



---

**ASSOMBRAÇÃO RACIAL: FANTASMAGORIA E DEVIR-NEGRO DO MUNDO A  
PARTIR DE ACHILLE MBEMBE**

**RACIAL HAUNTING: PHANTASMAGORIA AND THE BECOMING BLACK OF THE  
WORLD FROM ACHILLE MBEMBE**

Roy Sollon Borges<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo examina as relações entre colonialismo, modernidade capitalista, raça (em seu caráter fantasmagórico), racismo, neoliberalismo e arquivo, a partir das considerações de Achille Mbembe, especialmente nas obras *Crítica da Razão Negra* e *Políticas da Inimizade*, sobretudo ao que se refere ao alterocídio sob a forma de *necropolítica*, à duplicidade do que o autor chama de *razão negra*, e de seu importante conceito de *devir-negro do mundo*.

**Palavras-chave:** raça, fantasmagoria, razão negra, necropolítica, devir-negro do mundo

**Abstract:** This article examines the relationships between colonialism, capitalist modernity, race (in its phantasmagorical character), racism, neoliberalism, and the archive, based on the considerations of Achille Mbembe, especially in the works *Critique of Black Reason* and *Politics of Enmity*, particularly concerning altericide in the form of necropolitics, the duality of what the author calls the black reason, and his important concept of becoming black of the world.

**Keywords:** race, phantasmagoria, black reason, necropolitics, becoming black of the world

### Na penumbra da história

É uma história que se passa na escuridão e será necessário que o sol que transumo ilumine os cantos mais recônditos.

Franz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UFABC. E-mail: [roysollon3@gmail.com](mailto:roysollon3@gmail.com)

O conceito de raça, em sua metafísica peculiar, não é apenas o sustentáculo de ideologias políticas abomináveis como a do nazifascismo, mas também de constructos modernos basilares, naturalizados e francamente aceitos como o de soberania, de identidade nacional e de Estado-nação. Pode-se derivar daí, não obstante, que um dos problemas cruciais daquilo que compreendemos por “modernidade” seja o “problema racial”, e a colonização é exemplo inequívoco disso. Atribuir à estrutura colonial da *plantation* o epíteto de “capitalismo nu”, como o faz Paul Gilroy, seria bastante apropriado, uma vez que o capitalismo – modo de produção prototipicamente ocidental e moderno – desvestido ou não de seus pudores, não só jamais cessou sua fase de acumulação primitiva como sempre recorreu a *subsídios raciais* para se estabelecer (MBEMBE, 2018, p. 53). Segundo tal perspectiva, não seria possível, portanto, festejar os avanços industriais do mundo moderno sem entrever o abantesma da Máscara de Flandres, das lavouras ou dos zoológicos humanos. Precisamente porque a escravidão dissimulada dos assalariados que surgia na Europa teve seus alicerces na escravatura, sem quaisquer disfarces, do Novo Mundo (MARX *apud* IANNI, 1978, p. 4). A descoberta de jazidas de ouro e prata nas Américas e o extermínio sistemático de seus povos originários, seguido pela caça assassina de escravos e seu tráfico pelo Atlântico, são fatos que assinalam a alvorada da era moderna e da produção capitalista (GALEANO, 2015, p. 49).

Sem dúvida,

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

A palavra “modernidade” é tão somente um eufemismo para o projeto sem freios de expansão dos impérios europeus, implementado sobretudo durante os últimos anos do século XVIII. Principalmente à época em que o projeto político do liberalismo, nascido no seio de tal expansão, se viu confrontado com as questões do universalismo, dos direitos da pessoa humana, da liberdade de trocas, da relação entre os meios e fins, e da natureza das relações entre a Europa e os mundos extra-europeus – obviamente, tudo isso marcado por uma reiterada relativização e ambiguidade moral. Inclusive, o triunfo do século XIX europeu – época de vertiginoso desenvolvimento técnico, de incontáveis conquistas militares, de propagação do comércio e da exportação do cristianismo – é índice do uso de um poder despótico ostensivo contra outros povos mundo afora, do tipo que “somente se exerce fora das

próprias fronteiras e sobre pessoas com as quais se julga nada ter em comum” (MBEMBE, 2018, p.105). Com a produção racista de uma “zoologia política”, tal projeto de poder europeu fora capaz de cobrir um terço da superfície terrestre e subjugar os povos que ali estiveram, e onde, posteriormente, os mercados do mundo colonial cresceriam como apêndices do mercado interno do capitalismo que irrompia (GALEANO, 2015, p. 51). Posto doutro modo: o sucesso do liberalismo e os horrores da escravidão moderna possuem uma irmandade siamesa, são produtos do mesmo parto gêmeo (LOSURDO, 2020, p. 55). Por *princípio de raça*, então, leia-se a “forma de poder espectral da divisão e da diferença humana, suscetível de ser mobilizada para fins de estigmatização, de exclusão e de segregação” (MBEMBE, 2018, p.106), operada, sobretudo, por liberais em favor de seu projeto civilizatório burguês. *Princípio* tal que aflora da noção de que a espécie humana é passível de subdivisões em raças qualitativa e hierarquicamente distintas. Algo a ser compreendido não apenas como invencionice ou disparate da racionalidade moderna, mas como um de seus mitos fundadores<sup>2</sup> – sua “linguagem incontornável” (IDEM, 2018, p.106), mesmo que por vezes negada – apropriada para dividir e gerir politicamente o mundo comum, tanto no passado como no presente. Não à toa, a história da democracia moderna é, nas apuradas palavras de Mbembe, uma “história de dois corpos”: de um lado, seu glorioso *corpo solar*, epítome do progresso da civilização ocidental; por outro, seu obscuro *corpo noturno*:

A ideia de que a vida em democracia seria fundamentalmente tranquila, policiada e despojada de violência (inclusive sob a forma da guerra e da devastação) não resiste nem por um instante ao escrutínio. [...] Desde sua origem, as democracias modernas sempre deram mostras de tolerância em relação a certa violência política, inclusive ilegal. Elas integram em sua cultura formas de brutalidade praticadas por uma gama de instituições privadas agindo atreladas ao Estado, quer se tratasse de forças voluntárias, de milícias ou de grupos paramilitares ou corporativos. [...] Esses vínculos foram tudo menos acidentais. Democracia, *plantation* e império colonial fazem parte objetivamente de uma mesma matriz histórica. Esse fato originário e estruturante está no cerne de toda e qualquer compreensão histórica da violência da ordem global contemporânea (MBEMBE, 2020, p. 36-47)

