

**FILOSOFIA AFRICANA: NECROPOLÍTICA E POÉTICA DE  
RESISTÊNCIA**

**AFRICAN PHILOSOPHY: NECROPOLITICS AND POETICS OF  
RESISTANCE**

*Luís Carlos Ferreira dos Santos<sup>1</sup>  
Eduardo David de Oliveira<sup>2</sup>*

Recebido em: 07/2019  
Aprovado em: 09/2019

**Resumo:** O texto filosofia africana: necropolítica e poética de resistência tem como objetivo problematizar a necropolítica a partir da paisagem brasileira. Neste aspecto tem como sentido a defesa de uma vida negra descolonizada a partir da filosofia africana brasileira. O tímido diálogo da filosofia no Brasil em debate com a questão das relações etnicorraciais e a cosmovisão africana na filosofia brasileira é a expressão do combate ao negro-africano-descendente no projeto político brasileiro. Nesse sentido, busca a partir da reflexão da discussão da filosofia africana brasileira uma inspiração no combate a política de morte por meio da linguagem poética.

**Palavra-chave:** Filosofia africana; Necropolítica; Poética de resistência.

**Abstract:** The text African philosophy: necropolitics and poetics of resistance aims to problematize necropolitics from the Brazilian landscape. In this regard, it has the meaning of defending a decolonized black life based on Brazilian African philosophy. The timid dialogue of philosophy in Brazil in debate with the issue of ethno-racial relations and the African worldview in Brazilian philosophy is the expression of the fight against black-African descent in the Brazilian political project. In this sense, it seeks from the reflection of the discussion of Brazilian African philosophy an inspiration in combating the politics of death through poetic language.

**Keyword:** African philosophy; Necropolitics; Poetics of resistance.

## **Introdução**

A discussão da legitimidade das violências é um tema de muita importância do contexto racial brasileiro. As diversas formas de violências têm ganhado muita força no atual cenário

---

<sup>1</sup> Doutor em Difusão do Conhecimento (UFBA). Mestre em Educação (UFBA). Graduado em Filosofia (UFBA). Membro do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades.

<sup>2</sup> Professor da FAGED/UFBA. Líder do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades, Sócio-fundador do IPAD-Instituto de pesquisa da afrodescendência e sócio-fundador do IFIL - Instituto de Filosofia da Libertação e atualmente coordenador da Linha de Pesquisa Conhecimento e Cultura do Doutorado Multi-institucional, Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento.

brasileiro. E a violência racial tem no imaginário conservador, neste momento, sua atualização de modo sofisticado e perverso. A política contra os corpos de negros e de negras tem na ética e na política sua atualização pela educação da sensibilidade. Portanto, a política de morte contra os negros brasileiros tem sua permanência na paisagem brasileira como o negro de “raça inferior”, como “ser de cultura” e mesmo como “sujeito de direito”.

## **Necropolítica**

A necropolítica oferece uma reflexão contemporânea da política de morte aos grupos retirados do imaginário comum. A construção de um imaginário fragmentado, em que não existe a partilha comum, produz o que Mbembe (2017) chama de uma política da inimizade. E a construção do inimigo é um efeito das democracias liberais. Nos dois primeiros capítulos do livro *Política da Inimizade*, a saída da democracia e a sociedade de inimizade é problematizada exatamente no simulacro da democracia. Segundo Mbembe:

Segundo a narrativa oficial, as sociedades democráticas são sociedades pacificadas, sendo este o factor que as distingue das sociedades guerreiras. A brutalidade e a violência física teriam sido banidas ou, pelo menos dominadas. Devido ao monopólio da força para benefício do Estado e à interiorização de constrangimentos pelos indivíduos, o corpo a corpo pelo qual se exprimia a violência física na sociedade medieval até ao Renascimento dera lugar à auto-inibição, à contenção e à civilidade. Esta nova forma de governo dos corpos, dos comportamentos e dos afectos levou à pacificação dos espaços sociais (MBEMBE, 2017, p. 32).

Mbembe afirma que a ideia de que a democracia é desprovida de violência é um simulacro, porque se tem na história a existência da democracia junto com a escravidão, como ocorreu nos Estados Unidos. E o escravizado é uma mercadoria, não é um sujeito de direito. Mbembe conclui que o sistema colonial, o sistema da plantação e o sistema da democracia estão sempre interligados.

