

Filosofia como estratégia: decolonialidade e filosofia africana

Felipe Luiz¹

Resumo: O presente artigo pretende demonstrar algumas diferenças e similitudes entre a filosofia africana, na pessoa do filósofo africano Achille Mbembe, e a teoria decolonial, de estirpe latino-americana, cujo um dos maiores expoentes é o professor argentino Enrique Dussel, em relação a alguns de seus autores. Para tanto, analisamos as origens e constituição do pensamento decolonial, resumindo sua produção, analisando e delineando o núcleo dessa escola de pensamento própria da América Latina. Após esse movimento, indicamos o conceito de *devenir nègre du monde* (devir-negro do mundo) no trabalho de Mbembe, explicitando algumas similitudes entre as duas escolas. Por fim, interpretamos ambos os trabalhos como estratégias históricas, conceito da lavra de Foucault retrabalhado por nós, em um mundo conflituoso.

Palavra-chave: Pensamento decolonial – Filosofia africana – Achille Mbembe – Michel Foucault – Estratégia

Philosophy as strategy: decoloniality and African philosophy

Abstract: The present paper intends to show some differences and similitude between the African philosophy, in the person of the African philosopher Achille Mbembe, and the decolonial theory, which the principal thinker is the Argentinian philosopher Enrique Dussel, in respect to some of his authors. For that, we analyze the origins and constitution of the decolonial thought, epitomizing its productions and delineating the core of these school of thought. After that, we indicate the concept of *devenir nègre du monde* in the work of Mbembe, showing some similitude between the two schools. In the end, we interpret both works as strategies in a conflicted world.

Keywords: Decolonial thought – African philosophy – Achille Mbembe – Michel Foucault – Strategy

¹ Felipe Luiz é bacharel, licenciado e mestre em filosofia pela UNESP e doutorando em filosofia pela UFSCar, além de poeta e escritor. Tem dois livros publicados, *Profecias* (Urutau, 2021) e *O conceito de estratégia* em Michel Foucault (Clube de autores, 2024), além de dezenas de artigos. Mantém um blog (<https://filosofiabrasileirapolitica.blogspot.com/>) e uma página no Facebook (Estratégia & filosofia). Seus principais interesses são filosofia política (com ênfase em filosofia da guerra e da estratégia), filosofia antiga, filosofias do Sul e ontologia, além de estudos em teoria militar, polemologia e estratégia

Introdução

América Latina e África, outrora unidas na Pangeia, foram separadas pela natureza por milhões de anos, em seu meio o Atlântico sul interposto, Atlântico esse que foi singrado já no século XV para que, no começo do encobrimento da América², as consequências fossem o reencontro trágico de América e África, dessa vez pelas mãos do homem branco europeu, ávido de riquezas e da expansão de sua fé em um deus cristão, ensejo para massacres, ironicamente, um deus do amor e do acolhimento.

Os destinos também foram unificados, mas quedaram diferentes. Enquanto na América espanhola os indígenas foram primeiro destruídos em suas organizações para, depois, serem escravizados na *mita*³, na América portuguesa, a escravização indígena não progrediu como se queria, vendo-se antes o “índio” como alguém a ser catequizado. Não que no mundo hispânico não se catequizasse, mas os encaminhamentos eram diferentes. De todo modo, isto conduziu ao esmagamento das populações autóctones, à destruição de seu modo de vida, ao extermínio puro e simples ao, como diz Dussel⁴, encobrimento dos indígenas em benefício da produção de mercadorias para o mercado global, como ouro, prata, açúcar, algodão, fumo etc.

O destino do negro foi concomitantemente o mesmo e diferente. Isto porque, em um primeiro momento, os europeus se contentavam com feitorias nos reinos africanos. A colonização *stricto sensu* da África é mais tardia, remetendo ao neocolonialismo dos séculos XIX e XX. O negro era caçado em seu próprio continente, vendido, embarcado em *tumberos* em péssimas condições e, na América, conhecia o cativo, ao servir como mão-de-obra nas *plantations* de produtos tropicais.