Um dos exemplos mais eloquentes da simultânea antiguidade e atualidade deste *princípio* burguês, moderno – e, em certo sentido, “democrático” – é desenvolvido de modo cirúrgico

<sup>2</sup> “Na moderna historiografia, do século XVI ao XIX, o mito da raça aparece quase como uma busca do princípio, como nostalgia de uma origem pura, incontaminada e distante, cuja herança seria mister guardar com fidelidade, como vontade de remontar ao momento auroral, onde melhor se delineiam as verdadeiras características (políticas) de uma nação. É neste clima, porém, que, por meados do século XIX, amadurece o mito da raça ariana” (BOBBIO, N, MATTEUCI, N, PASQUINO, G. 2002. p.1060-1061)

por Aimé Césaire, importante referência para o pensamento mbembiano, a respeito de Adolf Hitler e do nazismo, em seu *Discurso sobre o Colonialismo*:

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demônio, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que só os árabes da Argélia, os “coolies” da Índia e os negros da África estavam subordinados (CÉSAIRE, 1978, p.18)

O demônio de Hitler, que espreita e tenta as sociedades contemporâneas, não apenas é o espírito de Auschwitz ou de qualquer tipo de *apartheid* – esteja ele na África do Sul, nos EUA, na Palestina ou no Brasil –, mas um espectro a rondar o *status quo* político-econômico operado pela modernidade: “no fim do capitalismo, desejoso de se sobreviver, há Hitler” (IDEM, 1978, p.19). Desse capitalismo não somente sobrevivente, mas em plena vida e vigência, se manifesta o “poder espectral” ou fantasmagórico inerente ao conceito de raça. Nas palavras de Mbembe, tal conceito não passa de uma “ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica” cuja função seria “desviar a atenção de conflitos considerados, sob outro ponto de vista, mais genuínos – a luta de classes ou a luta de sexos, por exemplo” (MBEMBE, 2018, p. 28). E uma vez que raça não existe “enquanto fato natural físico, antropológico ou genético”, ela é “uma figura autônoma do real, cuja força e densidade se devem ao seu caráter extremamente móvel, inconstante e caprichoso” (IDEM, 2018, p. 29). Por isso, em um esforço impressionante de fabulação ao incidir sobre os mundos não europeus, borrando sistemática e arbitrariamente as fronteiras entre o crível e o incrível, o pensamento ocidental produziu o “negro” enquanto sujeito racial incapaz de escapar de sua animalidade ou de se autoproduzir, tal como o “judeu” na posterior Alemanha Nazista, ambos protótipos de uma vida pré-humana presa às mais baixas necessidades biológicas<sup>3</sup>. Desta maneira, durante vários séculos, o conceito de raça – inicialmente cabível à esfera animal – “serviu, em primeira linha, para nomear as humanidades não europeias” (IDEM, 2018, p. 42), associando o “estado de raça” a um estado amaldiçoado de degradação e defecção ontológica. Como se tais populações fossem reflexos depauperados de uma humanidade ideal, destinadas a serem o elo monstruoso e até então perdido entre a besta selvagem e o humano civilizado,

<sup>3</sup> “Hoje, negros e judeus têm outras alcunhas: islamismo, muçulmano, árabe, estrangeiro, imigrante, refugiado, intruso, para citar apenas alguns deles” (IDEM, 2020, p. 76)

extremos que estariam separados por um intervalo de tempo intransponível e diferenças insuperáveis<sup>4</sup>. Os mais diversos exemplos desse biologismo ontologizante moderno revelam que “raça”, além de predicado pseudocientífico, é um significante simbólico movediço que imprime o imaginário político da dessemelhança e da inimizade, a compor o *complexo psico-onírico* dos modelos de exploração e depredação, e a permitir o *alterocídio*:

A raça é um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura de neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total. Mas, como explica Franz Fanon, raça é também o nome que se deve dar ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que, condenados à sujeição, veem-se com frequência obrigados a sofrer uma infinidade de injúrias, todos os tipos de estupros e humilhações, e incontáveis feridas [...] interpelaremos a natureza desse ressentimento, dando conta daquilo que constitui a raça, sua profundidade a um tempo real e fictícia, as relações por meio das quais se exprime o papel que desempenha no movimento que consiste, como aconteceu historicamente com povos de origem africana, em transformar a pessoa humana em coisa, objeto ou mercadoria (IDEM, 2018, p.27-28).

Como faz notar o autor, a produção constante do sujeito racial – e de suas fantasmagorias – está intimamente ligada à coisificação, à redução da pessoa humana ao status de mercadoria: um *corpo de extração*. O substantivo “negro” é, por este ângulo, resultante desse grande processo de fabulação e fetichismo<sup>5</sup> pelo qual as pessoas de descendência ou origem africana puderam ser “transformadas em *mineral* vivo de onde se extrai o *metal*” (IDEM, 2018, p. 82).

Se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse *mineral*, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa o lugar da sua conversão fiduciária. Essa passagem do *homem-mineral* ao *homem-metal* e do *homem-metal* ao *homem-moeda* foi uma dimensão estruturante do primeiro

<sup>4</sup>A brasileira Neusa Santos Souza em seu *Tornar-se Negro*, obra de forte inspiração fanoniana, antecipa tais noções de Mbembe ao considerar que “quando a natureza toma o lugar da história” e “a contingência se transforma em eternidade” o mito racial se instaura inaugurando “um tempo e um espaço feitos de tanta clareza quanto ilusão”, isto é, a um só tempo real e fictício. As diferenças culturais e propriamente históricas invertem-se em diferenças naturais intransponíveis, e a distância espacial-geográfica é convertida numa distância ontológica e moralmente hierarquizada. (SOUZA, 1983, p.25)

<sup>5</sup> Aqui a noção de fetichismo pode ser pensada duplamente na acepção marxiana e freudiana. Se para Marx o caráter de fetiche da mercadoria “não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2013, p. 71) ou seja: relações entre humanos que se esqueceram que o são. De modo parecido, para Freud, o fetiche “é ao mesmo tempo a presença de qualquer coisa e o signo de sua ausência, *é e não é um objeto*. E é por isso que ele (o fetiche) atrai irresistivelmente o desejo sem nunca poder satisfazê-lo” (AGAMBEN, 2015, p. 270). Neste sentido, o nome “negro” é atribuído através de uma relação social entre seres humanos que assume, fantasmagoricamente, forma objetual, designando a presença de um ser humano a se tornar signo de ausência da própria humanidade.

