

CONTRA O UNIVERSALISMO OCIDENTALIZADO. CAMINHOS PARA IMAGINARMOS OUTROS MUNDOS

Kaio Alexandre de Sousa Braúna

Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ)

RESUMO

Partindo de uma análise decolonial e libertária, o presente trabalho busca elucidar alternativas imaginativas de outros mundos os quais não são possíveis dentro de uma lógica epistemológica fincada nas bases universalistas da tradição filosófica ocidentalizada. Neste sentido, dividimos o material em duas partes. A primeira parte está responsável por retomar as investigações de Ramón Grosfoguel acerca do trajeto do universalismo ocidentalizado e suas atualizações através das produções de Descartes, Kant, Hegel e Marx. Em seguida, na segunda parte do trabalho, é apresentada as reflexões de Marta Fernandez sobre a atuação de Aimé Césaire e como seus trabalhos apresentam aberturas para estabelecer uma outra forma de pensar pluriversalmente. E, por fim, entendemos a necessidade de aprofundar quaisquer críticas ao universalismo ocidentalizado para entendermos até que ponto estamos rompendo com paradigmas calcificados. Com isso, propomos uma breve leitura sobre Jota Mombaça, cujas visões de mundo nos servem para rastrear as brechas pelas quais queremos estabelecer um programa de revolução decolonial e libertária.

Palavras-chave: Decolonialidade; Universalismo; Pensamento Libertário.

ABSTRACT

Starting from a decolonial and libertarian analysis, the present work seeks to elucidate imaginative alternatives of other worlds that are not possible within an epistemological logic stuck in the universalist bases of the Westernized philosophical tradition. In this sense, we divide the material into two parts. The first part is responsible for resuming Ramón Grosfoguel's investigations into the path of Westernized universalism and its updates through the productions of Descartes, Kant, Hegel and Marx. Then, in the second part of the work, Marta Fernandez's reflections on The Performance of Aimé Césaire and how her works present openings to establish another way of thinking pluriversalmente is presented. And finally, we understand the need to deepen any criticism of Westernized universalism to understand the extent to which we are breaking with calcified paradigms. With this, we propose a brief reading about Jota Mombasa, whose worldviews serve us to trace the gaps through which we want to establish a program of decolonial and libertarian revolution.

Keywords: Decoloniality; Universalism; Libertarian Theory.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo estabelecer uma confluência entre as contribuições decoloniais, pós-coloniais e libertárias para a elaboração de um fluxo imaginativo radical do qual possamos nos guiar rumo ao fim do universalismo ocidentalizado. Assim, inicialmente, buscamos elucidar os processos reflexivos que gestaram e justificaram o projeto de civilização universal por meio do panorama analítico da filosofia moderna realizado pelo sociólogo porto-riquenho, Ramón Grosfoguel, o qual observa as ativações do racismo epistêmico como condição necessária para a autoproclamação de superioridade da epistemologia ocidentalizada. Esta que desenvolve uma categoria de sujeito universal específico, racional e civilizado, portanto, superior a qualquer outro sujeito. Em seguida, apresentaremos as contribuições filosóficas e políticas de Aimé Césaire através das interpretações de Marta Fernández (2021) que investiga a potencialidade da poética do autor martinicano a partir de/para uma práxis política transformadora das bases universalizantes e constitutivas da Modernidade/Colonialidade. Por fim, atribuímos um diálogo com as reflexões de Jota Mombaça (2021) pela necessidade de imaginarmos caminhos que confrontam a captatividade das bases universalizantes do pensamento moderno/colonial visando a liberdade dos corpos e dos mundos.

UNIVERSALISMO E O SUJEITO OCIDENTALIZADOS

Antes de iniciarmos a discussão sobre a poética em Aimé Césaire, transitaremos brevemente sobre algumas das principais ideias constitutivas da filosofia moderna ocidental a partir das análises do sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2007). Tentarei elucidar as formas pelas quais esses teóricos da modernidade/colonialidade produziram o mito da universalidade para a legitimação da ideia de sujeito universal e de um saber particular transportado juntamente com suas instituições dominantes/predatórias para produção de um programa civilizatório direcionado para as demais localidades do mundo.