A destruição dos modos de vida tradicionais dessas populações não foi pacífica. Os indígenas resistiram como puderam, em sucessivas revoltas, assim como os negros, que se insurgiam contra sua condição e buscavam se furta-la em quilombos ou palenques. Diante dessas, a resposta do poder colonial foi sempre a mesma, constituindo os condenados⁵ em inimigos e aplicando a violência.⁶

Com o fim do colonialismo, por vezes, só alcançado através da violência dos colonizados, os arautos do poder ocidental cantam as benesses de um mundo novo e que agora todos são iguais, todas as nações gozam dos mesmos direitos, que vivemos na era da multipolaridade, do diálogo. Basta que os países curiosamente chamados de subdesenvolvidos sigam um determinado receituário, o neoliberalismo, para que alcancem os níveis de vida dos países ricos.

Ao mesmo tempo, nas últimas décadas posições autóctones vêm levantando um outro debate, fundamentalmente orbitando em torno de noções como racismo, colonialismo, desigualdade, domínio, hegemonia, ordem global, violência etc. São autores e lutas da periferia do mundo, fundamentalmente América Latina, Ásia e África que, por vias diferentes, ou, de maneira similar, vêm debatendo a condição periférica e arrolam as possíveis

² DUSSEL, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*.

³ CÁCERES, *História da América*.

⁴ DUSSEL, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*.

⁵ MALDONADO TORRES, “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”, p. 31-61.

⁶ ESPINOSA, “Esse indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia”.

saídas dessa situação. Do lado da América Latina, temos os pensadores agrupados em torno dos debates decoloniais. Do lado africano, a questão da filosofia dessa estirpe que, um pouco mais velha em suas produções, teve e tem que batalhar para ser minimamente reconhecida como área da filosofia. Em ambos os casos, os maiores inimigos são o racismo, a ordem global neoliberal e as persistências de séculos de colonização.

O objetivo desse trabalho é estabelecer algumas pontes entre a produção decolonial, notadamente as noções de colonialidade do saber, do ser e do poder, desenvolvida por autores que giram em torno de Aníbal Quijano, e a noção de devir-negro do mundo, do filósofo camaronês Achille Mbembe. Para tanto, esboçamos brevemente os elementos das duas tradições, ao recuperar seu histórico, e indicamos, em um segundo momento, as produções na temática indicada. Por fim, trabalhamos com a noção de que a filosofia africana e o giro decolonial são estratégias históricas de luta contra o poder global hegemônico.

A filosofia africana

O termo “filosofia africana” apareceu pela primeira vez em um livro oficial em 1958, no texto *L’homme africain et l’aculture néo-africaine*, de Jahnheinz Jahn. O termo foi retomado de forma enfática pela Subcomissão de filosofia do II Congresso de escritores e artistas negros, que ocorreu em Roma, em 1959. “Nesse mesmo ano, sob a pluma de Taita Towet, na sua obra *Le rôle d’un philosophe négro-africain*, se identificam, tomando-as por sinônimo, as apelações filósofo negro-africano e filosofia negro-africana com filósofo africano e filosofia africana”.⁷

Na primeira metade do século XX, muitos jovens africanos iam à Europa, então metrópole, a fim de se formar intelectualmente. Assim, alguns destes pensadores em formação constituíram o selo editorial *Présence africaine* e passaram a publicar textos que valorizassem a África e questionassem a desvalorização do negro africano, o racismo e o colonialismo. O primeiro texto publicado foi *La philosophie bantoue* de R. P. Placid Tempels. Originalmente publicado em Elisabethville, em 1946, o texto foi logo traduzido ao francês pelo referido selo e é apontado como marco fundador da etnofilosofia, constituído verdadeiro marco.⁸

Não que antes de Tempels as capacidades intelectuais de africanos não tenham sido aquilatadas pela filosofia. Ao contrário, o foram, mas para desmerecê-la, duvidando de sua força. Tempels indica que os negros possuem não só filosofia, entendida como as respostas fundamentais que damos as questões basilares da existência, como de uma verdadeira ontologia, indicando como, na base do pensamento banto, estão considerações relativas ao ser que possuem potência de fundar todo o modo de vida dessas populações.⁹

