**INTERVIR NO PASSADO PERFORMANDO O TEMPO: ACHILLE MBEMBE E A *CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA***

**INTERVIEW IN THE PAST PERFORMING THE TIME: ACHILLE MBEMBE AND THE *CRITIQUE OF BLACK REASON***

Allan Kardec da Silva PEREIRA[[1]](#footnote-1)

**Resumo**: O estudo procura analisar a política do tempo presente no livro *Crítica da Razão Negra*, de Achille Mbembe (2014). Nossa hipótese é que Mbembe atua performativamente ao operar termos como “O Negro”, “devir-negro do mundo”, entre outros. Argumentaremos como a dimensão ético-política dos usos da história feitos por Mbembe está inserida em um momento histórico em que uma nova forma de experienciar o tempo parece prevalescer. Para isso, discutiremos conceitos como “feridas históricas” (Dipesh Chakrabarty), “passado irrevogável” (Berber Bevernage/ Vladimir Jankélévitch) “tempo espectral” (Jacques Derrida) conseguem suprir as exigências de reconhecimento e reparação sintomáticas dessa nova configuração do tempo.

**Palavras-chave**: Performatividade; Temporalidade; Feridas Históricas; Achille Mbembe.

**Abstract**: The study seeks to analyze the politics of the time present in the book *Critica da Razão Negra*, by Achille Mbembe (2014). Our hypothesis is that Mbembe acts performatively by operating terms such as "The Negro", "becoming-black of the world", among others. We will argue how the ethical-political dimension of Mbembe's uses of history is embedded in a historical moment in which a new way of experiencing time seems to prevail. For this, we will discuss concepts such as "historical wounds" (Dipesh Chakrabarty), "irrevocable past" (Berber Bevernage / Vladimir Jankélévitch) and "spectral time" (Jacques Derrida), to meet the requirements of symptomatic recognition and repair of this new configuration of time.

**Keywords**: Performativity; Temporality; Historical Wounds; Achille Mbembe.

“A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia de progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (Walter Benjamin, 1994, p. 229).

“Há uma ‘inquietante familiaridade’ desse passado que um ocupante atual rechaçou (ou acreditou ter rechaçado para apropriar-se de seu lugar. O morto assombra o vivo; ele re-morde (mordida secreta e repetida)” (Michel de Certeau, 2011, p. 71).

*I - Impasses no tempo disciplinar*

A história é um fazer, uma operação, acrescentaríamos, uma *performance*, com toda a dimensão ética e política que isso envolva. Michel de Certeau, acima citado, como poucos, enfatizou essas dimensões. Ele recordava o quanto a historiografia desenvolveu-se “em função de um corte entre o passado e o presente”. Sendo um resultado das relações de saber e de poder entre dois *lugares*:

(...) por um lado, o lugar presente (científico, profissional, social) do trabalho, o aparato técnico e conceitual da *pesquisa* e da interpretação, a operação de descrever e/ou explicar; e, por outro, os lugares (museus, arquivos, bibliotecas) em que são guardados, inertes, os materiais que são objeto da pesquisa e – em um segundo momento deslocados no tempo – os sistemas ou *acontecimentos* do passado, cuja análise é permitida por intermédio desses materiais. Uma fronteira separa a instituição atual (que fabrica representações) das regiões antigas ou longínquas (encenadas pelas representações historiográficas) (CERTEAU, 2011, p. 72).

Havia, portanto, o estabelecimento de uma *diferença*, ou mesmo uma hierarquia entre o presente e o passado, entre o historiador e seu *objeto*. Esse modelo de disciplinarização do conhecimento histórico teve no século XIX e o projeto do nacionalismo europeu seu momento de afirmação. Wendy Brown recorda que a convicção de que a história tem um porque, um propósito e uma direção seria fundamental ao projeto da modernidade. Algo que era pensado, sobretudo, por meio de uma dimensão temporal: a modernidade teria emergido ela própria de “um tempo primitivo, religioso, ligado a castas e aos parentescos, não igualitário e não emancipado, sangrento, um tempo escuro e sem Estado”. Sua correspondente dimensão espacial supunha que a Europa seria o *centro* dessa aparição, e que as outras partes do globo deveriam (em diferentes graus) almejar essa condição. Em sua dimensão política, a modernidade estaria estruturada *em seu interior* pela ideia de progresso ilimitado. Preceito fundamental da Ilustração, esse conceito de progresso teria sido gestado de diferentes formas a partir dos séculos XVIII e XIX. Em Hegel, o mundo se transformava em *cada vez mais* racional; em Kant, *cada vez mais* pacífico; em Thomas Paine, *cada vez mais* conformado aos princípios do direito natural; para Tocqueville, *cada vez mais* igualitário; para Stuart Mill, *cada vez mais* livre e razoável; para Marx, todas essas coisas de uma vez (BROWN, 2014, p. 22-23).

Nesse sentido, Maria Inés Mudrovcic recorda como a historiografia moderna surge a serviço de uma ideia de nação tendo como objetivo, nos dizeres de Ernst Renan, construir uma ponte entre um passado *glorioso* que os cidadãos “construiriam juntos” e um presente *desejoso* de realizar “juntos” proeminentemente. Diferenciando-se da prática de retóricos e amadores que predominou até o século XVIII, a história torna-se uma “disciplina profissional” durante o século XIX. Baseada em critérios de objetividade, desejando estar separada de quaisquer orientações ideológicas, essa disciplina histórica narrará as origens dos estados-nação as quais estaria aliançada (MUDROVCIC, 2012, p. 25). Para Arthur Ávila, esse modelo disciplinar seria tributário da expansão imperial europeia tão em voga no século XIX. Enquanto poderosa ferramenta ideológica, a história atuava através de *marcadores temporais*, ou seja, a utilização de termos como “civilização”, “progresso”, “atraso”, “desenvolvimento” etc. que objetivavam marginalizar e/ou apagar outras modalidades de conceber o passado em suas distintas relações com o presente (ÁVILA, 2016, p. 193).

