de invenções teóricas e disposições geopolíticas. Aponta-se, com este conceito, um "ethos" social que identifica certa região do globo, especialmente as grandes potências colonizadoras (Espanha, Portugal, Holanda etc.)

A gênese inventiva e fabulosa da raça

Começamos esta seção do artigo com uma apresentação da gênese moderna do conceito de raça e dos usos que se fez dela. Seguir essa trilha, como veremos, não significa apenas demarcar mais uma das formas de submissão histórica de subalternidade de determinados sujeitos. Em verdade, esse percurso teórico objetiva buscar, nas origens conceituais de um tipo de filosofia pretensamente universal, a questão da raça como critério fundante dos processos de colonização pelos quais passamos. Tal posicionamento pode levar-nos, no limite, à eclosão de uma razão negra no mundo e à destituição do lugar ao qual foi alçada a voz europeia como produtora de verdades.

A escolha teórica e ontológica que realizamos assume relevância, pois vai ao encontro de desvelar a eleição da raça como categoria social utilizada como sustentáculo da nova configuração geopolítica do poder que elevou a europeidade a um lugar de centralidade⁵. Sobre tal categoria, podemos afirmar que:

5. É tamanha a articulação dessa fundamentação para pôr parte da Europa no centro da geopolítica mundial, que podemos afirmar que esse tipo de colocação acerca do conceito de raça é uma criação da modernidade europeia. "A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América." (QUIJANO, 2005, p. 117). O que significa afirmar, pois, que houve uma apropriação inventiva desse conceito para que fosse possível classificar humanos e, assim, pôr uns no lado dos dominadores e outros no dos dominados.

A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que desde muito cedo foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre esses grupos. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Dessa forma, não é extraordinária a afirmação de que a ideia de raça constitui uma invenção da modernidade/colonialidade utilizada como artifício de dominação para a escravização de negros e negras africanas. Tal artifício é parte de esquemas sociais de classificação-negação radicados na assunção de linhas abissais⁶, traçadas ou inventadas para divisar os espaços de ser e de não-ser das diversas dicotomias possíveis de constituição da vida social, ou seja, “[...] tudo o que se passa para lá das muralhas europeias situa-se directamente ‘fora de critérios jurídicos, morais e políticos reconhecidos aquém da linha’” (MBEMBE, 2014, p. 109). Para entendermos melhor o porquê desse tipo de classificação realizado pelos europeus colonizadores, é importante delimitarmos de que forma se constituiu o discurso moderno

6. Linhas jurídicas abissais são classificações que divisam o e jurídico e o não-jurídico, o ser e o não-ser, a civilização e a barbárie. Tudo aquilo que é produzido dentro do marco geopolítico europeu é referencial de verdade (política, jurídica e ontológica), o que está fora é fruto das efabulações e invenções míticas. (MENEZES e SANTOS, 2009, p. 40). Boaventura de Sousa Santos reivindica a necessidade de ultrapassar essas linhas e cocriarmos, coletivamente, desde o Sul geopolítico, margens, entroncamentos e desfazimentos capazes de abrigar muitas formas de verdade, de saber e de conhecimento.

desde a europeidade. Afirmamos que tal discurso unifica em uma mesma linha de integração dominadora três distintas esferas de constituição da vida humana: o ser, o saber e o poder. Essa tríade é atravessada pelo crivo da negação-instituidora perpetrada pelos subalternizadores. Falamos em negação-instituidora porque, ao mesmo tempo que esses processos destituem a tríade mencionada de um significado vital para os dominados, eles também implementam novas formas categoriais substituidoras das que estavam anterior e originariamente situadas em cada elemento da tríade.

Nesse sentido, a afirmação do colonizador enquanto tal se realiza se, e somente se, nega o colonizado. As invenções acerca da história dos povos negros e as efabulações sobre os sujeitos negados e nulificados nas existências recíprocas cumprem esse papel de espelhar o colono nos saberes e nas vidas dos colonizados, para que estes já não encontrem lugar para reproduzir os elementos da vida social próprios de um povo. Essa clivagem pode ser descrita da seguinte forma:

Se existe direito ou se existe justiça por lá, só pode ser o direito "levado e transplantado pelos conquistadores europeus, quer pela sua missão cristã" quer por "uma administração concebida no sentido europeu". (MBEMBE, 2014, p. 109).

