

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Direito

THAISA MARIA ROCHA LEMOS

**NECROPOLÍTICA NOS TRÓPICOS: EXCEÇÃO, COLONIALIDADE
E RAÇA NA INVENÇÃO DA IBERO-AMÉRICA**

BELO HORIZONTE

2018

THAISA MARIA ROCHA LEMOS

**NECROPOLÍTICA NOS TRÓPICOS: EXCEÇÃO, COLONIALIDADE
E RAÇA NA INVENÇÃO DA IBERO-AMÉRICA**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de Mestrado em Direito e Justiça do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos

**BELO HORIZONTE
2018**

FICHA CATALOGRÁFICA

L557n Lemos, Thaisa Maria Rocha
Necropolítica nos trópicos: exceção, colonialidade e raça na invenção da Ibero-América / Thaisa Maria Rocha Lemos. – 2018.

Orientador: Andityas Soares Moura Costa Matos.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Teses 2. Estado de exceção – Teses 3. Colonias – Teses
4. Pós-colonialismo - Teses 5. Negros – Segregação – Teses I. Título

CDU 321.01

THAISA MARIA ROCHA LEMOS

NECROPOLÍTICA NOS TRÓPICOS: EXCEÇÃO, COLONIALIDADE
E RAÇA NA INVENÇÃO DA IBERO-AMÉRICA

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de Mestrado em Direito e Justiça do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos

Componentes da banca examinadora:

Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos (Orientador)

Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Marco Antônio Souza Alves

Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Marcus Abilio Pereira Gomes

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, _____ de _____ de 2018.

Ao longo da consecução desta pesquisa, com quantas pessoas não conversei, não discuti problemas, não pedi e obtive ajuda?

Ao orientador, cujas provocações filosóficas me fizeram chegar até aqui. Obrigada por ser inspiração. Suas indicações e leituras valorosas, somadas a paciência e dedicação, contribuíram não só para a elaboração deste texto, mas à minha própria formação acadêmica.

A minha família, pelo apoio incondicional. Em relação a vocês, me resguardo o direito de utilizar de clichês. Uma vez li a seguinte frase, que representa com exatidão a minha gratidão: “se fui capaz de ver mais longe, é porque estava sobre as costas de gigantes”. A vocês, meus gigantes, obrigada por terem suportado até aqui meu peso. Motivo pelo qual renovo, nessa ocasião, os votos de um dia fazer jus à confiança em que vocês em mim depositam.

Ao Flavinho, pela paciência e companheirismo. Que possamos seguir nosso intercâmbio de afetos e carinhos com a mesma espontaneidade presente no agora.

À Larisse, esse ser humaninho imprescindível. Que sigamos compartilhando a vida nessa nossa dinâmica de cumplicidade.

Ao Iury, por seguir sendo desde 1992 – como gostamos de dizer – uma constante na minha vida, mesmo em meio a tantos percalços e sobressaltos.

Ao José, pela amizade e parceria de longa data. Obrigada pelas discussões instigantes e por ajudar – com maestria – na superação das angústias e dificuldades que me acompanharam durante a escrita.

AndityanXs e demais colegas da pós: o meu muito obrigada pelas discussões sempre frutíferas, pelo acolhimento e por romperem reiteradamente a solidão inerente a este ofício do pensar.

À mamãe, pedaço de mim: obrigada por ser ponto de aprumo e melhor parte da minha história.

Ao papai, registro a obrigada pelo que fui, sou e serei – uma vez que mesmo à distância, seus ensinamentos continuam atuando ativamente no cinzelamento dos meus contornos.

A turma de Introdução ao Direito do Curso de Relações Econômicas Internacionais. Obrigada pela energia de novidade e pelo tão fecundo processo de ensino-aprendizagem, cujos efeitos com certeza reverberaram nessas páginas. Vocês são mais maravilhosos que o Michael B. Jordan!

É com satisfação que reparto agora com vocês o produto final.

Aos esfarrapados do mundo e aos que nele se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas sobretudo, com eles lutam.

Paulo Freire

Resumo

Procuro neste trabalho realizar uma leitura do conceito agambeniano de *vida nua* sob uma perspectiva descolonial, com vistas a acompanhar a construção da tradição de opressão ontológica exercida sobre aqueles que carregam em seu corpo feridas abertas pelo colonialismo e que não podem se suturar em virtude dos exercícios de violência reiterados pela colonialidade. Operando a partir da hipótese de que a possibilidade de que determinados corpos se tornassem depositários preferenciais do que Giorgio Agamben denomina de vida nua e derivada das políticas de inimizade construídas a partir da expansão ultramarítima europeia do século XVI, busco interpelar a estrutura jurídico-político ocidental a fim de mostrar que a maneira pela qual a raça assumiu o caráter de uma forma singular de depredação e submetimento da vida a um poder de morte (necropolítica), se mostrando, portanto, juntamente com a colonialidade, como o fator que permite a estabilização da gestão exceptiva da vida. A constatação desta premissa nos leva, por sua vez, ao reconhecimento de que o “desejo de apartheid” e as “fantasias de extermínio” que assistimos hoje aflorar em nossa sociedade, longe de serem fenômenos inauditos e extrínsecos à nossa democracia liberal, não são novos e tem se metamorfoseado ao longo da história. No primeiro capítulo, busco demonstrar como o espaço colonial se afigura como uma positividade histórica no qual houve a estabilização da exceção sob a forma-campo. No segundo capítulo, proponho uma análise acerca da construção do léxico político ocidental inerente ao Estado – principalmente no que tange à sua categoria de cidadão –, buscando revelar as suas conexões ocultas com a matriz de poder colonial. Por fim, no terceiro capítulo, analiso o modo como práticas segregacionistas e genocidas que se movem contra corpos negros não se constituem enquanto antagonistas às sociedades democráticas, mas se consubstanciam enquanto sua “face noturna” - a que nos cabe desvelar caso estejemos interessados em propiciar a instauração, em linguagem benjaminiana, de um verdadeiro estado de exceção.

Palavras-chave: colonialidade; exceção; vidas nuas; necropolítica.

Abstract

In this work I intend to carry out a reading of the agambenian concept of bare life in a decolonial perspective, in order to accompany the construction of the tradition of ontological oppression exerted on those who carry in their bodies wounds opened by colonialism and which can not be sutured by virtue of the exercises of violence reiterated by coloniality. Operating from the hypothesis that the possibility that certain bodies would become preferential custodians of what Giorgio Agamben calls bare life is derived from the policies of enmity built from the European ultramarine expansion of the sixteenth century, I seek to challenge the Western legal-political structure in order to show the way in which race has assumed the character of a singular form of depredation and submission of life to a power of death (necropolitics), showing itself, together with coloniality, as the factor that allows the stabilization of the exceptional management of life. The confirmation of this premise leads us, in turn, to the recognition that the "desire for apartheid" and the "fantasies of extermination" that we are witnessing today in our society, far from being an unprecedented phenomena, extrinsic to our liberal democracy, are not new and has metamorphosed throughout history. In the first chapter, I try to demonstrate how the colonial space appears as a historical positivity in which there was the stabilization of the exception in the form-camp. In the second chapter, I propose an analysis of the construction of the Western political lexicon inherent to the state - especially in relation to its category of citizen -, seeking to reveal its hidden connections with the matrix of colonial power. Finally, in the third chapter, I analyze the way in which segregationist and genocidal practices that move against black bodies do not constitute themselves as antagonists to democratic societies, but are consubstantiate as their "nocturnal face" - the one that we should unveil if we are interested in propitiating the establishment, in Benjaminian language, of a true state of exception.

Key-words: coloniality; exception; bare lives; necropolitics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I - O LABORATÓRIO DA EXCEÇÃO RACIAL NAS COLONIALIDADES LATINO-AMERICANAS	24
1. Necropolítica em Abya Yala	24
2. O espaço anômico da exceção nas Américas	29
3. O que é “humanidade”?	33
4. Necromodernidade.....	38
5. Escravidão e colonialismo	42
6. Extrativismo ontológico.....	53
II –ELEMENTOS PARA UMA ONTOLOGIA DO SUJEITO NO COLONIALISMO	59
1. Metafísica da colonialidade.....	59
2. O sujeito cartesiano e seus espaços de poder.....	70
3. O processo de racialização: do homem mineral ao homem moeda.....	77
4. Soberania e colonialidade.....	80
III – COLONIALIDADE, RACIALIZAÇÃO E DIREITO EXCEPTIVO	95
1. Insuficiências da democracia liberal e sentidos da violência	95
2 – Democracias de escravos, ontem e hoje	109
3. Guerra contra os negros e polícia soberana	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	124
REFERÊNCIAS:	133
Anexo 1:	140

INTRODUÇÃO

Não há no mundo um pobre coitado linchado, um pobre
homem torturado, em quem eu não seja assassinado e
humilhado.
Aimé Cesaire

Mano Brown, integrante dos *Racionais MC's*, em discussão promovida pela Trip TV, datada de dezembro de 2017, faz alusão à tendência hoje em voga no debate público de que – para usar suas palavras – “só a vítima pode reclamar”. Esta propensão que demonstra um retorno às essências é manifesta em diversos âmbitos da vida – relacionamentos interpessoais, mídias sociais, academia – e tende a reproduzir uma censura imposta *a priori* a qualquer indivíduo para elaborar intervenções em situações/discussões que não digam respeito às suas vivências concretas. A pressuposição de que sujeitos que não pertencem a grupos subalternizados estariam, de partida, interessados apenas em atuar como ferramentas de estabilização do sistema, pois não conseguiriam transcender o seu local social e defenderiam apenas interesses do segmento ao qual pertencem, se revela, então, como uma das facetas do que vem sendo chamado de “lugar de fala”. No entanto, antes de adentrar na discussão propriamente dita a respeito deste conceito, gostaria de transcrever, na íntegra, uma situação narrada por Mano Brown e que exemplifica, justamente, uma outra possível acepção do conceito que me interessa aqui arguir.

Veja bem o que aconteceu. Uma mulher no banco ela falou:
“Meu filho te adora e tal e pá, mas eu tô com um problema com ele, ele tá com umas ideia maluca.”
Quantos anos ele tem?
“17.”
Mas qual que é o problema dele?
“Ele canta rap, sabe? Mas ele tá muito revoltado, e ele briga com as pessoa, ele não pode ver qualquer coisa de racismo que ele vai em cima.”
Aí ela tinha a pele clara, eu falei: que cor que é seu filho?
“Ele é branco.”
Eu falei: porra, é memo? Seu filho é brilhante mano. Você devia ter orgulho do seu filho, cara. Você tem um filho branco que luta contra o racismo. Você tá com vergonha dele? Você tá reclamando de um cara brilhante pra mim, meu. Dá meu telefone pra ele pra ele aí, ó.
Ela: “é mesmo?”
Pô, você tem que entender mano. Moleque é branco, pula na frente do preto quando vê injustiça, tá achando que ele é estranho? É você que é estranha, mano.¹

¹ BROWN, Mano. *Mano Brown e Francisco Bosco discutem lugar de fala e apropriação cultural* – TRIP TV. 15 de dezembro de 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LjUiDoQEb9o>>. Acesso em: 12/07/2018.

A sensação de estranhamento da mãe frente ao filho que “pula na frente do preto quando vê injustiça” revela de forma subliminar a lógica disjuntiva a que estamos submetidos e que nos aleja de nossa humanidade comum. De diferentes formas e em diversas épocas e contextos existiram teóricos que se propuseram a refletir sobre o modo de atuação desta lógica. O filósofo italiano Roberto Esposito, por exemplo, percebe o seu modo de atuação por meio do que denominou de “paradigma imunitário”: a política ocidental operaria por meio de dispositivos que visam, em última instância, tornar ausente o *munus* social – ou seja, a obrigação de doação recíproca entre os indivíduos – prevenindo o irromper do comum. O indivíduo imunizado – ou estranho, para Mano Brown – apareceria, neste sentido, como aquele dispensado de cargas, que outros devem suportar sozinhos².

Frantz Fanon – martinicano, psiquiatra, filósofo e revolucionário anticolonial – à sua época, também se voltou para a análise de tal lógica disjuntiva, a percebendo como essencialmente eurocêntrica e voltada à construção de um “universo mórbido”. Por promover a alienação da humanidade a quais todos os indivíduos deveriam tender, teria levado a um “desvio existencial”, freando o “movimento, de doação de si, ponto final daquilo que se convencionou chamar orientação ética”³ do homem em relação ao seu semelhante: “o branco está fechado na sua brancura; o negro na sua negrura”⁴. No entanto, Fanon também postulou uma reestruturação do mundo a partir da empatia, de um trânsito de afetos, que ele denominou de “obrigação do homem de se sentir responsável pelo seu semelhante”⁵. É nesse sentido que o martinicano negro, ao enfrentar a temática do nazismo, afirma:

[...] o anti-semitismo me atinge em plena carne, eu me emociono, esta contestação aterrorizante me debilita, negam-me a possibilidade de ser homem. Não posso deixar de ser solidário com o destino reservado a meu irmão. Cada um dos meus atos atinge o homem. Cada uma das minhas reticências, cada uma das minhas covardias revela o homem.⁶

Este trânsito de afetos entre os homens promovido em nome de uma humanidade comum, deve então, a partir de uma ótica fanoniana, se pautar na solidariedade que torna cada um de nós responsável por qualquer ato de violência cometida contra o outro. Neste trabalho, a violência – em sentido lato – é entendida em consonância à concepção benjaminiana⁷, ou seja, aquela que interfere em relações éticas, as quais para Fanon se fundariam no “movimento de

² Cf. ESPOSITO, 2009, p. 15.

³ FANON, 2008, p. 53

⁴ FANON, 2008, p. 27.

⁵ FANON, 2008, p. 88.

⁶ FANON, 2008, p. 87.

⁷ Walter Benjamin entende que uma ação “só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas” (BENJAMIN, 2011, p. 121).

doação de si”. Contra o legado pernicioso da violenta lógica disjuntiva aqui apresentada – a qual a teórica caribenha Sylvia Wynter denominou de “*rational human baptism*”⁸ – insurgem-se seres como o filho da mulher do banco apresentado na narrativa de Mano Brown transcrita no início desta introdução, que não se exoneram da obrigação comum para com a humanidade. E contra aqueles que possivelmente dirão que uma pesquisadora branca não pode falar sobre racismo – “porque não é o seu lugar de fala” – e que procurarão com isso desqualificar de partida meus argumentos, digo que reconheço meu local de privilégio historicamente construído⁹, mas também estou ciente da minha responsabilidade frente ao destino necropolítico infligido ao meu semelhante. E aqui, gostaria de citar novamente Frantz Fanon, que queria levar seu irmão, “negro ou branco a sacudir energicamente o lamentável uniforme tecido durante séculos de incompreensão”¹⁰: “Acredito sinceramente que uma experiência subjetiva pode ser compartilhada por outra pessoa que não a viva; e não pretendo jamais sair dizendo que o problema negro é meu problema, só meu”.¹¹

Apresentada a lógica disjuntiva – ou imunitária – que governa a “agência” daqueles que mobilizam o conceito de lugar de fala para desqualificar qualquer intervenção no debate sobre violência de sujeitos que não pertençam ao grupo subalternizado por ela vitimados, passemos à análise epistemológica do conceito. A filósofa brasileira Djamilla Ribeiro pontua em *O que é lugar de fala?* a existência de uma urgência gerada por debates surgidos em redes sociais e que implicam em seu esvaziamento¹². Entendo que grande parte do equívoco possível quando se trata do conceito de “lugar de fala” diz respeito à confusão entre “localização social” e “localização epistêmica”. Enquanto a localização social diz respeito às experiências concretas compartilhadas por determinados grupos nas estruturas de poder, a localização epistêmica refere-se ao ato de posicionar-se do lado dominante ou subalterno dessas relações de poder, tomando-o como *locus* de enunciação. Tomemos como exemplo o fluxograma que se tornou lugar-comum nas mídias sociais, produzido pelo coletivo feminista *Elas por Elas*¹³, e que sob o título *Local de fala: quando eu devo falar?*, apresenta diversas possibilidades de concatenação, sendo que a que me interessa diz respeito à afirmação de que, por ser parte de

⁸ Cf. WYNTER, 1984, p. 35.