Todavia, como bem lembrou Hayden White, esse modelo de orientação temporal e disciplinar da história entraria em crise no século XX, num contexto de:

acontecimentos que não só não poderiam ter ocorrido antes do século XX, mas que, por sua natureza, alcance e implicações, nenhuma idade prévia sequer poderia tê-los imaginado. Alguns desses acontecimentos – como as duas Guerras Mundiais, um crescimento até então inimaginável da população mundial, pobreza e fome numa escala jamais experimentada antes, a poluição da ecosfera por explosão nuclear, a disponibilidade indiscriminada de contaminantes, programas de genocídio levados a efeito por sociedades, através da utilização de tecnologia científica e procedimentos racionalizados de governo e de guerra (dentre esses, o genocídio de 6 milhões de judeus europeus perpetrado pela Alemanha é paradigmático) – funcionam na consciência de certos grupos sociais exatamente como traumas infantis são concebidos para funcionar na psique de certos indivíduos neuróticos. Isso significa que não podem ser simplesmente esquecidos ou tirados da cabeça, nem, por outro lado, adequadamente lembrados, isto é, identificados claramente e sem ambiguidade quanto a seu significado, e contextualizados na memória do grupo, de forma a reduzir a sombra que projetam sobre a capacidade do grupo de entrar em seu presente e visualizar um futuro livre de seus efeitos debilitantes. (WHITE, 1999, p. 196).

No que diz respeito às políticas do tempo histórico, esses “efeitos debilitantes” dos *eventos modernistas* de que fala Hayden White terminaram por abalar a supostamente natural separação entre passado e presente. Para Chris Lorenz (2015), a partir da década de 1990, percebe-se uma agenda emergente na teoria da história, principalmente ligada ao que Andreas Huyssen (2000) chamou de *memory boom*. Ao lado de preocupações que ocupavam os teóricos da história desde o pós-Segunda Guerra Mundial – a questão da explicação e da representação histórica – ganha destaque mais três problemáticas: 1) a questão do “Outro”; 2) a questão do passado traumático; 3) a questão do uso da linguagem como forma de ação. No primeiro ponto, deu-se atenção aos sujeitos de representação e seus diferentes códigos representacionais. Influenciado tanto pelo multiculturalismo, quanto pelo pós-modernismo, há um “descentramento” do *self* unitário em uma variedade de *selfs*-coletivos – como gênero, raça, etnia, colonialismo e classe. No que diz respeito ao segundo ponto, sob a influência dos estudos de memória, o foco mudou para experiências traumáticas no passado. Na trilha dos estudos do Holocausto, essas pesquisas tinham uma ênfase na perspectiva das vítimas, de maneira que podem ser vistas como uma extensão das abordagens da *history from below* [“história vista de baixo”] que focaram em questões sociais, de gênero, subalternidade e micro-história a partir dos anos 1970. Já a terceira dimensão refere-se à influência da análise do discurso de Foucault, além do caráter performativo da linguagem (baseado nos trabalhos de J.L.Austin e John Searle). Ambas as correntes acreditam que o uso da linguagem não é somente um meio de representação, mas também, uma forma de *ação*/*prática* social (LORENZ, 2015, p. 26-27).

Nesse momento, intensifica-se na produção acadêmica trabalhos que refletem a luta por reconhecimento e justiça de grupos que mesmo em contextos *pós-coloniais[[2]](#endnote-1)*, ou pós-ditatoriais, ainda viam pairar sob o presente globalizado a ameaça da espoliação e vulnerabilidade. Daí porque, seja tão importante para compreender essa implicação ético-política da escrita histórica a noção de *ferida histórica* desenvolvida por Dipesh Chakrabarty (2007) no artigo *History and the politics of recognition*. Para o autor, a retórica e o espírito de descolonização das década de 1950 e 1960 contribuiu para que determinados grupos marginalizados e oprimidos buscassem políticas democráticas de reconhecimento e reparação de injustiças sofridas no passado. Ele cita como exemplo os povos aborígenes da Austrália, Nova Zelândia e Canadá, além dos anteriormente “intocáveis” na Índia – agora denominados *dalits*.