Por isso, aos negros e às negras é imputada, de forma inferiorizada,

a ideia de raça. Afinal, quando do contato com os europeus, não se trata de um encontro entre distintos povos, mas, de um lado, um povo conquistador e superior, e de outro, uma raça, um subgrupo humano a quem alguns processos devem ser realizados. Esse subgrupo não é constituído de figuras humanas, mas de corpos e mentes que devem ser docilizados, dada a selvageria e fraqueza moral e espiritual que apresentam. São povos “[...] de débil cultura”, que “[...] perdem-se quando entram em contacto com povos mais civilizados e com uma cultura superior e mais intensa”⁷ (HEGEL, 1995, p. 166). Assim, perante corpos que devem ser domesticados, silenciados, a voz europeia vai silenciando as demais vozes, especialmente a de negros e negras. Por isso, vemos invenções e efabulações envolvidas nas denominações imputadas aos racializados

7. Com essas palavras notamos a desfaçatez e o total descompromisso com uma ética da alteridade por parte de uma filosofia construída por esse eminente filósofo alemão. Não podemos esquecer, no entanto, que essa mesma desfaçatez é radicada em um discurso filosófico cujo marco categorial e concepção de evolução histórica dos povos são universalizados e tomados como referenciais. Logo, as formas diversas que se situarem fora ou além dos critérios europeus serão consideradas “atrasadas”, “débeis culturalmente”, dentre outras denominações subalternizantes. Além disso, ao contrário do dito hegemonicamente pela ocidentalidade filosófica, Hegel não nega a subjetividade moderna. Ele a absolutiza na figura do Estado absoluto e da própria ideia de Espírito no mundo. Tal processo acaba por ser mais um dos artifícios filosóficos justificadores da dominação europeia sobre outros povos. É possível afirmar que “O mais grave não é a identificação da subjetividade com o próprio horizonte ontológico. O mais grave é que esta ontologia diviniza a subjetividade europeia conquistadora que vem dominando desde sua expansão imperial no século XV. [...] A ingênua ontologia hegeliana termina sendo a *sábia* fundamentação do genocídio dos índios, dos africanos e asiáticos. A subjetividade do ego cogito transforma assim na ‘vontade do poder’ tudo quanto essa subjetividade divinizada pretenda, em nome de sua razão incondicionada.” (DUSSEL, 1986, p. 124).

historicamente ("bruto", "animal", "fedorento", "indócil", "briguento", "lascivo", dentre outras), uma vez que a primeira forma de domesticar é nomear. Ao nomear outro povo, os invasores europeus desconsideraram, primeiramente, o autodenominar-se daquele. Ao fazê-lo, negaram afirmações construídas preteritamente. Nega-se a história de um povo, nega-se a sua cultura, nega-se as formas de conhecimento por ele gestadas. Sobre essas denominações, pode-se afirmar o seguinte:

[...] o barato é domesticar mesmo. E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem. (Como é que pode?) Seguindo por aí, a gente também pode apontar pro lugar da mulher negra nesse processo de formação cultural, assim como os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel. (GONZALEZ, 1984, p. 226).

O que o excerto acima nos revela é ser uma marca constituinte da cultura brasileira, o racismo. Muitas vezes, não se trata de qualquer racismo; é aquele de "canto de olho", o dissimulado, que nos parece ser tão deletério quanto a discriminação explícita, pois, ao negar-se como racista, afirma-se ainda mais como tal. Vide o exemplo da representação da mulher negra brasileira. Ela é a "sensual", a "mulata", a "trabalhadeira". Quer dizer, não são similares às denominações que citamos há pouco? Nomear para

domesticar, perene lema dos dominadores.

Além disso, o caso africano avulta dentro da preocupação acerca dos dominados colonialmente, pois “[...] o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – a cripta viva do capital”⁸ (MBEMBE, 2014, p. 19). Em que pese os indígenas terem passado também por processos similares de dominação e de escravização, a marca racial da empresa colonial mostrou-se muito mais fortemente sobre os africanos e as africanas, pois a cor foi eleita como principal critério de diferenciação entre colonizados e colonizadores:

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. (QUIJANO, 2005,

8. Não foi outra a descrição, bem interpretada na voz de Elza Soares, presente na música *A carne*: “A carne mais barata do mercado é a carne negra/Só-só cego não vê/Que vai de graça pro presídio/E para debaixo do plástico/E vai de graça pro subemprego/E pros hospitais psiquiátricos/A carne mais barata do mercado é a carne negra”. Os resultados da classificação: prisão, loucura e subexploração.

p. 117-118).

