

## NECROPOLÍTICA, VIOLÊNCIA RACIAL E UMA PEDAGOGIA DA DECLOSÃO COMO SEU CONTRAPONTO

Marcos Nalli<sup>1</sup>  
Tadeu Migoto Filho<sup>2</sup>

RESUMO: O presente artigo visa apresentar a educação como forma de resistência à *necropolítica*. Para tanto, buscamos expor o conceito de necropolítica na obra de Achille Mbembe, bem como o seu motor de funcionamento, o *racismo*. Após, investigamos como o próprio autor camaronês alia o pensamento de Frantz Fanon a uma crítica ao universalismo ocidental para chegar à noção de *declosão do mundo*, a qual poder ser concebida como um contraponto à necropolítica. Por fim, realizaremos uma aproximação da *declosão* de Mbembe com a filosofia de Paulo Freire (sobretudo com sua noção de *inédito viável*), a fim de pensarmos a capacidade da educação de *declodir o mundo* e, com isso, resistir à necropolítica em curso.

Palavras-chave: Necropolítica; Racismo; Declosão; Educação; Inédito Viável;

## NECROPOLITICS, RACIAL VIOLENCE AND A PEDAGOGY OF DECLOSION AS ITS COUNTERPOINT

ABSTRACT: This article aims to present education as a form of resistance to necropolitics. Therefore, we seek to expose the concept of necropolitics in the *oeuvre* of Achille Mbembe, as well as its operating engine, *racism*. Afterwards, we investigate how the Cameroonian author himself combines Frantz Fanon's thought with a critique of western universalism to arrive at the notion of a *world's disclosure*, which can be conceived as a counterpoint to necropolitics. Finally, we will make an approximation of the declosion of Mbembe with the philosophy of Paulo Freire (especially with his notion of *untested feasibility*), in order to think about the capacity of education to disclode the world and, with that, resist the necropolitics in progress.

---

<sup>1</sup> Pesquisador PQ-2 (CNPq), Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2003), e Pós-Doutorado no Centre de Recherche Historique - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris - França. E-mail: marcosnalli@yahoo.com.

<sup>2</sup> Universidade Estadual de Londrina/Discente. E-mail: tadeujmf@gmail.com.

Keywords: Necropolitics; Racism; World's Disclosure; In-common;

## INTRODUÇÃO

O presente artigo visa apresentar a educação como forma de resistência à necropolítica. Para tanto, nos ocupamos de realizar uma aliança entre o pensamento de Achille Mbembe e Paulo Freire, mediada pela filosofia de Frantz Fanon. Se é o racismo que move a necropolítica e fomenta seus efeitos nefastos, insta então buscar uma pedagogia radicalmente incompatível com o racismo, a fim de lhe oferecer um contraponto. Nesse intuito, buscamos em um primeiro momento compreender como o racismo representa o motor da necropolítica, viabilizando uma verdadeira subjugação pela morte através da violência *ontológica* do alterocídio. Na sequência, investigamos como Mbembe, em diálogo com Fanon, chega à noção de *declosão do mundo*, a qual, em razão de seu caráter *aberto ao inteiro* se revela incompatível com a noção de raça. Cuida a declosão de um processo de emancipação político e psicológico, no qual também está implicada uma libertação *ontológica* da humanidade. E é graças a essa dimensão ontológica da declosão que lograremos aproximá-la da filosofia de Freire, para quem uma pedagogia verdadeiramente libertadora seria aquela que suscitasse o surgimento do *inédito viável*, de modo a cumprir a vocação ontológica do homem de *ser mais*.

### 1. RACISMO ENQUANTO MOTOR DA NECROPOLÍTICA

Com seu ensaio intitulado *Necropolítica* (2018a) o filósofo camaronês Achille Mbembe propõe analisar a íntima correlação entre a soberania e o poder de dispensar a morte. Uma análise, aliás, que é deflagrada a partir das reflexões feitas por Michel Foucault acerca das implicações entre o poder soberano e o biopoder. Pois se Mbembe (2018a, p. 6) compreende o biopoder como “aquele domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle”, então toda a tentativa de pensar um necropoder parte da insuficiência das teorizações foucaultianas “para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo

primeiro e absoluto”. Assim a *necropolítica* resulta de uma tentativa de suprir essa limitação e compreender a relação entre o político e o poder de disseminar a morte.

Para efetuar essa integração das lacunas deixadas por Foucault, Mbembe articulará os conceitos de biopoder, poder soberano e estado de exceção a fim de chegar à noção de *necropolítica*, enquanto “forma contemporânea de submissão da vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2018a, p. 71). Se, para Foucault (2019, p. 154), a biopolítica serviria para “designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (fazendo até mesmo com que o poder soberano e sua capacidade de dispensar a morte fossem atravessados por esse cálculo político sobre a vida<sup>3</sup>); a *necropolítica*, por outro lado, representaria essa “submissão da vida ao poder da morte”, onde a “morte, o assassinato sistemático existe por si, em função de si mesmo” (NOGUERA, 2018, p. 70-71). Nos dizeres do próprio Mbembe (2018a, p. 71), o seu objetivo, com a reflexão sobre uma *necropolítica*, consistiria justamente em tentar elucidar as

[...] várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar “mundos de morte”, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de “mortos-vivos”.