A violência é uma práxis na democracia, tendo em vista o convívio com o racismo, como é o caso brasileiro. Uma democracia construída a partir de um imaginário e uma prática de submissão do modo de vida dos indígenas e das populações negro-africanas no Brasil. O racismo é uma ferramenta de muita importância no regime necropolítico, na medida em que cria uma relação sem desejo. Na órbita do discurso necropolítico, há o terror e o horror como leitmotiv: o terror tem como objetivo construir o colapso na sociedade de direito, desconstruindo as fontes das comunidades democráticas. Entretanto, o combate ao terror, as

práticas anti-terroristas constroem nas sociedades o estado de exceção, eles “conseguem combater inimigos sobre os quais a violência do Estado deveria poder desabar, sem qualquer restrição” (MBEMBE, 2017, p. 58).

No momento pós-colonial, vive-se com a persistência do terror, em várias regiões do mundo. O terror transmuta-se de diferentes formas, em regiões como na África e na América-latina, cada um com as suas singularidades. Em África houve o terror estatal, que teve objetivo de esmagar os movimentos de contestação, com prisões, estado de emergência, assassinatos.

O governo de terror tem como particularidade utilizar o poder soberano para matar. Não tem a prática de apenas reprimir e disciplinar, esse é um dos pontos de destaque que faz a necropolítica ser dessemelhante da biopolítica. A soberania, na trilha da necropolítica, caracteriza-se pelo poder de fabricar uma parte da população naturalizada a viver fora da rede da vida, ou seja, “gente para quem viver é estar sempre a prestar contas à morte, em condições em que a própria morte tende a tornar-se cada vez mais algo de espectral, tanto pelo modo como é vivida como pela maneira como acontece” (MBEMBE, 2017, p. 64-65).

A necropolítica, como imaginário, produz vidas supérfluas, das quais as mortes e as vidas são retiradas de qualquer sentido de justiça e tomadas de responsabilidade sobre elas. A recusa em morrer torna-se uma ficção nesta forma cuja morte já aconteceu (MBEMBE, 2017).

A morte violenta contra os corpos negros é uma política constante no território brasileiro, seja ele no Brasil Colônia, Império ou República. A violência racial, a política de morte, é uma paisagem construída constantemente. No nascimento da República a produção das teorias racialistas com o direito penal, como evidenciado em Nina Rodrigues, tem forte poder sobre a vida negra e indígena no território brasileiro. A reflexão sobre a construção da paisagem racialista em Nina Rodrigues é construída em diálogo com o livro publicado em 1894 *As Raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rodrigues relaciona as diferentes formas de crimes ao nível de desenvolvimento intelectual e moral dos grupos culturais presentes na sociedade brasileira, com isso, o autor estabelece critérios diversos de responsabilização penal para cada grupo social/cultural presente na paisagem brasileira. Segundo Nina Rodrigues:

O desenvolvimento e a cultura mental permitem seguramente às raças superiores apreciarem e julgarem as phases por que vai passando a consciência do direito e do dever nas raças inferiores, e lhes permitem mesmo traçar a marcha que o desenvolvimento dessa consciência seguiu no seu aperfeiçoamento gradual. (RODRIGUES, 1938, p.110).

Nina Rodrigues faz um movimento do pensar em que ele tem como ponto de partida, para a construção de seu pensamento, a ciência positiva, mas retira deste caminho desdobramentos ético. Neste livro o a preocupação de Rodrigues (1938) era com o direito penal brasileiro. Gislene Aparecida dos Santos, no livro *A invenção do “ser negro”* afirma que:

Propondo-se a estudar as causas que podem modificar a imputabilidade penal, diz que: 1) as raças apresentam graus de evolução, desenvolvimento, cultura e inteligência diferentes; 2) a cada grau evolutivo compreende uma moral, portanto, não há valores universais, atemporais e uniformes que possam servir como sustentáculo para um direito universal e uma noção única de justiça; 3) uma lei universal pressupõe uma identidade total entre todos os indivíduos que compõem a sociedade; 4) não existe o livre-arbítrio. (SANTOS, 2002, p. 134).

A leitura de Santos (2002) materializa a “colonialidade da vida” em “Um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros”. O Brasil filosófico produzido pela paisagem redutora da mesmidade procurou a partir dos contrastes estabelecer sínteses, na busca obstinada pela “identidade total entre todos os indivíduos que compõem a sociedade.” (SANTOS, 2002, p.134).

A construção discursiva, presente em Rodrigues, evidencia o imaginário brasileiro de higienização étnica. Nesse período, a mistura levaria a nação brasileira ao caos, a mestiçagem era sinônimo de desordem. A hierarquização das raças, a diferença era concebida como algo que prejudicaria a evolução e o desenvolvimento nacional. Com Nina Rodrigues o imaginário brasileiro para o negro era construído pelo discurso médico e jurídico. “Há dois momentos que oferecem novos elementos para a invenção do negro: o primeiro é pelo discurso médico e jurídico de Nina Rodrigues. E o segundo, pela antropologia de Gilberto Freyre”. (SANTOS, 2002, p. 132).