O excerto acima nos lembra ser a afirmação dos colonizadores sustentada na contraposição pelos colonizados. Quer dizer, o branco (dominador) só poderia existir se houvesse um preto (dominado). Aí reside o cerne da efabulação europeia, a invenção de uma categoria do outro para afirmação de si mesmo, não para construir alteridades, mas subalternidades. Por esse motivo, há o medo recorrente da branquitude de perder os privilégios seculares que possuem. Afinal, são constituições inversas e complementares. Se se nega aquilo que se imputou como "negro", desconstituem-se as justificativas da dominação branca. Vale aqui repetir: "[...] como é profundo o medo de que qualquer descentralização das civilizações ocidentais, do cânone do homem branco, seja na realidade um ato de genocídio cultural" (HOOKS, 2013, p. 49).

Percebamos, portanto, ser a cor a pedra angular dos processos de desenvolvimento da dominação colonial. A cor foi transformada em questão racial. Afinal, a princípio, não era motivo principal de distinção entre colonizados e colonizadores. À medida que os processos de dominação foram sendo estruturados, novos argumentos eram necessários para justificar a empresa colonial. A cor passa a ser parte inerentemente integrante da raça. Não só essa inserção é inventada pelo colonizador europeu, como também o mesmo acontece com a raça, que é eleita como

principal fator de dominação.

Nesse sentido, o racismo, inventado pelo colonizador europeu, constitui mais um dos artifícios de dominação. Atentemos, por sua vez, para a forma como essa dominação é estruturada e legitimada. Assim como o epistemicídio dos saberes originários foi realizado para a afirmação da legitimidade universal do saber científico, o genocídio e escravização seculares de negros e de negras realizou-se como afirmação da superioridade do homem branco (colono, proprietário de terras e de seres humanos⁹).

Para terminar esta seção, atentemos para as contradições discursivas da Modernidade enquanto discurso autoproclamado como herdeiro da "iluminação", do "esclarecimento". Afirmamos ser o racismo expresso nas diversas práticas coloniais de subalternização de negros e de negras uma nota forte dessas profundas contradições. Sobre isso, segue a importante reflexão de que a "Europa que não cessa de falar do homem ao mesmo tempo que o massacra por toda a parte onde o encontra, em todas as esquinas das suas próprias ruas, em todas as esquinas do mundo". Essa quadro profundamente contraditório é ainda melhor

9. Contemporaneamente, a defesa da figura do empreendedor é emblemática como forma de expor um discurso homogeneizante que nega as diferenças de classe social e de cor para afirmar as possibilidades universais de alcance de êxitos sociais capitalísticos. Afinal, é pouco crível a tese afirmadora do sucesso devido apenas ao esforço pessoal e a negação de quaisquer vitimizações.

explicitado quando se recorda que este continente “que nunca parou de falar do homem, de proclamar que só se preocupava com o homem, sabemos hoje com que sofrimento a humanidade pagou cada uma das vitórias do seu Espírito”. (FANON, 1968, *apud* MBEMBE, 2014, p. 184-185).

O final do fragmento nos alerta para os custos a que pagamos para a assunção e desenvolvimento do “espírito humano”. Com essa expressão referimo-nos não só ao desenvolvimento do conhecimento (reputado como humano, mas notadamente europeu) ao longo da história, mas também às noções hegelianas de história e de espírito. Quer dizer, a absolutização da subjetividade realizada por Hegel constitui mais um dos recursos teóricos postos em curso pela Modernidade europeia, como justificadores da sanha imperialista e colonizadora.

Como já foi dito aqui, o colonialismo político, enquanto projeto de dominação político-econômica, acercou-se de diversos argumentos retóricos e filosóficos para legitimar a empresa colonial¹⁰. É tamanha a assertividade dessa afirmação, que se pode dizer o seguinte: “[..] a Modernidade surgiu, de fato, em 1492 com a centralidade da Europa (o ‘eurocentrismo’ nasce quando

10. Por certo, ressaltamos que nem toda construção filosófica da Modernidade europeia reporta-se a justificar ou legitimar a dominação dos povos “inferiores” aos europeus. Mas boa parte do discurso, ensimesmante e pretensamente universal, dessa produção filosófica foi instrumento para esse tipo de uso.

a Europa consegue cercar o mundo árabe, que até o século XV tinha sido o centro do mundo conhecido)" (DUSSEL, 1995, p. 47).