Ora se, por um lado, a *necropolítica* pode ser sintetizada como essa forma de subjugação da vida ao poder da morte que, através da disseminação da violência, resulta na criação de “*mundos de morte*” e na redução da condição de vida de seus alvos a de “*mortos-vivos*”, por outro, não se pode deixar de observar que esse modo de dominação brutal deve o seu funcionamento a um de seus elementos-chave, a

---

<sup>3</sup> Sobre o tema, destacamos as lições de Foucault sobre as implicações entre o biopoder e o poder soberano em *É Preciso Defender a Sociedade* (2010), onde consta que se o poder soberano sempre fora definido pelo direito de vida e morte, consubstanciado no poder de “fazer morrer ou deixar viver”, então seria a partir do século XIX, com o surgimento do biopoder, que a soberania seria acrescida de um novo poder: o de *fazer viver e de deixar morrer* (FOUCAULT, 2016, p. 202). Haveria uma complementação, pois, para Foucault, a soberania jamais abandonaria sua prerrogativa de matar, mesmo após seu cruzamento com o biopoder. A diferença é que, doravante, a função assassina do Estado seria assegurada pelo racismo, na medida em que este serviria para justificar a morte do outro como eliminação de um perigo biológico, a qual seria necessária para o fortalecimento da própria espécie ou da raça (FOUCAULT, 2016, p. 215).

saber, o *racismo*. Logo, se uma primeira formulação da *necropolítica* remonta ao ensaio homônimo ora mencionado, é sobretudo em *Crítica da Razão Negra* (2018b) e em *Políticas da Inimizade* (2020a) onde alguns dos seus importantes desdobramentos podem ser encontrados. Com efeito, é nesta última obra que Mbembe retrata a íntima relação entre *racismo* e *necropolítica*, já que nela consta que

Em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda (MBEMBE, 2020b, p. 69).

Portanto se a *necropolítica* pressupõe o racismo, isso resulta do próprio caráter desumanizador deste último, o qual serve para viabilizar a subjugação da vida pela morte. Logo, é porque previamente deformada, desvalorizada e depreciada pelo racismo que a morte não é sentida como perda, despindo-a completamente de seu caráter trágico. Como lembra Mbembe, em *Crítica da Razão Negra* (2018b, p. 27), o racismo equivale a um *alterocídio*, pois constitui “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”. Isso, por sua vez, permite ao poder necropolítico multiplicar a morte “ao infinito, seja em pequenas doses [...] ou em irrupções espasmódicas a estratégia dos ‘pequenos massacres’ intermitentes, seguindo uma implacável lógica de separação, estrangulamento e vivissecção” (MBEMBE, 2020b, p. 69). O alterocídio racial, portanto, corresponderia a essa dimensão *ontológica*<sup>4</sup> da violência, que serviria para legitimar e facilitar a violência real da eliminação do outro.

Logo, para se apreender a *necropolítica* e o seu funcionamento, parece indispensável entender também o racismo dentro do pensamento de Mbembe. Em *Crítica da Razão Negra* (2018b) a raça se apresenta como uma forma de fabulação, uma construção fantasmática, “um complexo perverso, gerador de temores e

---

<sup>4</sup> É o que se infere quando Mbembe (2018b, p. 42) associa a raça a um “um estado de degradação e a uma defecção ontológica”.

tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes” (MBEMBE, 2018b, p. 27). Ora, além de ser responsável pelo alterocídio do sujeito racializado, o racismo também se mostra responsável por executar uma espécie de cisão da humanidade, cuja principal utilidade seria a produção de subvidas, das quais dispenderia o poder para atender os seus anseios (sejam eles econômicos ou mesmo libidinosos). Nos dizeres de Mbembe (2018b, p. 73), “a raça é uma das matérias-primas com as quais se fabrica a diferença e o excedente, isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas”, sendo a África e o negro os maiores representantes dessa figura excedente.

O Resto - figura, se tanto, do dessemelhante, da diferença e do poder puro do negativo - constituía a manifestação por excelência da existência objetificada. A África, de um modo geral, e o negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados dessa vida vegetal e limitada. Figura excedente em relação a qualquer figura e, portanto, fundamentalmente infigurável, o negro em particular era o exemplo consumado desse ser-outro, vigorosamente forjado pelo vazio, e cujo negativo havia penetrado todos os momentos da existência a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo (MBEMBE, 2018b, p. 29-30).

Por isso a produção do negro e da África, enquanto resto, dessemelhança e excedente, teria como cena originária a *plantation* e a colonização, em Mbembe. Seria nesse período em que “pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autóctones de servidão” (MBEMBE, 2018b, p. 32-33). Assim, raça e capital estariam mutuamente implicados, já que Mbembe vislumbraria a subjugação racial como suporte para a acumulação econômica. Como diria o autor, produzir o negro é “gerar um vínculo social de sujeição e um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento” (MBEMBE, 2018b, p. 42). Donde a crítica mbembeana do capitalismo a partir de seus pressupostos, isto é, dos processos de acumulação primitiva deflagrados pela colonização. Pois tais processos revelariam precisamente como o

capital demandou a produção de subsídios raciais para se consolidar e expandir, de modo que “o capitalismo tem como função genética a produção de raças, as quais são, ao mesmo tempo, classes. A raça não é apenas um suplemento do capitalismo, mas algo inscrito em seu desenvolvimento genético” (MBEMBE, 2019b, p. 8-9).