capitalismo. A extração era, antes de mais nada, arrancamento ou separação de seres humanos singulares em relação às origens de nascença. Era, subsequentemente, ablação e extirpação – condição para que a prensagem (sem a qual não se obtém extração nenhuma) pudesse efetivamente ocorrer. Ao fazer passar o escravo pelo laminador e ao pressioná-lo para dele extrair o máximo lucro, não se convertia simplesmente um ser humano em objeto. Não se deixava nele apenas uma marca indelével. Produzia-se o negro, isto é, o sujeito racial, ou ainda a própria figura daquele que pode ser mantido a certa distância – do que é possível se desembaraçar quando aquilo deixar de ser útil (IDEM, 2018, p. 82).

Mesmo o “ressentimento amargo e desejoso de vingança” do qual “raça” também é o nome, como nos ensina Fanon, advém desse processo coisificante que Mbembe atribui a um triplo mecanismo de “captura, esvaziamento e objetificação” perpetrado pela colonização e mediante ao qual o *negrificado* é situado, à força, num mundo à parte, e concebido como *tertium quid*<sup>6</sup>, impedida de fazer livremente de sua vida (e a partir dela) uma “obra verdadeira”.

Na realidade, tudo o que foi produzido pelo escravo lhe foi subtraído – o produto de seu trabalho, seus filhos, suas obras intelectuais. Não é considerado autor de nada que propriamente lhe pertença. Ao sabor das circunstâncias, os escravos são simultaneamente mercadorias, objetos de luxo ou de utilidade que podem ser comprados e revendidos a outros. Ao mesmo tempo, são seres humanos dotados do dom da fala e capazes de criar e manusear ferramentas. Muitas vezes privados de quaisquer laços de parentesco, são privados também de qualquer herança e de qualquer fruição dos produtos do seu trabalho. Se sua humanidade plena é negada por aqueles a quem pertencem e que deles extraem trabalho não remunerado, ela não é, entretanto, inteiramente apagada, pelo menos num plano puramente ontológico. Ela é, por força das coisas, uma *humanidade sustada*, em luta para sair da fixação e da repetição, desejosa de entrar num movimento autônomo de criação (MBEMBE, 2018, p. 94).

Existe, de fato, um clamor pelo negro: nada se pode fazer sem ele, todo um mundo é erigido sobre suas costas. Antes de ser tornado *mineral*, exigiram-no em carne e osso, mas não por inteiro: o queriam “temperado de determinada maneira” (FANON, 2020, p. 188) e servido ao gosto do colonizador. Queriam subtrair-lhe a integridade e despedaçá-lo. Porém, essa sua humanidade em pedaços, interrompida, fossilizada, suspensa e puída, tende a uma incessante reconfiguração, uma *autopoiesis* (GILROY, 2012, p. 153). Estaria condenada a uma luta, ao anúncio de um anseio radical, “insubmersível e vindouro, de liberdade ou de vingança” (MBEMBE, 2018, p. 95). Pois as abjeções impostas não impediriam sua capacidade criativa.

---

<sup>6</sup> Segundo W. E. B Du Bois, é a categoria intermediária entre a besta e o ser humano em que os negros foram confinados: “... em algum lugar entre os homens e o gado Deus criou um *tertium quid* e o chamou de negro – uma criatura simples, ridícula, às vezes amável dentro de suas limitações, mas estritamente predestinado a andar dentro do Véu” (DU BOIS *apud* GILROY, 2012, p. 126)

Mesmo que não sejam tratados como tal, os sujeitos racializados são seres humanos e continuam a produzir mundos. Ainda que relegados a uma vida de resíduos propõem universos de significação: inventam línguas, religiões, danças, rituais e comunidades. De maneira ambígua, raça é uma fantasmagoria injuriosa de menosprezo e de clausura, mas, ainda assim, um respiro em determinados contextos de opressão: “ao mesmo tempo gesto de autodeterminação, modo de presença perante si mesmo, olhar interior e utopia crítica” (IDEM, 2018, p. 62), além de uma forma luminosa de denúncia das tramas de hipocrisia e mentira que envolvem as sociedades racistas ou raciais. O nome “negro” é também um movimento de esquiwa que não se permite capturar. De um jeito ou de outro, mesmo sendo alvo de toda sorte de injúrias, fabulações e delírios, “o negro desmantela o sistema e viola os tratados” (FANON, 2020, p. 188) devido ao desenvolvimento peculiar de uma verdadeira plasticidade existencial e de formas de resistência plurais e metamórficas.

Em razão de tantos problemas incontornáveis e perversamente obscurecidos por parte da filosofia e historiografia modernas, Mbembe articula seu pensamento pelas margens da “História Universal” desde o seu crepúsculo: África – continente que foi encoberto pelo véu mais espesso de racialização, a porção de vidas e territórios transfigurados em repositórios do horrível, do exótico e do primitivo, aprisionados a uma cela de ilusões. Entretanto, pensar a história da humanidade a partir dessas particularidades negras e africanas, como o faz Mbembe, cumpriria uma dupla e difícil tarefa: 1) abrir e elaborar uma crítica ao *arquivo* ocidental sobre a condição negra – não apenas africana, mas planetária; 2) compreender como essa mesma condição negra, que é constitutiva da modernidade, ajudaria a compreender o capitalismo atual e o mundo contemporâneo, uma vez que, no neoliberalismo, a figura do escravo, talvez como nunca antes, fora globalizada (*devir-negro do mundo*) incidindo numa provável e peculiar manifestação de *racismo sem raças*.

## A razão negra

“Sentimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência.”

Franz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*

Eu achei graça e respondi: nós somos feios e mal vestidos, mas somos deste mundo. Passei o olhar naquele povo para ver se apresentava aspecto humano ou aspecto de fantasma.