Considerado supostamente o fundador da filosofia moderna, Descartes (1999) compreendia o universal como um conhecimento eterno capaz de ser alcançado pelo sujeito,

posicionado no lugar que antes estivera a noção de Deus¹⁰, por meio do dualismo e solipsismo do método cartesiano. Neste ponto, Grosfoguel sinaliza o surgimento da ideia de ego-política do conhecimento em que o sujeito de enunciação encontra-se borrado, escondido, camuflado. Então, se trata...

“de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie.” (GROSFOGUEL, 2007)

A arrogância e o narcisismo dos teóricos europeus, os quais acionam a epistemologia moderna e reivindicam seu caráter universal, pode ser explicada por meio das análises de Enrique Dussel (1994), em que tais posições estão relacionadas com a ideia de um sujeito cuja localização geopolítica está determinada pela sua existência como colonizador/conquistador, em suma, como Ser Imperial. Uma experiência prévia que se inicia com as conquistas das Américas, em 1492, determinando o *Ego conquiro* que, por intermédio do racismo epistêmico, interliga-se com o *Ego cogito* de Descartes. Dessa forma, essa filosofia que se desenvolve a partir da falácia de não conceber um locus de enunciação será assumida pelas ciências humanas a partir do século XIX como uma epistemologia de neutralidade e de objetividade empírica para a produção de um conhecimento científico. (GROSFOGUEL, 2007)

Dito isso, Grosfoguel (2007) estabelece o universalismo mobilizado pela filosofia ocidental caracteriza-se como abstrato em dois sentidos: o primeiro, no sentido do enunciado, como um conhecimento que se abstrai de toda a determinação espaço-tempo, um conhecimento não localizado geograficamente e temporalmente, pretendendo-se ser eterno; e o segundo, no sentido epistêmico de um sujeito de enunciação que é abstraído, vazio de corpo e de sua localização na cartografia do poder mundial, o da ego-política do conhecimento. No entanto, este último, segundo ele, continuou/continua sendo operacionalizado como ponto zero das ciências ocidentais.

10 Esse reposicionamento não oblitera a ideia de Deus, por outro lado, é uma reconfiguração da produção do saber como uma alternativa à Teologia cristã hegemônica do século XVII. O sujeito em Descartes, por meio das meditações e alcance da racionalidade, estará atuando através dos olhos de Deus em busca de um conhecimento verdadeiro das coisas.

No século XVIII, Immanuel Kant (2004) estabelece as categorias de espaço e tempo como inatas ao homem e, portanto, como universais. Dessa forma, o Sujeito em Kant não pode produzir conhecimento fora dessas categorias universais e também tem seus limites, a impossibilidade de conhecer *a coisa em si*. Prosseguindo com a tradição cartesiana, em seus moldes reformulados, as categorias a priori permitem organizar o caos do mundo empírico, assim produzindo um conhecimento que seja reconhecido como verdadeiro e universal. Nesse sentido, para Kant, a razão transcendental não vai ser uma característica presente em todos os seres humanos, somente os considerados Homens, e, partindo dos seus trabalhos antropológicos, o sujeito dessa razão deve ser homem, branco e europeu. Portanto, os demais seres, os quais não se inserem nas exigências elencadas para o reconhecimento enquanto sujeito universal, estes são completamente descartados da possibilidade de produção epistemológica, como os africanos, os indígenas, os asiáticos, sul-europeus – espanhóis, italianos e portugueses – e as mulheres – incluídas as europeias (GROSFUGUEL, 2007). Permita-me fazer uma pausa breve do desenvolvimento das ideias para sinalizar que, ao discorrer sobre sujeito de enunciação na/da filosofia moderna eurocentrada, Grosfoguel não utiliza a noção de cisgenderidade para sinalizar de forma aprofundada a identidade de gênero do sujeito universal. No entanto, neste trabalho pontuo essa noção pois as condições para a produção de um saber verdadeiro e universal, dentro dos moldes da modernidade/colonialidade, exige a cisgenderidade do corpo, assim pessoas trans são alvos do racismo epistêmico operante deste procedimento (ROCHA; PFEIL; DE MORAES, 2021). Dessa forma, o sujeito universal kantiano é homem e cisgênero.