Tempels, entretanto, em sua etnografia, não era mero pesquisador, mas um missionário, que estava no Congo belga a fim de catequizar os negros. Seu escrito guarda esse aspecto catequizador. Para ele, importava conhecer o negro a fim de melhor convertê-

⁷ Tradução de: “Ese mismo año, bajo la pluma de Taita Towet, en su obra *Le rôle d’un philosophe négro-africain*, se identifican, tomándolas por sinónimos, las apelaciones filósofo negro-africano y filosofía negro-africana con filósofo africano y filosofía africana” MONTROYA, *Introducción a la filosofía africana*, p. 31.

⁸ MONTROYA, *Introducción a la filosofía africana*, p. 73.

⁹ LUIZ, “As filosofias não ocidentais: a filosofia africana e a ontologia banto segundo Tempels”. TEMPELS, *La philosophie bantoue*.

lo, ou seja, seu livro é pedagógico, destinado a formar outros missionários, no umbral do mundo colonizado.

Escravidado, colonizado, reduzido ao papel de mero objeto, tornado mercadoria, o pensamento do negro foi minorizado pelos grandes filósofos, que consideraram que ele não tinha alma, não era um ser histórico, fedía, estava destinado a ser mero instrumento de trabalho, etc.¹⁰ A filosofia africana teve que lutar por sua legitimidade já que, para autores como Heidegger, a filosofia é apanágio de alguns povos europeus somente, e apenas haveria uma tradição filosófica, aquela que descende dos gregos.¹¹

A África e os movimentos afrodiaspóricos produzem e produziram intelectuais de primeira linha que refletem sobre a condição de ser negro nos dias atuais e no passado. É sobre um deles que recairá nossa atenção como Achille Mbembe. Mas antes, abordemos o pensamento decolonial, outro interesse de nosso artigo.

O pensamento decolonial

Decolonial pode indicar tanto uma atitude quanto uma corrente de pensamento. Nesse último sentido, fala-se em *giro decolonial*, enquanto que pela atitude se compreende aquela que questiona a colonialidade do poder, conceito introduzido por Aníbal Quijano. Trata-se de uma escola de pensamento organizada em torno de um grupo de intelectuais, sobretudo latino-americanos, que vêm trabalhando em um mesmo sentido. São herdeiros de vários produtos intelectuais da América Latina, como a filosofia da libertação, de Enrique Dussel, a teoria da dependência, o estruturalismo econômico, etc., mas também incorporando produções forâneas, tal qual a perspectiva dos sistema-mundo, do sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, sobremaneira. Há ainda influências de autores europeus, como Foucault, Deleuze, Levinas, Hegel, Heidegger, Marx e de pensadores da própria filosofia africana, como os trabalhos seminiais de Frantz Fanon¹², Memmi e Césaire.¹³

O pensamento decolonial opera com três níveis de crítica: a colonialidade do saber, a colonialidade do ser, colonialidade de gênero a colonialidade do poder. Este último será nosso objeto privilegiado. Falemos brevemente dos demais, não sem antes apontar que o objetivo do pensamento decolonial é proporcionar os instrumentos teóricos que possibilitem a superação da colonialidade.

Enquanto atitude, o pensamento decolonial já estava presente em todas as críticas e movimentos que questionaram o colonialismo (segundo seus autores), desde a resistências indígena e negra, até autores como Felipe Guaman Poma de Ayala, que indagou o rei da Espanha a respeito do império.¹⁴ Nesse sentido, a própria existência da filosofia africana já pode ser pensada como decolonial, na medida em que questionou historicamente a colonialidade e apresentou o negro não como um outro, mas como o mesmo que o europeu,

¹⁰ MONTOYA, *Introducción a la filosofía africana*. LUIZ, F. “*As filosofias não ocidentais: a filosofia africana e a ontologia banto segundo Tempels*”. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, 1961.

¹¹ LUIZ, “A possibilidade da filosofia africana segundo Foucault: a carta para Rolf Italiaander”, p. 79-88.