Carolina Maria de Jesus, *Quarto de Despejo*

Lidar ou lutar com espectros em sua vacilante e brumosa fisionomia – sua fantasmaterialidade (PANDOLFO, 2020, p. 10) – indica bem uma das principais tentativas da filosofia de Mbembe: “conferir à sepultura toda a sua força subversiva” (MBEMBE, 2014, p. 48). Apropriar-se da força deste mesmo mecanismo de produção imaginária, de fabulação coletiva, de escrita da história – que é o arquivo – como um recurso crítico “a contrapelo das leituras instrumentalistas do passado” (IDEM, 2018, p. 185). E, aqui, somos convidados a discutir mais atentamente o poder do arquivo e seus limites enquanto instituidor de imaginário no cenário assombrado da colonização. Desfiar seu nodoso emaranhado e seguir adentro de seu labirinto soturno, detalhando as dimensões materialmente empreendidas e artificialmente ontológicas implicadas na produção dos sujeitos raciais, ora consolidadas pelo estrondo dos chicotes, estampido das espingardas e tinir das baionetas, ora alimentadas por verdadeiras forças do subsolo: forças afetivas, pulsionais, patológicas e dionisíacas<sup>7</sup>. Pois, para que a raça possa operar como imagem – figura autônoma do real e superfície fluida, inconstante e caprichosa – ela antes deve funcionar como um espelho (*speculum*), isto é, um meio pelo qual o delírio narcísico branco e europeu se dá (BARROS, 2019, p. 31). Tendo em mente o parentesco etimológico entre *speculum* e *spectrum*, o filósofo camaronês se põe diante de um “espelho enigmático no interior de uma economia das sombras” e se dispõe, a sua maneira, a encarar sua “realidade espectral” (MBEMBE, 2018, p. 197), tentando combatê-la. Sua batalha contra um mundo de espectros nessa casa de espelhos, entretanto, se dá através de um curioso diálogo: falando *dos* fantasmas, *aos* fantasmas e, ainda, *com* eles, numa tentativa de

<sup>7</sup> “O ato de colonizar tem algo de dionisíaco – uma grande efusão narcísica. A combinação de volúpia, frenesi e crueldade, de embriaguez e sonho, que é uma das dimensões estruturais do empreendimento colonial” (IDEM, 2018, p. 196)

lhes fazer justiça, estejam eles já mortos ou ainda não nascidos (DERRIDA *apud* HADDOCK-LOBO, 2020, p. 47).

Dado que o *princípio de raça* estabeleceu um certo tipo de poder espectral na produção de sujeitos raciais e, deste modo, uma matriz privilegiada e quase inexaurível de técnicas de dominação desde o período moderno, não é difícil aferir, como precisamente Mbembe o faz, que “o negro é, efetivamente, o espectro da modernidade” (MBEMBE, 2018, p. 229) – seu reflexo, sua aparição, seu fantasma. Índice da brutalidade e dos indizíveis métodos de destruição necessários ao surgimento e manutenção do capitalismo, métodos tais que insistem em retornar (*revenant*). Não apenas isso, “negro” é seu *duplo* refletido no espelho, cuja força reside em seus jogos de chiaroscuro: “não existe reflexo sem um certo modo de lançar luz contra a sombra e vice-versa” (IDEM, 2018, p. 242).

Através do conceito de “negro”, como que diante de um espelho, nota-se que

Existe um regime de troca entre o imaginário e o real, se ainda assim tal distinção faz sentido. Pois, no fundo, um serve para produzir o outro, um pode ser convertido no outro e vice-versa (IDEM, 2018, p. 231).

Ambos se refletem, cada um como a projeção da sua contraparte. O real e o imaginário se trocam, se perfazem, se substituem, se sobrepõem e se sobredeterminam, sem que ao final se saiba qual das metades é a original, co-engendrando verdade e simulacro num mesmo movimento elíptico. Mbembe está atento à dinâmica dialética que existe entre a realidade das aparências e as aparências da realidade. Logo, para evocar e invocar o fantasma “negro” para o pretendido diálogo é premente ouvi-lo e, *com* ele, lançar luz sobre como a Europa, em particular, e o Ocidente, em geral, foram capazes de urdir e instituir o imaginário que propiciou o surgimento real desse seu espectro depreciado e depauperado, esse seu lado-sombra, seu *Doppelgänger*<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Termo literário cunhado por Jean Paul, em seu romance “Siebenkäs” de 1796, para designar um sócio maligno, muito provavelmente derivado do folclore alemão, segundo o qual “toda criatura viva possuía um duplo que traria consigo morte e terror” (SCHARGEL, 2020, p. 104–119.) Termo que, além de ter se popularizado na literatura do século XIX e povoar até hoje o imaginário coletivo e produtos da indústria cultural, fora incorporado por teorias psicanalíticas, de Freud a Lacan, das quais Mbembe parece se munir para pensar os conceitos de raça e racismo, conforme fica nítido na seguinte citação: “É típico da raça ou do racismo sempre suscitar ou engendrar um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro. Um rosto humano autêntico é convocado a aparecer. O trabalho do racismo consiste em relegá-lo ao segundo plano ou cobri-lo com um véu. No lugar desse rosto, faz-se emergir das profundezas da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto e uma silhueta que, desse modo, tomam o lugar de um corpo e um rosto humanos. O racismo consiste, pois, em substituir aquilo que é por algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de deturpação do real e de um fixador de afetos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso que o conteúdo recalcado volta brutalmente à superfície” (Cf. MBEMBE, 2018, p. 69)

Mbembe procura interpelar tal fantasma conceituando a *razão negra*. E a chave para este conceito é, num primeiro momento, colocar em questão toda a ficção de unidade atribuída ao próprio substantivo “negro”, como se existisse um todo homogêneo ao qual tal nome facilmente correspondesse. Trata-se, porém, de visualizar suas múltiplas implicações e significados, sua polissemia no léxico da história colonial. O que por sua vez implicaria, não obstante, em evidenciar que, na realidade, não há qualquer lastro ou elo ancestral que assevere uma unidade automática entre o negro dos EUA, do Caribe, do Brasil, do continente africano – ou de qualquer outro quinhão do mundo – por mais longa que seja a tradição de coidentificação e de preocupação mútua que tem caracterizado boa parte das “relações dos negros entre si, a despeito de sua dispersão” (IDEM, 2018, p. 57). Por isso, ter ante os olhos a imagem da diáspora é imprescindível: o Oceano Atlântico fervilhante de embarcações e entrecortado por fios de desespero e sangue. Não obstante, num segundo momento, a chave para o que autor nomeia por *razão negra* passa também pelo reconhecimento de algo que autores como Ralph Ellison, W.E.B Du Bois e Paul Gilroy, cada um a seu modo, entenderam como a “dupla consciência do negro”. O que, em linhas gerais, se caracteriza pelo sentimento em si contraditório de que os negros, constituindo uma minoria indesejável em seu país de nascença – por exemplo, EUA ou Brasil – pertenceriam a um “nós” nacional e, simultaneamente, a uma subcultura marginal, estrangeira e *lumpen*-atlântica (IDEM, 2018, p. 56). Configurando uma terceira coisa (*tertium quid*), uma *vida em suspensão* (IDEM, 2020, p. 181), entre o mundo humano e o dos objetos, em que a pertença é oca e absolutamente ambígua.