Para Chakrabarty, as *feridas históricas* seriam distintas das *verdades históricas*, embora estas fossem uma condição de possibilidade para as primeiras. Enquanto as verdades históricas são sempre verificáveis do ponto de vista dos métodos de pesquisa disciplinar, as feridas históricas, por outro lado, seriam “uma mistura de história e memória”. Nesse sentido, a condição performática do discurso histórico torna-se algo estratégico no que diz respeito às políticas de reconhecimento e reparação. O autor toma como exemplo o ato de chamar (na década de 1990) as gerações de crianças aborígenes que foram removidas da custódia dos pais tanto pelo governo colonial australiano, quanto por grupos missionários, de “geração roubada” para demonstrar um episódio em que uma ferida histórica havia sido discursivamente operacionalizada. Chakrabarty recorda que a remoção de crianças aborígenes era uma verdade histórica, ou seja, uma generalização aberta à verificação empírica da historiografia disciplinada. Mas que aqui, o epíteto “roubada” deu à situação uma intensidade emocional que a escala dos historiadores disciplinares certamente não conseguiria mensurar. Assim, a popularidade imediata dessa ferida histórica nos anos 1990 deveu-se a um consenso social emergente sobre a situação histórica dos aborígenes. O que implica que essas feridas históricas não sejam formações permanentes, haja vista que o consenso social em que se baseiam está sempre aberto a novos desafios, podendo ser desfeito de acordo com outros direcionamentos políticos, sociais etc. (CHAKRABARTY, 2007, p. 77-78). Como sustenta Chris Lorenz, uma vez que o reconhecimento dessas injustiças também depende do reconhecimento de direitos humanos universais, as “feridas históricas” apontam para a estreita interdependência da história, do direito, da política e da ética (LORENZ, 2015, p. 31).

Por último, a política de feridas históricas geralmente impõe um desafio para a disciplina da história ao privilegiar aparentemente o acesso "experiencial" ao passado, na medida em que questiona os tradicionais pressupostos sobre “distância” e “objetividade histórica” [[3]](#endnote-2).

Essas questões ganharam bastante relevância no debate acerca do trabalho de historiadores nas chamadas comissões da verdade em países que passaram por regimes ditatoriais. Certamente, o livro *Historia, memoria y violencia estatal. Tiempo y* Justicia, de Berber Bevernage (2015), aparece como um estudo de fôlego que desenvolve interessantes considerações sobre as dimensões temporais da relação entre história, justiça e ética.

Para Bevernage, as políticas do tempo que advogam uma ideia de passado como distante/ausente tornam-se problemáticas em situações em que o “dever de recordar” ou a obrigação de “fazer justiça ao passado” se impõem como requisito democrático essencial. Isso fica claro, segundo o autor, quando contrastamos o modelo de tempo da história disciplinar com a noção de tempo geralmente implícita no discurso judicial:

(...) o discurso judicial pressupõe um tempo *reversível*, em que o crime está, por assim dizer, totalmente presente e pode ser revertido, anulado, ou compensado pela sentença correta e castigo. Esta noção de tempo se relaciona a uma lógica quase-econômica de culpa e castigo, no qual a justiça é ultimamente entendida como retribuição e ressarcimento. Contrastando com isso, a história tradicionalmente trabalha com o que já sucedeu e agora está irremediavelmente perdido. Insiste na “flecha do tempo”[[4]](#endnote-3), pensa o tempo como fundamentalmente irreversível, e nos força a reconhecer as dimensões de ausência e inalterabilidade do passado[[5]](#endnote-4). (BEVERNAGE, 2015, p. 23)

Que o passado sobreviva de alguma forma, que ele mantenha alguma *presença*, é uma conclusão possível nesse momento. Mas, Bevernage acredita que ainda persiste aqui uma aporia, pois, ao repensar o tempo irreversível da história com seus enfoques na ausência/distância do passado, como não cair na “reversibilidade mítica” do tempo judicial? Como conceber uma “terceira via” que resista à polarização irreversível X reversível?

Para o autor, as considerações sobre tempo e temporalidade do filósofo francês Vladimir Jankélévitch oferecem um bom ponto de partida, ao propor uma distinção analítica entre o “irreversível” e o que ele chama de “irrevogável”:

Embora ambos, segundo Jankélévitch, são dimensões do mesmo processo temporal, se referem a duas experiências do passado radicalmente diferentes. O irreversível, um ter-tido-lugar (*avoir-eu-lieu*) que deveria ser primariamente transcrito como um ter-sido (*avoir-été*), se refere a um passado transitório e efêmero. O irrevogável, um ter-tido-lugar comumente associado com o ter-sido-feito (*avoir-fait*), pelo contrário, é teimoso e difícil. As pessoas experimentam o passado como irreversível quando o sentem como frágil e imediatamente dissolúvel ou fugaz em relação ao presente. Porém, segundo Jankélévitch, ambas as experiências do passado se relacionam a uma impossibilidade inversa: a de revisitar um passado perdido ou de expelir um passado extemporâneo; trazer um passado demasiado passado (um *passé trop passé*) ao presente ou desterrar um passado demasiado presente (um *passé trop presente*) desse presente. (BEVERNAGE, 2015, p. 26)

Longe da dicotomia do absolutamente ausente x absolutamente presente, o irrevogável, portanto: “refere-se à presença incompleta e aparentemente contraditória do que em geral se considera ausente, a saber, o passado” (*ibidem*, p. 27).

Partindo desses pressupostos, por qual motivo diferentes grupos recorreram ao discurso histórico como ferramenta ética e política? As hipóteses sobre o *regime de historicidade[[6]](#endnote-5)* presentista, de Fraçois Hartog (2013), oferecem um importante diagnóstico da situação. Remontando às considerações do historiador alemão Reinhart Koselleck em *Futuro Passado* (2006), para quem o tempo histórico é produzido pela distância entre um “campo de experiência” e um “horizonte de expectativa”, Hartog vai questionar se há, então, uma crise no regime de historicidade moderno, que teria dado origem ao qual ele nomeia de *presentismo*. Ou seja, uma nova configuração do tempo, marcada por um “presente perpétuo, inacessível e quase imóvel”[[7]](#endnote-6) (HARTOG, 2013, p. 39).