Prosseguindo, segundo Grosfoguel (2007), Kant questiona o primeiro tipo de universalismo abstracto, cujo objetivo é a produção de conhecimento eterno da coisa em si, no entanto se mantém fiel e aprofunda o segundo tipo de universalismo abstracto cartesiano, o epistemológico no nível de enunciação do sujeito, que atribui o homem europeu como o único ser capaz de produzir conhecimentos universais sobre o mundo.

Em contrapartida, durante as primeiras décadas do século XIX, Hegel (1999) questiona o solipsismo para situar o sujeito da enunciação em um contexto histórico-universal, e supera o dualismo kantiano ao estabelecer a identidade do sujeito e do objeto. Para o filósofo germânico, a Verdade é alcançada por meio da dialética do pensamento que capta o movimento

da coisa mesma. O movimento do pensamento vai desde o abstrato ao concreto e o desenvolvimento das categorias se dão a partir da história universal. Ou seja, os conceitos se movem de um universalismo abstrato (categorias simples) em direção a um universalismo concreto (categorias complexas), através dos procedimentos de mediações, contradições e negações do pensamento. É, portanto, através desse movimento que Hegel busca chegar a um Saber Absoluto. Esse saber final, que se concretiza como o saber de todos os saberes, coincide com o fim da História. Nesse sentido, a diferença entre Descartes e Hegel referente ao universalismo abstrato dos enunciados (Tipo I) seria que o primeiro concebe ao universalismo a condição de eternidade a priori, em contrapartida o segundo a eternidade do universal se dá a posteriori do Espírito Universal, através da história da humanidade. (GROSFOGUEL, 2007)

A ideia de Humanidade em Hegel (1999) não está disponível para todos os seres humanos, logo o racismo epistêmico, constitutivo do universalismo abstrato epistêmico (Tipo II), permanece em operação uma vez que o Saber Absoluto só estaria ao alcance da mesma ideia de sujeito já citado – homem, cishétero, branco e europeu – e que concebia a razão ao Espírito Universal, que move-se do Oriente ao Ocidente. Assim, o Ocidente seria a história final da humanidade, a condição mais desenvolvida, em contraposição às outras localidades do mundo, que estariam ainda no processo de desenvolvimento, portanto, capturadas pela hierarquização da lógica moderna, posicionadas como inferiores. Segundo Grosfoguel (2007), África e os territórios indígenas não estiveram elegíveis dentro dessa proposta universalizante, ou seja, nem se quer foram reconhecidas, mesmo que minimamente, como relevantes para o desenvolvimento das produções epistemológicas.

Para Hegel, el Saber Absoluto, si bien es un universal concreto, en el sentido de que es el resultado de múltiples determinaciones, solamente podría ser alcanzado por un hombre-blanco-cristiano-heterosexual-europeo, y la multiplicidad de las determinaciones del Saber Absoluto es subsumida en el interior de la cosmología/filosofía occidental. Nada queda fuera como alteridad en el Saber Absoluto hegeliano. Por consiguiente, el racismo epistemológico cartesiano y kantiano del universalismo abstracto epistémico (Tipo II), donde desde un particular se define lo universal, queda intacto en Hegel. Filosofías otras, como las orientales, eran inferiorizadas y, en el caso de las filosofías indígenas y africanas no eran dignas de ser llamadas filosofías, pues el Espíritu Universal nunca pasó por allá. (GROSFOGUEL, 2007)