Isto posto, a *razão negra* consiste, de modo preliminar, numa polifonia de vozes, “enunciados e discursos, de saberes, comentários e disparates” (IDEM, 2018, p. 60) heterogêneos, cujo objeto é aquilo que se afirma ser a verdade e o nome das pessoas de origem africana e seus descendentes. Isto é, “seus atributos e qualidades, seu destino e suas significações enquanto segmento empírico do mundo” (IDEM, 2018, p. 61). Por mais que essa razão milenar remonte, pelo menos, até a Antiguidade, é a Era Moderna que constitui, entretanto, o momento mais decisivo de sua formação, sobretudo, graças às

Narrativas de viajantes, exploradores, soldados e aventureiros, mercadores, missionários e colonos e [...] à elaboração de uma “ciência colonial”. Toda uma gama de intermediários e instituições, tais como sociedades eruditas, exposições universais, museus, coleções amadoras de “arte primitiva”, colaborou, na época, com a constituição dessa razão e com sua transformação em senso comum ou *habitus* (IDEM, 2018, p. 61).

Reservatório – ou propriamente arquivo – de onde “a aritmética da dominação de raça” (IDEM, 2018, p. 61) deriva suas justificações, movida, fundamentalmente, por uma “atividade primal de fabulação” (IDEM, 2018, p. 61). Por “constituição dessa razão”, leia-se: instituição de imaginário, portanto. Sua função elementar seria a de codificar as condições de surgimento de um sujeito racial “então chamado de negro ou, mais tarde e já sob condições coloniais, nativo” (IDEM, 2018, p. 61). Nessa perspectiva, a *razão negra* seria, sumamente, um *juízo de identidade* que implica tanto num conjunto de discursos quanto de práticas: um fazer cotidiano duradouro que consiste em “inventar, contar, repetir e promover a variação de fórmulas, textos e rituais” para esculpir o negro enquanto “exterioridade selvagem, passível de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (IDEM, 2018, p. 61). No entanto, essa versão configura apenas uma das duas faces na cabeça de Janus da *razão negra*. À essa primeira face, que Mbembe chamou de *consciência ocidental do negro*, se contrapõe uma outra que designa, inversamente, uma *declaração de identidade*. Uma resposta a interrogações colocadas à primeira pessoa do singular: “quem sou eu?”; “serei eu, de verdade, quem dizem que sou?”; “será verdade que não sou nada além disto – minha aparência, aquilo que se diz e se vê de mim?”; “qual o meu verdadeiro estado civil e histórico?” (IDEM, 2018, p. 62). Respondendo a isso, “o negro diz de si mesmo ser aquele sobre o qual não se exerce domínio; aquele que não está onde se diz estar, muito menos onde é procurado, mas sim ali onde não é pensado” (IDEM, 2018, p. 62). E essa segunda face da *razão negra*, nomeada de *consciência negra do negro*, se esforça, em primeiro lugar, por fundar um outro arquivo, a contrapelo do já instituído. Arquivo que dê conta do anseio de autoexplicação e autocompreensão do negro, evidenciando o que deveria ser óbvio: que a história do negro não é uma história à parte, periférica e indiferente, mas que, pelo contrário, na verdade não se pode falar em história do mundo sem mencionar o negro, tal como não se pode falar em história do negro sem mencionar o mundo. Busca-se lançar luz ao fato de o negro pertencer ao passado, ao presente e ao futuro deste mundo. E, em menor escala e mais especificamente, ao passado, ao presente e ao futuro do Ocidente – “mesmo que a sua presença na consciência que este tem de si mesmo seja frequentemente assumida apenas na forma de assombração, negação e supressão” (IDEM, 2020, p. 171). Eis o negro mais uma vez como “fantasma a assombrar o delírio humanista ocidental” (IDEM, 2020, p. 175).

Todavia, esta é uma tarefa extraordinariamente difícil, pois, sob a ótica do papel desempenhado pelo arquivo, – o de implicar num ritual de imortalidade, concedendo uma vida nova ao passado outrora morto – a violência e a barbárie posta em curso contra os negros ao longo da modernidade, muitas vezes, legaram a essas populações, unicamente, uma “morte sem ressurreição” (IDEM, 2018, p. 227). Isto é: uma condição de cadáver insepulto, em que certos restos, rastros ou vestígios de passado foram pura e simplesmente destruídos ou apagados, dificultando ainda mais a função do arquivista de reintegrar os resíduos de um tempo morto<sup>9</sup>.

Com efeito, nem tudo o que os negros viveram como história necessariamente deixou vestígios; e, nos lugares onde foram produzidos, nem todos esses vestígios foram preservados. Assim, como é que, na ausência de vestígios, de fontes dos fatos historiográficos, se escreve a História? Rapidamente se tem impressão de que a escrita da história dos negros só pode ser feita com base em fragmentos, mobilizados para dar conta de uma experiência em si mesma fragmentada, de um povo em pontilhado, lutando para se definir não como compósito disparatado, mas como uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis por toda a superfície da modernidade (IDEM, 2018, p. 63).

Diante dessa tarefa complicada, essa segunda escrita ou segunda face da *razão negra* se empenha inteiramente em fazer emergir uma comunidade “que precisa ser forjada a partir de restos dispersos por todos os cantos do mundo” (IDEM, 2018, p. 71). De maneira tal que a própria escrita da história assumiria uma dimensão profundamente performativa, e a estrutura dessa performance seria, sob inúmeras perspectivas, de “ordem teológica” (IDEM, 2018, p. 71), uma vez que tem por objetivo reabrir para os descendentes de escravos a possibilidade de voltarem a ser agentes da história. Essa performance é, ainda, signo de uma extensa história de radicalidade, fecundada e gestada por lutas abolicionistas e pela resistência ao capitalismo.