Todavia, Hartog ressalva que esse presente presentista é vivenciado de formas distintas conforme o lugar ocupado pelos indivíduos na sociedade. Pode tanto ser percebido como um tempo de fluxos, da aceleração e de uma “mobilidade valorizada e valorizante”, ou seja, como o tempo da globalização e do novo espírito do capitalismo[[8]](#endnote-7); quanto *precário*, transitório, desacelerado, sem passado e sem futuro real (*ibidem*, p. 14-15). Sendo assim, operacionalizar conceitos como “feridas históricas” ou “passados irrevogáveis” deve ser visto como uma estratégia, uma *re*ação ética possível ao presentismo.

Essas questões permitem compreender uma perspectiva historiográfica que excede normas da disciplina histórica quanto à representação, temporalização e busca de verdade imparcial. E nos remete a um questionamento levantado no livro *Breaking up Time*, escrito por Chris Lorenz e Berber Bevernage: “*a distinção entre passado e futuro é antes uma questão de “observar” as distinções que são “dadas” ou envolve uma postura mais ativa na qual os atores sociais criam e recriam essas distinções temporais?*”. Ou seja, é permitido pensar a atuação dos historiadores com relação ao passado apenas enquanto *reflexão*, ou nosso relacionamento com o passado envolve também tipos específicos de “intervenção performativa”? (LORENZ; BEVERNAGE; 2013, p. 29-30).

*II - O giro performativo da história*

Peter Burke, em *O que é história cultural?*, livro cuja primeira publicação data de 2004, talvez tenha sido o primeiro a falar de forma mais incisiva sobre um *giro perfomativo* da história. Ele recorda o quanto os historiadores vinham mudando do enfoque de “roteiro” para “performance” social, termo que tinha sido desenvolvido inicialmente na década de 1970, por antropólogos que trabalhavam com rituais e fofocas, e com o também antropólogo Marshall Sahlins. Nesse mesmo ponto de vista, Burke recorda da importante contribuição para a história das ideias políticas realizada por Quentin Skinner, em *As fundações do pensamento político moderno*, de 1978[[9]](#endnote-8). Para Burke, esses estudos voltados ao performativo provocavam uma “revolução silenciosa na prática acadêmica da área de humanidades”, a qual chama de “ocasionalismo”[[10]](#endnote-9). (BURKE, 2008, p. 119).

Aprofundada um ano depois no texto *Performing History: The Importance of Occasions*, o modelo de performance estudado por Burke procura perceber de que forma os pesquisadores percebiam rituais, festivais, identidades, gêneros, obras arquitetônicas enquanto performances. O foco aqui parece ser mais a sociedade e não exatamente a prática historiográfica (BURKE, 2005).

Outra contribuição recente no debate é o artigo *Performing History: How Historical Scholarship is Shaped by Epistemic Virtues*, do historiador holandês Herman Paul (2011). Para o autor, os filósofos da história das últimas décadas se interessaram predominantemente na produção (publicada) do conhecimento histórico – aqui ele faz uma referência especial à *Meta-História*, famosa obra que Hayden White escreveu em 1973) e ignoraram que a erudição histórica vai além, sendo uma prática de leitura, pensamento, discussão e escrita, cujo desempenho exige “o cultivo ativo de certas habilidades, atitudes e virtudes”. (PAUL, 2011, p. 1).

Para Herman Paul, o fazer historiográfico está inserido em “práticas” ou “culturas epistêmicas”, em que o conhecimento é criado e garantido através de virtudes como honestidade, cuidado, precisão e equilíbrio. Essas virtudes, todavia, são contingentes, sendo motivo de disputas/reinterpretações entre os historiadores. Aparentemente, Herman Paul concentra sua análise da dimensão performativa dos historiadores menos na forma de como eles fragmentam o tempo, ou mesmo criem *passados possíveis*, e termina por deter-se mais em explorar suas performances em salas de leitura de arquivos, performances entre pilhas de bibliotecas, e performances em estudos desordenados com notas.

Desta feita, de maior amplitude seria a introdução ao livro *Performing the Past: Memory, History, and identity in Modern Europe[[11]](#endnote-10)*, escrita por Jay Winter (2010). O historiador americano inicia discutindo o que seria uma *memória performada*:

A memória performada é o coração da memória coletiva. Quando indivíduos e grupos expressam, encarnam, interpretam ou repetem um roteiro sobre o passado, eles galvanizam os laços que unem grupos e depositam traços de memória adicionais sobre o passado em suas próprias mentes. Essa memórias renovadas e restauradas variam frequentemente e superam memórias anteriores, criando um palimpsesto complexo sobre o passado que cada um de nós carrega conosco (WINTER, 2010, p. 11)

A dinâmica entre memória coletiva e memória individual aqui é utilizada para pensar o quão performado pode ser o passado. Remetendo à teoria da performatividade dos *atos de fala*, de J. L. Austin, Jay Winter ressalta o quanto o ato performativo “descreve uma condição e a recria”, ou seja, a rememorar um passado é também, ao mesmo tempo, adicionar traços próprios à história inicial (ibidem, p. 11).

Ele cita como exemplo a construção performativa das identidades étnicas, como a construção de si operacionalizada por Rigoberta Menchú. Remontando ao que falávamos acerca das “feridas históricas”, nos relatos de Rigoberta Menchú há uma fusão entre memória e história, de modo que os parâmetros de verdade e empiria da tradicional disciplina histórica não alcançam a sensibilidade necessária para se ter alguma forma de acesso à experiência de terrível sofrimento infligido pelo exército aos índios da Guatemala. Jay Winter, então, remete mais uma vez à teoria da performatividade de J. L. Austin, para mostrar como nele, o exame dos enunciados performativos impunha uma severa crítica aos positivistas lógicos ao se referir a determinadas declarações que estariam fora do alcance de testes quanto à sua veracidade, já que elas não *descreveriam* uma ação, mas sim *executariam* (ibidem, p. 16).