Logo, Mbembe destaca como o racismo, enquanto produtor de uma humanidade supérflua, atende os anseios da economia política por um dispêndio absoluto e irreversível, cuja expressão máxima é a morte. Afinal, nunca é demais lembrar que foi sob os auspícios do tráfico negreiro que “homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (MBEMBE, 2018b, p. 13-14) para financiar a modernidade. Assim o que os processos de colonização demonstraram é que não apenas “as raízes profundas da colônia devem ser buscadas na experiência sem reservas da morte ou então do dispêndio de vida” (MBEMBE, 2018b, p. 191), mas que o ponto de incandescência dessa experiência é precisamente a raça.

Enquanto instrumentalidade, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispêndio sem reservas. É o que autoriza a situar, em meio a categorias abstratas, aqueles que se procura estigmatizar, desqualificar moralmente e, eventualmente, internar ou expulsar. É o meio pelo qual os reificamos e, com base nessa reificação, nos tornamos seus senhores, decidindo então sobre seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a prestar quaisquer contas. Pode-se, pois, comparar o trabalho da raça a um ritual de sacrifício - aquela espécie de ato pelo qual não se é obrigado a responder (MBEMBE, 2018b, p. 73-74).

Todavia, se o capitalismo dependeu em sua gênese da produção de raças, isso não autoriza a concluir que o racismo corresponderia a uma etapa histórica inicial, que estaria superada. Ao contrário, a tese de Mbembe parece ser de que o racismo representa um verdadeiro modo de ser do capital, que depende constantemente da produção de subsídios raciais para alimentar seu funcionamento e seu potencial de acumulação. Logo, as condições de exploração dispensadas ao povo negro nos primórdios do capitalismo se estenderiam para além dos próprios negros, podendo alcançar qualquer grupo populacional marginalizado no planeta. É

a isso, pois, que Mbembe denomina de *devir-negro do mundo*, ou seja, o processo no qual “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (MBEMBE, 2018b, p. 17).

Em Mbembe, necropolítica e racismo se revelam indissociáveis de uma espécie *necroeconomia*. Nas palavras do autor, “falamos em necroeconomia no sentido de que uma das funções do capitalismo atual é produzir em grande escala uma população supérflua. Uma população que o capitalismo não mais precisa explorar, mas que tem de gerir de algum modo” (MBEMBE, 2019b, p. 10). Portanto o neoliberalismo produziria, através dos processos racialização, uma população excedente e supérflua, a qual serviria não apenas para ser explorada economicamente, mas que também serviria para alimentar uma espécie de economia de securitização, que lucra com a clausura, o zoneamento e a exposição de grupos populacionais à risco (MBEMBE, 2019b, p. 10). Nesse sentido, “a necropolítica seria então o arremedo político dessa forma de violência do capitalismo contemporâneo” (MBEMBE, 2019b, p. 11). Assim é diante da consciência desse tétrico cenário, que Silvio Almeida sintetiza que, para Mbembe,

[...] o neoliberalismo cria o devir-negro no mundo: as mazelas econômicas antes destinadas aos habitantes das colônias agora se espalham para todos os cantos e *ameaçam fazer com que toda a humanidade venha a ter o seu dia de negro*, que pouco tem a ver com a cor da pele, mas essencialmente com a condição de viver para a morte, de conviver com o medo, com a expectativa ou com a efetividade da vida pobre e miserável (ALMEIDA, 2019, p. 125).

## 2. FANON E A DECLOSÃO DO MUNDO

Todavia a obra de Mbembe não se ocupa somente em fornecer um diagnóstico crítico da contemporaneidade; ela se empenha também em elaborar algumas alternativas aos seus problemas. É o caso da noção de declosão do mundo, a qual visa superar a clausura subjetiva relegada pelo racismo eurocêntrico. Assim o presente tópico se dedicará a apresentar tal conceito, suas principais

características e implicações, bem como sua proximidade com a filosofia do psiquiatra martinicano Frantz Fanon.

No pensamento de Mbembe a noção de *declosão do mundo* emerge como uma resposta ao *universalismo europeu*, o qual se encontraria eivado de contradições, das quais se destaca o seu entrelaçamento com a concepção de *raça*. Através de uma análise do caso francês, o autor expõe que, em um contexto pós-Revolução, apesar do racionalismo universalista da época primar pela igualdade de todos os cidadãos sem qualquer forma de discriminação, a França, ao mesmo tempo, fazia “da diferença racial um fator de definição da cidadania” (MBEMBE, 2019a, p. 68). Logo, o universalismo acomodava uma espécie de pensamento racial pelo qual, apesar de todos integrarem a raça humana, as raças não seriam todas iguais, havendo uma nítida vinculação entre raça branca, cultura, cidadania e nação (MBEMBE, 2019a, p. 68). Desse modo,

A raça era ao mesmo tempo resultado e reafirmação da ideia geral da irredutibilidade das diferenças sociais. Estavam fora da nação todos aqueles que se situavam fora de seu caráter definido racial, social e culturalmente. Do mesmo modo, nas colônias, a identidade nacional e até a cidadania confundiram-se intimamente com a ideia racial de brancura (MBEMBE, 2019a, p. 69).