---

<sup>9</sup> Traduzimos o seguinte trecho de *The Power of the Archive and its Limits* em que Mbembe explica em mais detalhes a relação tensa entre a atividade arquivística e a morte: “O arquivo impõe uma diferença qualitativa entre a copropriedade do tempo morto (o passado) e o tempo vivo, ou seja, o presente imediato. Essa parte de seu status que recai sob a ordem do imaginário surge do fato de que ele está enraizado na morte como um evento arquitetural. É preciso que ocorra uma morte para dar lugar a um tempo caracterizado por não pertencer à algum indivíduo em particular, justamente porque esse tempo, a partir daquele momento, funda ou institui algo. O poder do arquivo como um ‘imaginário instituinte’ (*instituting imaginary*) origina-se em grande parte desse comércio com a morte. Existem três dimensões deste comércio. A primeira envolve a luta contra a dispersão dos fragmentos de vida. Na verdade, a morte é uma das tentativas mais radicais de destruir a vida e abolir todas as dívidas em relação a ela. O ato de morrer, na medida em que acarreta o deslocamento do corpo físico, nunca atinge totalmente, nem com igual sucesso, todas as propriedades do morto (no sentido figurado ou literal) Sempre permanecerão rastros do falecido, elementos que testemunham que uma vida existiu, que ações foram realizadas e lutas travadas ou evitadas. Os arquivos nascem do desejo de remontar esses rastros, em vez de destruí-los. A função do arquivo é impedir a dispersão desses rastros e a possibilidade, sempre presente, que se deixados por si próprios, eles possam eventualmente adquirir vida própria”. (IDEM, 2002, p. 21-22)

Lutas que, em suas formas variadas, marcaram os séculos XIX e XX, e que, em grande medida, foram impulsionadas e conduzidas pelo anarquismo internacional e pelo marxismo dentro e fora da África, principais expoentes de oposição à escravidão, ao imperialismo e ao capitalismo propriamente dito. Daí o curioso, paradoxal e ambíguo apelo à raça típico dessa *consciência negra do negro*, o desejo perigoso de subverter, e até inverter, uma injúria num projeto de comunidade que se pretende inteiramente nova e utópica.

Mbembe explica:

O apelo à raça ou mesmo a invocação da raça, principalmente no oprimido, são [...] o emblema de um desejo essencialmente obscuro tenebroso e paradoxal – o desejo de comunidade. Desejo obscuro, tenebroso e paradoxal, uma vez que é duplamente habitado pela melancolia, pelo luto e pela nostalgia de um *isto* arcaico, para sempre marcado pelo desaparecimento. Esse desejo é simultaneamente inquietação e angústia – associadas à possibilidade de extinção – e projeto. Quer dizer, é também a linguagem do lamento e de um luto rebelde em seu nome. Articula-se em torno e se cria no contorno de uma assustadora recordação – a lembrança de um corpo, de uma voz, de um rosto e de um nome se não perdidos, pelo menos violados e maculados, mas que é preciso a todo custo salvar e reabilitar (IDEM, 2018, p. 71).

Tal projeto de “comunidade racial” é fundado “na recordação de uma perda”, a comunidade daqueles que foram destituídos, pela lei e pela força colonial, de qualquer parentesco, uma comunidade dos “sem parentes” (*kinlessness*). Por isso, em Aimé Césaire ou nos poetas da Negritude a exaltação da “raça negra” funciona como um incontornável grito, conjura, anúncio e protesto, exprimindo a vontade dos escravizados e colonizados de sair dessa condição de orfandade, paralisia imposta e resignação mortífera, pois procura “salvar da degradação absoluta aquilo que havia sido condenado à insignificância” (IDEM, 2018, p. 72). O paradoxo e seu aspecto tenebroso ou obscuro, no entanto, reside no fato de que esse apelo à raça equivale, muitas vezes, ora à uma demanda melancólica de pureza originária e um consequente desejo de separação absoluta e, nesse sentido, espelhamento direto do narcisismo branco – como no caso de um Marcus Garvey – ora correspondia à vontade de escapar ao terror racial, desejo de proteção diante da constante ameaça de desaparecimento. A *razão negra* remete, pois, a essas diferentes versões de uma mesma constelação, partes diferentes de um mesmo enredo. Debate-la é retomar e reconsiderar “o conjunto de disputas acerca das regras de definição do negro” (MBEMBE, 2018, p. 67) e o que permite conhecê-lo ou reconhecê-lo em seu corolário.

Em toda essa sua multiplicidade e contradições, o conceito de *razão negra* de Mbembe é também um indicativo de como a noção de raça foi e continua sendo uma das principais matérias-primas a partir das quais se “fabrica a diferença e o *excedente*” nas sociedades ocidentais e da “modernidade tardia” (IDEM, 2018, p. 38), ou seja, o substrato primitivo de onde se produzem formas de vida descartáveis e que, por isso, podem ser desperdiçadas ou “dispendidas sem reservas” (IDEM, 2018, p. 73). Pouco importa se raça de fato exista enquanto tal, ainda sim ela segue promovendo efeitos de mutilação e cesuras no seio da sociedade, através das quais se estabelecem relações de tipo bélico e se regulam as relações coloniais segundo uma *lógica de curral*. Por meio da noção de raça se autoriza situar “aqueles que se procura estigmatizar, desqualificar moralmente e, eventualmente, internar ou expulsar” (IDEM, 2018, p. 74). Não à toa, é um recurso precioso para o exercício da soberania, uma vez que, nas palavras de Mbembe, “soberania significa ocupação” (IDEM, 2018, p. 39), ou seja: inscrever sobre o corpo de um determinado território um novo conjunto de relações sociais e espaciais e, no caso da ocupação colonial em particular, relegar o colonizado a uma zona cinza de indeterminação entre o sujeito e o objeto. Soberania, nesse caso, seria a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é, quem merece viver ou morrer, ou na clássica formulação do nazista Carl Schmitt: decidir sobre o estado de exceção. Por este prisma, a noção de raça está no cerne daquilo que o filósofo camaronês chama de política de morte ou *necropolítica* que, por sua vez, seria um tipo de “política da inimizade” no sentido schmittiano:

O que define a política, se por um instante dermos ouvidos a Carl Schmitt, é a “diferenciação entre amigo e inimigo”. No mundo de Schmitt, que se tornou o nosso, o conceito de inimigo deveria ser entendido em sua acepção concreta e existencial, e não como uma metáfora ou como uma abstração vazia e sem vida. O inimigo de que trata Schmitt não é mero concorrente ou adversário, nem um rival privado que se possa odiar ou por quem se possa nutrir antipatia. Ele se refere a um antagonismo supremo. Ele é, em seu corpo como e em sua carne, aquele cuja morte física se pode provocar, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser. [...] Tanto para Schmitt outrora quanto para nós atualmente, a política deve, pois, sua força vulcânica ao seguinte fato: por estar intimamente ligada a uma vontade existencial de projeção do poder, ela necessariamente e por definição conduz a esta circunstância extrema que é o emprego infinito de meios puros e sem fim – a consumação do assassinato (IDEM, 2020, p. 85-86).

Marcadamente influenciado pelo conceito de *biopolítica* de Foucault, o conceito de *necropolítica* diz respeito a configuração neoliberal das sociedades contemporâneas em que a prática de governo fundamental é a administração do terror ou, noutras palavras, do fazer

morrer “seja em massa ou em pequenas doses” (IDEM, 2020, p. 65) de um contingente populacional taxado explicita ou tacitamente de indesejado ou inimigo e que, quase invariavelmente, é racializado. O que se procura com tais práticas de governo já não é apenas a obediência das populações, por mais que este poder “ainda se agarre ao policiamento cerrado dos corpos” (IDEM, 2020, p. 66), e sim a máxima extração de eficiência e utilidade deles, mesmo isso custando a exposição desses corpos ao perigo de morte constante – vide a crescente precarização das condições de trabalho no neoliberalismo. Servindo-se das reflexões de Giorgio Agamben, ao associar a noção de biopoder aos conceitos schmittianos de estado de exceção, estado de sítio e inimizado, Mbembe opera um “salto teórico” em relação ao conceito foucaultiano, segundo Sílvia Almeida, quando evidencia que as relações entre política e terror nas sociedades contemporâneas não são exatamente fenômenos recentes, mas que é “na colônia e sob o regime de *apartheid*” (ALMEIDA, 2018, p. 91) que se instaura a forma prototípica desse peculiar poder de morte conceituado de *necropolítica*. Tal poder caracteriza-se pela tentativa de instituir e normalizar – mesmo que à margem da legalidade – a ideia de que “o poder só pode ser obtido e exercido à custa da vida dos outros” (MBEMBE, 2020, p. 65) ou, ainda, que o pleno funcionamento da economia depende, necessariamente, do sacrifício de “vidas supérfluas”.

Nessas formas mais ou menos movediças e segmentadas de administração do terror, a soberania consiste no poder de fabricar toda uma série de pessoas que, por definição, vivem no limite da vida, ou no limite externo da vida – pessoas para quem viver é um constante acerto de contas com a morte, em condições em que a própria morte tende cada vez mais a se tornar algo espectral, tanto em termos de como é sofrida quanto pela forma como é infligida. Vida supérflua, portanto, essa cujo preço é tão baixo que não possui equivalência própria, nem em termos mercantis e muito menos em termos humanos; essa espécie de vida cujo valor está fora da economia e cujo único equivalente é o tipo de morte que lhe pode ser cominada (IDEM, 2020, p. 68).

Nota-se que a análise de Mbembe acerca da atual configuração da soberania é “absolutamente condizente com o atual estágio das relações na economia do capitalismo pós-fordista e sob a égide da política neoliberal” (ALMEIDA, 2018, p. 95), uma vez que tal análise enfatiza o quão importante é enxergar o paradigma político da ocupação colonial não como um evento restrito ao início da modernidade, mas como uma forma de dominação política renovada nos dias atuais e em que se (con)fundem os poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. Pode-se verificar que a colônia enquanto forma de dominação é agora instituída dentro das fronteiras dos Estados como parte das chamadas *políticas de segurança pública* (IDEM, 2018,

p. 94), atuando em verdadeiras “terras de ninguém” (AGAMBEN, 2004, p. 12) – zonas de suspensão, indecidibilidade ou de indiferença jurídica – como nas favelas, nas demais comunidades periféricas e no território indígena no Brasil, tanto quanto nas vilas e cidades sitiadas no território palestino, onde a vida é cotidianamente cerceada e militarizada (MBEMBE, 2018, p. 39).

Conforme Sílvio Almeida explica:

A descrição de pessoas que vivem “normalmente” sob a mira de um fuzil, que tem a casa invadida durante a noite, que tem que pular corpos para se locomover, que convivem com o desaparecimento inexplicável de amigos e/ou parentes é compatível com diversos lugares do mundo e atestam a universalização da necropolítica e do racismo de Estado, inclusive no Brasil (ALMEIDA, 2018, p. 96).

Quando Mbembe afirma que, em grande medida, “o racismo é o motor do princípio necropolítico” (MBEMBE, 2020, p. 69), ele aponta com o termo “racismo” para aquilo que é a tese central de sua *Crítica da Razão Negra: o devir-negro do mundo*. Tal tese consiste na noção de que o neoliberalismo teria feito, pela primeira vez na história humana, com que o fantasmagórico substantivo negro deixasse de remeter apenas aos povos de origem africana e seus descendentes, por representar enquanto modelo econômico e em sua essência mais íntima uma indelével fusão entre capitalismo e animismo: “transformação dos seres humanos em coisas animadas, dados numéricos e códigos” (IDEM, 2018, p. 19). E isso significa que, no neoliberalismo, todas as mazelas sociais e econômicas antes destinadas unicamente aos habitantes das colônias são agora universalizadas “e ameaçam fazer com que toda a humanidade venha a ter o seu *dia de negro*” (ALMEIDA, 2018, p. 96), o que teria muito pouco a ver com a cor de pele ou com características propriamente fenotípicas, mas essencialmente com uma condição necropolítica de vida, viver na constante expectativa ou na efetividade de uma vida miserável: uma vida para a morte, na morte, pela morte e sem esperança de ressurreição, como um fantasma – sobretudo nos países pós-coloniais.