Tanto discurso médico quanto o jurídico, em Nina Rodrigues, cabe uma sinalização importante, no nascimento da República brasileira, com o fim da escravidão, o negro brasileiro é colocado como raça inferior, que estava na espera da evolução. O imaginário racista atravessa de maneira constante no território brasileiro. Na leitura de Rodrigues (1938), os negros e índios teriam que ter responsabilidade atenuadas, pelo fato de serem portadores de raças inferiores. Os índios pelo fato de terem sido catequizados não garantiram a sua entrada na civilização europeia e os negros, seja os “mestiços” ou os africanos (considerados puros para Rodrigues) não possuíam uma civilização como a europeia. Neste aspecto, a mesma lei não poderia ser aplicada a diferentes corpos sociais. Segundo Santos (2002, p.145):

A relativização da responsabilidade penal significa, em outros termos, a

relativização do direito à cidadania, à liberdade, à humanidade, e a conclusão, enfim, de que tanto os índios quanto os negros não podem ser considerados plenamente humanos, vagando entre a animalidade (selvageria primitiva) e a humanidade (civilização europeia).

A ausência de liberdade aos negros e indígenas no território brasileiro é um projeto de país. O projeto de subjugação traduzido pela violência racial, atua com o sentido de esvaziamento da vida. A política de morte, a necropolítica, é um imaginário agenciado pela rede dominante econômica do país.

A afirmação de Gislene Aparecida dos Santos (2002) de que a o negro é inventado a partir de dois momentos: o de Rodrigues, pelo discurso médico e jurídico, e antropológico, Gilberto Freyre.

Na reflexão do Brasil da “Casa-grande” existe uma ruptura com o modo de interpretação do Brasil a qual reivindicava a concepção de raça superior *versus* inferior. A mestiçagem para a escola Nina Rodrigues levaria o Brasil para o atraso constante. Segundo Santos (2002)

Outrora o mestiço seria o fruto natural e todas as degenerescências, inclinado para os vícios e para todas forma de corrupção moral; os elementos africanos encontrados na cultura nacional eram a justificativa para o atraso do Brasil em relação às nações europeias; o mestiço era o resultado de toda a influência negativa da cultura africana sobre a brasileira e a purificação da raça, afastando cada vez mais esses traços africanos, seria a única maneira para a população marcada pela corrupção negra alcançar algum alívio e evolução. (SANTOS, 2002, p. 149).

Entretanto, a paisagem construída pelo lusotropicalismo freyriano é da defesa do mestiço. O ponto de síntese do país seria a mestiçagem, não mais a pureza. A partir dos contrastes em Rodrigues se chega na síntese da pureza, já com Freyre na síntese do mestiço.

Na rede tecida por Gilberto Freyre na construção da mestiçagem tem ainda a hierarquização de raças. Segundo Freyre (2006) os negros imigrantes que vieram para o Brasil tinham diferenças. Os negros islamizados, os malês, eram ditos superiores dos iorubás e estes superiores ao bantu. Se compreende na construção da interpretação do Brasil a partir da cultura ainda tem como base a dimensão biológica de interpretação do território brasileiro. O negro ainda é o outro da cultura brasileira. Segundo Santos (2002, p. 158)

[...] Portanto, se por um lado, Freyre critica o arianismo e toda a teoria da superioridade racial, por outro, ele valoriza o branqueamento da pele como símbolo de desenvolvimento cultural. Não fazendo referência direta a fatores raciais (não são todos os negros que são inferiores), Freyre separa os melhores

negros (os de pele mais clara) dos piores negros (os de pele mais escura). Já se esboça assim toda a apologia do mulato e da mistura entre as raças para o embranquecimento redentor. Freyre desliza de um ponto a outro gerando novos muitos com o uso de velhos preconceitos.

O negro ao ser inserido como ser de cultura a partir da antropologia culturalista de Gilberto Freyre não escapa do racismo. O negro como ser de cultura não necessariamente é inserido como ser direito. O truque semiótico realizado pela produção do imaginário da mestiçagem da “casa-grande” constrói uma síntese da “harmonia” do Brasil. O negro e indígena compreendido como ser de cultura é aquele assimilado. O mestiço é aquele que foi traduzido pela cultura branca. O mestiço é aquele que aceitou o “progresso”, “o desenvolvimento”, “o moderno”. Na produção da necropolítica tropical produzida pelo imaginário da mestiçagem freyriana entrelaçado com a história de uma modernidade brasileira tem a mentalidade do desenvolvimento e progresso na contramão da tradição. A tradição seria o atraso para a construção da nacionalidade brasileira. Felwine Sarr (2016) no debate acerca da modernidade no livro *Afrotopia* debate que a modernidade se configura como aquela que vai na contramão dos valores e referenciais das epistemes da tradição. No caso brasileiro, a tradição a ser combatida seria àquela relacionada ao referencial cultural afrodescendente e indígena.