¹² CASTRO-GÓMEZ, GROSFUGUEL, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*.

¹³ BALLESTRIN, “América Latina e o giro decolonial”, p. 89-117.

¹⁴ DUSSEL. 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. BERNARDINO-COSTA, MALDONADO TORRES, GROSFUGUEL, “Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico”.

quer dizer, como capaz de pensamento crítico e ação planejada. Ou seja, além da influência dos autores africanos, como Fanon, a África é central para o encaminhamento da crítica decolonial.

A tríplice colonialidade (do poder, do saber e do ser) estão assentadas no mesmo tipo de ideias e práticas. Primeiro, que a formação do sistema-mundo contemporâneo começa em 1492, quando Colombo desembarcou na América. Esse seria o verdadeiro início da modernidade. Com a formação do complexo colonial, o que estava em jogo, antes do *cogito ergo sum* cartesiano seria o *cogito ergo conquiro*, ou seja, “penso logo conquisto”, marca típica da mentalidade dos europeus que nestas paragens chegaram, ciosos de ouro, mercadorias, novos fiéis e escravos. A modernidade não deve ser louvada como a luz que brilhou no mundo, mas como o ato de violência que submeteu índios e negros aos impérios, criando assim o capitalismo, o Estado e as sociedades contemporâneas, pautados no racismo, na submissão e assassinato do outro, na pilhagem e na exploração.¹⁵

Essa colonialidade do poder não acabou com o colonialismo. A vida deste se encerra na América Latina nos séculos XIX e na África e Ásia no século XX. Contudo, as estruturas fundamentais de dominação existentes não sofreram abalo, especialmente o racismo enquanto forma básica de classificação social. Através de instituições internacionais, como OTAN, Banco Mundial e FMI ainda se exerce o controle sobre o assim chamado mundo em desenvolvimento, pautado em um racismo renitente que segue firme, como se pode ver nos dados tanto dos países centrais quanto das periferias; por exemplo, o tratamento que as populações indígenas sofrem no Brasil ou a população negra, alvos fáceis da polícia.¹⁶

Mas essa colonialidade se espraia para uma geopolítica do conhecimento. Em termos gerais, o Norte desenvolvido estuda o Sul e nós nos conhecemos através do olhar alheio. Falta, assim, ao Sul, autoreferências autóctones, que possibilitem a crítica de seus próprios autores e encaminhem um diálogo com suas tradições intelectuais. A título de exemplo, podemos pensar no caso da filosofia brasileira. Sabe-se que há um mito de que não existiria filosofia brasileira e os autores nacionais pouco frequentam as disciplinas da grade de nossos cursos, não estão nos departamentos, nos congressos, etc. Isso ocorre graças aos nossos departamentos franceses de ultramar e a colonialidade que nos domina ao não trabalharmos autores como Tobias Barreto, Domingos de Magalhaes e Farias Brito, entre outros. Geralmente, glosa-se autores estrangeiros, impedindo que uma autêntica tradição crítica filosófica brasileira ganhe corpo.¹⁷

Já a colonialidade do ser assenta-se tanto no *ego conquiro* acima discriminado quanto no *ego cogito*. Quando Descartes estabelece o “penso, logo existo”, ele está dizendo que quem não pensa não existe. Ora, como ao negro e ao indígena o pensamento é dado como negado, no fundo há uma subontologização desses setores, considerados inferiores e inaptos ao pensamento. O *ego cogito* é um homem, heterossexual, brancos, capitalista europeu, desejoso de dominar o mundo. E não só. Ele é pensado como alguém cuja verdade não reside no corpo, mas em uma substância pensante. Ou seja, a verdade é atemporal. Trata-se de um universalismo abstrato, fundado no domínio de alguns sujeitos, tendo por base uma verdade

¹⁵ DUSSEL. 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*.

¹⁶ CASTRO-GÓMEZ, GROSFUGUEL, “Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico”.