Assim Mbembe (2019a, p. 70) conclui que, se por um lado, o nacionalismo e a diferença racial dissimulariam a igualdade republicana, por outro, o que se depreende do pensamento europeu é que haveria um modo do universalismo que seria “ele próprio produto do pensar racial”. Em uma acurada análise, o autor denota então que a forma tradicional de se conceber o universal não é incompatível com o racismo; ao contrário, ela acomoda em si mesma uma espécie de pensar racial. Se no pensamento eurocêntrico a ideia de pertencimento à civilização e à cultura estaria condicionada por uma clivagem racial, a tentativa de conceber uma *declosão do mundo* representaria uma forma de pensar um pertencimento *em comum* do mundo, do qual todos seríamos herdeiros; um pensamento, portanto, para além das cercas impostas pela noção de raça.

[...] a ideia de declosão inclui a de eclosão, de surgimento, de advento de algo novo, de desabrochar. Declodir significa então retirar as cercas de modo que aquilo que estava enclausurado possa emergir e desabrochar. A questão da

declosão do mundo – do pertencimento ao mundo, da habitação do mundo, da criação do mundo, ou ainda das condições sob as quais nós fazemos o mundo e nos constituímos como herdeiros do mundo – está no coração do pensamento anticolonialista e da noção de descolonização. Poder-se-ia mesmo afirmar que é o seu objeto fundamental (MBEMBE, 2019, p. 70).

Para Mbembe a noção de *declosão do mundo* seria largamente tributária do pensamento de Fanon. Apesar deste último não ter tratado nominalmente de tal conceito, o autor camaronês compreende que a *declosão* se confundiria com o *projeto fanoniano de autonomia humana* ou ainda de *autocriação da humanidade*, ambos profundamente presentes na obra do pensador martinicano, visto que um dos problemas centrais de seu pensamento orbitaria em torno da alienação do sujeito colonizado e racializado (do qual o negro consistiria no seu principal representante). O projeto fanoniano de autonomia representa, pois, uma reação à alienação racial a que fora submetido o sujeito colonizado, levando o próprio Mbembe (2019a, p. 71) a asseverar que “o pensar fanoniano da declosão do mundo é uma resposta ao contexto de servidão, de submissão a senhores estrangeiros e de violência racial que caracterizou a colonização”.

Em Fanon, a alienação corresponderia a uma dupla investida contra a autonomia do sujeito racializado, por realizar uma *inferiorização* de natureza dúplice: tanto econômica e objetiva, quanto psicológica e subjetiva (esta última pela interiorização de um suposto atavismo racial). Assim, “só há complexo de inferioridade após um duplo processo: - inicialmente econômico; - em seguida, pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” (FANON, 2008, p. 28). Logo, além de ver o produto de seu trabalho subtraído de si, o sujeito racializado também vê sua própria humanidade suprimida, pois aprisionado nessa “zona de não-ser”, que é a raça (FANON, 2008, p. 26). Ao lado da *conta menor* relegada ao trabalhador pelo processo de extração de *mais-valia*, Fanon (2008, p. 65) parece também querer destacar que, para o sujeito racializado, haveria igualmente uma espécie de “*menos-valia psicológica*”, que representaria um abandono a uma *existência menor*, uma verdadeira depreciação de sua própria ontologia. Aliás, é em *Pele Negra, Máscaras Brancas* onde consta que “aos olhos do

branco, o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008, p. 104). Sob tais condições, o racismo impõe aos seus alvos uma armadilha<sup>5</sup> subjetiva: eles devem *embranquecer para ser*. “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será” (FANON, 2008, p. 34). Portanto as noções de *autonomia e autocriação* da humanidade emergem em Fanon como uma tentativa de quebrar os grilhões da raça e confrontar esse gigantesco processo de alienação, inferiorização e exploração do homem levado à cabo pela Europa contra as populações não brancas.

Daí a importância de uma *sociogenia* em Fanon. Se a alienação que o autor investiga não é apenas psicológica e subjetiva como também material e objetiva, então o seu diagnóstico depende de uma abordagem que não se restrinja ao nível dos sujeitos, mas que compreenda também uma dimensão social. “Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo [...], digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico” (FANON, 2008, p. 28). Como bem elucidada Deivison Faustino, a sociogênese consiste na realização de “um sociodiagnóstico que conceba a subjetividade sempre em relação com os seus determinantes históricos e sociais” (FAUSTINO, 2018, p. 14-15). Aliás, Fanon prevê que não apenas o diagnóstico dos problemas por ele abordados demandaria uma análise *sociogenética*, como também o seu próprio *prognóstico*. Afinal a desalienação do homem – o objeto final de seu projeto de autonomia – pressuporia uma atuação que alcançasse tanto o plano do sujeito e sua psique, quanto da própria coletividade.

De uma vez por todas, a realidade exige uma compreensão total. No plano objetivo como no plano subjetivo, uma solução deve ser encontrada.

E é inútil vir com ares de *mea culpa*, proclamando que o que importa é salvar a alma.

---

<sup>5</sup> Uma armadilha que atinge não apenas os valores, a cultura e a linguagem, mas que, em certos casos, como no do negro, afeta até mesmo a dimensão corporal de seus alvos. Como revela Fanon (2008, p. 58), “conhecemos muitas compatriotas, estudantes na França, que nos confessaram [...] que não poderiam casar-se com um negro (ter escapado e voltar atrás? Ah, não, obrigada!) Aliás, acrescentavam, não é que neguemos a negro qualquer valor, mas é melhor ser branco”. Mais adiante, critica ainda o autor: “Do negro ao branco, tal é a linha de mutação. Ser branco é como ser rico, bonito e inteligente” (FANON, 2008, p. 60).