É uma classe de “supérfluos” perante os quais o Estado [onde existe], e o próprio mercado, não sabem como atuar; pessoas que não podem ser vendidas como escravas, como sucedeu nos primórdios do capitalismo moderno, nem submetidas a trabalhos forçados, como na época colonial e durante o apartheid, ou depositadas em instituições penitenciárias, à semelhança dos Estados Unidos. Do ponto de vista do capitalismo, tal como funciona nessas regiões do mundo, representam carne humana subjugada à lei do desperdício, da violência e da doença, entregues ao evangelismo norte-americano, às cruzadas islâmicas e a todos os tipos de fenômenos de feitiçaria e clarividência. Por outro lado, a brutalidade das restrições econômicas também desproveu o projeto democrático de todo o conteúdo, reduzindo-o a uma simples

formalidade - um artifício sem sentido e um ritual privado de eficácia simbólica. Acrescendo ainda a tudo isso, como se sugeriu anteriormente, a incapacidade de abandonar o ciclo de extração e predação que, segundo a história, antecede a colonização. Esses fatores, analisados no seu todo, influenciam significativamente os contornos do combate político em muitos países pós-coloniais (MBEMBE, 2014, p. 26).

Nesse cenário tão atual quanto arcaico em que a pessoa humana é reduzida a uma mercadoria que se pode vender, comprar, possuir ou, ainda, descartar,

A produção de “sujeitos raciais” prossegue, é claro, mas sob novas modalidades. O negro de hoje já não é apenas a pessoa de origem africana, marcada pelo sol de sua cor (o “negro de superfície”). O “negro de fundo” de hoje é uma categoria subalterna da humanidade, um *tipo de humanidade* subalterna, essa parte supérflua e quase excedente de que o capital dificilmente precisará e que parece estar condenada ao zoneamento e à expulsão. Esse “negro de fundo”, esse tipo de humanidade surge no cenário mundial numa época em que, mais do que nunca, o capitalismo se institui na forma de uma religião animista, enquanto o homem de carne e osso de outrora dá lugar a um novo homem-fluxo, digital, infiltrado de todos os lados pelos mais variados órgãos sintéticos e artificiais. O “negro de fundo” é o Outro dessa humanidade informática, nova figura da espécie e tão típica da nova era do capitalismo, ao longo da qual a autorreificação representa a melhor chance de capitalização de si mesmo (IDEM, 2020, p. 196).

Uma vez que desde o início da história moderna raça e classe mantêm laços de coconstituição (IDEM, 2018, p. 79) e, portanto, a luta de classes é inseparável da luta de raças (IDEM, 2020, p. 198) – ainda que ambas as lutas sejam muitas vezes movidas por lógicas autônomas – Mbembe indica que, hoje, com o *devir-negro do mundo*, surgem novas variantes do racismo – e também de opressão de classe – que criam esse “negro de fundo” sem recorrer necessariamente a qualquer biologismo para se legitimar. “Negro de fundo” que não somente está exposto à toda sorte de violências e exclusões antes sofridas apenas pelos “negros de superfície”, como também à deletéria ficção neoliberal do “homem neuroeconômico” (IDEM, 2020, p. 202): indivíduo frio, calculista, estrategista e que internalizou as normas do mercado, instrumentalizando-se a si mesmo e aos outros para otimizar seus empreendimentos pessoais. Não obstante, o problema do racismo está além da questão racial *stricto sensu*. No entanto, o rosto desfigurado pelo trabalho espoliado a que o substantivo negro nomeia – e que foi globalizado no neoliberalismo – é também marcado pela possibilidade de uma insurreição radical, um movimento de esQUIVA e insubmissão que, de acordo com Mbembe, pode ser melhor compreendido e atingido através da crítica também radical ao arquivo e ao imaginário dúbio e instituído sobre as populações que foram historicamente vilipendiadas com a racialização e, ainda assim, conseguiram produzir formas de resistir e existir no mundo. Trata-

se de reagrupar e assumir fragmentos do passado como trampolim para um futuro inteiramente novo e diferente.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. Ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BARROS, Douglas Rodrigues. *Lugar de negro, lugar de branco?: esboço para uma crítica à metafísica racial*. São Paulo: Editora Hedra, 2019.

BOBBIO, N; MATTEUCI, N; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editorial, 2020.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, Trad. Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2015.

GILROY, Paul. *Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira, São Paulo: Editora 34, 2012.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os fantasmas da colônia: notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

IANNI, Octávio. *Escravidão e racismo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2020.

MARX, Karl. *O capital – Livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MBEMBE, A. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, A. “O que fazer com as estátuas e os monumentos coloniais?”. In: *Revista Rosa*. São Paulo, v. 2, n. 2, nov. 2020. Disponível em: <<https://revistarosa.com/2/o-que-fazer-com-as-estatuas-e-os-monumentos-coloniais>>. Acesso em: 16 jan. 2024.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

MBEMBE, A. *Sair da grande noite*: ensaio sobre a África descolonizada. Trad. Narrativa Traçada. Luanda; Ramada: Mulemba; Pedagogo, 2014.

MBEMBE, A. “The Power of the Archive and its Limits”. In: HAMILTON, Carolyn; HARRIS, Verne; TAYLOR, Jane; et al (Orgs.). *Refiguring the Archive*. Dordrecht, Springer Netherlands, 2002. p. 19–27. Disponível em: <[https://doi.org/10.1007/978-94-010-0570-8\\_2](https://doi.org/10.1007/978-94-010-0570-8_2)>. Acesso em: 16 out. 2023.

PANDOLFO, A. “Fantasmateralidade: o subsolo estético da crítica da razão negra”. *Veritas* (Porto Alegre), [S. l.], v. 65, n. 2, p. e37858, 2020. DOI: 10.15448/1984-6746.2020.2.37858. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/37858>. Acesso em: 20 ago. 2023.

SCHARGEL, S. “O duplo como mito, o duplo como ficção: um debate acerca da construção da figura do Doppelgänger”. *Revista Decifrar*, [S. l.], v. 8, n. 15, p. 104–119, 2020. DOI: 10.29281/rd.v8i15.7476. Disponível em: <http://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/7476>. Acesso em: 20 ago. 2023.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

*Data de submissão*: 02/11/2023

*Data de aprovação*: 20/12/2023