¹⁷ PALÁCIOS, *Alheio Olhar*. 2004.

vendida como apodítica, mas que, em fato, escamoteia o domínio da Europa sobre o restante do mundo.¹⁸

Essas colonialidades se marcam na subjetividade dos colonizados, que são chamados, por esses autores, de condenados (*dammés*), em uma referência a Frantz Fanon. A decolonialidade é entendida como o giro que o condenado faz no sentido de buscar outra modernidade, através de novas estruturas de poder, obtidas por meio do ativismo social, da criação de uma cultura distinta que, através da arte, cria o ser, construindo assim a *Transmodernidade*, conceito de Dussel. Trata-se da objetivação não de uma universalidade abstrata, como era (é) o caso da modernidade eurocêntrica, mas de uma pluriversalidade, que questione as hierarquias, por exemplo, o racismo e o neoliberalismo do atual sistema-mundo.¹⁹

O devir-negro do mundo

A *Critique de la raison nègre*, de Mbembe poder ser dividida em quatro partes distintas: a introdução, onde o autor apresenta a noção de devir-negro do mundo, razão pela qual sobre ela recairá nosso interesse; uma análise histórica da constituição do mundo negro; a crítica literária de certas obras de autores africanos ou afrodiáspóricos; e o epílogo, onde Mbembe extrai consequências das proposições prévias, verdadeiro corolário da obra. Trata-se de um estudo interdisciplinar, embora sejam marcantes a presença de três autores, tais sejam, Frantz Fanon, Michel Foucault e Gilles Deleuze.

A parte histórica empreende uma análise muito interessante e bem-feita da formação do mundo negro, embora o foco seja a França, os Estados Unidos e o Caribe. Nesse ponto, podemos nos indagar por que Mbembe não se debruça sobre o caso brasileiro, maior destino de cativos africanos e marcado decisivamente pela experiência da escravidão. Será devido ao fato de que o Brasil não se constitui em potência? Ou pelo fato dos autores negros brasileiros, por sua própria condição periférica, não ocupam o cenário global? Questões em aberto para possíveis reflexões.

Mbembe principia o livro alardeando que a Europa já não constitui mais o umbigo do mundo, posição que perdera no último período, contrariamente à era colonial, onde todas as decisões passavam por lá. No entanto, conforme vimos, Mbembe faz amplas referências a autores europeus, desconsiderando ou não dispensando o mesmo trato aos autores africanos contemporâneos, os quais certamente são diversos.

Como a análise discursiva ocupa boa parte do volume, pode-se interpretá-la como uma arqueogenealogia da formação do mundo negro, mas alguns elementos ficam excluídos, como marcado acima. Um dos principais centros de interesse do livro é, como o título indica, a crítica da razão negra, quer dizer, a crítica de como alguns intelectuais negros, boa parte dos quais tendo residido em Paris para complementar sua formação, terminaram por adotar categorias ínsitas no próprio colonialismo para pensar a si próprios, visto que o negro [é uma criação do Outro. Por exemplo, o conceito de *nègre* (negro), que era reservado

¹⁸ CASTRO-GÓMEZ, GROSGOUEL, “Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico”.

¹⁹ BALLESTRIN, “América Latina e o giro decolonial”, p. 89-117. MALDONADO TORRES, “Análítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”, p. 31-61.

aos cativos, enquanto *noir* (negro) era utilizado para se referir aos africanos não cativos, que permaneceram na África.

Mbembe chega afirmar que o objetivo é um mundo desprovido da divisão entre raças, ou seja, uma pluriversalidade, para utilizarmos o conceito de Dussel, onde se constituiria uma humanidade enquanto tal, onde não haveria mais uma parte minorizada pelo racismo. Este é entendido como forma primordial do exercício do poder contemporâneo, onde o autor segue Foucault e os próprios autores decoloniais; quer dizer, o poder opera ao segmentarizar a população e aplica, sobre uma parte dela, tomada como inferior ou perigosa, medidas de gueto, contenção ou, em último caso, de morte; daí que se possa fazer paralelos entre este ponto e a noção de necropolítica, que Mbembe introduz em outros textos.