Só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares (FANON, 2008, p. 29).

Assim se Fanon busca, com sua *sociogênese*, uma compreensão *total* da realidade, é porque a sua obra se pauta por uma libertação *total* da humanidade de todas as formas de opressão. “Que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre” (FANON, 2008, p. 191). Nesse intuito, o autor se engajará em demonstrar que o ser humano não teria, pois, o direito de ceder ao *fatalismo* da condição que lhe foi legada por seus antepassados, já que ele não seria uma presa do dado histórico. Para tanto, Fanon apresenta que tanto a sujeição *racial* como *econômica* do colonizado são construções humanas e artificiais, e que por isso mesmo podem ser transfiguradas. Logo, ainda que o infortúnio dos homens resida em seu passado (sobretudo daqueles que padeceram da ignomínia da escravidão racial), Fanon não cessa de alertar que o destino destes está em suas próprias mãos e que é através da superação das determinações históricas que o homem pode lograr sua autonomia, tornando-se seu próprio fundamento. “A densidade da História não determina nenhum de meus atos. Eu sou meu próprio fundamento. É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo de minha liberdade” (FANON, 2008, p. 190).

Com isso, Fanon almeja não apenas uma luta por libertação histórico-social ou mesmo psicológica, mas também uma emancipação ontológica. Afinal, é a questão do homem que se encontra no centro de suas análises, de uma humanidade a que se urge “reumanizar” (FANON, 2005, p. 364). Assim não se trata de uma desalienação apenas do colonializado ou do racializado, mas da humanidade como um todo. Vale lembrar que o regime de exploração econômico-racial, orquestrado pela Europa na colonização, brutalizou não somente o homem de cor, como também o próprio branco. “A desgraça do homem de cor é ter sido escravizado. A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o homem em algum lugar. Consiste, ainda hoje, em organizar racionalmente essa desumanização” (FANON, 2008, p. 190). Tanto o racista quanto o racializado

são presas históricas do pensar racial, já que ambos são desumanizados por sua tentativa de fixar o homem a um destino, em razão de sua epiderme. Logo se, para Fanon (2008, p. 189-190), é quando se ultrapassa o dado histórico que se é solidário ao Ser, de modo que “o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência”, então ambos se encontram impedidos de *Ser*<sup>6</sup> em sua plenitude, pois vivem aprisionados pela História.

É neste aspecto que Mbembe interpreta o projeto de autonomia de Fanon como uma nova criação da humanidade, uma *declosão* do mundo. Na medida em que a coisa colonizada se liberta, desmontando as cercas que inibem sua existência e despertando para si mesma, o que está em jogo não é apenas uma autorrealização dos indivíduos e povos colonizados, mas a própria declosão do mundo e, com ela, a autocriação da humanidade como um todo. Mbembe parte, portanto, do pressuposto de que a humanidade não consiste em um dado pronto e acabado, mas que é preciso fazê-la surgir – quiçá eclodir - através de um longo processo de tomada de apropriação subjetiva de seu próprio eu. Afinal de contas, o próprio Fanon remarcava que “é através de uma tentativa de retomada de si e de despojamento, é pela tensão permanente de sua liberdade que os homens podem criar as condições de existência ideais em um mundo humano” (FANON, 2008, p. 191). Assim a declosão do mundo se encontra implicada com aquilo que Mbembe denomina de *escalada de humanidade*, um processo pelo qual os sujeitos oprimidos ao despertarem para si contribuiriam também para a criação cosmopolita da própria humanidade. Uma escalada que não é apenas política ou subjetiva, mas sobretudo *ontológica*.

No pensamento da descolonização, a humanidade não existe *a priori*. É preciso fazê-la surgir através do processo pelo qual o colonizado desperta para a consciência de si mesmo, apropria-se subjetivamente de seu eu, desmonta a cerca e se autoriza a falar em primeira pessoa. Em troca, o despertar da consciência de si ou ainda a apropriação de si tem como objetivo não somente a realização de si, mas também, de maneira ainda mais significativa, a escalada de humanidade, um novo início da criação, a declosão do mundo (MBEMBE, 2019a, p. 71).

---

<sup>6</sup> Ou mesmo de *ser mais*, como veremos adiante com o pensamento de Paulo Freire.

Ademais, o pensamento de Fanon seria revelador de que uma efetiva declosão demandaria um engajamento radical contra o racismo, pois seria inconcebível um processo de co-criação e pertencimento do mundo sem uma atuação incessante para fazer *ressurgir a vida* da zona morta que a *raça* lhe enclausurou. Com isso Mbembe deduz que aquilo que se encontra no cerne da *declosão do mundo* seria a *luta pela vida*.

A luta pela vida - que é a mesma coisa que a luta para fazer eclodir o mundo - consiste em forjar a capacidade de ser si mesmo, de agir por si mesmo e de se erguer por si mesmo que Fanon compara a um surgimento - surgimento das profundezas daquela que ele chama "uma região extraordinariamente estéril e árida", essa zona do não-ser que é, a seus olhos, a *raça* (MBEMBE, 2019a, p. 71).