Diferenciando-se de Hegel, Marx indica que o movimento do pensamento, primeiramente, vai do concreto ao abstrato, para produzir categorias simples e abstratas, e, em

seguida, fazer o retorno do abstrato para o concreto, para a produção de categorias complexas. No entanto, Hegel só considerava o segundo movimento. Estas categorias estão relacionadas com a economia política, cuja determinação são estabelecidas pelos valores da vida social de sua época. Em suma, Marx compreende a produção de conhecimento, não como resultado do desenvolvimento do Espírito de uma época, mas pelo desenvolvimento material das relações de produção estabelecidas pelas lutas de classe. De maneira contrária a tradição que vem de Descartes a Hegel, referente ao universalismo abstrato epistêmico sobre o sujeito de enunciação, Marx situa sua geopolítica do conhecimento em relação com as classes sociais, ou seja, desde a condição histórico-social do europeu (GROSFOGUEL, 2007).

Lo que Marx mantiene en común con la tradición filosófica occidental es que su universalismo, a pesar de que surge desde una localización particular, en este caso el proletariado, no problematiza el hecho de que dicho sujeto sea europeo, masculino, heterosexual, blanco, judeo-cristiano, etc. El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa. (GROSFOGUEL, 2007)

Dessa maneira, Grosfoguel buscou demonstrar que, mesmo apresentando algumas reviravoltas na tradição do pensamento filosófico moderno, Marx permaneceu operando a mesma lógica universalizante do sujeito de enunciação, não sendo possível a incorporação de outros marcadores na forma de produção epistemológica, prende-se na categoria de proletariado e indica seu projeto universalizante, o comunismo. Nesse sentido, o teórico participa do racismo epistêmico que designa sua autoridade universal a somente uma epistemologia, rejeitando as demais formas produção epistemológica.

Tais contribuições investigativas de Grosfoguel ilustram o percurso da produção epistemológica ocidentalizada que busca justificar o programa de civilização. Um projeto que contribui para a elaboração do sistema-mundo como conhecemos hoje. Dessa forma, não basta considerarmos o universalismo como elemento total pras nossas análises, mas também compreender a forma como foi e continua sendo operacionalizado através da ativação do racismo epistêmico, identificar os corpos emergentes e eleitos para ocupar a dirigência do programa político civilizatório e quais os Outros. Esses outros que estão localizados na dimensão do Não-ser, conforme Frantz Fanon apresentou em suas análises. Por fim, dado o breve panorama das problemáticas, cabe-nos o questionamento: Como escapar desses aprisionamentos que incorporam a fábula da neutralidade, objetividade e universalidade?

Como projetar uma produção epistemológica utilizando categorias em que o locus de enunciação não esteja camuflado? É possível escaparmos de vez desses procedimentos conduzidos pela racionalidade? Outros sujeitos são possíveis?

O UNIVERSALISMO DE AIMÉ CÉSAIRE, NEGRITUDE E A POÉTICA

Apresentado um breve resumo das elaborações epistemológicas da filosofia moderna, partiremos agora para as discussões sobre a poética em Aimé Césaire e seus desdobramentos combativos do universalismo ocidentalizado. Começarei com algumas das ideias trabalhadas pela autora Marta Fernández (2021), em seu texto *As Exclusões e Violências da Modernidade Colonial denunciadas em versos*, que influenciou nossas discussões não somente sobre a literatura revolucionária de Césaire, como também a articulação dos seus escritos com uma práxis política. Em seguida, discutiremos alguns aspectos da ideia de Negritude e a subversão da lógica operacionalizada pelo pensamento moderno para um programa ético-político que compreenda a diferença na sua totalidade, buscando a elaboração de um universalismo construído pelo diálogo plural das epistemologias.