A razão negra no mundo: negação da Modernidade e afirmação da amefricanidade¹¹

Como vimos há pouco, a Modernidade nasce com o projeto do colonialismo político, precedendo a formulação teórica cartesiana do *cogito ergo sum*. O "Eu conquisto" é anterior ao o "Eu penso", o que possibilita ao primeiro acercar-se do segundo para fundamentar filosófica e politicamente a dominação. Caracterizemos melhor a relação entre essas duas formulações: "Aquele 'Eu', que se inicia com o 'Eu conquisto' do Cortés ou de Pizarro, praticamente anterior por um século ao *ego cogito* de Descartes, é causador do genocídio do índio, da escravidão do negro africano e das guerras coloniais da Ásia." (DUSSEL, 1995, p. 47).

Portanto, falar dessa "ontologia universalizante" é, no limite, afirmar uma identificação da subjetividade, erigida por essa mesma ontologia, a um mesmo horizonte ontológico comum para os povos. A construção fictícia de humanidade como identidade

11. Categoria conceitual desenvolvida por Gonzalez que será delineada na segunda parte deste capítulo.

da Modernidade passa a ser elevada à verdade. Assim, os futuros dos povos passam a ter um destino comum, pois o pensamento filosófico ocidentalocêntrico assenta-se, em boa medida, nas ideias de teleologia e progresso da história. Esses pretensos horizontes homogêneos de futuro, por sua vez, negam o presente dos povos dominados e o transforma em passado de uma coetaneidade que se mostra diversa entre colonizados e colonizadores.

Voltando à profunda contradição entre o discurso europeu e as práticas imperialistas, notadamente racistas, dos colonizadores, podemos levantar grandes perguntas: 1. Humanismo para que(m)? 2. Para que(m) serve o conhecimento científico-moderno? 3. Por que o uso dos argumentos da raça e da cor como critério inferiorizante dos povos africanos escravizados?

Podemos responder a tais perguntas ao apontar distinções que escondem negações e inferiorizações. Destas, por sua vez, constrói-se um lugar para o qual são lançados os negros e por onde passam as denominações já citadas, bem como outras. Dentre elas, podemos citar: não-ser, farrapo humano, coisa, condenados da Terra, fantasmagoria. Por isso, podemos falar ser o destino do negro um devir no mundo ou, indo mais além, “[...] a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir” (MBEMBE, 2014, p. 166). Afinal, a visão acerca do negro está em constante mudança, em deslocamentos (perfeitos

ou não) imputados por outros que não ele mesmo. Pela lógica ocidentalocêntrica colonial, o negro está à deriva, a contragosto, em um barco remado pelo homem branco.

Ora, se até aqui os racializados foram levados à deriva, sem controle da trajetória e das denominações a que foram imputados, por certo é chegada a hora de assumir o leme, de pôr a gira para girar, a roda para dançar¹². Para tanto, algumas categorias são importantes para os usos que podemos fazer delas. Podemos citar duas: consciência e memória. Sem elas, a tarefa do descolonizar-se para construir uma razão negra no mundo, capaz da assunção dos subalternizados pela cor e da centralidade não ensimesmante dessa mesma razão, torna-se improvável. Vejamos a reflexão seguinte:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (GONZALEZ, 1984, p. 226).

12. Remetemos aqui a expressões insertas em criações tipicamente afro-brasileiras. De um lado, a religiosidade da umbanda e do candomblé e, do mesmo lado(!), a roda de capoeira.

Percebamos a relação do par consciência/memória. Ambos atuam de forma complementar, conforme nos fala o fragmento acima. Naquilo que a consciência desvela, a memória atua. Naquilo que esta inclui, a consciência exclui. Não se trata aqui da consciência como “partejadora de novos mundos”, mas da “falsa” consciência, aquela que aliena o dominado. Daí a importância da memória e, como já dito, da reinvenção criadora do passado.

Por causa dessa dialética entre essas categorias, podemos afirmar que até mesmo os corpos passam pelo crivo da invenção dominadora, como vimos em algumas designações referem-se diretamente ao corpo negro (“sensual”, “bruto”). Para nos contrapor a isso, faz-se necessário, como na leitura de Fassin (2003) por López (2015, p. 306), “[...] captar o corpo como uma realidade social, fruto de uma construção histórica e de representações culturais”.