A cultura do mestiço no truque semiótico da mestiçagem de Gilberto Freyre é “a cultura da negação do negro” (SANTOS, 2002, 158). A produção imaginária de negação ao negro brasileiro é construída por meio de uma perspectiva complexa: a cultura negra/africana é inserida na cultura brasileira, na medida em que é assimilada pela cultura europeia/branca. Todavia, mesmo com esta inserção não existe as transformações sociais, o que se refere às mudanças na distribuição de liberdades é incipiente. Os negros na antropologia cultural lusotropical continua à margem da lei. Não há paz para aquele que vive na política de morte que o tempo inteiro remonta à colônia. A necropolítica produziu uma política de extermínio em que o nascimento é a “Certidão de óbito”, não de nascimento:

#### **Certidão de óbito**

Os ossos de nossos antepassados  
colhem as nossas perenes lágrimas  
pelos mortos de hoje.

Os olhos de nossos antepassados,  
negras estrelas tingidas de sangue,  
elevam-se das profundezas do tempo  
cuidando de nossa dolorida memória

A terra está coberta de valas

E a qualquer descuido da vida  
a morte é certa.  
A bala não erra o alvo, no escuro  
um corpo negro bambeia e dança.  
A certidão de óbito, os antigos sabem,  
veio lavrada desde os negreiros.  
(EVARISTO, Conceição, 2017, p.17).

Conceição Evaristo fotografa a política de morte apresentada por Mbembe (2018), na primeira paisagem apresentada no seu poema, ao afirmar que os “Os ossos de nossos antepassados, colhem as nossas perenes lágrimas, pelos mortos de hoje.” A volta a colônia, ao processo escravagista dialoga com a necropolítica do Mbembe a qual a produção do imaginário político europeu produz a vida colonizada. A “colonialidade da vida” (NASCIMENTO, 2010) legitima uma terra em que o negro em qualquer descuido terá seu corpo coberto e bala. “A morte é certa” e é nela que está também a poética da resistência.

Conceição, em certidão de óbito, mobiliza uma dor através das palavras. A violência dita pela poesia é o imaginário instituído para a vida negra no território brasileiro, seja a produção imaginária instituída pela “pureza” ou pela “mestiçagem”. A autora produz um contínuo – descontínuo quando relaciona temporalidades da história do negro no Brasil entrelaçadas pelo óbito. Isto é, pelo poder de matar ora do período Colonial, ora do Império ou da República. A política de morte contra a vida negra é um projeto de imaginário que atualiza e se expande em várias fases da história.

A política de morte legitimada contra a vida negra no território brasileiro é uma ação que perpetua no imaginário da necropolítica, seja ele em tempo de imaginário conservador ou um imaginário mais progressista. “O genocídio do negro brasileiro<sup>3</sup>” não provoca terror nem horror no tecido social brasileiro.

O Brasil da cordialidade e da democracia racial insistem em negar a materialização do imaginário racista. O racismo é um dos formuladores e legitimadores do genocídio no Brasil. No diálogo com a dissertação *Corpo Negro Caído no Chão: O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro* de Ana Luiza Pinheiro Flauzina (2006), defendida no curso de Direito na Universidade de Brasília, a autora apresenta a discussão dos sistemas penais latino-americanos moldados pelo racismo. Segundo Flauzina:

E é aí que entra o grande complicador. Porque, na América Latina, o racismo

---

<sup>3</sup> Referência ao livro de Abdias do Nascimento *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*

é a variável que dá conta dessas formulações. Em outras palavras, defendemos que o racismo é o fundamento que justifica a existência de sistemas penais de caráter genocida em nossa região. Apesar de não termos a América Latina como objeto específico de nossa análise é importante apontar para um debate que tem compreendido a experiência latino-americana dentro de um processo de ocultação do racismo que perpassa as relações sociais, formatado a partir da colonização ibérica e dos empreendimentos escravista e que chega com sofisticação à contemporaneidade.