De acordo com Fernández, Césaire chama a atenção para uma série de relações discursivas hierárquicas de uma hegemonia cultural ocidentalizada a qual condicionava/condiciona ao negro aspectos de inferioridade, primitivismo e promiscuidade. O branco, dentro dessa relação de poder, estaria ligado às noções de civilidade, constituindo-se, portanto, como sujeito universal. Como já vimos, um sujeito capaz de alcançar o conhecimento verdadeiro por meio da razão científica, contrapondo-se ao negro, ou quaisquer outras identidades que fogem da normatividade. Em suas análises, Césaire compreende que, para o estabelecimento dessas ideias positivas – civilização e racionalidade – referentes ao Sujeito, é necessário a invenção do “Outro” através de negativos – selvagem e primitivo. Esse outro no qual a branquitude necessita e deseja para a confirmação da posição que ocupa. Assim, a positivação do sujeito universal exige a negatização de qualquer outra existência. (CÉSAIRE, 2000; FERNÁNDEZ, 2021).

Para o embate desses postulados, antecedendo a própria ação, Césaire sinaliza que é necessário o despertar político-cultural do negro. Tal condição insurgente produz a exposição da farsa da identidade pejorativa atribuída ao mesmo. O despertar retarda os efeitos da imagem

projetada pelo colonizador sobre o colonizado. Nesse processo de descolonização, o negro passa a compreender os processos de coisificação para então iniciar as etapas combativas. E, junto a esse processo de elaboração de um humanismo radical, Césaire sinaliza a importância de um retorno à cultura que foi negada.

O conceito de *Negritude*, embora tenha sido gestado coletivamente em 1935, aparece no livro *Diário de Um Retorno ao País Natal (Cahier d'un retour au pays natal)*, publicado em 1939. Na obra, Aimé Césaire descreve a capital da Martinica como uma terra alienada, desprovida de vida e habitada por zumbis colonizados. A solução para essa situação encontra-se na reconexão dos antilhanos com as suas raízes africanas.

Césaire enaltece o passado das sociedades africanas cujas essências foram drenadas pelo colonialismo e que são tidas pelo poeta como comunais, democráticas, cooperativas, fraternais e, nesse sentido, não como pré-capitalistas, mas, antes de tudo, anticapitalistas. Tais sociedades, para Césaire, poderiam vir a oferecer lições valiosas ao Ocidente sobre a construção de mundos alternativos. (FERNÁNDEZ, 2021)

Assim, Césaire manuseia a ideia de negritude, como ferramenta ativadora de uma memória coletiva para a práxis política do programa da descolonização e confronto colonial. (RABAKA, 2015) Mais tarde, em seu discurso na Primeira Conferência Hemisférica dos Povos Negros da Diáspora, em Miami, no ano de 1987, Césaire (1972) designa a negritude não como apenas um conceito, ou ideia que faz referência a uma ordem biológica, mas como algo para além disso, a soma de experiências de um grupo de humanos que vivenciaram as piores violências da história, grupos que tenham sofrido, e que hoje sofrem por serem oprimidos e marginalizados. Em contrapartida ao reducionismo e individualismo da universalidade ocidentalizada, ou de um universalismo abstrato, a noção de negritude encarnava não somente a raiva e a revolta dos colonizados, mas buscava produzir um cenário aberto para o diálogo entre diferentes culturas e suas diversas formas de produção epistemológica. Portanto, o objetivo era a formação de um outro universalismo produzido através dessas relações horizontais de particularidades plurais, um pluriverso. Um mundo constituído por diversos mundos, pelo diálogo multi cosmológico e epistemológico.

As reflexões a partir da proposta de Césaire, de um universalismo imbricado por outras particularidades, nos leva a pensar um pouco as investigações sobre performance rituais afro-americanas de Leda Martins (2002), a qual sinaliza que “a cultura negra é o lugar das

encruzilhadas”. Por meio das concepções filosóficas nagô/iorubá e na cosmovisão das culturas banto, enquanto espaço sagrado das intermediações de sistemas e conhecimentos diversos, a ideia de *encruzilhada* é manuseada pela autora como operador conceitual que nos possibilita interpretar os trânsitos sistêmico e epistêmicos que emergem através desses processos inter e transculturais. Como um lugar terceiro onde é possível a produção diversificada, a encruzilhada “é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação.” (MARTINS, 1997). Assim, pensando através de uma encruzilhada da forma que Leda Martins sugere, somos guiados a compreender a poética presente na práxis política que o corpo, portal de sabedoria, encontra-se inserido. A partir do corpo, da experiência de estar no mundo, a potência subversiva de Césaire, ao mirar seus sentidos nas experiências das comunidades anticapitalistas, aciona a necessidade do resgate de uma memória.