Para Austin, em diversas ocasiões, a fala estabelece uma espécie de contrato entre os falantes. Existiriam dois tipos de proferimentos: o constativo e o performativo. O primeiro se refere a termos verdadeiros ou falsos por constatação, como “o céu é azul” ou “o livro é preto”. No caso dos performativos, não existe necessariamente a dicotomia entre “verdadeiro” ou “falso”, mas sim um “contrato” entre os falantes: a fala dos noivos em um casamento, um batismo etc. (VOIGT, 2011, p. 89).

O ponto que converge ao nosso interesse imediato termina ficando para o final da introdução, onde Jay Winter conclama para que os historiadores cada vez mais atentem para as maneiras como as pessoas constroem seu sentido da história ao *performar* o passado. Além disso, interessa ao autor nesse momento: reconhecer de que forma os próprios historiadores também se envolvem em algum tipo de performatividade; Aqui retornamos ao questionamento de Chriz Lorenz e Berber Bervenage (2013) acima exposto e respondemo-lo de forma positiva por meio da análise do livro *Crítica da Razão Negra*, de Achille Mbembe.

*III – A performatividade do tempo em Achille Mbembe*

Desde os primeiros parágrafos de *Crítica da Razão Negra*, percebemos o tom de manifesto que Achille Mbembe[[12]](#endnote-11) projeta ao livro, declarando que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Nesse mesmo parágrafo, há também uma indicação direta do caráter *performativo* de sua empreitada ao afirmar que seu objetivo era “escrever este livro à semelhança de um rio com seus muitos afluentes” (MBEMBE, 2014, p. 9). Ao seu indagado sobre seu modo de escrita por Arlette Farge sobre seu modo de escrita, Mbembe articula as opções estéticas por ele tomadas a uma tentativa de dizer a África “de uma forma que não seja repetição pura e simples”. O que explicaria sua escrita figural, vertiginosa, dissoluta, dispersiva. Uma escrita, em suas palavras, “feita de anéis entrecruzados e cujas arestas e linhas se juntam no ponto de fuga” (BUALA, 2013).

Palavras que *performam* um sentido de urgência, ou mesmo de revelação, *Crítica da Razão Negra*, já na escolha do título, almeja inverter o polo da *Crítica da Razão Pura* - uma das obras centrais do Iluminismo, escrita por Immanuel Kant em 1781, na medida em que desenvolve o que seria o “devir-negro do mundo”, ou seja, a ideia de que *O Negro* não mais se relaciona apenas às pessoas de origem africana do primeiro capitalismo. Para Mbembe, no contexto de avanço do neoliberalismo atual (que ele considera como uma “religião animista”), *O* N*egro* designa toda uma parcela da humanidade espoliada pelo capital, ou seja, há uma universalização da condição negra, onde os riscos sistêmicos aos quais somente os escravos negros foram expostos passam a tornar-se quando não a norma, ao menos a situação de grande parte dos grupos subalternos. Trata-se, portanto, de um “instante de perigo”, com seus riscos e potenciais que abrem possibilidades únicas ao pensamento crítico (MBEMBE, 2014).

Mbembe vai até o primeiro momento do capitalismo, o momento em que *O Negro* foi inventado, e trata de demonstrar as proximidades da forma de experienciar o tempo daqueles sujeitos com a maneira de perceber o *novo tempo do mundo[[13]](#endnote-12)* sentida pelos povos precarizados do mundo atual. Ao recordar como funcionava a fabricação das questões de raça na América. Mbembe faz questão de usa as seguintes definições ao se referir aquela “destituição cívica” dos escravizados: “funcionava por meio de um processo de servidão *perpétua*”; “Os Negros e os seus descendentes serão, desde então, *comprados para sempre*” (ibidem, 2014, p. 42) como forma de demonstrar seu caráter descartável e solúvel, institucionalizado enquanto padrão de vida. Nesse sentido, os Negros escravizados eram confrontados com uma perda de ordem genealógica, na medida em que no Novo Mundo, estariam juridicamente destruídos de quaisquer parentescos. A violência aqui, recorda Mbembe, possuía uma tripla dimensão, operando em três tempos:

É “violência no comportamento cotidiano” do colonizador a respeito do colonizado, “violência a respeito do passado” do colonizado, “que é esvaziado de qualquer substância”, e violência e injúria a respeito do futuro, “pois o regime colonial apresenta-se como eterno” (MBEMBE, 2014, p. 183)

Desprovidos de passado e com um futuro de espoliação perpétua, os Negros viverão um presente eterno, uma *humanidade prorrogada*, na condição de eterna luta para sair da fixação/repetição laboral.