A parte do texto dedicada à análise de três obras literárias são morosas, malgrado interessantes. Pelo estilo, fazem lembrar o *Raymond Roussel*, de Foucault, certamente uma inspiração. A parte analítica das principais personalidades da razão negra (Garvey, Césaire, Fanon e Mandela) retoma as contribuições de cada uma delas ao indicar os campos onde elas se ressaltaram. Fanon tem grande relevância aqui e em outras partes do livro, razão pela qual pode-se afirmar que é uma das principais, senão a principal, influência do autor. Mas há diferenças. Fanon foi um revolucionário e esta veia revolucionária não está presente em Mbembe. Evidentemente, são autores de períodos muito diferentes. O foco de Mbembe é a crítica ao racismo, à formação da razão e do mundo negro. O autor por vezes parece esquecer que o racismo moderno é obra do mundo capitalista. Enquanto para os partidos marxistas não é possível capitalismo sem racismo, Mbembe parece considerar que não foi possível capitalismo sem racismo. Falta um corolário mais claro a seu pensamento, o que, talvez, ele desenvolva em outros textos. Mbembe critica o socialismo colonialista de Jaurès e faz alguns elogios aos anarquistas, mas tudo de forma muito nebulosa. Este silêncio faz lembrar, mais uma vez, Foucault e o enigma de seus objetivos políticos, advinda daquilo que Bruni²⁰ lembra: Foucault considerava indigno falar em nome dos outros, de modo mesmo a não desenvolver um programa político claro que desse vazão prática aos resultados de suas análises.

Outro elemento que lembra Fanon é a utilização de elementos clínicos a fim de se analisar a formação do mundo negro. Assim como o martinicano dedicou, em *Peau noire, masques blancs* (*Pele negra, máscaras brancas*), boa parte do livro a mostrar os efeitos destruidores da colonização na subjetividade do colonizado, Mbembe faz o mesmo em *Critique*. Aqui, a cesura com o pós-estruturalismo é patente: enquanto para Foucault e Deleuze o sujeito não é um dado fundamental, mas criado, nosso autor parece adotar o universalismo criptohegeliano de Fanon que, se bem historiciza o sujeito, o faz em termos de uma humanidade a reconciliar consigo mesma visto que fora destroçada pelo colonialismo.

Passemos ao conceito de *devenir-negro do mundo*. A ideia, conforme apontado, surge no começo do livro. Mbembe aponta que o Negro (*Nègre*, com maiúscula) foi tomado como modelo do pensamento racial na história do pensamento europeu e que essa noção de raça constitui o subsolo a partir do qual governo e conhecimento moderno se firmaram. A aparição do Negro, que é “aquele que vemos quando não vemos ninguém”²¹, libera paixão,

²⁰ BRUNI, “O silêncio dos sujeitos”.

²¹ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*. p. 10.

que desafia o sistema da razão, razão pela qual o Negro, tomado como mera cor de pele, é uma figura da loucura codificada.

Operando ao mesmo tempo como uma categoria original, material e fantasmática, a raça estivera, no curso dos séculos precedentes, na origem de muitas catástrofes, a causa de devastações psíquicas inesperadas e de incontáveis crimes e massacres²²

Essa construção conta com três momentos: o do tráfico negreiro (séculos XV-XIX), o da tomada de palavra pelos próprios negros, a partir do século XVIII, período marcado pelas revoltas das populações negras contra suas condições de vida. Por fim, o começo do século XXI, onde os traços distintivos são: “(...) planetarização dos mercados, a privatização do mundo, sob a égide do neoliberalismo e a intrincação crescente da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias eletrônicas e digitais”²³. O neoliberalismo é o domínio das indústrias do silício e das tecnologias digitais, onde o tempo se torna força procriativa na forma-dinheiro, ao se mercantilizar tudo e universalizar a forma-empresa.

Se não há mais trabalhadores, mais nômades do trabalho, o perigo para as pessoas deixou de ser a exploração econômica, mas o desemprego, visto que há um *surplus* populacional e o estímulo para que as pessoas se tornem empresárias de si mesmas. O sujeito se imagina como fruto dos azares naturais, embora possa ser modificado em sua estrutura biológica e genética. Esse sujeito deve se oferecer no mercado como mercadoria desejável e negociável; trata-se de um sujeito neuro-econômico, absorto nas preocupações de sua animalidade e coisidade, esse (...) “homem-coisa, homem-máquina, homem-código, homem-fluxo”²⁴ que busca se adequar ao mercado.