⁹ Sobre privilégio, a filósofa Djamilla Ribeiro aponta que “por mais que pessoas pertencentes a grupos privilegiados sejam conscientes e combatam arduamente as opressões, elas não deixarão de ser beneficiadas, estruturalmente falando, pelas opressões que infligem a outros grupos” (2017, pp. 571-572 – Edição Kindle).

¹⁰ FANON, 2008, 29.

¹¹ FANON, 2008, p. 86.

¹² Cf. RIBEIRO, 2017, p. 432.

¹³ Disponível em: <<http://projetoelasporelas.blogspot.com>>. Acesso em: 13/07/2018.

uma minoria em questão, você já representa automaticamente aquele lugar de fala¹⁴.

Essa primeira possibilidade de caminho oferecida pelo fluxograma diz respeito à assunção da premissa de que, por ser parte de algum grupo subalternizado, você é automaticamente imbuído de consciência acerca da opressão estrutural a ele dirigida e, consecutivamente, possui um discurso/agência crítica em relação a ela. No que tange à temática discutida nesse trabalho, penso que um caso emblemático¹⁵ que expõe o quão equivocado pode ser tal raciocínio é o de Fernando Silva Bispo, 22 anos, natural de Carapicuíba, grande São Paulo. Filho de uma auxiliar de limpeza e um garçom, negro, gay, militante do MBL (Movimento Brasil Livre) – e não, as contradições não param por aqui –, Fernando foi eleito vereador em São Paulo no ano de 2016 e defende bandeiras como a extinção das cotas raciais em concursos públicos da capital, o fim do Dia da Consciência Negra – que estaria equivocado, em sua concepção, por homenagear Zumbi dos Palmares, um “assassino escravagista” – e o fim da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial de São Paulo. Talvez o nome Fernando Silva Bispo pareça um tanto quanto inexpressivo, tendo em vista que o mesmo adotou, em mais uma atitude contraditória, o sobrenome Holiday em homenagem à Billie Holiday, musa negra do jazz estadunidense e cantora de *Stranger Fruit* – um hino antirracista.

A alusão feita aqui a Fernando Holiday não é gratuita, pois ele representa o sucesso de dispositivos dos quais se vale o poder colonial para se manter uma constante sem grandes rupturas. O êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside justamente nesse “levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes”¹⁶. Ao não se atentar para a atuação de tais mecanismos, o fluxograma elaborado pelo coletivo reproduz, em larga medida, o que o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel denomina de “populismo epistêmico”, pois assume que o fato de alguém se situar, socialmente, no lado subalterno das relações de poder já o levaria, automaticamente, a pensar a partir e por um lugar epistemologicamente subalterno e desobediente quando, como vimos, esta regra simplesmente não corresponde à realidade.

Assumir uma localização epistêmica subalterna implica levar em consideração o que a teórica indiana Gayatri Spivak denominou de “violência epistêmica” – ou seja, o processo

¹⁴ Conferir anexo 1.

¹⁵ Outro exemplo significativo diz respeito a Víctor Hugo Cárdenas, que é de origem indígena (aymara), o que, desta perspectiva, poderia levar a encará-lo enquanto automaticamente portador de uma visão descolonial a respeito do mundo. No entanto, cabe lembrar que foi o candidato mobilizado pela direita para fazer frente à Evo Morales na eleição presidencial da Bolívia.

¹⁶ GROSGOQUEL, 2008, p. 120.

de inferiorização do conhecimento promovido pelos cânones eurocêntricos¹⁷ em relação a sujeitos que produzem pensamentos críticos a partir de suas experiências coloniais –, o que nos legou um “regime de autorização discursiva” que silencia vozes subalternas e não permite endossos que privilegiem essa forma de consciência¹⁸. Em *Pode o Subalterno falar?* Spivak questiona-se acerca do seu lugar de enunciação, revelando a cumplicidade de intelectuais com a reiteração da violência epistêmica, uma vez que ao procurarem dar voz àqueles que não podem ser ouvidos, julgam poder falar pelo outro, representá-lo, o tomando como mero objeto do conhecimento¹⁹. Entendo que recorrer à produção de indivíduos de grupos historicamente subalternizados dá acesso a uma outra dimensão dos conflitos sociais que uma abordagem teórica feita por pessoas que não possuem tais vivências não podem alcançar, mas não pretendo aqui, de maneira alguma, produzir um estudo sobre a perspectiva subalterna dos conflitos raciais, mas um que a toma como ponto de partida e se constroi a partir dela. Desta feita, penso que resta claro que não tenho a intenção de aqui representar ninguém, até porque a categoria da representação, conforme alerta do historiador italiano Pietro Costa, é uma estratégia contra uma ausência²⁰, que só existe, neste caso específico, para aqueles que continuam a operar de acordo com uma lógica colonial, enxergando indivíduos de grupo historicamente subalternizados como os “outros da razão” e que, portanto, precisariam de mediadores para se fazer ouvir.

Tendo em vista que o objetivo precípua de uma introdução é oferecer um apanhado geral sobre a estrutura e temática de um trabalho, talvez o *detour* até aqui realizado possa parecer ao leitor um tanto quanto deslocado e sem propósito. No entanto, entendo que se fez necessário para demarcar o local geopolítico da intervenção que pretendo articular, atitude esta contrária àquela muito difundida pela moderna maquinaria epistêmica ocidental que, por ser imbuída de uma carência de considerações sobre geopolítica e espacialidade na produção do conhecimento, pretendeu construir um sujeito epistêmico neutro, capaz de se colocar para além da realidade na qual está inserido e, assim, construir um conhecimento abstrato com pretensões de aplicação universal. Não há neste trabalho um sujeito separado de seu objeto de estudo e nem de suas experiências concretas – que dizem respeito necessariamente à condição de vivenciar a realidade como mulher e brasileira – e que, a partir deste local social, adquiriu aspirações políticas e epistêmicas que não se dissociam de nenhuma linha aqui escrita.

Penso que a referência feita ao *modus operandi* da moderna episteme ocidental

¹⁷ SPIVAK, 2014, p. 63.

¹⁸ SPIVAK, 2014, p. 73.

¹⁹ Cf. SPIVAK, 2014.

²⁰ Cf. COSTA, 2004.

pode se constituir como um gancho narrativo para começar, então, a delinear a temática para qual este trabalho se volta, qual seja, o papel que o colonialismo desempenhou e a colonialidade desempenha na produção do que o filósofo italiano Giorgio Agamben genericamente diagnostica como a “crise política do Ocidente”, marcada pela derrocada das categorias fundantes do Estado-Nação moderno que, em declínio, deixou “*its empty shell survive everywhere as a pure structure of sovereignty and domination*”²¹. Frente à experiência desmanteladora de instituições da política contemporânea, Agamben nos alerta que categorias como a da “soberania”, que constituiu por séculos um dos cerne da teoria política, deve ser repensada para não mais ser percebida como um dos atributos do Estado, mas sim, sua estrutura originária, uma vez que se refere diretamente à produção e ao sacrifício da vida nua: “*sacred life - the life that is presupposed and abandoned by the law in the state of exception - is the mute carrier of sovereignty, the real sovereign subject*”²².

Tal compreensão do sujeito da soberania nos permite entender a afirmação feita pelo teórico italiano em sua introdução à *Homo Sacer* de que “a dupla categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoe-bios, exclusão-inclusão”²³, uma vez que teria encontrado em uma figura do direito romano arcaico a estrutura por meio da qual se revela o conteúdo original da soberania por meio da sujeição da vida do homem tornado sacro ao poder de morte. Ele representaria a exclusão original mediante a qual se constitui a dimensão política, tendo em vista que designa a vida que se pode matar sem cometer homicídio. Mas há que se considerar que o desejo do filósofo italiano em colocar em questão a antinomia amigo-inimigo reside ainda no fato de que nesta última, o inimigo possuiria uma vida política. A concessão de direitos que garantem a vida política do inimigo é percebida pelo jurista/filósofo alemão Carl Schmitt como uma das fraquezas do Estado Liberal: ele tende a tratá-lo como um cidadão a ser respeitado ao invés de um inimigo a ser eliminado – gerando uma despolitização do político, uma vez que este necessita operar com a díade amigo-inimigo para existir. No entanto tal despolitização não poderia ser efetivada com sucesso, pois a categoria do inimigo é incontornável.

À primeira vista pode-se pensar que o raciocínio agambeniano encontrou uma figura suficientemente coerente com a tese que pretende afirmar e que a partir de então utilizaria de maneira forçada tal positividade histórica como linha mestra de seu projeto, ensejando

²¹ “seu casco vazio sobreviver em toda parte como uma pura estrutura de soberania e dominação” (AGAMBEN, 2000, p. 113, tradução nossa).

²² “a vida sacra - a vida que é pressuposta e abandonada pela lei no estado de exceção - é a portadora muda da soberania, o verdadeiro sujeito da soberania” (AGAMBEN, 2000, p. 113, tradução nossa).

²³ AGAMBEN, 2007, p. 16

críticas como a da cientista política estadunidense Wendy Brown, que o tem como uma apreciação formalística “*in which sovereignty and homo sacer are as timeless and eternal as the Latin Mass*”²⁴. No entanto, Agamben utiliza figuras como a do *homo sacer* enquanto paradigmas²⁵, uma vez que, em que pese representarem manifestações históricas, são empregadas a fim de tornar inteligível a totalidade de um contexto histórico-problemático mais vasto²⁶. E, nesse afã, há que se perceber que no último volume do projeto *Homo Sacer*, inspirado na categoria de *a priori histórico*²⁷ – que ao contrário do que pode parecer, não aspira à universalidade, mas possui caráter relativista –, Agamben aciona o contributo da teoria foucaultiana para evidenciar a necessidade de encontrar o “estrato arqueológico” fundamental à compreensão de um determinado fenômeno, ou seja, a maneira como determinados elementos em certo momento e contexto histórico condicionam o seu surgimento e o caminho por ele trilhado desde seu ponto originário²⁸.

Agamben estabelece assim os elementos metodológicos para a cognição de tais *a prioris históricos* “que condicionam a história da humanidade e definem suas épocas”²⁹ por meio de uma arqueologia filosófica, que é empregada para acessar manifestações do dispositivo ontológico que se impôs, fundado na divisão e articulação da vida humana, durante dois milênios como *a priori histórico* do Ocidente. Tal elemento fundacional é por ele denominado de “máquina ontológico-biopolítica do Ocidente” e se pauta fundamentalmente na ideia de que a figura do *homo sapiens* não é uma substância que possa ser reconhecida à partida, e se constitui, portanto, mediante um jogo de espelhos no qual o homem, para perceber-se enquanto tal, precisa necessariamente da figura do não-homem³⁰. Nesse sentido, podemos inferir que “o evento da antropogênese – o tornar-se humano do homem – ainda está em curso”³¹, na medida em que ainda operam dispositivos que cindem e articulam o humano e o animal. E assim se configura a estruturação da referida máquina, que pode funcionar somente por intermédio da instauração de um espaço de exceção, que permite que o exterior seja moldado mediante a exclusão de um interior, e o interior, por sua vez, por meio da inclusão de um exterior. Para Agamben, o resultado da cisão e rearticulação entre caracteres animais e políticos, “*no es, de*

²⁴ BROWN, 2010, p. 61.

²⁵ De acordo com Agamben, “*el paradigma es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir*” (2008, p. 09).

²⁶ Cf. AGAMBEN, 2008.

²⁷ A categoria *a priori histórico* não se refere a uma “doação originária”, uma categoria metahistórica, mas diz respeito a um “fato bruto” que condiciona a possibilidade de acontecimentos, o porquê deles se darem de uma maneira e em um determinado tempo e não de outra forma (Cf. AGAMBEN, 2008, p. 50).

²⁸ Cf. AGAMBEN, 2017, pp. 136-137

²⁹ AGAMBEN, 2017, p. 137.

³⁰ Cf. AGAMBEN, 2006, p. 58-59

³¹ AGAMBEN, 2017, p. 234.

todos modos, una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluída de sí misma, tan sólo una vida desnuda”³².

Tal vida separada de sua forma se apresenta no raciocínio agambeniano de diversas maneiras – seja na figura do *homo sacer*, do refugiado, do paciente medicalizado, das cobaias humanas, do *Muselmann* – o que nos faz perceber sua vocação enquanto categoria conceitual, uma vez que tais figuras seriam apenas produtos daquela estrutura mais originária que é a máquina ontológica-biopolítica. Agamben se volta à análise da realidade que lhe é inerente, ou seja, encontra manifestações deste conceito operativo apenas dentro dos limites geográficos da Europa, sendo esta uma das limitações do aparato teórico europeu normalmente enunciadas pelo pensamento descolonial³³, uma vez que, de acordo com o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, as abordagens europeias dominantes “cannot even ‘see’ or register the very condition of coloniality”³⁴, deixando, desta maneira, intactas as configurações de poder que prolongam o reinado do desumano conferido àqueles que Frantz Fanon chamou de os “condenados da Terra”.

Portanto, aceito aqui a provocação do filósofo brasileiro Daniel Arruda Nascimento, para quem se “Agamben fosse brasileiro e nordestino, poderia ter usado para a vida nua as imagens límpidas de *vida seca* de Graciliano Ramos ou de *vida severina* de João Cabral de Melo Neto”³⁵ afinal, compreendo a maneira como atua a geopolítica do conhecimento e o modo como a espacialidade age como um fator significativo na produção dos saberes. E, por este motivo, me propus aqui, em termos de objetivo geral, realizar uma leitura do conceito de “vida nua” sob uma perspectiva descolonial, com vistas a acompanhar a construção da tradição de opressão ontológica exercida sobre aqueles que carregam em seu corpo feridas abertas pelo colonialismo e que não podem se suturar em virtude dos exercícios de violência reiterados pela colonialidade. Se trata, em suma, do intento de trazer à luz o “esquecimento da colonialidade” levada a cabo por filósofos que, como Agamben, têm a Europa enquanto local

³² AGAMBEN, 2006, p. 76

³³ A sistematização do pensamento descolonial tem sido promovida por uma rede de pensadores que, apesar de possuírem divergências, confluem no sentido de reconhecer a necessidade de intervir decisivamente na “discursividade própria das ciências modernas para configurar outro espaço para a produção de conhecimento, uma forma distinta de pensamento, um paradigma outro” (ESCOBAR, 2003, p. 51). Desta forma, autores latino-americanos e latino-americanistas, provenientes de diversas áreas do conhecimento – a exemplo, da Sociologia, Ramon Grosfoguel e Anibal Quijano; da Filosofia, Castro-Gomez e Maldonado-Torres; da Semiótica, Walter Mignolo; – erigiram um raciocínio próprio, revisitaram tradicionais conceptualizações a fim de descolonizá-las e propuseram “uma nova linguagem para representar os complexos processos do sistema mundo, contribuindo, desta maneira, para a dessacralização dos cânones das ciências eurocêntricas” (GROSOGUEL, 2008, p. 13).