O projeto da dominação europeia é um projeto de uma pretensa universalidade. Como tal, as afirmações que a subjazem se colocam como as únicas afirmadoras da verdade a respeito daquilo que enunciam. Os corpos, as mentes, os movimentos e as expressões culturais negras ocuparam o lugar da negação ou o não-lugar (U-topia?¹³).

13. Talvez seja essa a designação a ser assumida desde o ponto de vista de uma razão negra, não no sentido de um não-lugar em que nossas criações sejam irrealizáveis, mas, ao contrário, de um “lugar” que não caiba na temporalidade-

Contrariamente ao racismo colonial e epistêmico, afirmamos o projeto da diversalidade universal centrado na memória de ancestralidades africanas. Tal projeto não pretende negar outras universalidades, mas afirmar a coexistência de todas, no sentido de se afastar tanto do universalismo genérico e essencialista da europeidade quanto de um localismo universal ingênuo. Dessa forma, aponta para o necessário diálogo intercultural e o respeito epistêmico entre os povos.

Por isso, essa diversalidade passa pela crença na necessidade de revisitar o passado como forma de resgatá-lo da forma como foi construído pelos dominadores. Assim, pode-se afirmar que

[...] O projecto da busca de raízes estaria, nesse aspecto, subordinado ao projecto de crítica das raízes que mantém vivas a dominante topologia do Ser e a geopolítica do racismo. A diversalidade radical implicaria um divórcio efectivo e uma crítica das raízes que inibem o diálogo e a formulação de uma geopolítica do conhecimento descolonial e não-racista. (SANTOS, 2009, p. 376).

Conforme a lição do fragmento acima, o sentido do resgate da

espacialidade inventada pela modernidade europeia. Por não caber, inventa a si mesma e, como protagonista de si, é verdadeira em plenitude.

busca das raízes deve situar-se nessa crítica radical ao racismo colonial e epistêmico. Tal crítica, por sua vez, não deve se limitar apenas à denúncia do passado colonial, pois assim se manteriam os esquemas interpretativos sustentadores da dominação. O alcance da denúncia deve atingir a própria resignação brasileira e omissão quanto à dominação a que a identidade nacional foi sujeitada, ou seja, deve-se negar o “quedar-se no passado”.

Quando pensarmos em amefricanidade, por sua vez, não devemos apenas nos remeter à cor. Do contrário, estaríamos a reeditar a fábula do racismo moderno que elegeu essa categoria como principal e exclusiva da distinção racial. Em verdade, afirmar esse tipo de reivindicação identitária constitui parte do resgate crítico do passado e do projeto da diversidade universal pretendida por uma razão negra no mundo responsável por restituir humanidades negadas. De acordo com Ribeiro (2017, p. 19), tal projeto de descolonização epistemológica “[...] necessariamente precisaria pensar a importância epistêmica da identidade, pois reflete o fato de que experiências em localizações são distintas e que a localização é importante para o conhecimento”.

Quando se enxerga a identidade como fonte epistêmica, desenvolve-se a premissa da situacionalidade do conhecimento. Quer dizer, se a produção de saberes não pode ser refletida dissociada do tempo (história) e do espaço (política), aqueles

elementos envoltos nessas categorias também não podem ser preteridos. Afirmar, pois, uma identidade negra é inabdicável dentro de um projeto teórico de assunção de uma razão negra que se põe e se move no mundo. A amefricanidade ocupa um lugar especial nessa reivindicação epistêmica. Tal categoria

[...] designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis do pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessa sociedade. (GONZALEZ, 1988, p. 77, grifos no original).

Nesse sentido, enquanto herdeiros dos processos diaspóricos, os brasileiros são todos amefricanos, não sul-americanos ou latino-americanos. Estas são designações inventadas pelos colonizadores, enquanto aquela indica a real construção do violento encontro com o colonizador e as formas de resistência a

esse encontro. Enquanto atravessados pelos mesmos processos, somos América e somos África. Apagar esse lugar ou secundarizá-lo é, mais uma vez, realizar um epistemicídio da razão negra.

Enxerga-se a importância da corporalidade como mais uma forma de produção de sentido no mundo. Uma corporalidade específica, a daqueles e daquelas atravessados pela marca colonial, isto é, “[...] um modo de conhecer que muitas vezes se expressa por meio do corpo, o que ele conhece, o que foi profundamente inscrito nele pela experiência. Essa complexidade da experiência dificilmente poderá ser declarada e definida à distância” (HOOKS, 2013, p. 124). Essa distância, por sinal, é propalada pelo saber moderno nas formas de objetividade e certeza científica, cuja face subreptícia oculta outras perspectivas.