Nessa toada, o autor camaronês conclui que a declosão do mundo apresenta uma tríplice dimensão de insurreição, constituição e ressurreição. A primeira delas resulta de que a declosão consiste em uma forma de resistência contra as forças que subjagam, aprisionam e destroem a vida. Já a segunda provém de que esse processo de retomada e reapropriação de si envolve não apenas a autorrealização dos sujeitos oprimidos, senão a criação da humanidade como um todo. Por fim, a terceira decorre de que a *raça* enclausura e domina a vida, impedindo os sujeitos racializados de despertarem para si. Afinal, não seria justamente o racismo a pedra de toque que permitiria ao necropoder realizar seu nefasto empreendimento de subjugação da vida ao poder da morte? Nessas condições, a supressão da *raça* efetivada pela declosão equivale a uma ressurreição, implicando a libertação da vida das forças que a mortificam. "Existe assim, na concepção fanoniana da eclosão do mundo, uma dimensão tripla de insurreição, constituição e até de ressurreição, visto que ela se parece com um retorno à vida (*anastasis*), com a subtração da vida das forças que a limitam" (MBEMBE, 2019a, p. 72).

No entanto, se a *raça* resulta de um certo modo eurocêntrico de se pensar o universal, então a *declosão* dependeria necessariamente de uma nova forma cosmopolita de se compreender aquilo que seria comum a todos. É o que Mbembe pretende com um pensamento do *em-comum*. Para o autor, o universal e o *em-comum* se diferenciariam pelo fato de que, enquanto aquele "implica uma

relação de inclusão a alguma coisa ou entidade já constituída”, este último, por sua vez, “tem como característica essencial a capacidade de ser comunicado e compartilhado” (MBEMBE, 2019a, p. 122). O que o *em-comum* pressupõe não é uma comunidade de semelhantes entre os quais se compartilha aquilo que se tem em igual, mas sim uma *ética do encontro com outro*, pautada pela *partilha das singularidades e diferenças*, pois é somente através desta que a humanidade é produzida. Logo, o *em-comum* “pressupõe uma relação de copertencimento entre múltiplas singularidades. É graças a essa partilha e a essa comunicabilidade que produzimos a humanidade. Esta última não existe completamente feita de antemão” (MBEMBE, 2019a, p. 122).

A *declosão* pretendida por Mbembe traz consigo um pensamento do *aberto* e do *inteiro*, ou ainda um pensamento *aberto ao inteiro*. Trata-se de uma filosofia do *aberto* por pressupor que o mundo e a humanidade não estão dados de antemão, mas que estão em *constante criação*, sendo necessária sua co-constituição pela partilha e encontro com o outro. “O mundo está em criação, e nós também. Fora desse processo de criação, cocriação e autocriação, ele é mudo e inacessível. É ao contribuir a esse processo triplo que ganhamos o direito de herdar o mundo em seu conjunto” (MBEMBE, 2019a, p. 73). Entretanto se essa criação só existe enquanto *cocriação*, isso pressupõe que o outro é indispensável nesse processo. É em razão dessa imprescindibilidade do outro (sem o qual uma partilha das singularidades seria inconcebível) que o processo de criação da humanidade e do mundo, veiculados pela *declosão*, pode existir enquanto um processo *aberto ao inteiro*.

[...] a *declosão* consiste precisamente em ir ao encontro do mundo sabendo compreender o tecido que não se pode desemaranhar das afiliações que formam nossa identidade e o entrelaçamento de redes que fazem com que toda identidade estenda-se necessariamente para uma relação com o Outro - um Outro que está sempre, de imediato, lá. (MBEMBE, 2019a, p. 73).

Donde Mbembe conclui, inspirado em Édouard Glissant, que o mundo só existe enquanto *aberto ao inteiro*, ele só existe enquanto *Todo-Mundo*. “A verdadeira *declosão* do mundo é então o reencontro com sua inteireza, aquilo que Glissant chama de *Todo-Mundo*” (MBEMBE, 2019a, p 73). Para o autor camaronês, isso

implica compreender não apenas que os homens não podem viver sem mundo, mas também que o mundo sem homens nada significa. É a humanidade que outorga ao mundo o seu nome, recebendo em troca a confirmação de sua própria posição. Logo, a noção de *Todo-Mundo* visaria “sublinhar a dimensão ao mesmo tempo epifânica e ecumênica do próprio conceito de humanidade - conceito sem o qual o mundo em si, em sua coisidade, nada significa. É portanto a humanidade inteira que confere ao mundo seu nome” (MBEMBE, 2018a, p. 310).

Assim, se a necropolítica extrai sua força do racismo e da zona morta que ele engendra, então parece evidente o porquê de Mbembe se voltar para um pensamento do *em-comum* e do *Todo-Mundo*. Afinal, se o pensar racial decorre de uma concepção eurocêntrica de universalismo, urgiria, para suprimir a raça e a mortificação que ela veicula, uma nova maneira de se refletir o universal e seus problemas. Uma nova forma, aliás, que levasse em consideração o caráter *aberto* e *inteiro* do mundo e da humanidade, e que não se preocupasse em partilhar o mundo (como na colonização), mas em *compartilhar de um mundo em-comum*. Assim trata-se a *declosão* de um *pensamento-mundo*, isto é, de pensar o mundo a partir de sua *co-constituição em comum*, do qual somos coerdeiros – e não mais a partir de uma corrida para a tomada da terra e de seus recursos. Com isso, Mbembe pretende eclodir a vida, retirando-a da clausura de morte feita pela raça. “O pensamento acerca do que há de vir é necessariamente um pensamento da vida, da reserva de vida, do que terá de escapar ao sacrifício. Também é necessariamente *um pensamento em circulação, um pensamento da travessia, um pensamento-mundo*” (MBEMBE, 2018a, p. 309).