De acordo com Lélia Gonzáles, a América Latina está muito mais vinculada a sua herança indígena e africana do que propriamente latina. Nesse sentido, a latinidade é entendida com uma formulação eurocêntrica forjada com o intuito de inferiorizar culturalmente e eliminar os traços dos grupos que efetivamente conformam a identidade desse território. Assim, a América Latina, em verdade, configura-se enquanto uma América Ladina, em que o racismo, desde a própria nomeação conferida, opera para a subjugação dos segmentos vulneráveis. Atentando para os usos da linguagem, que assume para si os embates da arena social, percebemos a cristalização de uma imagem que abre as frestas da exclusão simbólica dos segmentos, como pressuposto fundamental à produção do extermínio físico. (FLAUZINA, 2006, p. 30).

O racismo é o eco e o oco que faz transbordar historicamente a ação da prática de subjugação e exclusão do negro brasileiro. O extermínio físico e simbólico é perpetuado pelo racismo contra os povos negro africanos e indígenas que sofrem de maneira sistemática pela governamentalidade colonialista. A colonialidade da vida é legitimada pelo imaginário hegemônico brasileiro.

### Poética de resistência

A poesia afro-brasileira tem problematizado a paisagem da violência contra a população negra no Brasil. O poeta Ricardo Aleixo (2018), na poesia *Na noite calunga do bairro Cabula*, apresenta uma das facetas permanente do racismo brasileiro, a certidão de óbito, neste caso de doze jovens negros da cidade do Salvador, em dezessete de janeiro de 2015. O eco e o oco do racismo ora assimila e ora aniquila. “A questão será sempre de reduzir esse outra à transparência vivida do si: ou ele é assimilado ou é aniquilado. Aí reside todo o princípio e todo o processo da generalização” (GLISSANT, 2011, p. 55). A política de morte produzida contra os corpos negros tem muito força no tecido social brasileiro:

Na noite calunga do bairro Cabula

Morri quantas vezes  
na noite mais longa?



Na noite imóvel, a  
mais longa e espessa,

a noite não passa  
e eu dentro dela

morrendo de novo  
sem nome e de novo

morrendo a cada  
outro rombo aberto

na musculatura  
do que um dia eu fui,

Morri quantas vezes  
na noite mais rubra?

Na noite calunga,  
tão espessa e longa,

Morri quantas vez  
na noite terrível?

A noite mais morte  
e eu dentro dela

morrendo de ovo  
sem voz e outra vez

morria a cada  
outra bala alojada

no fundo mais fundo  
do que eu ainda sou

[...]

mas nunca me matam  
de uma vez por todas.

meu sangue é semente  
que o vento enraíza

no ventre da terra  
e eu nasço de novo

e de novo e meu nome  
é aquele que não morre

[...]

Morri tantas vezes

mas sempre renasço  
ainda mais forte,

corajoso e belo  
-só o que sei é ser.

Sou muitos, me espalho  
pelo mundo afora

e pelo tempo adentro  
de mim e sou tantos

que um dia eu faço  
A vida viver.

O poeta Aleixo traz a referência a Kalunga, segundo Tiganá Santana<sup>4</sup>, a kalunga é “a força que transborda o vazio”. Segundo as reflexões em formação no grupo de pesquisa Rede Africanidades, coordenada pelo professor Eduardo Oliveira, a partir das reflexões de Bárbaro Martínez – Ruiz e Fu-KiAu (2001), a kalunga é a linha que separa o mundo físico do mundo espiritual. A linha da kalunga separa o mundo visível e o mundo invisível. Ela é a força que separa o vazio do nada de toda existência.

A kalunga também tem o significado de “cemitério” (calunga pequena) e “oceano” (calunga-grande). A professora Yeda Pessoa de Castro (2005, p.192) apresenta a Calunga como o “O mar; o fundo terra, o abismo; divindade poderosa”. A imagem da Kalunga também atravessa a poética de Lande Onawale (2011, p.47):

### **Kalunga**

A memória do mar me atravessa...  
está cravada em mim  
como os ferros da grande árvore inesquecível,  
são meus poros,  
são as voltas da muzenza contornando os cemitérios  
-e, é claro, são mistérios.

As ondas que me fazem deixam pegadas belas e profundas  
entre o mar de Luanda e os meus olhos de poeta...  
mas vejo crustáceos perigosos  
nas pedras que calçam meu passado,  
vejo tubarões famintos rodando praias abissais.

Há, sim, densas névoas sopradas pelo oceano...  
e nestas brumas vem uma revolta!...  
a vontade de matar ou morrer por um ar mais puro  
(uma paz)

<sup>4</sup> Entrevista de Tiganá Santana a revista O menelick 2º Ato. In: [www.omenelick2ato.com/musicalidades/tigana-santana](http://www.omenelick2ato.com/musicalidades/tigana-santana). Acesso em: 03/11/2018

Por uma família, um amor.