³⁴ “não pode nem ao menos ‘ver’ ou registrar a própria condição da colonialidade” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 99, tradução nossa).

³⁵ NASCIMENTO, 2016, s/p.

epistêmico privilegiado, buscando desvelar o que permaneceu invisível em suas análises ao transgredir suas perspectivas eurocentradas por meio da introdução de ideias nascidas da experiência colonial e da perseguição a determinadas subjetividades³⁶.

Agambem reconhece em *Lo abierto* que a máquina antropológica já assumiu historicamente duas feições, qual seja, a dos antigos e a dos modernos³⁷, negando, portanto, uma pretensa universalidade do *modus operandi* da mesma, o que nos abre a possibilidade de perceber as maneiras como em outros contextos ela pode ter assumido uma outra feição operativa. Diante desta constatação, adoto aqui a hipótese de que a díade amigo-inimigo e aquela resultante da cisão e articulação da máquina biopolítica – vida nua-existência política -, se encontram em estreita simbiose, uma vez que, se colocadas em uma perspectiva histórica, nos evidenciam a maneira pela qual determinados corpos se tornaram depositários preferenciais do que Agamben chama de “vida nua” em virtude das políticas de inimizade construídas a partir da expansão ultramarítima europeia do século XVI, ou seja, do colonialismo. Tal fato, por sua vez, nos leva ao reconhecimento de que o “desejo de *apartheid*” e as “fantasias de extermínio”, longe de serem um fenômeno inaudito e extrínseco à nossa democracia liberal, não são novos e têm se metamorfoseado ao longo da história.

O repovoamento do mundo entre os séculos XVI e XIX trouxe consigo o princípio da diferenciação e da separação, afinal, era preciso legitimar a dominação que queria se impor aos territórios a serem colonizados. E, nesse sentido, as diferenças não foram percebidas enquanto tais, mas sim como ausências. O filósofo camaronês Achille Mbembe é preciso ao identificar o *modus operandi* desse “trabalho de fabulação” e seus efeitos violentos em sua *Crítica da Razão Negra*, quando aponta que o atributo “ser humano” não é algo conferido a todos *a priori*, e ainda que o fosse, não faria com que as diferenças fossem abolidas, uma vez que nelas se calcavam o “modelo colonial de bestialização”³⁸. Diante da alteridade radical, do “outro” encontrado nos territórios de Américas e Áfricas, foram construídas políticas de inimizade no sentido conferido por Carl Schmitt, para quem o inimigo “é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua essência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro”³⁹. Postulada a fim de elucidar o local de onde o político retira suas forças, a díade amigo/inimigo, que segundo Schmitt pode revelar sua existência tanto na teoria quanto na prática, designa o modo pelo qual seres humanos

³⁶ Cf. MALDONADO-TORRES, 2008b.

³⁷ Cf. AGAMBEN, 2006, p. 75

³⁸ Cf. MBEMBE, 2018.

³⁹ SCHMITT, 2015, p. 52

se associam ou dissociam. Essa distinção se mostra enquanto o fator principal de coesão social em qualquer agrupamento humano, na medida em que é capaz de organizar e coordenar identidades, uma vez que o contato com a figura do outro geraria um mecanismo de autorreconhecimento. No contexto dos colonialismos ibero-americanos, temos que ela se conforma estabelecendo um corte final entre o corpo-vivo do europeu e os corpos-coisas dos sujeitos coloniais, contra os quais, passa a se mover, então, “uma forma singular da predação e de uma capacidade inigualada de sujeição e de exploração”⁴⁰

Tratei até aqui de delinear o pano de fundo sobre o qual a intervenção apresentada nesta dissertação se constrói e, entendo que ao fazê-lo, expondo alguns dos componentes da miscelânea de autores com os quais dialogo durante o seu transcurso, resta clara a minha intenção de não prestar a nenhum deles *obediência epistêmica*, mas também intuo que isso possa gerar certo incômodo ao leitor acerca da maneira como farei concatenar traços teóricos tão diversificados em um todo coerente. Explico-me. A fim de assumir o desafio epistemológico proposto pela *interculturalidade crítica*⁴¹ - que pretende reverter o monólogo da razão moderno-ocidental por meio de uma produção teórica que tome como ponto de partida as contribuições oriundas da condição “ontológico-existencial-racializada” de sujeitos coloniais – me fio na asserção do colombiano Gabriel García Márquez ao receber em 1982 o Prêmio Nobel de Literatura pelo seu *Cem anos de solidão*: “A interpretação da nossa realidade a partir de esquemas alheios só contribui para tornar-nos cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres e cada vez mais solitários”⁴². Se a massiva importação de teorias pensadas em e para outras realidades histórico/sociais nos fez herdeiros de uma prática epistemológica submissa e reticente, há que se levar a sério o convite de Márquez à *desobediência epistêmica*⁴³. Isso não significa, no entanto, que pretendo levar a cabo aqui a realização de uma negação pura e simples de todo o aparato teórico eurocêntrico, tal como propugnado contraditoriamente, por exemplo, pelo próprio Walter Mignolo no texto supracitado. Apenas realço o fato de que, por não o entender enquanto universalmente válido, faço dele um uso estratégico, me atentando a uma aplicabilidade contextualizada e marcada pelo cuidado de perceber qual alcance teórico é, de fato, compatível com saberes outros, provenientes da situacionalidade e perspectivas de sujeitos coloniais. A proposição aqui, ao me valer de diferentes correntes teóricas, é por congregação, fricção e diálogo entre diversos projetos críticos.

⁴⁰ MBEMBE, 2018, p. 91.

⁴¹ Cf. WALSH, 2009.

⁴² MÁRQUEZ, 2011. p. 26

⁴³ Cf. MIGNOLO, 2008.

Elucidada a proposta metodológica que guiou a consecução desta dissertação, penso que seja hora de passar à exposição de sua estrutura. Mas, antes, me cabe fazer uma advertência. Aventar como hipótese de pesquisa a possibilidade de serem a colonialidade e a raça os fatores que permitem que a constante operacionalização do “estado de exceção”, requereu a mobilização de diferentes estratégias de intervenção em uma problemática de difícil confinamento às fronteiras históricas rigidamente estabelecidas. Por isso, nos três capítulos aqui contidos, são apresentadas manifestações diversas do vínculo que assegura a conexão entre raça, colonialidade e exceção, e que são empregadas a fim de tornar inteligível a abrangência de um contexto histórico-problemático mais vasto que diz respeito à forma como a lógica de depredação da colonialidade, forjada a partir do final do século XV, contribui para explicar a crescente normalização/estabilização da exceção.

No primeiro capítulo, partindo da pressuposição de que o racismo científico desenvolvido a partir de finais do século XVIII com a revolução biologicista na Europa não foi um acaso infeliz na história da civilização, mas o resultado inevitável de séculos anteriores marcados, ineludivelmente, por uma práxis voltada à produção de “vidas nuas” a partir dos colonialismos ibéricos no que hoje se convencionou chamar “América”, analiso a maneira pela qual a superação do cristianismo enquanto eixo simbólico do mundo europeu se pautou na invenção de um sujeito, que por representar a inferioridade humana em virtude de sua própria natureza – autorizando, portanto, que qualquer ação contra ele fosse possível – legou a criação de um “espaço de exceção” marcado pela constante decisão sobre o valor e o desvalor das vidas humanas. Tal fenômeno marca o início de uma ordem que privilegia classificações antropológicas baseadas na não-homogeneidade da espécie humana em detrimento de classificações teológicas pautadas na relação entre “verdadeira” e “falsa religião” e anuncia o processo de secularização ocidental, levado a cabo pela modernidade durante a articulação do projeto colonial, global e racial moderno. Cabe salientar aqui que em que pese os escritos de teólogos e jurisconsultos do século XVI não se valerem da palavra “raça” para buscarem legitimar a dominação e subalternização de povos ameríndios, eles estavam lidando necessariamente com um debate acerca da humanidade de uns e da animalidade de outros, de modo que não constitui anacronismo utilizar a categoria “racismo” enquanto dispositivo operador da exceção neste contexto.

O isolamento realizado pela ontologia das partículas constitutivas do “Ser” em termos de *zoé* (vida vegetativa) e *bios* (vida intelectual) e a sua utilização com a finalidade de reificar outros seres humanos é percebida por Nelson Maldonado-Torres em termos de uma

“tragédia metafísica”, afinal, por meio dele, se instaurou uma cisão no conceito de humanidade e estabeleceu-se um reinado do patológico e do inumano⁴⁴. Tal processo foi legitimado por uma díade que contrapondo bem/mal, belo/feio, europeu/não-europeu, permitiu, concomitantemente, operar a inferiorização de uma determinada comunidade e a superiorização de outra. E, aqui, devemos lembrar, com Frantz Fanon, que a inferiorização do colonizado é o correlato nativo da superiorização europeia, afinal, “precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado”⁴⁵. No entanto, cabe-nos aqui pensar que a produção em nível intelectual dessa vida que podia ser separada de sua forma e que não era, portanto, percebida como propriamente humana, teve como desdobramento, conforme pontua Maldonado-Torres, “catástrofes demográficas” e que dizem respeito a cenários nos quais a política toma a forma de um trabalho de morte. Desta forma, conforme nos sugere Giorgio Agamben⁴⁶, nos resta perceber que a ontologia, longe de ser uma “inócua disciplina acadêmica”, possui implicações práticas, uma vez que informa a esfera política.

Colocar em suspeição as promessas da modernização e a suposta capacidade salvacionista das conquistas teóricas ou materiais da Europa se torna, então, uma necessidade premente, tendo em vista que esta retórica a permitiu instaurar em seus domínios coloniais um paradigma de violência que perdura há séculos e foi difundido em nível mundial, graças à sua capacidade transmorfa de se apresentar enquanto “triunfo celebratório civilizacional”.

No segundo capítulo, por entender que um verdadeiro conceito de humanidade não encontra respaldo naquilo que o pensamento eurocêntrico designou, me volto para a análise do contexto de emergência no renascimento europeu e para as condições de criação dos mecanismos políticos-simbólicos que permitem reiterar a gestão exceptiva da vida em termos de exclusão inclusiva. Partindo do pressuposto que o processo de secularização europeia não representa uma completa ruptura com os processos de subalternização inaugurados pela teologia do conhecimento, examino o modo pelo qual no cenário de desordem instaurado na Europa em virtude do desaparecimento da mediação teológica, coube ao indivíduo encontrar por si meios de ordenar o mundo sensível mediante racionalizações operadas pela metafísica ocidental – produzindo, neste contexto, as diferenças humanas que constituem o léxico fantasmático sobre o qual se assentou o projeto moderno de governamentalidade e que revelam uma faceta violenta, uma vez que promoveu o pensamento europeu ao nível de uma teodiceia

⁴⁴ Cf. MALDONADO-TORRES, 2016.

⁴⁵ FANON, 2008, p. 90.

⁴⁶ AGAMBEN, 2006, p. 145.

da civilização, completo e legítimo em todos os aspectos tanto para perquirir os níveis descritivos (o que é) quanto os prescritivos (o que deveria ser), relegando os “outros” da razão a uma “existência objetificada”.

Neste contexto no qual o Estado seria encarado como única fonte emanadora de sentido à vida terrena, entendo que pensar a maneira como esta instituição – assim como sua “gramática operativa” – foi uma resposta local a uma crise também local, irá permitir perscrutar os porquês da afamada universalidade do cidadão/sujeito de direito encontrar limites espaciais diante de determinados corpos, uma vez que a compreensão da espacialidade política e jurídica diz respeito à produção simbólica e normativa que afeta diretamente na apropriação, divisão e produção de benefícios e encargos na sociedade – o que diz respeito à antiga acepção da palavra grega *nomos* e o modo como corresponde à “forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível”⁴⁷. Na segunda edição da tradução estadunidense do *The Nomos of the Earth*, consta um apêndice no qual jurista/filósofo alemão Carl Schmitt, após afirmar que sempre houve algum tipo de *nomos* da terra, passa a análise de suas ocorrências históricas e chega a fazer apostas sobre quais iriam se materializar no futuro. Mas aqui me interessa a afirmação do mesmo de que o segundo deles, estabelecido no século XVI, foi um *nomos* eurocêntrico, afinal, à época, o termo “europeu” “designava o *status* normal que reivindicava fornecer a norma para a parte não europeia da Terra. O termo ‘civilização’ equiparava-se a ‘civilização europeia’”⁴⁸.

Cabe aqui fazer menção ao que Walter D. Mignolo denomina de “*Schmitt's trick*”⁴⁹, afinal, o raciocínio schmittiano opera a partir da assunção de que assim que um novo *nomos* é concebido, os seus predecessores desaparecem. E nesse sentido, aquele *nomos* eurocêntrico referido anteriormente teria durado para referido autor apenas até a Primeira Guerra Mundial. Não endosso tal raciocínio, uma vez que me interessa, a partir da composição de um “regime de temporalidades”⁵⁰, estabelecer conexões e identificar permanências entre a instauração de uma “sociedade do massacre” no “Novo-Mundo” a partir do final do século XV – marcada por práticas exceptivas voltadas contra sujeitos coloniais – e a política de produção de um mundo de morte (necropolítica) que assola nossas sociedades hodiernamente e que continua tendo os mesmos sujeitos como alvos preferenciais.

⁴⁷ AGAMBEN, 2014, p. 69.

⁴⁸ SCHMITT, 2014, p. 87.

⁴⁹ Cf. MIGNOLO, 2011.

⁵⁰ Cf. HARTOG, 2013.

“*The foundation of the modern ‘color line’ excuses the suppression of democracy*”⁵¹, anunciava o sociólogo/historiador estadunidense William Du Bois em *Color and Democracy*, cuja edição original data de 1945. O estabelecimento de tal linha a partir da cor da pele dos sujeitos serviria, de acordo o autor, como base para negar direitos e oportunidades e garantir uma relação de dominação e exploração sobre as “pessoas de cor”, avessa ao ideal propalado pelas democracias. Nesse sentido, me interessa perquirir o modo como a estabilização da exceção em sociedades ditas democráticas encontra-se visceralmente interligada ao racismo e à colonialidade, de modo que no terceiro capítulo, a partir de uma “leitura regressiva” do tempo presente, me dedico à análise da maneira como as práticas segregacionistas e genocidas que se movem contra corpos negros, longe de se constituírem como um fenômeno inaudito e antagonista às democracias liberais, não são novas e têm se metamorfoseado ao longo da história. Nessa perspectiva, arguirei – no estilo benjaminiano – que não há no testemunho de tais eventos nenhum assombro filosófico, afinal, democracia, escravidão e império colonial fazem parte de uma mesma matriz histórica⁵².