### 3. UMA PEDAGOGIA DA DECLOSÃO?

Uma vez demonstrado como um pensamento do *em-comum*, voltado para o *aberto* e para o *inteiro*, pode servir de contraponto à necropolítica, resta-nos ainda uma questão: como efetivar uma verdadeira *declosão do mundo*? Logo, neste último ponto intentaremos vislumbrar a educação como uma das maneiras de concretizar a *declosão* pretendida por Mbembe. Se Paulo Freire vislumbrava na pedagogia a possibilidade de construir uma *prática de liberdade*, então cabe igualmente

investigar se seria possível que ela também se transfigurasse em uma *prática de declosão do mundo*.

Embora Freire não tenha sido um leitor de Mbembe, em razão da incompatibilidade cronológica entre ambos, ainda assim podemos encontrar um importante ponto de contato entre o pensamento do autor camaronês e do educador brasileiro: a filosofia de Frantz Fanon. De fato, Freire e Fanon são autores contemporâneos que detinham uma preocupação em comum: a libertação do homem contra todas as formas de opressão. E para alcançar essa finalidade, a educação se afigurava como um denominador comum em ambos os autores. Em Fanon essa preocupação fica evidente em *Os Condenados da Terra* (1968), obra que destaca a importância da *educação das massas* para elevá-la e torná-la responsável pelo seu próprio destino, aquilo que Fanon (1968, p. 161) também denominava de *politização*: “ser responsável num país subdesenvolvido é saber que tudo repousa definitivamente na educação das massas, na elevação do pensamento, no que se chama um tanto precipitadamente *politização*”. Já em Freire (1967, p. 36) a aposta na educação das massas enquanto forma de resistência à opressão consiste em verdadeiro fio-condutor de toda sua obra: “a educação das massas se faz, assim, algo de absolutamente fundamental entre nós. Educação que, desvestida da roupagem alienada e alienante, seja uma força de mudança e de libertação”. Nota-se, contudo, como logo de saída em *Educação como Prática de Liberdade* (1967) Freire retomará a citação supramencionada d’*Os Condenados da Terra* (1968) para elaborar a sua própria configuração de uma educação libertadora. É em diálogo com Fanon que Freire concebe que uma educação capaz de tornar um povo responsável depende de uma auto-reflexão deste sobre as condições reais e históricas de sua exploração, a qual deve resultar tanto em um homem sujeito de si mesmo, quanto em uma sociedade sujeito de sua própria História. Com isso, Freire (1967, p. 36) se mostra convencido de que

[...] a “elevação do pensamento” das massas, “o que se sói chamar apressadamente de *politização*”, a que se refere Fanon, em *Los Condenados de la Tierra*, e que constitui para ele uma forma de se “ser responsável nos países subdesenvolvidos”, começa exatamente por esta auto-reflexão.

Auto-reflexão que as levará ao aprofundamento conseqüente de sua tomada de consciência e de que resultará sua inserção na História, não mais como espectadoras, mas como figurantes e autoras.

Vê-se, portanto, como Freire também era um atento leitor de Fanon, guardando uma relação de influência e proximidade com a sua filosofia. Todavia resta investigar se essa afinidade com o autor martinicano nos autorizaria a vislumbrar, na pedagogia freireana, uma tentativa de *declosão*, assim como Mbembe o faz com o pensamento de Fanon. Logo, se haveria uma coincidência entre os fins propostos pela *declosão* e a filosofia de Paulo Freire, isto é, se seria a pedagogia freireana também uma forma de se conceber (e até realizar) o *aberto ao inteiro*? Nesse sentido acreditamos haver uma forte convergência entre a *declosão* almejada por Mbembe e a pedagogia proposta por Freire, a qual pode ser depreendida de toda a obra deste último, mas é sobretudo com a noção freireana de *inédito viável* que a comunhão entre os dois pensadores se revela mais evidente.

Contudo uma melhor apreensão deste último conceito demanda antes uma elucidação sobre a situação de opressão a que caberia à pedagogia freireana responder. Assim como a necropolítica se configura como um poder de subjugação da vida ao poder da morte, Freire também vislumbra a situação de opressão pela lente da morte, já que esta resultaria de uma *necrofilia*. “A opressão, que é um controle esmagador, é necrófila. Nutre-se do amor à morte e não do amor à vida” (FREIRE, 2021, p. 90). Portanto a situação concreta de opressão expõe uma tendência desumanizadora do oprimido, de fazer dele *uma coisa morta* que, sem finalidade ou vontade própria, serve apenas como um objeto nas mãos da classe opressora.

Na medida em que, para dominar, se esforçam por deter a ânsia de busca, a inquietação, o poder de criar, que caracterizam a vida, os opressores matam a vida. [...] Os oprimidos, como objetos, como quase "coisas", não têm finalidades. As suas, são as finalidades que lhes prescrevem os opressores (FREIRE, 2021, p. 65).