O neoliberalismo reconcilia animismo e capitalismo, indo da imagem à imagem, ao acelerar as energias pulsionais. Assim, “os riscos sistêmicos aos quais somente os escravos negros foram expostos no momento do primeiro capitalismo constituem doravante senão a norma, ao menos o destino de todas as humanidades subalternas”²⁵, unindo-se às práticas imperiais de saque, ocupação e extração de vias e recursos. O mundo é zoneado e posto sob tutela de autoridades privadas e potentados militares particulares.

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro não remete mais somente à condição das pessoas de origem africana na época do primeiro capitalismo (depredações de diversas ordens, despossessão de todo poder de autodeterminação, e, sobretudo, do futuro e do tempo, essas duas matrizes do possível. É essa fungibilidade nova, essa solubilidade, sua institucionalização enquanto nova norma de existência e sua generalização ao conjunto do planeta que nós chamamos *devir-negro do mundo*²⁶

Ou seja, devir-negro do mundo é o processo através do qual o mundo todo experimenta as formas de poder aplicadas outrora sobre os negros nas colônias. Mbembe se

²² MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 11.

²³ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 12.

²⁴ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 14.

²⁵ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 14.

²⁶ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, p. 16-17.

interroga se a perda de poder da Europa significa o fim do racismo, posto que a categoria de raça foi tão importante para o estabelecimento dos potentados coloniais. Para ele, há um racismo sem raças, que se vale de outros elementos não biológicos, como cultura e religião para cancelar práticas de poder. Ou seja, o racismo se universalizou e não se restringe mais somente à raça.

Mas, diz Mbembe, o Negro também foi imaginado e associado à potência de viver, aos instintos, à força natural, a um certo impulso para o vivo. Se o *devenir-negro do mundo* significa precarização, opressão, morte e guerra, o outro lado do nome Negro também invoca a potência de uma vida nova.

À guisa de conclusão: colonialidade, devir-negro e estratégia

Vimos que a os decoloniais e Mbembe concordam na análise de que o racismo é forma fundamental de poder na contemporaneidade, como o foi nos albores do capitalismo. Ambos salientam o papel da raça na construção do imaginário político contemporâneo e das formas coetâneas de poder. Além disso, a mercantilização total da vida e de todos os aspectos da existência são aspectos fundamentais de ambos os pensamentos.

Mas, enquanto a alternativa decolonial é muito clara, na forma da transmodernidade, essa mesma clareza de alternativas não se faz tão presente em Mbembe. Assim, se o diagnóstico é o mesmo, as saídas precisam de melhor coordenação para se encontrarem plenamente. Tanto Mbembe pode ser entendido como decolonial, quanto a filosofia africana alimentou a reflexão neste subcontinente, de modo que se trata de pensamentos similares e as consonâncias são muito mais marcantes que as dissonâncias.

Tanto o pensamento decolonial quanto a filosofia de Mbembe podem ser interpretadas, à luz da decolonialidade entendida como uma atitude — atitude esta que também é a de Mbembe — como estratégias, à luz deste conceito na pena de Foucault.²⁷ Há cinco sentidos de estratégia em Foucault, que podem ser diminuídos para três: estratégia arqueológica, estratégia de comando e estratégia histórica. Esta última se caracteriza por entender o mundo de forma belicosa, ao utilizar um modelo de guerra para decifrar as relações entre os entes. Nestes marcos, cada ato se torna tático, mas com repercussões estratégicas. As estratégias entre si disputam o devir e, no prélio entre as forças, se desenha o amanhã.²⁸

Atualmente, as “forças da modernidade”, sob o nome de neoliberalismo, também ele uma estratégia histórica, lutam contra a potência decolonial da transmodernidade, tal qual exposta acima. A filosofia africana, na medida em que afirma o negro como racional, pensante, histórico e capaz de construir seu próprio futuro; e o pensamento decolonial, que aponta não a necessidade de realizar a modernidade, construída sobre o sangue dos condenados, mas de construir uma nova transmodernidade, são as principais resistências à imposição de um modo de vida pasteurizado e de uma estética kitsch aos povos do mundo. Ambas são estratégias históricas de resistência à modernidade. E será no embate entre ambas,

²⁷ LUIZ, *O conceito de estratégia em Michel Foucault*.