Formulei uma questão acerca do lugar que raça e colonialidade podem assumir na operacionalização da exceção, e espero deixar claro ao longo deste trabalho a percepção de que ela adquiriu, em diversos contextos, variadas feições operativas, que, no entanto, permanecem calcadas na produção do sujeito colonial enquanto vida nua. Se o tempo presente nos dá diversas pistas acerca da veracidade desta hipótese, devemos pensar então a maneira como a filosofia pode se contrapor à reiteração deste reinado do inumano, o que será feito à guisa de considerações finais a partir da indagação do modo como nossa estrutura jurídico-política torna isso possível, uma vez que ao se blindar de possíveis acusações por meio da concessão de direitos universais abstratos, garante a reiteração de uma ordem de intransigência política a qual acredito que somente a energia criativa de sujeitos movidos por uma violência absoluta em sentido fanoniano – ou divina, em benjaminiano – pode se contrapor.

⁵¹ “A fundação da moderna ‘linha de cor’ serve de linceça à supressão da democracia” (DU BOIS, 2007, 297, tradução nossa).

⁵² Cf. MBEMBE, 2016.

I - O LABORATÓRIO DA EXCEÇÃO RACIAL NAS COLONIALIDADES LATINO-AMERICANAS

1. Necropolítica em Abya Yala

1º de maio de 1500. O escrivão da esquadra de Pedro Álvares de Cabral, Pero Vaz Caminha, redige uma carta para o rei de Portugal Dom Manuel I na qual relata suas primeiras impressões acerca da terra a que haviam chegado. O que mais chama atenção para os propósitos deste trabalho no referido documento, considerado o primeiro oficial da história do Brasil, é a narrativa desenvolvida pelo escrivão acerca dos povos autóctones. Vejamos:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, **visto que não têm nem entendem crença alguma**, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. **E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar**, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E a Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim! (grifo meu)⁵³

O excerto acima transcrito é elucidativo porque nos fornece meios de entender as implicações que a ideia de professar ou não alguma religião assumiu no contexto do colonialismo. No imaginário cristão da época, afirmar que os povos originários não entendiam crença alguma, em nada tem a ver concepção contemporânea de “ateu”. Naquela época em que a cristandade aspirava à universalidade de seus preceitos, se referir aos indígenas enquanto entes desprovidos de religião, os retirava, de acordo com o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, da categoria do humano: *“Religion is universal among humans, but the alleged lack of it among natives is not initially taken to indicate the falseness of this statement, but rather the opposite: that there exist subjects in the world which are not fully human”*⁵⁴.

O fato de serem concebidos enquanto povos sem religião, implicava também a percepção dos povos “indígenas” enquanto “tábula rasa”, o que pode ser percebido na afirmação de Pero Vaz de Caminha de que seria possível imprimir neles qualquer cunho que quisessem lhes dar. O termo “qualquer” utilizado pelo referido escrivão longe de ter em vista

⁵³ VAZ DE CAMINHA, Pero. 1500. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br> >. Acesso em 01/12/2016.

⁵⁴ “A religião é universal entre os humanos, mas a suposta falta dela entre os nativos não é inicialmente levada a indicar a falsidade dessa afirmação, mas sim o oposto: que existem sujeitos no mundo que não são totalmente humanos” (MALDONADO-TORRES, 2014, p. 641, tradução nossa).

algo genérico, referia-se a algo bem específico: a imposição dos valores e dogmas católicos. No momento em que os povos originários ofereceram resistência à pretensão dos colonizadores, passaram a ser vistos como obstáculos à missão “civilizacional” que os europeus pretendiam empreender nas colônias.

O filósofo camaronês Achille Mbembe aponta que, do fato de aos olhos do conquistador a vida indígena ser considerada selvagem (e, portanto, pertencente ao reino animal) decorria que as colônias podiam ser administradas na forma de uma guerra sem fim. E é justamente este contexto que o referido autor aponta ser a origem do que designou “necropolítica”, conceito que entrelaça a noção foucaultiana de “biopoder” e schmittiana de “estado de exceção” e que designa, em suas palavras, o modo como “*el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa de del derecho de matar*”⁵⁵. Em uma conferência feita no México em 2011, o camaronês realizou uma revisão crítica sobre o termo “necropolítica” que nos oferece aportes que permitem delinear os porquês da utilização do mesmo em detrimento de conceitos como “biopolítica” ou “tanatopolítica”.

Primeiramente Mbembe explica que o utiliza para se referir aos contextos nos quais o estado de exceção foi normalizado e que esse fenômeno, longe de representar um *modus operandi* recente, possui uma “*genealogia que és mucho más profunda. Las podemos rastrear donde quisiéramos*”⁵⁶. Esse fator já se mostra enquanto um diferencial quando contraposto com a noção foucaultiana de biopolítica, porque conforme aponta o historiador italiano Domenico Losurdo, a última permanece restrita ao continente europeu, de modo que “o colonialismo e a ideologia colonial estão amplamente ausentes na história do mundo moderno e contemporâneo reconstruída pelo filósofo francês”⁵⁷. Isso fica evidente quando o filósofo francês Michel Foucault trata em seu curso *É preciso defender a sociedade* do contexto no qual o biopoder teria emergido. A sua origem estaria, segundo o autor, no final do século XVIII, com a transmutação do “fazer morrer ou deixar viver” das técnicas disciplinares para o “fazer viver ou deixar morrer” característico do poder biopolítico. Após afirmar que essa tecnologia do poder tem como função primordial “aumentar a vida, prolongar sua duração”, Foucault indaga: “Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer?”. O racismo aparece nesse contexto como o “meio de introduzir no domínio da vida de que o poder se incumbiu o corte entre o que deve viver e o que deve morrer”⁵⁸.

⁵⁵ MBEMBE, 2006, p.21

⁵⁶ MBEMBE, 2012, p. 135.

⁵⁷ LOSURDO, 2011, p. 228.

⁵⁸ FOUCAULT, 2005, p. 304.

Em que pese Foucault reconhecer que o racismo não tenha sido inventado concomitantemente à emergência do biopoder, sendo algo mais antigo, ele alude que esse mecanismo operava de modos diversos e o que o teria inserido no aparato estatal foi o surgimento das práticas biopolíticas. Embora referido autor pontue a “importância vital do racismo no exercício de um poder é a condição para que se possa exercer o direito de matar”⁵⁹, ele parece se “esquecer” que esquemas de classificação racistas já haviam servido de parâmetro para o “deixar morrer” do Estado quando apregoa, por exemplo, que “o surgimento do racismo de Estado [deve ser colocado] no início do século XX” – ou seja, para o mesmo, o racismo estatal teria sua origem com Terceiro *Reich*⁶⁰. Não tenho a pretensão de entrar nos meandros acerca das contribuições de Foucault, mas apenas ressaltar que essa periodização, por apontar o extermínio de judeus como a primeira forma do racismo de Estado, é incapaz de perceber que diferenças raciais embasaram a prática europeia desde a infância de sua civilização.

O termo “necropolítica” na forma como manejado por Mbembe pode ser também utilizado em contextos nos quais são firmados projetos de “instrumentalização generalizada” da vida, dos quais resultam a “*destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanas juzgados como desechables e superfluos*”⁶¹. Aqui, o conceito parece se aproximar do de tanatopolítica⁶² tal como delineado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, uma vez que este postula que a biopolítica se converteria em tanatopolítica na medida em que se materializa o “local de uma decisão incessante sobre o valor e sobre o desvalor” da vida humana⁶³. Se a tanatopolítica é fruto de uma conversão da biopolítica, podemos inferir que ela faz parte de uma arte de governo que tem a ver com a produção ou de vida ou de morte, enquanto a necropolítica é a instauração de um “*mundo de muerte*”, ou seja, uma técnica de produção de cadáveres na qual aqueles que estão sob seu jugo se tornam, conforme aponta Mbembe “*muertos vivientes*”, uma vez que seu objetivo é a destruição do número máximo de seres humanos⁶⁴.

Temos também que estar atentos ao modo como, para Agamben, apenas as rearticulações da biopolítica na Europa a impregnam com a aura do valor conceitual de “tanatopolítica”. Ao se propor apresentar “alguns eventos fundamentais da história política da

⁵⁹ FOUCAULT, 2005, p. 306.

⁶⁰ FOUCAULT, 2005, p. 73.

⁶¹ MBEMBE, 2012, p. 135.

⁶² Foucault menciona em poucas ocasiões a noção de tanatopolítica (foi apresentada no artigo *A tecnologia Política dos indivíduos* - 1988) e a desenvolve de maneira muito restrita, como a parte complementar da biopolítica, motivo pelo qual utilizo aqui a apropriação do termo feita por Giorgio Agamben em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2007).

⁶³ AGAMBEN, 2007, p. 160

⁶⁴ Cf. MBEMBE, 2006, p. 75

modernidade” que exemplificariam um contexto tanatopolítico, referido autor aponta a “eugenética nacional socialista, com a sua eliminação da ‘vida indigna de ser vivida’”⁶⁵, como a transformação por excelência da biopolítica em tanatopolítica. Não parece lhe interessar situações muito próximas não inscritas na órbita eurocêntrica, deixando passar, por exemplo, insuspeitada a contiguidade conceitual entre o racismo nazista e outras formas de biopolítica aperfeiçoadas nos colonialismos.

Embora Mbembe enxergue na colonização africana do século XIX⁶⁶ as origens do necropoder, não creio constituir anacronismo transpor tal conceito ao cenário da conquista Ibérica da América, uma vez que, apesar de separados por três séculos, foi um dos locais onde foram estabelecidas as práticas coloniais de domínio territorial e populacional. O colonialismo africano só começou a ser empreendido pelos Estados europeus após os processos de independência dos países latino-americanos ocorridos no século XIX, e se consolidou por meio da realocação para o solo africano das táticas que vinham sido empreendidas nas Américas.

A importância de utilizar tal conceito analítico se mostra quando Mbembe aponta que “*la política de raza está en última instancia ligada a la política de morte*”, característica, por sua vez, do necropoder⁶⁷. Abya Yala⁶⁸ foi palco da primeira classificação taxonômica humana da modernidade e em que pese não ter sido em um primeiro momento pautada no que se entendeu durante a revolução biologicista do século XIX por raça, foi a primeira enunciação de um discurso racista em nível mundial. Neste sentido, Ramon Grosfoguel aponta que, contrariamente ao senso comum contemporâneo, “*el ‘racismo de color’ no fue el primer discurso racista. El ‘racismo religioso’ fue el primer indicador de racismo en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidente-céntrico/cristiano-céntrico*”⁶⁹.

⁶⁵ AGAMBEN, 2007, p. 128

⁶⁶ Aqui é importante ressaltar que, em que pese países europeus possuírem postos de trocas (feitorias) ao longo de toda costa africana muito antes de chegarem às Américas, a invasão territorial com pretensões de domínio da população autóctone só irá ocorrer no século XIX após perderem suas colônias americanas em virtude das Independências – processo conhecido como “partilha da África” e que teve seu início a partir do Tratado de Berlim (1878).

⁶⁷ MBEMBE, 2006, p. 22.

⁶⁸ Abya Yala é o vocábulo que o povo Kuna (comunidade indígena que habita hoje em dia o litoral do Panamá) utiliza para designar o que se convencionou chamar América Latina. Esta acepção, que significa *terra de vida*, é tomada aqui em contraposição à designação eurocêntrica “América”, que foi inventada a fim de eliminar as denominações originais dos povos que aqui viviam e ocultar a alteridade existente.

⁶⁹ GROSGOQUEL, 2012, p. 90.

Tal discurso tinha suas bases calcadas no chamado ideal de “limpeza de sangue”, cujas origens remontam à Guerra de Reconquista empreendida pelos reinos católicos da Península Ibérica contra as populações mouras e judias entre os séculos VIII e XV, com vistas à destruição do poder político muçulmano que deitava raízes no território de Andaluzia. Tal discurso era tributário do imaginário *Orbis Universalis Christianus*, gestado durante a Idade Média Cristã-Europeia e que enxergava enquanto necessidade imperativa a conversão forçada de populações não cristãs, uma vez que emanaria apenas do cristianismo o conhecimento sobre o verdadeiro Deus.

Esse naturalismo teológico pautado na normatividade cristã assumiu, de acordo com o semiótico argentino Walter Mignolo, a feição do primeiro esquema classificatório da humanidade ao estabelecer o “corte final” entre cristãos, judeus e mouros⁷⁰. Judeus e mouros seriam desvios a esta normatividade, motivo pelo qual os reinos católicos da Península Ibérica estariam legitimados a declarar uma guerra justa contra esses povos, uma vez que eram considerados humanos, mas possuíam, no entanto, a religião e o deus equivocado. Após efetuada a “limpeza étnica” da Península Ibérica – o que permitirá a fundação dos Estados Nacionais de Portugal e Espanha – entrava em cena o discurso da “pureza de sangue”, o qual, segundo Ramón Grosfoguel, foi uma tática biopolítica do Estado mobilizada para vigiar as populações que haviam sobrevivido ao genocídio étnico e que, para evitar a morte, haviam se “convertido” ao cristianismo, e que servia, principalmente, para assegurar que tal conversão não fora meramente simulada⁷¹.

Com a invasão de Abya Yala, houve a exportação para estas terras recém “descobertas” de um discurso e prática gestado durante a Guerra de Reconquista, o que significa que uma matriz classificatória que diz respeito a uma história local foi convertida, a partir da hegemonia ultra marítima de Portugal e Espanha, em um desígnio global, que serviria para classificar as populações de acordo com os interesses do centro teológico das monarquias Ibéricas⁷². No entanto, há que se atentar que tal “exportação” foi feita com uma substancial variação: o discurso da “limpeza de sangue” originário não colocava em xeque o caráter humano daqueles que eram suas vítimas.

A função desse discurso racista serviu aos propósitos do recém-formado Estado português no sentido de autorizar/legitimar a violência genocida perpetrada contra os povos

⁷⁰ Cf. MIGNOLO, 2003, p.55

⁷¹ Cf. GROSGOUEL, 2012, p. 87

⁷² Cf. MIGNOLO, 2003

originários, uma vez que eram vistos como “*seres humanos ‘naturales’ que carecían del específico carácter humano, de la realidad específicamente humana, de forma tal que cuando los hombres europeos los mataban, en cierto modo, no eran conscientes de haber cometido un crimen*”⁷³. Por esta razão, de acordo com Mbembe, a guerra colonial não estaria submetida às regras legais ou institucionais, de modo que o direito soberano de matar podia ser exercido em qualquer momento e de todas as maneiras possíveis⁷⁴.

Pelo até aqui exposto, pode-se inequivocamente afirmar que a distinção entre a guerra empreendida sob determinados parâmetros “éticos” e a carnificina pura, postulada e desde o séc. V por Santo Agostinho sob a denominação *bellum justum* (guerra justa) e adotada enquanto normatividade da *Respublica Christiana*, desmorona quando da conquista de Abya Yala, o que nos remete a um dos conceitos analíticos trabalhados por Mbembe em seu termo *Necropolítica*: o espaço da exceção.