A kalunga é a imagem do mar, o fundo da terra, presente na poesia kalunga, assim como o abismo na poesia: “na noite calunga do bairro Cabula”. A pergunta do poeta Aleixo, repetitivamente, “Morri quantas vezes” provoca para a reflexão da obstinada permanência dos projetos de mortes para os as vidas do bairro Cabula. O bairro pode ser compreendido como metáfora do território brasileiro. As políticas produzidas como extermínio onde a construção escravocrata é um princípio político para a vida negra do território brasileiro.

A vida negra é coisificada pela “violência etnocida”, perpetuada pela atuação do Estado, segundo Clastres:

A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado. (CLASTRES, 2011, p.85).

A vida negra no imaginário brasileiro é coisificada. E o resultado da colonialidade da vida negra é a perpetuação do etnocídio. A morte violenta atualizada pelo racismo “na noite calunga do bairro Cabula” é uma política da perpetuação da violência etnocida, a legitimidade do poder de matar os corpos negros. Segundo Glissant (2011):

Nos bairros de lata e nos guetos das mais pequenas cidades, funcionam as mesmas embraiações: a violência da miséria e da lama, mas também a raiva inconsciente e desesperada de não se “compreender” o caos do mundo. Os dominadores tiram partido do caos, os oprimidos exasperam-se com ele. (GLISSANT, 2011, p. 137).

O espaço é um dos elementos constitutivos para a ausência de política de vida e a legitimação da política de morte. A espacialidade é constitutiva da necropolítica. A partir dos espaços se determina a política para os corpos.

O espaço é localizado como Cabula. A cabula de acordo com Yeda Pessoa de Castro (2005, p.184) é identificado como: “1. (PS) -s toque para Obaluaê e Besseim em angola. Kik. kimbula. 2. (BA)- s. topônimo, bairro antigo nos arredores de Salvador.” A produção simbólica do Cabula a partir dos dois sentidos de bairro e divindades. O arquipélago da cabula é contraditoriamente o território em que o eu lírico “morria a cada outra bala alojada”, mas “nunca me matam de uma vez por todas”. A certidão de óbito produzida pela colonialidade da vida é reinventada e ressignificada na poética da resistência. Tanto o bairro quanto os ancestrais

reatualizam uma poética de resistência e revolta ao etnocídio do estado brasileiro, seja em época totalitária ou democrática.

Um dos entendimentos de cabula é o toque para Obaluaiyê. Um dos elementos o qual Obaluaiyê carrega consigo são as fibras de iko, pois estas fibras são utilizadas em na maioria dos rituais ligado a morte (Luz, 2003). O orixá em questão está ligado ao renascimento e a restituição do ciclo vital.

Obaluaiyé caracteriza-se também por usar o *opa kumon*, cetro de *Iku* com que ele cumpre sua missão de recolher os mortos ao interior da terra, promovendo a restituição e o ciclo vital.

Orixá que promove o ciclo dos renascimentos e que comanda os espíritos ancestrais, Obaluaiyê é considerado sentinela e guardião dos valores da tradição da comunidade. (LUZ, 2003, p.72).

Obaluaiyê está ligado a terra seca e quente, ele é o filho de Nanã, é “o rei dos espíritos do mundo (Luz, 2003, p.71). É o orixá que estabelece o ciclo vital é o responsável pela restituição. O poeta afirma: “no ventre da terra e eu nasço de novo”, um dos lugares da calunga, o fundo da terra. A mesma paisagem do oco do mundo e o mistério presente na poética *kalunga* de Lande Onawle.

Um outro signo presente na cabula é o Besseim, segundo filho de Nanã, irmão de Obaluaiyé. Eles “estão vinculados ao mistério da morte e renascimento” (LUZ, 2003, p.72). Besseim é um inquice (tradição bantu) e Oxumaré é um orixá (tradição yorubá)<sup>5</sup>.

A representação de Oxumaré é realizada a partir do arco-íris. Ele é responsável pelo contínuo da vida. O ciclo vital é perpetuado pela dinâmica da força deste signo da natureza. Um dos seus princípios é a multiplicidade da vida. Segundo Luz:

Relacionado ao ventre restituído de Nanã, que permite o renascimento de novos seres, Oxumaré está ligado ao cordão umbilical e à placenta.

Oxumaré é conhecido por Dan em Benin, ex-Daomé, e é representado por uma serpente que se enrosca engolindo sua causa. (LUZ, 2003, p. 73).