²⁸ LUIZ, *O conceito de estratégia em Michel Foucault*.

onde cada qual toma lado, mesmo sem querer, na medida em que existe em um conflito que não admite neutralidade, que o futuro se desenhará.

Referências bibliográficas

BALLESTRIN, L. “América Latina e o giro decolonial”. Revista Brasileira de Ciência Política, n.11, pp. 89-117, 2013.

BERNARDINO-COSTA, J. MALDONADO TORRES, N. GROSGOUEL, “Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico”. In: BERNARDINO-COSTA, J. MALDONADO TORRES, N. GROSGOUEL, R.(orgs.) Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BRUNI, J. C. “O silêncio dos sujeitos”. In: SCAVONE, L. ALVAREZ, M. C. MISKOLCI, R. O legado de Foucault. São Paulo: EDUNESP, 2006.

CÁCERES, F. História da América. 2ed. São Paulo: Moderna, 1992.

CASTRO-GÓMEZ, S. GROSGOUEL R. “Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico”. In: CASTRO-GÓMEZ, S. GROSGOUEL, R. (orgs.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.

DUSSEL, E. 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural Editores, 1994.

ESPINOSA, M. “Esse indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia”. In: GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado. v.31 n. 1, pp.25-49, 2016.

LUIZ, F. “A possibilidade da filosofia africana segundo Foucault: a carta para Rolf Italiaander”. Seara filosófica, n. 21, pp. 79-88, 2020a

LUIZ, F. “Arché philosophia: algumas reflexões sobre o caráter e origens da filosofia em seu primeiro tempo”. Guairacá Revista de Filosofia, v.36, n.1, pp.181-191, 2020b.

LUIZ, F. As filosofias não ocidentais: a filosofia africana e a ontologia banto segundo Tempels. Reflexões, v.8, n.15, pp.132-144, 2019.

LUIZ, F. O conceito de estratégia em Michel Foucault. Joinville: Clube de autores, 2024

MALDONADO TORRES, N. “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”. In: BERNARDINO-COSTA, J. MALDONADO TORRES, N.

GROSGUÉL, R.(orgs.) Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

MBEMBE, A. Critique de la raison nègre. Paris: La Découverte, 2013 ;

MBEMBE, A. Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada. Luanda: Pedagogo-Mulemba, 2012

MONTOYA, F. S. Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivência. Tenerife: Idea, 2010

NOGUERA, R. SEIXAS, R. L. da R. ALVES, B. F. “A necropolítica na eminência do devir-negro do mundo”. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v.10, pp. 150-167, 2019.

PALÁCIOS, G A. Alheio Olhar. Goiânia: Editora UFG, 2004

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In CASTRO-GÓMEZ, S. GROSGUÉL, R. (orgs.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del hombre editores, 2007.

QUIJANO, A. ENNIS, M. “Coloniality of power, eurocentrism and Latin America”. Nepantla: Views from South, v.1, n.3, pp. 533-580, 2000.

QUIJANO, A. WALLERSTEIN, I. Americanity as a concept, or Americas in the modern-world-system. Disponível em <https://www.javeriana.edu.co/blogs/syie/files/Quijano-and-Wallerstein-Americanity-as-a-Concept.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2023.

SCAVONE, L. ALVAREZ, M. C. MISKOLCI, R. O legado de Foucault. São Paulo: EDUNESP, 2006.

TEMPELS, R. R. P. La philosophie bantoue. Paris: Présence africaine, 1961

WALLERSTEIN, I. World-systems analysis: an introduction. Durham: Duke University Press Books, 2004