2. O espaço anômico da exceção nas Américas

Segundo o jurista alemão Carl Schmitt, de uma perspectiva eurocêntrica, as nações cristãs se autopromoveram ao *status* de criadoras e representantes de uma ordem aplicável a todo o mundo. Em suas palavras, o termo ‘europeu’ “designava o *status* normal que reivindicava fornecer a norma para a parte não europeia da Terra. O termo ‘civilização’ equiparava-se a ‘civilização europeia’”⁷⁵. Há que se atentar aqui que tal imaginário remonta ao período em que se conformou o ideal da *Orbis Universalis Christianus*. Desde quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano, teve início a sua pretensão à universalidade. Após a queda de tal império, a religião cristã assumiria um papel preponderante, constituindo-se na única instituição fornecedora de coesão no fragmentado cenário da Idade Média Europeia.

É possível aludir aqui à consolidação do que se convencionou chamar de *Respublica Christiana*, que dizia respeito à submissão de assuntos interestatais à autoridade arbitral do Papado. O acontecimento da chegada de Cristóvão Colombo, que navegava à serviço dos espanhóis, à Abya Yala em 1492 determinou uma redefinição da extensão espacial do mundo. Neste contexto, os monarcas espanhóis Fernando II de Aragão e Isabel, procuram o

⁷³ ARENDT *apud* MBEMBE, 2006, p. 40

⁷⁴ Cf. MBEMBE, 2006, pp. 40-41.

⁷⁵ SCHMITT, 2014, p. 87.

apoio papal para assegurarem a sua “descoberta”. Em resposta a tal apelo, o papa Alexandre VI expediu em 3 de maio de 1493 a bula papal *Inter Caetera*, que concedia, “pela autoridade de Deus todo poderoso [...] e pelo sacerdócio de Jesus Cristo que detemos na Terra” à monarquia cristã espanhola “livre poder, autoridade e jurisdição de todos os tipos” sobre a totalidade das “novas terras”⁷⁶. Tal bula seria acrescida ainda de mais duas, sendo que a terceira delas, estabelecia uma delimitação precisa, ao traçar uma linha imaginária no meio do Oceano Atlântico, a aproximadamente 560 quilômetros a oeste da costa de Cabo Verde, determinando que as terras a oeste e sul deste ponto, “descobertas” ou que viessem a ser, pertenceriam à Espanha, o que colocava em xeque o direito dos portugueses ao sul do Atlântico, previstos na bula papal *Aeterni Regis*, de 1481⁷⁷.

A monarquia cristã portuguesa claramente não ficou satisfeita com esta situação, no entanto, não dispunha de meios para questionar tais bulas, uma vez que seu monopólio de exploração sobre a costa africana e a escravização dos povos deste continente eram autorizadas pelo mesmo instrumento (bula *Dum Diversas* – 1452). Teve início então uma negociação diplomática entre Portugal e Espanha para rever a posição desta linha que dividia as suas áreas de exploração ultramarítima. Foi acordado entre ambas monarquias, em 7 de junho de 1494, o deslocamento desta *raya* para oeste de seu ponto original em 1480 quilômetros, por ocasião do Tratado de Tordesilhas⁷⁸.

Essa digressão às condições em que foi firmado o Tratado de Tordesilhas mostra-se de importância fulcral para o objetivo deste trabalho uma vez que demonstra a percepção da suprema vontade de império das monarquias cristãs europeias do “Novo Mundo” como um espaço livre, conforme pontua Schmitt, uma área aberta para a ocupação e expansão europeia⁷⁹. O estabelecimento de tal linha, em que pese ter sido feita por acordo contratual, apontava para a distinção entre um mundo dividido entre terras cristãs, que compartilhavam entre si uma autoridade arbitral comum (papa) e terras não cristãs, por não partilharem de tal autoridade⁸⁰. Em termos práticos, tal diferenciação implicava que

[...] nessa linha terminava a Europa e começava o Novo Mundo. Nela terminava o direito europeu, pelo menos o ‘direito público europeu’. Em consequência, também terminava a circunscrição da guerra efetivada pelo direito das gentes, e a luta pela tomada da terra tornava-se desenfreada. Do outro lado da linha começa uma zona

⁷⁶ *Apud* BOWN, 2013, p.101.

⁷⁷ Referida bula foi expedida pelo Papa Xisto IV e ratificava duas bulas anteriores e o Tratado de Alcáçovas – 1479 (firmado entre as coroas de Portugal e Espanha) que garantiam soberania a Portugal sobre as terras descobertas ao Sul da Guiné.

⁷⁸ Cf. BOWN, 2013.

⁷⁹ Cf. SCHMITT, 2014, p. 88

⁸⁰ SCHMITT, 2014, p. 92.

ultramarina na qual, na ausência de limite jurídico para guerra, só vale o direito dos mais fortes.⁸¹

O caráter de espaços livres das zonas ultramarítimas implicava, conforme visto, a suspensão das normas que geriam a ética de guerra até então normatizada pelo direito público europeu. Era compartilhado o entendimento pelas potências cristãs europeias de que desses espaços livres além-mar decorria a liberdade de aplicação livre e desmesurada da violência, uma verdadeira exoneração da aplicação dos princípios do *bellum justum*, afinal, “tudo que ocorre ‘além da linha’ permanece completamente fora das apreciações jurídicas, morais e políticas que eram aceitas aquém da linha”⁸².

O que seria essa deliberação de suspensão das normas do *ius gentium* pelas monarquias cristãs senão a criação de um espaço de exceção? Schmitt aponta que o caso excepcional é aquele que não está previsto na ordem jurídica vigente⁸³, e, no prefácio de seu livro *O nomos da Terra*, se refere à chegada ao que se convencionou chamar “América” como acontecimento “fabuloso” e “inesperado”, de modo que “uma nova ocorrência desse tipo só pode ser imaginada em paralelos fantásticos, se homens a caminho da Lua descobrissem um planeta até então desconhecido que pude ser livremente explorado”⁸⁴.

Em que pese a pretensão à universalidade da normatividade cristã do século XVI ao XX apontada por Schmitt⁸⁵ e a tentativa de organizar o espaço do “Novo Mundo” a partir do avesso da institucionalidade erigida pelo agora “Velho Continente”, a decisão de encarar aquele como um espaço livre decorre precipuamente dos argumentos astuciosamente construídos de que haveria uma diferenciação entre o direito aplicado no solo estatal e aquele aplicado em solo colonial. Podemos presumir que tal argumento pretendia buscar legitimação para o rompimento, a partir da consolidação de um “pensamento linear global”, com as pretensões da *Orbis Universalis Christianus*. Em última instância, a criação de uma esfera territorial além do alcance do direito internacional público europeu, servia como um método de exoneração de sua aplicação calcado na soberania, tendo em vista que “*la decision se libera de todas las trabas normativas e se torna absoluta en sentido proprio*”⁸⁶. Schmitt, por não ter seu corpo marcado por aquilo que Mignolo⁸⁷ denomina de a “ferida colonial”⁸⁸, parece naturalizar

⁸¹ SCHMITT, 2014, p. 95

⁸² SCHMITT, 2014, p.96.

⁸³ Cf. SCHMITT, 2009, p. 14

⁸⁴ SCHMITT, 2014, p. 34.

⁸⁵ SCHMITT, 2014, p. 87.

⁸⁶ SCHMITT, 2009, p.18

⁸⁷ Cf. MIGNOLO, 2008.

⁸⁸ A ferida colonial é o produto psicológico e físico da construção ontológica do “outro não-europeu” forjada sob um prisma racial.

tal acontecimento e tecer argumentos para justificá-lo como inserido nos parâmetros da juridicidade.

O empreendimento de morte que aportou em Abya Yala não pode, à primeira vista, ser caracterizado dentro dos quadros estritos do paradigma da exceção uma vez que Portugal era, à época da expansão ultramarítima, um Estado Absolutista, e conforme aponta Andityas Matos, nessa forma estatal não há um direito a ser suspenso, uma vez que na figura do monarca se concentram todos os poderes do Estado⁸⁹. Isso configuraria uma impossibilidade, do ponto de vista teórico, ao desenvolvimento do que se pretende formular. Mbembe pode aplicar tal aparato conceitual a uma situação fática extremamente semelhante à ocorrida com a invasão do que se convencionou chamar América em virtude da localização temporal da invasão africana pelas potências europeias que, em face de suas reorganizações políticas, converteram-se no início do século XIX – quando teve início a ocupação efetiva do continente africano – em monarquias constitucionais.

Entretanto, comungo do entendimento de Zigmund Bauman de que, apesar das definições conceituais serem muitas e diversas, “*they have, however, one trait in common: they are all self-definitions*”⁹⁰. Há que se levar em conta aqui, que os teóricos da exceção são fundamentalmente sujeitos europeus e que estabeleceram seu campo de análise sobre a realidade em que viviam. Isso diz respeito à espacialidade do conhecimento produzido, que interfere e impede uma suposta universalidade dos conceitos. Não há que se pensar que a mera transposição de um aparato teórico pensado para uma realidade completamente diferente da nossa possa ser feita sem acarretar sérios problemas. Neste caso específico, acarretaria a percepção da suspensão da normatividade jurídica-europeia cristã que deu sustentação ao genocídio de ameríndios enquanto uma mera contingência do poder absoluto de um monarca. Se trata aqui da recusa em encontrar as positividades disseminadas por uma retórica da salvação em um “processo por natureza perverso”, como diria Paulo Freire⁹¹.

Gabriel García Marquez disse, em seu discurso ao receber o prêmio Nobel de literatura em 1982, que “a interpretação da nossa realidade a partir de esquemas alheios só contribui para tornar-nos cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres, cada vez mais solitários”⁹². Inspirando-me nesta constatação que incita à “desobediência epistêmica”⁹³,

⁸⁹ Cf. MATOS, 2012, pp. 282-283.

⁹⁰ BAUMAN, 1989, p. 08.

⁹¹ FREIRE, 2000, p.34.

⁹² MARQUEZ, 2011, p.26

⁹³ Cf. MIGNOLO, 2008.

proponho não tergiversações, mas sim o enfrentamento da situação concreta até aqui delineada, aglutinando à análise permitida pelo aparato eurocêntrico do direito enquanto exceção, contribuições de teóricos cujos corpos foram marcados pela ferida colonial.

A ferida colonial diz respeito às experiências vividas por aqueles que Fanon chamou de “os condenados da terra”, ou seja, aqueles que foram – e continuam sendo – subjugados pelos *standarts* da modernidade, que ao operarem por meio de um “ceticismo maniqueísta misantrópico”, se pautam na recusa ontológica em perceber no outro qualquer caráter de humanidade. A ferida colonial se converte, no período da invasão de Abya Yala, no que Maldonado-Torres definiu enquanto a “colonialidade do ser”. A colonialidade do ser diz respeito à transmutação de fenômenos excepcionais que teriam lugar na guerra como condição de normalidade no contexto da colonialidade/modernidade europeia, uma vez que “*en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales*”⁹⁴.

3. O que é “humanidade”?

O conceito de modernidade envolve uma característica assimétrica. No momento em que um sujeito se autoenuncia enquanto moderno, implica necessariamente que aqueles que não se subsumem aos *standarts* por ele carregados, serão valorados axiologicamente enquanto antigos. Segundo o sociólogo peruano Anibal Quijano, os europeus pensavam ser o ponto de chegada de uma trajetória civilizatória que partiria desde um estado da natureza, o que os levou à pretensão de enxergarem enquanto o que existia de mais avançado da espécie humana⁹⁵. O fato de se considerarem portadores exclusivos da “patente da modernidade” e baluartes dos padrões morais, religiosos, culturais, sociais, jurídicos e econômicos mais avançados da humanidade, serviria enquanto retórica legitimadora das missões civilizacionais. No entanto, conforme aponta Jean Paul Sartre – em seu prefácio aos *Condenados da Terra* de Frantz Fanon – tal discurso não era mais do que “uma ideologia mentirosa, a requintada justificação da pilhagem”, uma vez que “sua ternura e seu preciosismo caucionavam nossas agressões”⁹⁶.

⁹⁴ MALDONADO-TORRES, 2007, p. 148.

⁹⁵ Cf. QUIJANO, 2005, p. 111-112.

⁹⁶ SARTRE, 1979, pp. 16-17.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro designa tal processo “civilizatório” como o “liquidificador modernizante do Ocidente”. Esta definição é significativa, uma vez que nos permite compreender a maneira pela qual a multiplicidade humana – em seus mais variados âmbitos do fazer, ser, conhecer e viver – era tida pelos colonizadores europeus enquanto um obstáculo à hipotética realização do *telos* progressivo da história, que consistiria em difundir (mediante coerção) entre povos originários parâmetros eurocêntricos, que seriam capazes de retirá-los do suposto estado de barbárie em que se encontravam para inseri-los no âmbito da *civitas* europeia.

Frantz Fanon afirma que “é o colono que fez e continua a fazer o colonizado”⁹⁷, o que nos remete à lógica pela qual, no mundo colonial, operam dispositivos de saber/poder no processo de cinzelamento das identidades dos povos originários. Na invasão de Abya Yala, tais dispositivos permitirão a fixação de uma taxonomia entre “índio bom” e sua correlata significação, “domesticado”, e “índio mal”, ou seja, aquele no qual não foi possível incutir os padrões eurocêntricos. O projeto europeu de civilização consistia na normatização de práticas sociais comuns à cultura cristã-europeia e na imposição de uma esfera intersubjetiva inerente ao sujeito homem/europeu/cristão/patriarcal/capitalista. Em suma, o colonizador possuía um “*desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite*”⁹⁸.

O teórico indiano Homi Bhabha se refere a essa estratégia do poder/saber colonial enquanto “mimética colonial”. Trata-se de um dispositivo de inclusão exclusiva social e simbólica, que visa criar perfis de subjetividade mediante a doutrinação dos corpos das populações originárias para enquadrá-los aos exemplares parâmetros europeus, uma subsunção do “outro” como a “si mesmo”, que, no entanto, acaba por desvelar uma recalcitrante permanência de traços imanentes do sujeito colonizado, o convertendo em uma presença que é apenas parcial. Desta forma, temos que “*the success of colonial appropriation depends on a proliferation of inappropriate objects that ensure its strategic failure, so that mimicry is at once resemblance and menace*”⁹⁹.

⁹⁷ FANON, 1979, p. 26.

⁹⁸ “desejo de um Outro reformado e reconhecível, como um sujeito de uma diferença que é quase o mesmo, mas não exatamente” (BHABHA, 1984, p. 126, tradução nossa).

⁹⁹ “o sucesso da apropriação colonial depende de uma proliferação de objetos inadequados que asseguram seu fracasso estratégico, de modo que o mimetismo é ao mesmo tempo semelhança e ameaça” (BHABHA, 1984, p. 127, tradução nossa).

Essa engrenagem maniqueísta pela qual opera o poder colonial e que apresenta em seu interior determinadas configurações que garantem a contínua exclusão dos povos originários – uma vez que a adesão aos valores eurocêntricos não os torna europeus – tem sua lógica levada ao fim quando desumaniza o colonizado animalizando-o, como afirma Fanon¹⁰⁰. Carl Schmitt nega a existência do par “inumano/humanitário” durante o século XVI, argumentando que, por se tratar de um século ainda extremamente vinculado aos preceitos cristãos, tal discriminação não existiria enquanto argumento a justificar a colonização¹⁰¹. Entretanto, podemos constatar por meio de narrativas datadas desse século que, ao contrário da explanação schmittiana, que a enxerga apenas no século XVIII, há sim o emprego de uma linguagem zoológica para se referir aos povos originários e relegá-los ao mundo animal.