Adiante, o programa elaborado pelo poeta martinicano, pensado desde a geopolítica e corpo-política afro-caribenha, nos oferece inspirações para pensarmos alternativas para a fuga das prisões estabelecidas pelo pensamento moderno. Seu universalismo enquanto um terceiro lugar resultante dos diálogos críticos de diversas particularidades parece promissor, no entanto para que ocorra de forma não violenta, precisamos pensar em nível de sistema mundial. Destituir a Europa do seu lugar de dirigente, ou quaisquer outra potência que incorpore essa posição vertical. Ou melhor, destruir a própria possibilidade de universalização de um programa por meio de uma única particularidade. Caso contrário, estaríamos apenas articulando a reprodução de um mesmo sistema por meio de outras estratégias. Um dos passos, talvez, para a interrupção desses ciclos violentos que se atualizam, seria compreender a Diferença não somente por meio das justificativas sobre o que é possível conectar essas realidades diferentes, mas, também, que ela (a Diferença) seja compreendida pela sua totalidade, pelo diferente em si. Uma outra forma de lidar com o Outro. Tal como é a vivência poética descrita por Dénètem Touam Bona (2020) como “a apreensão do mundo como totalidade viva, a intuição de que todos os elementos que nos cercam, nos atravessam e nos compõem – o vegetal, o mineral, a água, o ar, as ondas magnéticas – se correspondem, se entrelaçam e formam um único e mesmo cosmo”, ou seja, a encruzilhada. E não é preciso nos

alongar sobre isso para perceber que essas propostas vão contra as imposições de um conhecimento gestado através de um monólogo, sem atravessamentos cosmológicos e corporais, utilizando-se da racionalidade para a justificativa de um projeto capaz de englobar a todos os seres. O trabalho de Marta Fernandez nos proporciona conhecer melhor as contribuições de um autor que é pouco aproveitado nos debates que visam confrontar as bases capitalistas, racistas, patriarcais e estadolátricas. Aimé Césaire demonstrou a possibilidade de articular uma produção teórica juntamente com a ação política, denunciando as falácias e as contradições de um discurso universalizante que até hoje segue sendo operacionalizado. Sua poética, nesse contexto, buscamos entendê-la como a quebra da normatividade da produção textual. Aquilo que foge de um modelo específico da impressão do pensamento e vai além disso. A poética é a transposição das experiências vividas em nível total que busca conexão para além do texto. Não se limita a ser algo documentado, portanto busca funcionar como ativador de experiências. É o texto vivo, escrito a sangue e suor dos corpos violentados pelas artimanhas da colonialidade. A poética de Césaire, erguida pelos desconfortos e inquietações de um corpo racializado, produz os efeitos de conexão com experiências anticapitalistas que potencializou os movimentos de libertação do século passado. De acordo com ele, o conhecimento poético nasce do grande silêncio do conhecimento científico. O que seria esse silêncio? O que foi operacionalizado e não foi descrito, falado ou dissimulado? A violência colonial. Nenhum desses grandes teóricos da filosofia moderna chegou a tratar das violências produzidas pelo seu próprio conhecimento e que foi direcionada aos corpos à margem da dimensão do Sujeito. Racializando-os, cisgenerificando-os, exigindo uma sexualidade única, normatizando a subordinação às instituições, ou seja criando as condições para a sua subalternização em favor da centralidade dos corpos normatizados. É preciso, portanto, negar por completo o mito civilizatório e a inocência da violência moderna, confrontar as instituições, principalmente o Estado. O conhecimento poético é uma das forças confrontativas desse modelo universalizante e possibilidade para a elaboração e resgate de outros conhecimentos.