Todavia, *apesar de tudo*, Mbembe recorda o quanto o nome *negro* liberou, “*durante muito tempo*”, uma energia extraordinária, pois igualmente eterna é a força de resistência desses sujeitos oprimidos:

É próprio desta humanidade prorrogada, incessantemente condenada a reconfigurar-se, anunciar um desejo radical, insubmersível e vindouro, de liberdade ou de vingança, principalmente quando tal humanidade não passa pela abdicação radical do sujeito. Com efeito, ainda que juridicamente definidos como bens móveis e apesar das práticas de crueldade, de degradação e de desumanização, os escravos continuam a ser humanos. (MBEMBE, 2014, p. 91)

Dupla condição: ora como fonte de instintos ferozes e forças caóticas, ora como signo luminoso da possibilidade de redenção do mundo e da vida:

Mas - e esta é a sua manifesta dualidade -, numa reviravolta espectacular tomou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plâstica, plenamente engajada no acto de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. (MBEMBE, 2014, p. 19)

O *devir-negro do mundo* de Mbembe traz à parcela subalterna da humanidade uma *promessa* de liberdade e igualdade. Ou seja, quando Mbembe *ressuscita* o termo *O Negro*, que pertence à fase do primeiro capitalismo, não é apenas para questionar o caráter “inventado” do mesmo. Mas é uma forma de intervir ético e politicamente no tempo histórico, de moto a captar uma força “capaz de transformar e assimilar o passado, de curar as mais terríveis feridas, de reparar as perdas, de fazer uma história nova com acontecimentos antigos”. (MBEMBE, 2014, p. 55)

Mais preciso ainda no que diz respeito à dimensão performativa da história, é quando Mbembe estabelece uma distinção entre uma “primeira escrita”, do colonizador, a que ele chama de “razão negra do mundo” e uma “segunda escrita”, do colonizado. O modo como ele opera essas distinções é sintomático da forma de agencia dos sujeitos escravizados. Em um primeiro momento, contrapõe um *julgamento de identidade*, que caracterizaria a percepção que o Ocidente tinha do Negro, à uma *declaração de identidade*, momento em que o Negro “diz de si mesmo que é aquilo que não foi apreendido; aquele que não está onde se diz estar” (ibidem, p. 59). Essa forma de tornar-se visível e afirmar sua humanidade tinha na história um elemento de combate, de modo que para Mbembe:

Esta escrita esforça-se, aliás, por edificar uma comunidade que se forja a partir de restos dispersos em todos os cantos do mundo. No Ocidente, a realidade é a de um grupo composto por escravos e homens de cor livres que vivem, na maior parte dos casos, nas zonas cinzentas de uma cidadania nominal, no meio de um estado que, apesar de celebrar a liberdade e a democracia, é, fundamentalmente, um estado esclavagista. Ao longo deste período, a escrita da história tem uma dimensão performativa. A estrutura de tal *performance* é de ordem teológica. O objetivo passa de facto por escrever uma história que reabre para os descendentes de escravos, a possibilidade de voltarem a ser agentes da própria história. No prolongamento da Emancipação e da Reconstrução, a reescrita da história é, mais do que nunca, considerada um acto de imaginação moral (MBEMBE, 2014, p. 60)

Ao falar que a estrutura dessa *performance* deve seguir uma ordem teológica, Mbembe pensa justamente em termos de *políticas do tempo*. É, realmente, o que ele procura operar em seu texto. O próprio uso dos termos “emancipação”, “reconstrução” concedem às demandas de justiça e democracia do presente uma (re)imaginação moral do passado. Do estatuto de escravo ao de cidadão, o devir-negro do mundo em sua dimensão ética busca estender seu projeto político a outras vidas em situação de precariedade no mundo atual, de forma a conceber uma nova comunidade dos despossuídos.

No que segue, ao adicionar novas definições à essa segunda escritura, Mbembe faz uso de diversas metáforas: “é *fruto* de uma *longa história* da radicalidade, *germinada* nas lutas abolicionistas e na resistência ao capitalismo” (MBEMBE, 2014, p. 62); “ele [o escravo] testemunha uma *humanidade mutilada*, *profundamente marcada* *pelo ferro da alienação*” (ibidem, p. 73); metáforas que ressaltam o caráter traumático e persistente dessas feridas históricas e da resistência no seu interior mesmo. Daí porque, “a revolta dos escravos” - o temor de uma nova revolução haitiana - *assombre* a modernidade[[14]](#endnote-13).

No que diz respeito à uma *performatividade do tempo*, Achille Mbembe toma a ficção negra contemporânea para pensar acerca das linguagens da recordação. É interessante notar como essas considerações sucedem em *Crítica da Razão Negra* às sobre a escrita da história e seu caráter eticamente performático:

No romance negro, tudo parece indicar que o tempo não é um processo que podemos limitar-nos a registrar sob a forma, por exemplo, de uma “sucessão de instantes”. Por outras palavras, não existe tempo em si. O tempo nasce da relação contingente, ambígua e contraditória que mantemos com as coisas, com o mundo e, até, com o corpo e os seus duplos (...) a crítica do tempo tal como se desenrola na ficção negra contemporânea ensina-nos igualmente que o tempo é sempre aleatório e provisório. Vai mudando indefinidamente, e as suas formas são sempre incertas. Consequentemente, representará sempre uma região heterogênea, irregular, e fragmentada da experiência humana. Sendo assim, a relação do sujeito com o tempo é uma relação que não tenta, necessariamente, esquivar-se ao passado e ao futuro, mas pelo menos resgatá-los e subsumi-los (MBEMBE, 2014, p. 208-209).