Pero Vaz de Caminha se refere aos povos originários como “gente bestial e de pouco saber”. Manuel da Nóbrega (1517-1570), jesuíta português e chefe da primeira missão jesuítica na América assim se referia ao povo autóctone: “São cães em comerem e se matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem [...] não podem converter um, por sua rudeza e bestialidade”. Também é o caso das narrativas construídas por Gonçalo Álvares (data de nascimento desconhecida – 1524), navegador português, que a eles se refere como “tão bestiais [...] tão encarniçados em matar e comer que nenhuma outra bem aventurança sabem desejar”; “mais ingratos que os filhos das víboras que comem suas mães”¹⁰².

Decorre de tais relatos a percepção do abandono da “visão idílica” dos povos originários, a caracterização dos mesmos enquanto desprovidos de preceitos admitidos enquanto inerentes à esfera do humano e dotados de características animais quando colocados em contraposição com a “singularidade admitida como absoluta”, ou seja, a europeia. Temos configurada, neste contexto, o que Giorgio Agamben – analisando outra realidade – define enquanto a “máquina antropológica dos modernos”, que “*funciona excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre*”¹⁰³. Esta máquina pode funcionar somente por intermédio da instauração de um espaço de exceção, que permite que o exterior seja moldado mediante a exclusão de um interior, e o interior, por sua vez, por meio da inclusão de um exterior. Nas palavras de Agamben:

En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente

¹⁰⁰ FANON, 1979, p.34.

¹⁰¹ Cf. SCHMITT, 2014, p. 107

¹⁰² *Apud* BRANDÃO, 2000, p. 106

¹⁰³ AGAMBEN, 2006, p. 75

*mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión).*¹⁰⁴

Tal fato nos remete à ideia de que a humanidade, enquanto conceito, é um espaço aberto à decisão política, uma vez que a definição do homem enquanto tal, longe de se manter restrita ao âmbito de uma ontologia que em si, seria inofensiva, se desdobra enquanto práxis. Schmitt já admitira isso em seu *O conceito do Político*, ao afirmar que “a humanidade é um instrumento ideológico especialmente útil para expansões imperialistas”, isto é, tal conceito configura um espaço aberto para apropriações pelas mais diversas intencionalidades políticas do soberano. O fato de uma guerra ser travada em nome da humanidade demonstra, segundo Schmitt, a intensidade do assenhoreamento deste conceito pela esfera política enquanto *locus* de decisão, uma vez que tal argumento carrega em si um elemento impeditivo *a priori*, tendo em vista que não seria passível, neste planeta, uma guerra entre humanos e não-humanos¹⁰⁵, a não ser que estivéssemos em um cenário de *Independence Day*.

Em que pese Schmitt reconhecer a impossibilidade lógica da construção da figura do inimigo sob o prisma da inumanidade, tal contradição em nível teórico não implica a sua não aplicação ao mundo fático. No âmbito da decisão política, a construção da figura do inumano mantêm-se enquanto um espaço de exceção que é incessantemente atualizado de acordo com os desígnios do soberano. No contexto do colonialismo de Abya Yala, no qual a construção do inumano pode ser representada pela figura da “máquina antropológica dos modernos” de Agamben, o resultado da cisão e rearticulação entre caracteres animais e políticos, “*no es, de todos modos, una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluída de sí misma, tan sólo una vida desnuda*”¹⁰⁶.

Agamben, com elaborado requinte e sofisticação, desenvolve um argumento perspicaz e quase convincente acerca da “transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em campo)” em sua obra *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*¹⁰⁷. Uma de suas limitações é não conseguir transcender as fronteiras europeias e perceber as dimensões desumanizadoras do colonialismo¹⁰⁸. Agamben aponta que “antes de emergir impetuosamente a luz do nosso século [século XX], o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo”, o que parece ignorar no tempo e no espaço o

¹⁰⁴ AGAMBEN, 2006, p. 75.

¹⁰⁵ SCHMITT, 2008, pp. 58-59.

¹⁰⁶ AGAMBEN, 2006, p. 76.

¹⁰⁷ AGAMBEN, 2007, p. 126.

¹⁰⁸ Alexander G. Wehilye, na obra *Habeas Viscus: racializing assemblages, biopolitics and black feminist theories of the human* (2014), assinala com contundência outras ausências no pensamento agambeniano.

afloramento de variadas formas de experimentação biopolítica¹⁰⁹. E quando reconhece a existência de alguma delas fora da “fortaleza da Europa”, ao se referir, por exemplo, aos campos formados pelas guerras coloniais em Cuba e na África do Sul, não expande sua análise, fazendo a elas apenas menção¹¹⁰.

É perceptível a atuação da geopolítica do conhecimento no pensamento agambeniano, que deixa passar incriticados os genocídios perpetrados pela Europa durante sua expansão ultramarítima em Áfricas e Américas. Problematizando os limites de teorias europeias a partir dos conceitos fanonianos de zona do ser e zona do não-ser¹¹¹, Ramon Grosfoguel alerta para as limitações inerentes a tal arcabouço teórico e o que denomina “colonialidade do saber pela esquerda”:

*Cuando los sujetos coloniales que habitan la zona del no-ser adoptan de manera acrítica y exclusiva la teoría social producida por la experiencia del ‘Otro’ en la zona del ser sin tomar en serio la teoría crítica producida en la experiencia del ‘No-ser Otro’ en la zona del no-ser, se someten a una colonización mental subordinada a la izquierda occidentalizada.*¹¹²

O enfrentamento aos “germes de podridão” inoculados pelo colonialismo e sua matriz de poder se apresenta como necessidade premente também no plano epistemológico. E tornar concreta, por sua vez, a descolonização epistêmica, implica necessariamente apontar as limitações e cegueiras inerentes ao aparato teórico eurocêntrico frente aos problemas vivenciados cotidianamente na forma de dominação e exploração pelos condenados na zona do não-ser. Talvez seja este o maior desafio posto à academia e àqueles que acreditam que outro mundo seja possível. Aqui convém aludir mais uma vez a sensatez de Ramon Grosfoguel, que nos ensina que tal proposta não visa uma mera inversão de polos, uma vez que “*no descarta el aprender de las contribuciones de la teoría crítica producida en la zona del ser*” – o que poderia acarretar em um fundamentalismo terceiro-mundista tão problemático quanto a pretensão do conhecimento europeu à universalidade, mas “*implica descolonizar la teoría crítica de la zona del ser para hacerla más útil a los proyectos de liberación descoloniales*”¹¹³.

¹⁰⁹ Cf. AGAMBEN, 2007, p. 127.

¹¹⁰ Cf. AGAMBEN, 2007, p. 173.

¹¹¹ Segundo o entendimento fanoniano, o racismo é uma hierarquização constituída a partir da localização dos sujeitos acima ou abaixo de uma linha do humano. Aqueles que se localizam acima da referida linha têm sua humanidade reconhecida por não serem sujeitos racializados – zona do ser, enquanto aqueles que são inseridos abaixo dela têm sua humanidade constantemente colocada em suspeita em virtude da marcação racial de seus corpos – zona do não-ser (cf. FANON, 2008).

¹¹² GROSFOGUEL, 2012, p. 98.

¹¹³ GROSFOGUEL, 2012, p. 99.

4. Necromodernidade

Se para Agamben “o campo é [...] o mais absoluto espaço biopolítico [...], no qual o poder não tem diante de si senão pura vida sem qualquer mediação”¹¹⁴, há que se pensar que este espaço, longe de ser um fenômeno cuja representação mais paradigmática está localizada no século XX, já apresentava seus contornos muito bem delineados no século XVI como um produto da expansão ultramarítima europeia. Afinal, no contexto dos colonialismos europeus – como bem analisa Fanon ao tratar da colonização francesa na Argélia – não há estruturas de mediação da violência, não existem mecanismos de dissimulação da dominação. Os intermediários do poder utilizam, segundo ele, de uma “linguagem de pura violência”¹¹⁵.

A representação dos campos de concentração nazistas como a materialização do grau máximo de violência que poderia ser cometido contra a humanidade é corrente. E aqui é profícuo trazer à baila a discussão proposta por Aimé Césaire em seu texto *Discurso sobre el Colonialismo*, escrito em 1950, cinco anos após o fim da II Grande Guerra. É interessante observar a maneira como referido autor grafia a palavra “Nazismo”, sempre substituindo a maiúscula de tal fenômeno histórico por uma minúscula, para se referir a plausibilidade de outros nazismos já terem tomado seus lugares na história. A preferência de Césaire em não utilizar nazismo enquanto um nome próprio demonstra sua postura de combate frente a esta essencialização da violência, e visa demonstrar que o caráter preferencial da violência contra um determinado grupo social já ameaçou e ainda ameaça a humanidade¹¹⁶. A intenção do eloquente texto de Césaire pode ser explicada na seguinte afirmação de Maldonado Torres: Foi o “*ego conquiero, y no Hitler, quien primero amenaza el orden humano desde la perspectiva destructiva de la ideia o nocion de raza*”¹¹⁷.

Césaire avança em seu argumento, buscando mostrar que o estranhamento dos europeus frente ao fenômeno nazista consiste em uma contradição:

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele e que se o vitupera é por falta de lógica, porque no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até então só os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África estavam subordinados.¹¹⁸

¹¹⁴ AGAMBEN, 2007, p.178.

¹¹⁵ FANON, 1979, p. 28.

¹¹⁶ Raciocínio desenvolvido por Daniela Alarcon (2010) ao analisar o texto de Césaire. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/3953/3347>>. Acesso em: 16/12/2016.

¹¹⁷ MALDONADO-TORRES, 2014, p. 154.

¹¹⁸ CÉSAIRE, 1978, p. 16.

A fala de Césaire explicita bem a maneira como opera a geopolítica do conhecimento, uma vez que aponta o modo pelo qual o modo de vida ao qual se insere a do enunciador, se torna um paradigma, ou, como diz Walter Mignolo, “uma vara de medida para avaliar outras vidas humanas” que não detêm a condição e o poder institucional para narrar suas histórias e classificar os eventos sob sua perspectiva¹¹⁹. A experiência do “domínio total dos corpos”, característica mais emblemática da biopolítica, experimentada nos campos nazistas, não se trata de uma exceção ou um acontecimento originário: trata-se da realocação de táticas gestadas no contexto do colonialismo europeu. O que choca os europeus, segundo Césaire, é que estratégias anteriormente destinadas aos sujeitos coloniais foram reempregadas contra homens brancos.

A lição do filósofo judeu alemão Walter Benjamin em sua Teve VIII sobre o conceito de história, explicita bem essa questão. Escrevendo no auge da ocupação nazista da Europa na década de 1940, o autor aponta que “o espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos ‘ainda’ sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico”, afinal, uma perspectiva teleológica da história e da mesma enquanto um curso inexorável de progresso teria dado o tom dos discursos institucionais até então. O que consistiria uma ruptura nesta visão de mundo para grande maioria, que acreditava no progresso civilizacional da humanidade, era assistido por Benjamin da perspectiva da tradição dos oprimidos, enquanto a confirmação de que a regra da história era, ao contrário, marcada pela opressão, barbárie e violência dos vencedores, conforme aponta Michael Lowy¹²⁰.

A percepção benjaminiana da dimensão catastrófica do *telos* progressista da história fica ainda mais clara em sua tese IX. Ao se referir ao “anjo da história”, aponta ser o progresso uma “tempestade que impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu”¹²¹. Ao referir-se ao passado como “amontoado de escombros”, Walter Benjamin está patentemente aludindo às catástrofes levadas a cabo por intervenções humanas para, supostamente, acelerar o processo natural da história. Tal tese é utilizada pela filósofa alemã de origem judaica Hannah Arendt como premissa de raciocínio para postular o que denominou de “terror total”, cuja “suposta função é proporcionar às forças da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento”¹²².

¹¹⁹ MIGNOLO, 2008, p. 294

¹²⁰ LOWY, 2005, p. 83.

¹²¹ BENJAMIN *apud* Lowy, 2005, p. 87.

¹²² ARENDT, 1973, p. 516.

Ambas as contribuições são profícuas para a análise do contexto do colonialismo europeu – em que pese Benjamin e Arendt, apesar de toda sua sensibilidade, não terem sido capazes de expandir seus horizontes de percepção para além da Europa –, afinal, sob o estandarte de um impulso às forças da natureza, a retórica legitimadora da expansão ultramarítima assumiu a insígnia do progresso e do cristianismo. Mas, à medida em que os auspícios do progresso eram impostos verticalmente nos domínios coloniais sob a forma de mercadorias que retornariam à Europa, a face obscura do progresso começava a se revelar, na forma de “sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadadas, de instituições minadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas”, conforme aponta Césaire¹²³. Eis aí uma interpretação possível para a expressão “amontoado de escombros” a que se refere Benjamin.

No entanto, o “amontoado de escombros” derivado da imposição de uma perspectiva progressista da história em Abya Yala não foi composto unicamente por formas de vida exteriores ao ser em si. A suposta empresa filantrópica europeia instalou um verdadeiro campo biopolítico nos territórios do chamado “Novo Mundo”. Afinal, conforme aponta Achille Mbembe, durante o colonialismo, “*el terror y el asesinato se convierten en médios para llevar a cabo el telos de la Historia*”, uma vez que a concepção da pluralidade humana era encarada como obstáculo à sua realização¹²⁴. A captura da vida pelo “terror total” em Abya Yala pode ser percebida por meio de dados quantitativos e qualitativos. Nesta seara chamamos a atenção aos estudos do linguista búlgaro Tzvetan Todorov no seu livro *A conquista da América: a questão do outro*. Vejamos.

A subjugação das comunidades originárias à política de morte pode ser percebida nos dados estarrecedores apresentados por Todorov. Referido autor aponta que em 1500 a população do globo era de aproximadamente 400 milhões, sendo que 80 milhões eram de povos originários de Abya Yala; por volta de 1550, desses 80 milhões, restavam apenas 10. Diante de tais dados, Todorov assevera que “se palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse”¹²⁵. Tal asserção é emblemática porque faz alusão ao fato de nem todos os assassinatos massivos foram merecedores da mesma visibilidade e juízo de reprovação, afinal, essa hecatombe que implicou o aniquilamento de 90% dos povos de Abya Yala e a

¹²³ CESAIRE, 1978, p. 04

¹²⁴ MBEMBE, 2006, p. 31

¹²⁵ TODOROV, 2003, p.191.

redução de 70 milhões de seres humanos da população mundial, estranhamente passou incólume ao escrutínio de vários arautos do projeto “civilizatório” da modernidade ocidental.

Todorov reúne alguns relatos das maneiras pelas quais a experiência do domínio total dos corpos em Abya Yala pode ser evidenciada. É o caso do relatório de um grupo de dominicanos endereçado ao ministro de Carlos I em 1516, que narram que alguns cristãos “encontraram uma índia, que trazia nos braços uma criança que estava amamentando; e, como o cão que os acompanhava tinha fome, arrancaram a criança dos braços da mãe e, viva, jogaram-na ao cão, que se pôs a despedaçá-la diante da mãe”. Evidenciador desta característica também é o trecho da carta endereçado ao rei espanhol por Gerônimo de São Miguel, de 1550: “queimaram vivos certos índios, outros tiveram suas mãos cortadas, ou o nariz, ou a língua, e outros membros; outros foram entregues aos cães; cortaram os seios das mulheres”¹²⁶.