O FIM DO MUNDO COMO PROJETO DE TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA DECOLONIAL E LIBERTÁRIA

A poética de Aimé Césaire, e aqui não falamos exclusivamente dos seus escritos em versos, mas também da forma como o ele se relaciona com o seu texto, com a inscrição de suas experiências através de um corpo racializado e alvo da lógica colonialista do universalismo europeu, denuncia as ambiguidades do programa ocidental da universalidade. A poesia é utilizada para a ativação de uma memória coletiva a partir da e para a práxis política, para a transformação política, ou seja para a ação confrontativa das bases que sustentam as violências teleguiadas. Suas palavras inflamáveis apontadas para a França, buscava embaralhar e confluír as duas representações que historicamente, e dissimuladamente, estavam separadas: A França Imperial e a França Republicana. Uma poética que parte de dentro das influências do surrealismo francês para a criação subversiva de uma nova linguagem e à serviço da negritude. Com isso, não há mais como nos manter condenados a viver neste mundo. Um mundo atravessado e constituído pelos processos da escravização e colonização de diversos povos, e obliterador de outros mundos. Esse mundo, o qual conhecemos, se até o momento não foi possível criarmos as imagens dele, oferecemos as contribuições de Jota Mombaça (2021) que descreve da seguinte forma:

[...] um mundo devastado pela destruição criativa do capitalismo, ordenado pela supremacia branca, normalizado pela cisgeneridade como ideal regulatório, reproduzido pela heteronormatividade, governado pelo ideal machista de silenciamento das mulheres e do feminino e atualizado pela colonialidade do poder; mundo da razão controladora, da distribuição desigual da violência, do genocídio sistemático de populações racializadas, empobrecidas, indígenas, trans e de outras tantas. (MOMBAÇA, 2021)

Prosseguindo com Mombaça (2019), “E se, em vez de salvar o mundo, pudéssemos enfim dedicar-nos a acabar com isto?” A destruição do Mundo Como Conhecemos, como programa anticolonial e abolicionista, portanto libertário. A possibilidade de uma imaginação política para viver fora dos domínios e operações da Razão Universal. Viver para além das próprias instituições produzidas por essa mesma razão, do próprio Estado. Nesse ponto, Mombaça deixa nítido que não se trata de uma apologia à destruição, ou uma poética da destruição criativa, mas como um programa de refundação de toda a superfície do sentido para que as obras do poder não possam ser recriadas de outra forma ou em outro lugar. O fim do

Mundo Como Conhecemos, que faz referência às investigações de Denise Ferreira da Silva, está sendo projetado partindo da ideia de que não há negociação ou reforma possível do mesmo, pois a situação colonial não permite conciliações uma vez que a relação já é sempre assimétrica (MOMBAÇA, 2021). Nesse sentido, as nossas preocupações, referentes à proposta do universalismo de Césaire, estão sincronizadas com as colocações de Jota Mombaça, mesmo que ela não estivesse propondo esse diálogo diretamente com o autor. Como podemos garantir que a aplicabilidade de um universalismo reformulado na perspectiva de Césaire não permaneça sendo operacionalizado a partir de suas bases antigas?

Toda a realidade (o mundo descrito pelas ferramentas da razão científica) na qual fomos induzidos a acreditar, aprisionados pelas bases ontoepistemológicas da razão científica, nos exige ir aos limites das suas produções, na radicalidade da imaginação, para traçar nossas rotas de fuga. A fuga que também é uma força confrontativa que vai além da narrativa heróica do combate. Sendo assim, o fim deste mundo, em total concordância com Mombaça, parece ser a única demanda política razoável para atingirmos uma realidade libertária na qual nossas associações possam ser geridas pelos princípios da liberdade, ajuda mútua e horizontalidade, como os anarquistas e demais povos anti-estadolátricos vêm desenvolvendo ao longo dos anos. E, por meio da vivência poética – a experiência de um mundo imbricado –, a tarefa de traçar esses caminhos se torna imaginável.