Esse modelo temporal tomado como exemplo por Achille Mbembe comporta notáveis similaridades com o tempo espectral de Jacques Derrida[[15]](#endnote-14), especialmente no que diz respeito ao seu caráter incerto, provisório, aleatório. Na espectrologia de Derrida, não há uma oposição sistemática entre a morte e a vida, entre o passado e o presente. O passado, aqui, vive indiretamente no presente, envolvendo-o e dando-lhe forma, mais que o determinando. Como bem notou Wendy Brown:

O espectro inverte a compreensão habitual da história como origem (e do presente como seu fruto teleológico) por ser perenemente um *revenant* [fantasma, em inglês], um retornado. O espectro começa retornando, repetindo-se, repetindo-se no presente (...) opera como força. Além disso, não podemos controlar o ir e vir dos espectros porque sua aparição é por natureza “furtiva e intempestiva”; os espectros agitam o tempo, da mesma forma que a justiça deve implicar um incômodo ao presente, um regresso do presente até nossos ancestrais, e adiante até quem ainda não nasceu. (BROWN, 2014, p. 210).

As proximidades com a espectrologia derrideana deixam a parte final de *Crítica da Razão Negra* ainda mais ensaística, *performática*. Algo demonstrado no trecho: “existe alguma coisa no nome que *julga* o mundo e que apela à reparação, restituição e justiça”. Mas, qual modelo de justiça? Que o termo “julga” apareça grifado nesse momento do texto serve para pensar o quanto para Achille Mbembe importa uma noção de temporalidade judicial, para retomarmos Vladimir Jankélévitch e Berber Bevernage, irrevogável. O próprio Bevernage também toma a temporalidade dos espectros, de Derrida, como suporte teórico. Aqui, em Mbembe, importa uma noção de justiça muito próxima da descrição da justiça derrideana efetuada por Wendy Brown:

As formulações da justiça propostas por Derrida rompem com as convenções habituais da teoria política. Tem escassa relação com uma definição distributiva, não é tampouco de procedimento, orientada aos direitos, articulada pela lei e ligada a medidas de participação ou de poder compartilhado. Em vez disso, a justiça termina sendo mais temporal que institucional ou espacial: está relacionada quase por completa com uma prática de relações responsáveis entre gerações. (...) A justiça não tem a ver apenas com nossa dívida com o passado, mas também com alguma herança do passado no presente: esta não só dá forma a nossa obrigação para o futuro, mas também a nossa responsabilidade por nossa presença (fantasmal) nesse futuro. (BROWN, 2014, p. 216).

Operar – na política, na escrita da história – é o dever ético central desenvolvido por Achille Mbembe. É o *devir-negro* do mundo. É entender a “presença espectral do nome [Negro] no mundo [neoliberal]”. Pois, o nosso mundo: “continua a ser, mesmo que ele não queira admiti-lo”, um mundo de raças. A verdadeira *promessa* (novamente no sentido de Derrida), a crítica da modernidade, permanecerá inconclusa conquanto não compreendamos a proximidade do seu advento com a lógica racial. Daí porque, o Negro descrito por Mbembe no final de *A Crítica da Razão Negra* seja tão fantasmático: sujeito que fugiu da morte e regressou dos mortos, da morte-em-vida do regime colonial. Aniquilado, coagido com a perca de suas *raízes*, de sua história, fará, apesar de tudo, surgir de tal acontecimento uma identidade *outra*. Funcionando em outras temporalidades:

Em primeiro lugar, no paradigma fantasmal, não existe reversibilidade nem irreversibilidade do tempo. O que conta é o desenrolar da experiência. As coisas e os acontecimentos envolvem-se uns aos outros. Se as histórias e os acontecimentos têm um princípio, não precisam de um fim propriamente dito. Podemos, certamente, ser interrompidos. Mas uma história ou um acontecimento são capazes de prosseguir numa outra história ou num outro acontecimento, sem que haja necessariamente um encadeamento entre ambos. Os conflitos e as lutas podem ser retomados no ponto em que ficaram suspensos. Pode-se também retomá-los ou ainda assistir-se a novos começos, sem que se sinta falta de continuidade, ainda que a sombra das histórias e dos acontecimentos antigos paire sempre no presente. (...) Dito isso, a relação entre o presente, o passado e o futuro não é nem da ordem da continuidade nem da ordem da genealogia, mas da do encadeamento de séries temporais praticamente dissociadas, ligadas umas às outras por uma multiplicidade de fios tênues (MBEMBE, 2014, p. 251).

Para Mbembe, por fim, insistir nessa performance do passado, nessa política do tempo, cumpre um duplo papel ético: busca redimir no presente sujeitos históricos triturados pela maquinaria da atribuição de raça, ao mesmo tempo em que faz desses pedaços a razão – uma nova razão, uma razão negra – de ser dos projetos emancipatórios do porvir.

**Referências**

AUSTIN, J. L**.** *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médias, 1990;

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 2, p. 89-117, 2013.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de História. In: *Magia e Técnica, Arte e Política* – Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-235.

BROWN, Wendy. *La Política Fuera de la Historia*. Enclave de Libros, Madrid, 2014.

BUALA. *A Europa já não é mais o centro de gravidade do mundo* – Entrevista de Arlette Farge com Achille Mbembe. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/a-europa-ja-nao-e-o-centro-de-gravidade-do-mundo>> acessado em 18/07/2017.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Performing History: The Importance of Ocasions. *The Journal of Theory and Practice*, vol. 9, 2005, p. 35-52.

CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise*: entre a ciência e a ficção. Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2011.

CHAKRABARTY, Dipesh. History and the politics of recognition. In: JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUNSLOW, Alun (Org.) *Manifestos for History*. London: Routledge, 2007. p. 77-87.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A Nova Razão do Mundo* – ensaio sobre a sociedade neoliberal. Boitempo Editorial. São Paulo. 2016.