Dessa forma, a afirmação de uma identidade negra implica também a liberação de uma das faces da dominação colonial: a dominação dos corpos. Para ser dominado, o corpo negro precisava ser controlado, classificado e medido. Dessa forma, foi tolhido da liberdade de expressões da corporeidade, inclusive como parte do processo de controle das crenças e das práticas associativas da coletividade originária. Tanto a dominação dos corpos quanto das crenças e das práticas sociais constituem um quadro de classificação racial a partir do qual agem os colonizadores, uma vez que

[...] as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. O fato de que as colônias podem ser governadas na ausência absoluta de lei provém da negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo. Aos olhos do conquistador, “vida selvagem” é apenas outra forma de “vida animal”, uma experiência assustadora, algo radicalmente outro (alienígena), além da imaginação ou da compreensão. (MBEMBE, 2018, p. 35).

A reflexão acima pode ser voltada tanto para a crítica da dominação e escravização dos povos chamados indígenas quanto dos povos africanos. Tanto um quanto outro foram vistos como sub-humanidade e passíveis, por natureza, de processos de dominação, de controle e conversão político-religiosa. O caso africano é mais grave, pois negros e negras foram reputados pela categoria de “coisa”, de “mercadoria”. Mercadorias essas, por sinal, representativas dos primeiros processos de globalização ou mundialização dos comércios.

Por isso, pode-se afirmar que “[...] a abertura globalizada ao mundo dos corpos do humanismo renascentista europeu implicava a abertura (ou mesmo o fechamento) ao mundo de corpos considerados não-humanos ou sub-humanos” (SANTOS, 2019,

p. 239). Nesse sentido, o que subjaz à escravização como forma de reduzir e de regular o mover dos corpos negros, é a questão da espacialidade como categoria a ser aprendida nos moldes dos colonizadores. A inespacialidade, por sua vez, constitui uma negação da ideia de território defendida pelos povos africanos. Por isso a negação das religiosidades africanas foi tão central para esse controle, pois se deu por meio de um espaço no qual transitam cosmogonias materializadas nos corpos moventes em territórios sagrados. Sobre isso, segue o excerto abaixo:

As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial para a sociedade brasileira. (SODRÉ, 2002, p. 19).

Dessa forma, as expressões de religiosidade da umbanda e do candomblé apresentam um território de existência e de reprodução das crenças africanas, um espaço onde transitam corpos e crenças em um unidade indissolúvel. É nele, pois, que devemos afirmar a amefricanidade, a resistência contra-colonizadora como espaço que abriga “[...] todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os

símbolos, as significações, os modos de vida praticados nesses territórios” (SANTOS, 2019, p. 35).

A assunção de uma razão negra no mundo realizar-se-ia nessas distintas manifestações da cultura, da identidade e da consciência negras. Todas elas, por sinal, permeadas por um viés epistêmico criado muito potente e cuja miríade de significados, ao mesmo tempo que revela os atravessamentos coloniais, também expõe as aberturas para um mundo liberto desses mesmos atravessamentos, em um quadro delineado com as seguintes características: “imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação” (MBEMBE, 2014, p. 25).

Tal proposição poderia eliminar as linhas abissais traçadas pelo colonizador que colocaram os subalternizados racialmente no lado da não-razão. Definitivamente, os corpos e mentes negras não estão nesse lugar, mas são fontes de verdade, de discurso e de vida. Não podem ser formatados no projeto necrológico civilizatório da ocidentalidade europeia. Sobre o conceito de razão negra, fala-nos Mbembe (2014, p. 57):

Numa primeira instância, a razão negra consiste portanto num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objecto é a coisa ou as pessoas “de origem africana” e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade (os seus

atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo).

Esse primeiro momento é o de enunciação discursiva dos lugares ocupados pelo negro no mundo, enunciação essa por certo fabulada pelo pensamento logocêntrico do europeu. Em enfrentamento a essa primeira enunciação, temos uma razão que “[...] procura conjurar o demónio do texto primeiro e a estrutura de submissão que ele carrega; aquela em que essa mesma escrita luta por evocar, salvar, activar e reactualizar a sua experiência” (MBEMBE, 2014, p. 61) que é originária e tradicional e radicada no próprio território onde o ser e o fazer negro perfazem-se.