CONCLUSÃO

Iniciamos a discussão partindo do trabalho de Ramón Grosfoguel que, resumidamente, ilustra os caminhos percorridos pela filosofia moderna para a elaboração de uma epistemologia que se auto declarava capaz de produzir paradigmas universalizantes. Percebemos os esforços desses teóricos em protagonizar um programa obliterador das múltiplas existências de seres, cosmologias e epistemologias. A violência, a qual foi dissimulada nas suas produções juntamente com a ideia de um Sujeito, foram capazes produzir efeitos parasitários dos corpos subalternizados e a naturalização das instituições. Dado essa experiência da violência colonial, autores como Aimé Césaire foram capazes de confrontar as bases do pensamento moderno/colonial, através de uma práxis que nos convoca para uma transformação política da realidade e reconexão com aquilo que foi negado. Assim, influenciados pela interpretação de

Marta Fernández (2021), observarmos a vivência poética, compreendida pela totalidade do mundo e do que nos atravessa, e as propostas colocadas por Aimé Césaire, da ideia de Negritude e de um universalismo constituído por múltiplas particularidades, como incentivo para darmos continuidade à atividade de imaginação radical e infinita. Portanto, é necessário olharmos para essa proposta de universalismo e nos perguntar “Em qual medida estaremos interrompendo as bases do discurso da Razão Universal e programando algo que escape das mesmas?”. Assim, utilizamos de algumas das visões de Jota Mombaça (2021) para pensarmos nessa radicalidade imaginativa, considerando as propostas do Fim do Mundo como conhecemos para arriscarmos a possibilidade de criação de algo que se aproxime da encruzilhada (MARTINS, 2002), da diferença (não colonial) compreendida na sua totalidade. Um projeto político que está de acordo com o pensamento e práxis política anarquista que visa a confrontação das violências e a libertação das vítimas do Necro-racista Estado (DE MORAES, 2020) que, diante do cenário brasileiro, trabalha para a atualização da herança colonial vestida pelo manto da brasilidade. O convite que fazemos com esse trabalho é de seguirmos o fluxo poético da imaginação infinita e radical pela libertação da realidade que insiste em nos capturar em um imaginário limitado onde não há visões de vida para além do Estado, do Mundo Como Conhecemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONA, Dénètem Touam. *Cosmopoéticas do Refúgio*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- DESCARTES, René. *Discurso del Método*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999.
- DE MORAES, Wallace. *As Origens do Necro-Racista-Estado no Brasil – Crítica desde uma perspectiva decolonial & libertária*. In: *Revista Estudos Libertários (UFRJ)*. Vol. 2 Nº 6, 2020.
- DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- GROSGOUEL, Ramón. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas*. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la Filosofia de la Historia Universal. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

FERNÁNDEZ, Marta. Aimé Césaire: As Exclusões e Violências da Modernidade Colonial denunciadas em versos. *In: Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais*. Salvador: EDUFBA, 2021. p. 35-56.

KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Buenos Aires: Losada, 2004.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. *In: Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG, 2002. p.69-92.

MARTINS, Leda Maria. Afrografias da memória, o reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: Ed. Perspectiva, Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARX, Karl. Introducción General a la Crítica de la Economía Política. Buenos Aires: Cuadernos Pasado y Presente. 1972.

MOMBAÇA, Jota. Ñ vão nos matar agora. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MOMBAÇA, Jota; MATTIUZZI, Musa Michelle. Carta à leitora preta do fim dos tempos. *In: FERREIRA DA SILVA, Denise. A Dívida Impagável*. Disponível em: <<https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>>

RABAKA, Reiland. The Negritude Movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aimé Césaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the Evolution of the Insurgent Idea. Maryland, EUA: Lexington Books, 2015

ROCHA, Carla; LATINI, Cello; DE MARES, Wallace. À emancipação da colonialidade cisgênera: Uma crítica ao apagamento de subjetividades colonizadas. *In: Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens*. Vol 2 N. 4, 2021.