Diante desses dados, Todorov irá sugerir que encontramos no contexto do colonialismo de Abya Yala uma “sociedade do massacre”, que deriva, em sua visão, da dissolução dos vínculos com a metrópole efetuada por meio da suspensão do direito, fazendo com que a subjetividade guerreira – a que o filósofo argentino radicado no México Enrique Dussel se refere com a expressão *Ego Conquiro* – possa desabrochar completamente:

[...] longe do poder central, longe da lei real, todos os interditos caem; o liame social, já folgado, arrebenta, para revelar não uma natureza primitiva, o animal adormecido em cada um de nós, mas um ser moderno, aliás, cheio de futuro, que não conserva moral alguma e mata porque e quando isso lhe dá prazer. A barbárie nada tem de atávico ou de animal; é bem humana e anuncia a chegada dos tempos modernos.¹²⁷

O conquistador, segundo Dussel, é aquele responsável pelo domínio dos corpos, e neste diapasão, “é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua individualidade violenta a outras pessoas, o ‘Outro’”. A imposição vertical dessa individualidade toma a forma “mais de matança e ocupação desorganizada do que domínio sistemático”¹²⁸, o que nos remete à ideia de Todorov de que, aos conquistadores, a identidade individual da vítima da operacionalização do massacre pelos europeus pouco interessava, uma vez que se fosse levada em conta, os conquistadores seriam perpetradores de assassinatos. A exoneração permitida aos agentes deste genocídio ameríndio se dava com a descoberta de que leis radicalmente distintas regulavam o comportamento em Abya Yala e na metrópole, o que reforça o argumento schmittiano de que em solo não europeu tudo era possível.

¹²⁶ *Apud* TODOROV, 2003, pp. 202-204.

¹²⁷ TODOROV, 2003, p. 209

¹²⁸ DUSSEL, 1993, p. 43.

5. Escravidão e colonialismo

O colonizador não passou incólume às mudanças subjetivas decorrentes de suas práticas genocidas. À medida em que empreendiam ações violentas contra populações originárias e construíam discursos buscando expulsá-las da esfera de humanidade a que enunciavam pertencer, despertaram em si valores antagônicos aos preceitos cristãos a que anteriormente se atinham, causando uma paulatina desvinculação da *orbis universalis christianus*, cujo um dos motes principais, de acordo com o historiador francês Jacques Le Goff, era a noção do homem feito à imagem de Deus¹²⁹.

Conforme aponta Todorov, o verdadeiro cristão se interessava apenas na unidade da fé – o que justificaria o tratamento diferenciado conferido a sujeitos que professavam outras religiões –, de maneira que a categorização e separação de seres humanos conforme características inerentes ao ser-em-si não eram levadas em consideração¹³⁰. No entanto, a violação sistemática do homem – até então concebido na visão antropomórfica de Deus, como feito à sua imagem e semelhança – no contexto do colonialismo, despertou o colonizador para o relativismo moral de suas convicções, instaurando em sua esfera subjetiva um processo de “barbarização”. Nas palavras de Aimé Césaire:

[...] a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; a ação colonial, fundada sobre o desprezo do homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar de boa consciência se habitua a ver no outro o animal, se exercita a tratá-lo como animal, tende, objetivamente a transformar-se, ele próprio, em animal.¹³¹

Penso que esse processo de degradação do colonizador, denominado por Césaire de “ricochete da colonização”, vai ao encontro da conceitualização feita por Todorov do termo “bárbaro”. Ao realizar o escrutínio de suas várias acepções no tempo e no espaço, o linguista busca oferecer um sentido para a qual todas convergem. Historicamente, a expressão é marcada por inegável relativismo, uma vez que dependeria do ponto de observação daqueles que a utilizam, ou seja, por um lado, possuía o condão de designar povos estrangeiros, que não dominavam a língua do observador; lado outro, o termo também foi recorrentemente utilizado para designar aqueles que violavam o “sentido moral absoluto” conferido à humanidade por meio de atitudes cruéis que estabeleciam uma ruptura entre eles próprios e os outros, a exemplo

¹²⁹ Cf. LE GOFF, 1994, p. 52

¹³⁰ Cf. TODOROV, 2010, p. 29.

¹³¹ CÉSAIRE, 1978, p. 24

da figura do “bárbaro selvagem”. O ponto de contato entre esses dois usos diversos da mesma expressão residiria, de acordo com Todorov, na seguinte constatação: se eu sou humano e domino uma determinada língua, a inaptidão do outro com ela me impede de percebê-lo como meu igual¹³², o levando a afirmar que os bárbaros, seriam, enfim aqueles que negam a plena “humanidade dos outros: em vez de significar que eles ignoram ou esquecem, realmente, a natureza humana dos outros, eles comportam-se como se os outros não fossem - ou, de qualquer modo, não inteiramente – seres humanos”¹³³.

Na atuação colonial europeia, podemos constatar a maneira pela qual a suposta missão civilizacional empreendida pelos colonizadores se transmuta em “barbárie”, no sentido da palavra assinalado por Tzvetan Todorov, uma vez que a dispersão das “essências ocidentais” por meio de uma linguagem de “pura violência” que nem sequer faz uso de esferas de mediação¹³⁴, reverbera no colonizador o reflexo de suas próprias ações. Neste contexto, a colonização se converte em uma “testa de ponte numa civilização da barbárie donde, pode, em qualquer momento, desembocar a negação pura e simples da civilização”¹³⁵. Por civilização, devemos entender aqui a civilização ocidental, a única considerada, em uma perspectiva eurocêntrica, portadora de valores sólidos e experimentados.

A negação dos padrões civilizacionais cristãos-europeus tomou a forma de uma “*general upheaval*”¹³⁶, cuja uma de suas possíveis materializações pode ser constatada a partir do fenômeno denominado por Maldonado-Torres de “*Columbian revolution*”¹³⁷ e que se refere diretamente ao navegador Cristóvão Colombo e não ao país nomeado em sinónimoia. A empreitada iniciada por Colombo impactaria a episteme ou ordem de conhecimento europeia-feudal-cristã de diversas maneiras. A primeira delas se daria pela via da contestação da cartografia teocêntrica que concebia o mundo enquanto dividido em áreas habitáveis e inabitáveis, ou seja, de acordo com a concepção da *orbis terrarum*, que dizia respeito à porção terrestre habitada por homens e situada no hemisfério norte do globo¹³⁸. Tal imagem da Ilha da Terra era inspirada nas preleções de Santo Agostinho (354-430), que negava a existência de terras antípodas ou *orbis alterius*, isto é, de terras situadas abaixo da linha do Equador. Santo

¹³² Cf. TODOROV, 2010, pp. 24-29.

¹³³ TODOROV, 2010, p. 27.

¹³⁴ Cf. FANON, 1979.

¹³⁵ CÉSAIRE, 1978, p. 24

¹³⁶ Cf. WYNTER, 1995

¹³⁷ Cf. MALDONADO-TORRES, 2014.

¹³⁸ Cabe atentar que navegadores portugueses também haviam contestado referida ordem. Dinis Dias, por exemplo, chegou em 1444 ao território do que hoje é o Senegal, encontrando vegetação tropical e habitantes a 15° abaixo da linha do Equador (Cf. MALDONADO-TORRES, 2014).

Agostinho assegurava em *A Cidade de Deus* que, no caso remoto de aferirem a existência real de terras não submersas naquela porção do mundo, certo seria que elas não estariam habitadas. Tal afirmação era feita com vistas a não contradizer os relatos bíblicos que apregoavam a unidade do gênero humano em virtude de sua descendência de um único casal original e porque, caso fossem consideradas habitáveis, haveria uma oposição ao texto considerado sagrado, uma vez que seus habitantes não poderiam não ter tido notícia do *Evangelho*, tendo em vista que consta na *Bíblia* que os ensinamentos de Cristo chegaram aos confins de toda a Terra¹³⁹.

Em que pese Aurelio Teodosio Macrobio (que viveu durante o século V ou VI) e Isidoro de Sevilha (560-636) sustentarem a existência de terras antípodas no hemisfério sul do globo, a cartografia feudal-cristã, delineada no parágrafo acima, era entendida à época da viagem de Colombo como um padrão absoluto em virtude das objeções religiosas a qualquer outro modo de entendimento da organização terrestre. Deste modo é possível aludir que a negação de seus parâmetros não iria acarretar a sua completa destruição, mas apenas uma readequação à revelia da realidade fática. Neste sentido, Sylvia Wynter aponta que a oposição binária entre *orbis terrarum* e *orbis alterius* foi inscrita “*in an ostensibly unbridgeable separation*”, que percebia as áreas habitáveis da terra como circunscritas dentro da graça de Deus e as áreas inabitáveis como inacessíveis à sua redenção. A partir da contestação a este modo de entendimento com o expansionismo ultra marítimo europeu, o Hemisfério Ocidental, composto pelo “*allegedly nonexistent site of today’s America and the Caribbean were therefore discursively made into mobile labels, so as to detach from their moorings in reality and to convert them into the stereotyped images*”¹⁴⁰.

Com o conceito de “imagens estereotipadas” Sylvia Wynter se refere ao modo pelo qual descrições de uma dada realidade são capturadas por uma determinada ordem social, que as moldam de acordo com seus interesses para então conjugá-las com prescrições comportamentais, sendo, portando, a principal função da “imagem estereotipada” a de induzir um determinado modo de percepção social e o portar-se de acordo com ela. A descoberta de que terras antípodas de fato existiam e que, ademais, estavam habitadas, gerou a imagem estereotipada de que os seres que ali estavam não seriam pertencentes ao gênero humano. Desta forma, a doutrina cristã que havia sido convertida com o surgimento dos Estados absolutos em sua “arma espiritual”, fez uso de uma realidade empírica assim como “*factual data concerning*

¹³⁹ Cf. O’GORMAN, 1984, pp. 61-62.

¹⁴⁰ “Os locais supostamente inexistentes da América e do Caribe de hoje foram discursivamente transformados em rótulos móveis, de modo a se separarem de suas amarras ao real e convertê-los em imagens estereotipadas” (WYNTER, 1995, p. 21, tradução nossa).

*that reality, in order to validate the a prioristic classificatory schema on whose basis each order's mode of subjective understanding is secured as the mode of perception and cognition shared by its subjects*¹⁴¹.

Se o modo de vida cristão era entendido como a única forma possível de se comportar humanamente e o que detinha de maneira exclusiva a “sanção divina” para existir, não há que se espantar que o conhecimento da alteridade humana tenha levado não ao seu reconhecimento, mas sim à negação da própria condição humana de seus portadores. As diferenças não foram percebidas enquanto tais, mas sim como ausências. Achille Mbembe identifica o modo violento como é operado tal processo de fabulação ao apontar que o atributo “ser humano” não é algo conferido a todos *a priori* e, ainda que o fosse, não faria com que as diferenças fossem abolidas, uma vez que nelas se calcavam o “modelo colonial de bestialização”. O ato de “captar e apreender foi progressivamente se desligando de qualquer tentativa de conhecer a fundo aquilo do que se falava”¹⁴² e, desta forma, o Ocidente se “esforça por nomear uma realidade que lhe é exterior e que ele tende a situar em relação a um eu tomado como centro de toda e qualquer significação. A partir desta posição, tudo que não é idêntico a si é anormal”¹⁴³.

A anormalidade/bestialidade dos sujeitos ameríndios construída mediante processos fundamentalmente imaginários estabeleceu o começo de uma radical modificação do imaginário medieval cristão, uma vez que constituiu o prelúdio da formação de um proto-racismo, o que se deu mediante a substituição do esquema classificatório dos viventes sobre um prisma religioso por um baseado em características inerentes ao ser-em-si. E haverá, neste contexto, um recuo de visões baseadas na teopolítica do conhecimento terrestre e uso crescente da concepção de “escravo natural” advinda do pensamento aristotélico, fazendo com que os níveis de espiritualidade anteriormente utilizados na aferição do caráter humano fossem substituídos por níveis de racionalidade. Discursos de teólogos embasados na teoria do escravo natural elaborada por Aristóteles em *Política – Livro I* afloraram, a exemplo dos formulados

¹⁴¹ “dados factuais relativos a essa realidade, a fim de validar o esquema classificatório a priorístico em cuja base o modo de compreensão subjetiva de cada ordem é assegurado como o modo de percepção e cognição compartilhado por seus sujeitos” (WYNTER, 1995, p. 20, tradução nossa).

¹⁴² MBEMBE, 2018, p. 41.

¹⁴³ MBEMBE, 2018, p. 62.

por Juan Palacio Rubios (1450-1524), Juan Quevedo¹⁴⁴ (1450-1519) e talvez o mais conhecido, o de Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573).

Em 1512, a pedido do rei espanhol Fernando II, Juan Palacio Rubios escreveu sobre o *status* legal dos ameríndios. As observações de Rubios, baseadas nas informações de que os indígenas desconheciam o instituto da propriedade privada, viveriam em paz com a natureza e se portariam no mundo de forma hedonista, o levaria a compará-los com crianças. No entanto, essa descrição não assume na escrita de Palacio Rubios nenhuma característica idílica (como teria com Rousseau e o seu “bom selvagem”), se observarmos que dela decorreria a constatação da suposta inaptidão para vida humana: “*they are so inept and foolish that they do not know how to rule themselves*”, o levando a conclusão de que tais pessoas eram, portanto, “*broadly-speaking, slaves as those who are almost born to serve and not to rule*”¹⁴⁵.

Percebemos nesse ponto a conexão entre o pensamento de Palacio Rubios e o de Aristóteles, que pondera, na *Política* acerca da existência ou não de “homens que, por natureza, tenham índole de escravo”¹⁴⁶. Palacio Rubios operava a partir da suposição de que a escravidão era intrínseca ao próprio ser, uma vez que a “simplicidade” dos costumes dos ameríndios refletiria as suas incapacidades intelectivas de explorarem o mundo natural. O fato de não produzirem excedentes alimentares não era encarado pelo teólogo enquanto um modo de ser e viver, mas sim como uma inaptidão que os distanciaria das formas de vida de sociedades complexas e organizadas¹⁴⁷. Um outro elemento que levaria Palacio Rubios a qualificar os povos ameríndios enquanto “*animales privados de razón*”¹⁴⁸, cujo agregamento não resultaria em uma comunidade mas apenas uma “horda”, foi a inexistência de relações de comando-obediência, o que parece resultar na concepção das formas de vivência indígenas enquanto apolíticas. Eis aqui outra confluência entre as concepções de Palacio Rubios e Aristóteles.

Palacio Rubios parece tomar como verdadeira a premissa de Aristóteles de que “governar e ser governado são coisas não só necessárias mas convenientes”¹⁴⁹, de modo que a suposta ausência de comando político nas sociedades ameríndias o remete necessariamente à

¹⁴⁴ De acordo com Pagden (1988), Quevedo teria escrito um tratado acerca da escravidão natural dos ameríndios, no entanto, o mesmo não foi preservado. Alguns trechos que permitem perceber a sua afinidade com a teoria aristotélica encontram-se citadas no *Historia de las Indias*, de Bartolomeu de Las Casas.

¹⁴⁵ “eles são tão ineptos e tolos que não sabem como se governar” ; “em geral, escravos como aqueles que quase nascem para servir e não para governar” (PALACIO RUBIOS, 1954 *apud* PAGDEN, 2015, p. 107, tradução nossa).