Nessas condições a situação de opressão cumpre o papel de aniquilar a vocação ontológica e histórica do homem, a de *ser mais*. Como diria Freire, “a opressão só existe quando se constitui em um ato proibitivo do *ser mais* dos

homens” (FREIRE, 2021, p. 60). Um ato, aliás, que impede não apenas o oprimido de *ser mais*, como também o próprio *opressor*. Ambos encontram sua existência aprisionada em um *ser menos*, pois o opressor também se encontra desumanizado pela sua própria opressão; afinal, para instaurar o terror e subjugar o outro, o opressor precisa, inicialmente, matar o homem em si mesmo. Onde em Freire a luta dos oprimidos não consiste em um mero confronto para a autorrealização destes. Assim como em Fanon, o que está em jogo no pensamento freireano é uma *elevação de humanidade*, a libertação dos homens como um todo, a sua busca pelo direito de *ser*.

Enquanto a violência dos opressores faz dos oprimidos homens proibidos de *ser*, a resposta destes à violência daqueles se encontra infundida do anseio de busca do direito de *ser*.

Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente *ser*; os oprimidos, lutando por *ser*, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão (FREIRE, 2021, p. 59).

Entretanto, como a estrutura de exploração depende desse amortecimento da vocação dos homens em *ser mais*, isso conduzirá à própria situação de opressão a se apresentar aos dominantes e dominados como uma *situação-limite intransponível*. Como ela beneficia o opressor, será, portanto, do interesse deste que as condições de opressão de uma sociedade sejam percebidas como uma barreira insuperável, um verdadeiro umbral entre o *ser* e o *nada*, além da qual nada pode existir. Todavia esse não é o único sentido que Freire atribui às situações-limite em sua obra. Em uma percepção crítica, por outro lado, as situações-limite “se revelam como dimensões concretas e históricas de uma realidade” (FREIRE, 2021, p. 125) e que por isso mesmo podem ser negadas e superadas. Nesse último sentido, trata-se de compreender que “o próprio dos homens é estar, como consciência de si e do mundo, em relação de enfrentamento com sua realidade, em que, historicamente, se dão as ‘situações-limite’” (FREIRE, 2021, p. 126) e que também é próprio dos homens, dado o seu caráter transformador e criador da realidade, transpor essas situações-limite. Cuida-se de compreender a situação-limite não como umbral entre o *ser* e o *nada*, mas como uma fronteira entre o *ser* e o *mais ser*.

Em síntese, as "situações-limite" implicam a existência daqueles a quem direta ou indiretamente "servem" e da queles a quem "negam" e "freiam".

No momento em que estes as percebem não mais como uma "fronteira entre o ser e o nada, mas como uma fronteira entre o ser e o mais ser", se fazem cada vez mais críticos na sua ação, ligada àquela percepção. Percepção em que está implícito o *inédito viável* como algo definido, a cuja concretização se dirigirá sua ação (FREIRE, 2021, p. 130).

Portanto, o *inédito viável* diz respeito à própria vocação ontológica e histórica do homem em *ser mais*. Isso porque o que Freire parece sublinhar com um *inédito viável* é justamente o caráter *aberto* da humanidade, pelo qual o destino do homem não está fixado de antemão, mas que, ao contrário, reside na viabilidade de superar o contexto histórico em que se encontra, fazendo surgir o novo e o inesperado. É graças a essa possibilidade de transposição do dado histórico que faz do homem um ser inacabado e, portanto, *aberto ao ser mais*. Uma abertura, aliás, que só se realiza por consistir o homem em um ser histórico, que existe em relação com o outro e com o mundo, aproximando o sujeito freireano do *aberto ao inteiro* de Mbembe.

## CONCLUSÃO

Como visto, se a necropolítica depende do racismo para operar, isso se deve precipuamente à violência ontológica que ele viabiliza. A raça, com seu apagamento da identidade e da humanidade do outro, assegura a subjugação, exploração e eliminação daqueles que são racializados. Para superar essa dimensão da violência, vimos como Mbembe pensa com Fanon uma declosão do mundo, a qual corresponde a uma libertação total do homem, que, por sua vez, concerne não apenas a uma emancipação política e subjetiva, mas também ontológica. É uma nova criação da humanidade como um todo que está em jogo na declosão. Por fim, abordamos como a filosofia de Paulo Freire se coaduna com uma declosão do mundo. Por se tratar de uma prática educacional voltada para uma emancipação, que também é ontológica (dada a sua pretensão de suscitar o *inédito viável* e, com isso, assegurar o *ser mais* do homem), entendemos que ela pode ser compreendida como uma verdadeira prática de *declosão do mundo*. Com isso, pretendemos ter demonstrado como uma prática educacional, nos moldes concebidos por Freire,

pode ser alinhada com o pensamento da decolção formulado por Mbembe, a fim de oferecer alguma espécie de resistência à necropolítica e à violência ontológica por ela promovida.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: Um Revolucionário Particularmente Negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France, (1975-1976)**. WMF São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática de Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018a.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 edições, 2018b.

MBEMBE, Achille. **O Fardo da Raça**. São Paulo: N-1 edições, 2018c.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite: Ensaio sobre a África Descolonizada**. Petrópolis: Vozes, 2019a.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020a.

NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe. **Marcações e mobilizações em tempos de biopoder. Revista Latino- americana do Colégio Internacional de Filosofia**. n. 3. 2018, pp. 59-73.



Criar Educação, Criciúma, v. 12, nº1, jan/jul 2023.– PPGE – UNESC – ISSN 2317-2452

Recebido Agosto 2022

Aprovado Março 2023.