O poeta afirma que ele “de sua ninhada. Morri tantas vezes. Mas sempre renasço ainda mais forte”. Mesmo sendo morto tantas vezes sempre renasce ainda mais “corajoso e belo – só o que sei é ser”. E do oco profundo e transbordante “sou muitos, me espalho pelo mundo afora”.

---

<sup>5</sup> É importante salientar que neste trabalho a discussão de Obaluaiyê e Oxumaré está em diálogo com a leitura de Marco Aurélio Luz (2003), parte da cosmopercepção yorubá. Entretanto, a calunga assim como a cabula são do universo bantu-angola no Brasil. Por isso, se trouxe a compreensão da calunga em diálogo com o trabalho de Yeda Pessoa de Castro (2005), por este trabalho partir desde a cosmopercepção bantu.

A vida resiste por meio da força das palavras. A vida se multiplica pela força poética, da criação de imagens. A multiplicidade da vida é uma resposta a política de morte. O restabelecimento do ciclo vital ressignifica a morte. A morte violenta essa será sempre combatida. A insistência da política de certidão de óbito é uma morte construída para o aniquilamento do devir negro. É uma tentativa de morte material e imaterial. A necropolítica produz uma violência, a qual não se pode exasperar com o eco e o oco sem sentido produzido pelo aniquilamento das formas de viver e de morrer. Segundo Pessanha e Flor do Nascimento (2018, p. 26)

A política de morte que vem abatendo vidas negras precisa ser identificada, diagnosticada, para ser combatida e impedida. E as filosofias africanas, que são ferramentas de resistência, por excelência, podem e devem ser acionadas nessa reflexão, uma vez que é o legado africano, marcado nos corpos negros, que tem sido majoritariamente destruído por essas políticas de morte. As filosofias africanas e afrodiaspóricas estão convencidas e, a nosso entender, com razão, que o epistemicídio e o genocídio – e, portanto, a necropolítica – são faces do mesmo processo. É necessário combater a ambos. Como dissemos antes, nossos ancestrais africanos não fazem uma oposição entre alma e corpo, entre vida e morte. Isso faz com que a necropolítica seja uma lógica ainda mais perversa, pois sequestra, inclusive, os modos dignos de morrer das pessoas negras herdeiras das percepções africanas da realidade. Esta morte da necropolítica é completamente distinta desta transição para outros modos de existir, nos quais acreditam os povos tradicionais africanos. Não é aquela morte que permite seguir vivendo de outros modos, mas uma morte que aniquila, que extermina, que fere um povo inteiro.

A morte na poesia “certidão de óbito” e “Na noite calunga de bairro Cabula” é ressignificada para o lugar da tradição africana. Conceição Evaristo reclama os “ossos dos nossos antepassados”, Aleixo projeta como futuro o passado que já projetou futuros outrora “meu sangue é semente que o vento enraíza” e segue o poeta “e de novo e meu nome é aquele que não morre”. A produção da morte violenta pela necropolítica, que tem como objetivo o genocídio da população negra brasileira, a morte física, e a morte da sua cultura, o que Muniz Sodré (1988) chama de semiocídio cultural, é ressignificado para uma pulsão de vida “que um dia eu faço a vida viver”. A tensão produzida pela necropolítica faz com que os que sofrem a narrativa de violência produza uma contra-narrativa. “É na angústia, na passagem, na travessia- portanto, nas encruzilhadas - que otopos Exunouveau se estabelece como uma permanente possibilidade de criação de formas e significados”. (PEREIRA, 2017, p. 171).

A palavra é um dos lugares da construção de resistência, pois ela cria paisagens. A paisagem é território e territorialidade. Ela é o imaginário. O lugar da possibilidade de produção de uma resposta a violência da miséria. E nas três poesias agenciadas neste tópico tem a

ancestralidade como recusa em morrer. A ancestralidade é uma resposta a obstinada vontade de aniquilação da cultura negra. A poética como diz Octavio Paz representa a violência da errância das palavras. A palavra ancestralidade é uma resposta poética a necropolítica. Isto é, a ancestralidade cria outras paisagens para além da certidão de óbito.

## Conclusão

A necropolítica tem como destino a colonialidade do poder, do saber e do ser, pois esta tem o obstinado desejo de que o “ventre do navio negreiro” (GLISSANT, 2011, p.19) seja permanente. O abismo é constante, seja na própria terra ou em terra alheia. A colonialidade da vida ecoa como a necropolítica:

Quero às vezes me desligar do lugar onde nasci  
 Como um rádio que desviasse das ondas  
 Tantos os furos no olho  
 Tantos mortos a esmo  
 Tantos assomos para o sacrifício  
 Tantos tiros no muro  
 (PEREIRA, 2003, p. 203)

O corpo retalhado e salgado  
 Do escravo Isidoro  
 Os sisos da menina  
 Servidos em salva de prata  
 Tudo isso que é tortura nos  
 Cabe pela exalação do crânio  
 (PEREIRA, 2003, p.215).