DERRIDA, Jacques. Espectros de Marx. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

HUYSSEN, Andreas. *Seduzidos pela Memória* – arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JAMES, C. L. R. *Os Jacobinos Negros*: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo, Boitempo, 2010.

KOSELLECK, Reinhardt. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2006.

LORENZ, Chris. History and Theory. In: SCHNEIDER, Axel; WOOLF, Daniel (orgs.) *The Oxford History of Historical Writing.* Volume 5: Historical Writing Since 1945. Oxford University Press, 2015, p. 13-35.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Antígona, Lisboa, 2014.

MUDROVCIC, Maria Inés. *La Nación, el Tiempo Histórico y la Modernidad*: la historia como sintoma. Revista de la Facultad de Filosofia, Ciencias de la Educación y Humanidades. Buenos Aires, 2012, p. 25-38.

PAUL, Herman. Performing History: How Historical Scholarship is Shaped by Epistemic Virtues. *History and Theory*, 50, no.1, 2011, p. 1-19.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990;

SCOTT, Joan W. "The Evidence of Experience," *Critical Inquiry* 17, no. 4, 1991, p. 773-797.Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/448612>> acessado em 15/06/2017.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

TANDING, Guy. *O precariado*: a nova classe perigosa. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

TILMANS, Karin; VREE, Frank van; WINTER, Jay (Org.). *Performing the past*: memory, history, and identity in modern Europe. 1. Ed. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2010.

VOGT, Débora R. A linguagem como intervenção política: uma análise sobre a contribuição de Quentin Skinner. *Aedos*: Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS, v.3, p. 84-96, 2011.

WHITE, Hayden. O Evento Modernista. *Revista Lugar Comum*. n º 5-6, p. 191-219, UFRJ, 1999.

1. \* Doutorando em História – Programa de Pós-Graduação em História – UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS – Brasil. Bolsista CAPES. Email: allankardec\_vdb@hotmail.com [↑](#footnote-ref-1)
2. De acordo com Luciana Ballestrin (2013) o termo “pós-colonialismo” abarca dois entendimentos. O primeiro, relaciona-se ao tempo histórico posterior à descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. O segundo entendimento diz respeito às contribuições teóricas advindas em grande parte dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 começam a ficar em evidencia em universidades inglesas e americanas com uma epistemologia crítica às narrativas dominantes da modernidade. [↑](#endnote-ref-1)
3. A esse respeito, *The Evidence of Experience*, de Joan Scott (1991), é um texto de grande relevância àquela altura do debate. [↑](#endnote-ref-2)
4. O conceito de flecha do tempo se refere à direção que o mesmo executa, sem ininterruptamente, do passado até o futuro, de forma irreversível. [↑](#endnote-ref-3)
5. Tradução livre do autor. Assim como as demais do texto. [↑](#endnote-ref-4)
6. Na definição de Hartog: “o regime de historicidade se pretenderia uma ferramenta heurística, ajudando a melhor apreender, não o tempo, todos os tempos ou a totalidade do tempo, mas principalmente momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro” (HARTOG, 2013, p. 37). [↑](#endnote-ref-5)
7. Semelhante raciocínio é proposto por Andreas Huyssen (2000), em *Seduzidos pela Memória*. [↑](#endnote-ref-6)
8. É interessante notar aqui a referência que Hartog faz ao sociólogo Robert Castel, associando a experiência do tempo particular dos sujeitos precarizados. Algo muito próximo das análises de Guy Standing (2014), em *O Precariado: a nova classe perigosa*; além de Pierre Dardot e Christian Laval (2016), em *A Nova Razão do Mundo* *– ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Obras que dialogam frontalmente com o proposto por Achille Mbembe, que analisaremos abaixo. [↑](#endnote-ref-7)
9. Cabe aqui ressaltar que as considerações tanto de Sahlins, quanto de Skinner sobre performatividade, dialogam com a teoria dos atos de fala, de J.L. Austin. Cf.: SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990; AUSTIN, J. L**.** *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médias, 1990; SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. [↑](#endnote-ref-8)
10. Conforme sua descrição, o “ocasionalismo” indicaria que: “em diferentes ocasiões (momentos, locais) ou em diferentes situações, na presença de diferentes pessoas, o mesmo indivíduo comporta-se de modo diverso”. (BURKE, 2004, p. 125). [↑](#endnote-ref-9)
11. Trata-se de uma obra referência no que diz respeito à ideia de performatividade do passado, sobretudo em como aplica essas reflexões em estudos sobre comemorações cívicas, imagens, história oral, música, literatura, história nacional, museus etc. [↑](#endnote-ref-10)
12. Embora seu campo de atuação atualmente gire em torno da filosofia política, o camaronês Achille Mbembe possui formação em história. Para ele, *Critica da Razão* Negra “serve-se da história para propor um estilo de reflexão crítica do mundo do nosso tempo” (MBEMBE, 2014, p. 21). [↑](#endnote-ref-11)
13. Como recorda Sheldon Wolin “um tempo de incessantes mudanças é também um tempo saturado de perdas”. (op. cit. BROWN, 2014, p. 201). [↑](#endnote-ref-12)
14. Outra obra igualmente performática, trata-se do seminal livro de C. L. James sobre a revolução haitiana. Cf. JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros*: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo, Boitempo, 2010. [↑](#endnote-ref-13)
15. Cf. DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. [↑](#endnote-ref-14)