Por esse motivo, afirma-se a “terreirização” ou territorialização do mundo desde um ponto de vista de uma razão negra. Trata-se da afirmação do terreiro enquanto espaço fértil de movimento e de criação da amefricanidade. Por causa do significado dessa terreirização, a razão negra apresenta-se, no limite, como um projeto filosófico de libertação dos corpos. Se o corpo, na figura da sensibilidade, foi negado como fonte epistêmica e de verdade, trata-se de resgatar o papel a ser assumido pelas diferentes expressões e pelos movimentos a partir dos quais a verdade é construída a partir dos corpos moventes.

Assim, podemos constituir um *devoir* negro no mundo não determinado pelas invenções e fabulações da ocidentalidade,

mas radicado na miríade de elementos vitais que constroem um território a partir do qual os corpos e as mentes de negros e negras transitam e não se limitam. Afinal “a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir” (MBEMBE, 2014, p. 166), que não se limita às formas de ser ocidentais e abre possibilidades para diversos mundos (visíveis e invisíveis).

Considerações finais

Espera-se que este artigo não tenha colocado pontos finais onde só há reticências e diálogos confluentes atravessados por questionamentos. Talvez o principal seja sobre a possibilidade de uma razão negra no mundo descentrada dos marcos teóricos europeus, acrescida do questionamento do lugar epistêmico em que se pensa essa possibilidade.

Em um primeiro momento, no texto, delinearam-se as marcas da colonialidade do ser, do saber e do poder pelas que atravessaram os corpos e mentes colonizadas. Tentou-se, nesse momento, expor as justificativas diversas utilizadas pelos dominadores, cotejando-as com o desenvolvimento do pensamento filosófico que as balizou.

Na segunda parte do artigo, utilizando-se de teóricos e teóricas negras e de conceitos radicados na experiência

da negritude no mundo, pretendeu-se caracterizar algumas formas contracolonizadoras de resistência. Isso foi feito para afirmar a possibilidade da assunção da razão negra no mundo como algo indeclinável desde o ponto de vista histórico da subalternidade negra.

Por fim, reafirma-se não só a possibilidade, mas a necessidade de um pensamento filosófico afrocentrado como forma de se desfazer das vestes epistêmicas coloniais. Defendemos que só assim será possível extrojetar o colonialismo de dentro de cada um e de cada uma. Espera-se, no limite, ao menos, vislumbrar o movimento das ideias assim realizado como resultado da referência ao inelutável movimento dos corpos negros e negras imaginadores do mundo e com o mundo.

Por certo, este é só um pequeno exercício teórico para estimular outros e outras pesquisadoras a investigar a possibilidade de racionalidades afrocentradas e novos devires para negros e negras. Mas pensamos haver, implicitamente, uma abertura para investigações dentro do campo da juridicidade nos termos colocados no texto. Afinal, uma das órbitas mais voltadas para a razão prática humana e mais arraigadas de colonialidade é exatamente a jurídica. Longe de pensarmos serem os instrumentais jurídicos meras engrenagens sistêmicas que represam os movimentos dos corpos e das mentes negras, afirmamos as possibilidades de movimentar o aparato jurídico

com um olhares mais político-sociais radicados na defesa da negritude em diversos âmbitos da vida social.

Referências Bibliográficas

A CARNE. Intérprete: Elza Soares. Compositores: Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappelette. *In: DO CÓCCIX até o pescoço*. Intérprete: Elza Soares. Rio de Janeiro: Sony Music, 2002. 1 CD, faixa 6.

DUSSEL, Enrique Domingos. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique Domingos. **Método para uma filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

GOMES, Roberto. **Crítica à razão tupiniquim**. São Paulo: FTD, 1994.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. *In: Tempo Brasileiro*, n. 92/93, p. 69-82, jan.-jun.1988.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. *Ciências Sociais Hoje*, p. 223-244, 1984.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. **Aristóteles em Valladolid**. São Paulo: Mackenzie, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história**. Lisboa: Edições 70, 1995.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LÓPEZ, Laura Cecília. **O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas**. Horizontes antropológicos, ano 21, n. 43, p. 301-330, jan.-jun. 2015.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005.

MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos – modos e significações**. Brasília: AYO, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo:** a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 2002.