A paisagem construída por Pereira (2003) descreve a permanência da violência racial a qual persiste em categorizar vidas que podem ser matadas. A diferença ontológica que tem como objetivo construir vidas descartáveis aparece como denúncia no poema. A colonialidade da vida negra na poesia aparece em vários tempos e espaços da vida brasileira: “dos condenados da terra à necropolítica” (NOGUERA, Renato, 2017), isto é, da escravização moderna à escravidão na contemporaneidade. O corpo retalhado do escravo e os tiros no muro. O que se chama neste trabalho política de morte, necropolítica: o poder de matar, é um projeto da colonialidade em transe contra a pele negra. Sobre o necropoder, segundo Noguera (2017), em diálogo com Mbembe:

Em especial, a necropolítica é o que difere o necropoder dos outros regimes.

A originalidade do necropoder está em seu caráter agregador de compor tecnologias políticas diversas, aparentemente até divergentes. Mas que convergem e atuam combinadamente. Em outras palavras, necropoder é o conjunto de tecnologias políticas que atuam para estabelecer a gestão e controle das populações e do indivíduo. Para Mbembe, a necropolítica é a submissão da vida ao poder da morte (NOGUERA, 2017, p.12).

A poesia de Pereira (2003) retrata a necropolítica cotidiana presente no território brasileiro. O debate da necropolítica em relação com a poesia de resistência ecoa o clamor trazido pelas ondas do mar. Uma das ligações inextricáveis é o obstinado desejo do projeto da colonialidade de subjugar àqueles que este pensamento construiu como inferior: o africano, o negro, a mulher, os indígenas, o latino americano.

A perspectiva de filosofar no leitmotiv da filosofia africana: no fluxo da política de vida contra a política de morte, como poética de resistência, ecoa da “recusa em morrer”, de uma resposta filosófica e poética ao “poder de matar”. A “experiência do abismo”, (GLISSANT, 2011. p.19) pode ser compreendida como a necropolítica, a qual ecoa da travessia do ventre da política de morte da escravidão e atualiza-se nos projetos da colonialidade no Brasil contemporâneo. A disputa pela vida é uma luta constante.

### Referências Bibliográficas

ALEIXO, Ricardo. **Pesado demais para a ventania**. São Paulo: Todavia, 2018.

CASTRO, Yeda Pessoa. **Falares africanos na Bahia**. Um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade**. 2010. 128 f. Tese (Doutorado em Bioética), Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande &senzala: formação da família sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. *African Cosmology of the Bantu-Kongo*. Principles of life & Living. Canada: ATHELIA HENRIETTA PRESS. Publishing in the name Orunmila, 2011.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Portugal: Porto Editora, 2011.

LUZ, Marcos Aurélio de Oliveira. **Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira**. 2. ed. Salvador: Editora EDUFBA, 2003.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. **Políticas da Inimizade**. Portugal: Antígona, 2017.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. Processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NOGUERA, Renato. **Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe**. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspocutericos.html>. Acesso em: 18 jan. 2019.

ONAWALE, Lande. **Kalunga: poemas de um mar sem fim**. Salvador: Edição do autor, 2011, p. 47.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo; DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Necropolítica: Estratégias de extermínio do corpo negro**. *ODEERE*, [S.l.], v. 3, n. 6, p. 149-176, dez. 2018. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4327>>. Acesso em: 11 jan. 2019.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **As coisas arcas: obra poética 4**. Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2003.

\_\_\_\_\_. **Entre Orfe(x)u e Enxunouveau**. Análise de uma estética de base afrodiáspórica na Literatura Brasileira. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1938.

\_\_\_\_\_. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

\_\_\_\_\_. **O alienado no Direito civil brasileiro**. São Paulo: Edições da Companhia Editorial Nacional, 1939.

SANTANA, Tiganá. **O Oco-Transbordo**. Londrina: Rubra Cartoneira Editorial, 2013.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro”**: um pensamento das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Luis Carlos. (2014) **Justiça como Ancestralidade**: em torno de uma filosofia da



educação no Brasil. 2014. 192 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SARR, Felwine. **Afrotopia**. Paris: Éditions Philippe Rey, 2016.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1988.