¹⁴⁶ *POLÍTICA*, 1254a, 15-20.

¹⁴⁷ Cf. PAGDEN, 1988

¹⁴⁸ PALACIO RUBIOS, *apud* PAGDEN, 1988, p. 84

¹⁴⁹ *POLÍTICA*, 1254a, 20-25.

ausência de comando da alma sobre o corpo, levando-o a considerar os seus povos enquanto “sujeitos sem razão”, na melhor forma do raciocínio aristotélico. Apontá-los enquanto seres irracionais, teria como resultado o encaixe na postulação de Aristóteles de que o escravo natural é aquele que “participa da razão o suficiente para a apreender sem, contudo, a possuir”¹⁵⁰, e que, por não a ter, sua capacidade seria restrita e sua função, necessariamente, seria a do “uso do corpo”. O “uso do corpo” como funcionalidade inerente ao escravo em Aristóteles opera como a contraparte daqueles que, dotados de razão, são percebidos enquanto “ser-em-ato” ou “ser-em-obra”, que possuem o domínio do intelecto sobre suas paixões de modo a orientar suas ações para o bem. Desta forma temos que,

[...] o escravo, que se define por intermédio desse “uso do corpo”, é o homem sem obra que torna possível a realização da obra do homem, aquele ser vivo que, embora sendo humano, é excluído da humanidade – e, por essa razão, incluído nela – para que os homens possam ter uma vida humana, ou seja, política.¹⁵¹

Diante do “trabalho de fabulação” consistente em alegar que as sociedades ameríndias não seriam verdadeiras sociedades – uma vez que não seriam políticas –, a orientação das estratégias de legitimação da dominação dos povos indígenas se voltou à afirmação de que os mesmos teriam a disposição para se incumbirem apenas de trabalhos mecânicos, de modo a permitir que aqueles dotados de razão realizassem a sua obra de politização. E neste contexto os escravos emergem como a figura daquele que pouco se diferenciariam dos animais domésticos, uma vez que, segundo Aristóteles, “prestam ambos auxílio ao corpo, na medida das nossas necessidades”¹⁵². E pelo pronome possessivo “nossas”, devemos entender que o mesmo pode traduzir as intenções de observadores ocidentais em relação aos indígenas, que, embora excluídos da vida política no colonialismo, mantêm com ela uma relação especial no sentido de a possibilitarem.

É importante não perder de vista aqui, conforme observa o teólogo porto-riquenho Luis Rivera Pagán, que “*every theological dispute about the New World and its inhabitants took on a political character*”¹⁵³, afinal, o monoteísmo religioso tinha à época do colonialismo de Abya Ayala tomado as rédeas do poder estatal¹⁵⁴. Por mais paradoxal que possa parecer, nesse contexto a transformação da espada em instrumento que asseguraria a expansão do poder europeu sobre o “Novo Mundo” não era revestida apenas de um caráter político-militar como

¹⁵⁰ *POLÍTICA*, 1254b, 20-25.

¹⁵¹ AGAMBEN, 2017, p. 23.

¹⁵² *POLÍTICA*, 1254b, 20-25.

¹⁵³ “toda disputa teológica sobre o Novo Mundo e seus habitantes assumiu um caráter político” (PAGÁN, 1992, p. 201, tradução nossa).

¹⁵⁴ Cf. PAGÁN, 1992, p. 35.

pode parecer à primeira vista: a espada possuía sua instrumentalidade voltada a fins religiosos e espirituais, enquanto a cruz era imbuída também de desígnios temporais e políticos¹⁵⁵. Entretanto, nunca houve, na prática, uma real dissociação entre a cruz e a espada, uma vez que a conquista das terras antípodas exigia a convergência de seus objetivos, pois era encarada pela ordem universal cristã enquanto um desafio religioso, político, econômico e militar, que visava, em última instância, forjar a hegemonia do poder colonial europeu.

A procura pela legitimação da subjugação das populações ameríndias pelo poder colonial nos discursos teológicos não cessou com o reconhecimento de sua humanidade pela bula papal *Sublimis Deus* de 1537. A não-humanidade alegada com base no parâmetro cultural de não professar uma religião deixou de ser utilizada como instrumental para subalternização/exploração dos povos originários de Abya Ayala. No entanto, a bandeira teórica da necessária evangelização de sujeitos sem religião como causa a justificar o domínio europeu nesse território não era a única disponível ao caucionamento das estigmatizações. Prova disso, é a Controvérsia de Valladolid (1550-1551), que se refere ao debate entre Juan Ginés de Sepúlveda e o frade dominicano Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) frente a um júri composto por teólogos e jurisconsultos na cidade que deu nome ao evento, na Espanha. É importante ressaltar, conforme aponta o historiador estadunidense Lewis Hanke, que enquanto os espanhóis se preocupavam com os aportes filosóficos e religiosos que deveriam gerir suas relações com os povos ameríndios, esse não era o caso dos portugueses, porque seus encontros com sujeitos que não possuíam conhecimento de Cristo na Costa Africana, além de anteriores às viagens de Colombo, eram embasados na ideia de que os mesmos seriam inimigos religiosos, extraída da bula papal *Dum Diversas* de 1432¹⁵⁶. Daí que a necessidade de justificativas à conquista material e simbólica do “Novo Mundo” tenha surgido com os espanhóis; no entanto, as mesmas não se manteriam adstritas a tal reino, mas iriam se disseminar em toda península ibérica devido ao caráter de organização em rede do cristianismo.

O argumento mais surpreendente para legitimar o poder colonial do reino espanhol aduzido em Valladolid foi o de Sepúlveda, que leu no primeiro dia do debate um resumo de seu tratado escrito alguns anos antes (1544-1545), o *Democrates Alter*, no qual o mesmo sugere que a inferioridade dos “habitantes bárbaros vulgarmente conhecidos como índios” concederia aos espanhóis o direito de trazê-los sob seu domínio. De acordo com Sepúlveda,

[...] *those who surpass the rest in prudence and talent, although not in physical strength, are by nature the masters. Those, on the other hand, who are retarded or*

¹⁵⁵ Cf. PAGÁN, 1992, p. 207.

¹⁵⁶ Cf. HANKE, 1958, p. 17.

*slow to understand, although they may have the physical strength necessary for the fulfillment of all their necessary obligations, are by nature slaves, and it is proper and useful that they be so, for we even see it sanctioned in divine law itself, because it is written in the Book of Proverbs that he who is a fool shall serve the wise.*¹⁵⁷

Com essa passagem Sepúlveda resgata o pensamento aristotélico, alegando em seu *Democrates Alter* que, em que pese juristas conceberem o homem como livre desde seu nascimento e o fato da escravidão ser introduzida enquanto algo acidental e contrário à natureza humana, não é essa a concepção que os filósofos possuem do referido instituto. A escravidão poderia ser imposta àqueles de “inteligência inferior” e “costumes bárbaros”, uma vez que, por natureza, bárbaros e escravos seriam a mesma coisa. Percebe-se a transposição ao âmbito da conquista ibérica da América da hierarquização que, independentemente das formas a que se aplica, deve reger-se de modo que a perfeição sobrepuje o imperfeito. Um claro exemplo disto é uma passagem subsequente, na qual Sepúlveda – por meio de Demócrates – dialoga com Leopoldo, seu interlocutor fictício, o convidando a estabelecer comparações entre os espanhóis e os povos ameríndios:

*Compare, then, these gifts of prudence, talent, magnanimity, temperance, humanity, and religion with those possessed by these half-men (homunculi), in whom you will barely find the vestiges of humanity, who not only do not possess any learning at all, but are not even literate or in possession of any monument to their history except for some obscure and vague reminiscences of several things put down in paintings.*¹⁵⁸

Na fala de Sepúlveda podemos perceber como é mobilizada a estratégica que gere a colonialidade e seu nascente esquema de classificação antropológico, uma vez que convoca seu interlocutor a fazer uma análise relacional e comparativa entre as características do “eu-europeu” e do “outro-não europeu”. Conforme sugere o antropólogo indiano Jacob Pandian, é no contexto espaço-temporal dos colonialismos ibéricos e do Renascimento europeu que a antropologia nasce enquanto disciplina investigativa, porque intelectuais ocidentais – tais como o autor do trecho acima transcrito – começam a contrastar a sua existência cultural com outras, sendo essa uma das características basilares da antropologia¹⁵⁹. E se a antropologia moderna

¹⁵⁷ “[...] aqueles que superam o resto em prudência e talento, embora não em força física, são por natureza mestres. Aqueles, por outro lado, que são retardados ou lentos para entender, embora possam ter a força física necessária para o cumprimento de todas as suas obrigações necessárias, são por natureza escravos, e é apropriado e útil que assim seja, pois até nós vemos e até mesmo é sancionado na própria lei divina, porque está escrito no Livro dos Provérbios que aquele que é tolo servirá aos sábios” (tradução nossa). Disponível em: <<http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/sepulved.htm>>. Acesso em: 12/05/2017.

¹⁵⁸ “Compare, então, esses dons de prudência, talento, magnanimidade, temperança, humanidade e religião com aqueles possuídos por esses meio-homens (homunculi), nos quais você dificilmente encontrará os vestígios da humanidade, que não apenas não possui nenhum aprendizado. em absoluto, mas nem sequer são alfabetizados ou possuem qualquer monumento à sua história, exceto por algumas reminiscências obscuras e vagas de várias coisas colocadas em pinturas” (tradução nossa). Disponível em: <<http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/sepulved.htm>>. Acesso em: 12/05/2017.

¹⁵⁹ CF. PANDIAN, 1985, p. 08-48.

nasceu tomando como ponto de partida a particularidade europeia para analisar os modos diversos de ser e viver ameríndios, podemos inferir que ela assumiu como principal função a de erigir postulados teóricos para responder aos anseios políticos e econômicos da Europa e não a de realizar um verdadeiro estudo sobre a realidade das sociedades objeto de pesquisa, ou como afirma o antropólogo francês Pierre Clastres, ela tende a não deixar subsistir as diferenças “em sua neutralidade, mas quer compreendê-las como diferenças determinadas a partir do que é mais familiar”¹⁶⁰.

Essa compreensão das diferenças a partir do ponto de vista europeu nos permite perceber como o poder colonial pôde construir ontologicamente a figura do outro que queria subjugar por meio de uma classificação hierarquizante entre culturas superiores e inferiores. Ao afirmar que os povos indígenas não possuem história, Sepúlveda se move para conquistar o tempo, esvaziando o passado do colonizado de toda substância e inserindo no seu presente o “tempo morto” do colonialismo, ao atribuir ao colonizador o talento de dar início à história. Essa violência em relação ao passado, presente e futuro é bem identificada por Frantz Fanon em seu *Os Condenados da Terra*, quando aponta que:

O colono faz a história. Sua vida é uma epopeia, uma odisseia. Ele é o começo absoluto: “Esta terra, fomos nós que a fizemos”. É a causa contínua: “Se partirmos, tudo estará perdido, esta terra regressará à Idade Média”. Diante dele, os seres embotados, atormentados interiormente pelas febres e pelos “costumes ancestrais” constituem um quadro quase mineral.¹⁶¹

O colonialismo, dessa forma, estabelece uma nova “cronotopologia” que elimina sistematicamente os *loci* espaço-temporais de culturas distintas das europeias e permite à Europa forjar uma nova perspectiva histórica que situa e associa os povos colonizados ao que é pretérito. A violência em relação ao passado do colonizado se consubstancia na exaltação das ditas “essências ocidentais”, como os “valores mediterrâneos, triunfo da pessoa humana, da clareza e do Belo” em detrimento dos “costumes ancestrais” do colonizado¹⁶². Mas, se toda cultura é etnocêntrica e tende a se enxergar como o que existe de mais perfeito e acabado, conforme pontua Pierre Clastres¹⁶³, qual seria a grande perniciosidade de discursos como o de Sepúlveda, que pretendiam legitimar a violência colonial tal como descrita por Fanon?

Primeiramente, devemos ter em mente, na esteira das preleções de Clastres, que o evolucionismo, o “velho compadre do etnocentrismo”, nunca está longe¹⁶⁴. No contexto dos

¹⁶⁰ CLASTRES, 2003, p.33.

¹⁶¹ FANON, 1979, p. 38.

¹⁶² FANON, 1979, p. 35.

¹⁶³ Cf. CLASTRES, 2003, p. 32.

¹⁶⁴ CLASTRES, 2003, p. 32.

colonialismos, uma das funções desempenhadas pelo evolucionismo foi a de colocar os povos colonizados e seus universos simbólicos em uma posição naturalizada de inferioridade. Neste ponto, o etnocentrismo, ao conjugar-se com o evolucionismo que se baseia no pressuposto de que a “história da civilização humana parte de um estado de natureza e culmina na Europa”, transmuta-se em “eurocentrismo”, cuja principal característica é a confusão entre realidades concretas e a universalidade abstrata¹⁶⁵. Tal dispositivo de poder, no seio dos colonialismos, dispersou-se por meio de enunciados supostamente neutros e objetivos e acabou por imprimir no imaginário coletivo conhecimentos inspirados em projetos históricos, econômicos e políticos europeus, que uma vez desvelados, nos leva a percepção do processo de bestialização do “outro não-europeu” empreendido por Sepúlveda enquanto um “trabalho de fabulação”, nos forçando a perceber que a história dos povos ameríndios “é tão profunda quanto a nossa e, a não ser por racismo, não há por que julgá-los incapazes de refletir sobre a sua própria experiência e de dar a seus problemas as soluções apropriadas”¹⁶⁶.

A contraposição do frade Bartolomeu de Las Casas ao discurso de Sepúlveda nos debates ocorridos em Valladolid em nada se afasta das características etnocêntricas e evolucionistas que vimos até aqui ser comum aos teóricos ocidentais do século XVI, em que pese as manejar em um prisma diferente do de Sepúlveda. Enquanto Sepúlveda as utilizava para subalternização dos povos indígenas, Las Casas as emprega com vistas a demonstrar que era dever dos reinos ibéricos alçar as sociedades ameríndias ao padrão civilizatório europeu. Vejamos.

Não obstante Bartolomeu de Las Casas ser ortodoxo no que tange à utilização de fontes pagãs no discurso teológico¹⁶⁷, temos que o mesmo tomou a teoria aristotélica do escravo natural bastante literalmente para armar seu raciocínio que pretendia demonstrar que a mesma consistiria em uma anátema, “*porque presuponía una antropología en la que las formas culturales se aceptaban como indicativos de disposiciones innatas*”¹⁶⁸. O frei dominicano, partindo da premissa de que a utilização da categoria “bárbaro” para se referir a todos aqueles que não pertenciam a categoria do observador (tal como a manejou Sepúlveda) era insatisfatória, motivo pelo qual em seus argumentos, utilizou-se da postulação de Tomás de

¹⁶⁵ QUIJANO, 2005, p. 111.

¹⁶⁶ CLASTRES, 2003, p. 35

¹⁶⁷ É conhecida a passagem de Bartolomeu de Las Casas em que se refere a Aristóteles: “*el filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos*” (1951, p. 343).

¹⁶⁸ PAGDEN, 1988, p. 170.

Aquino em seu *Comentário à Política* de que os “bárbaros” se dividiriam em quatro categorias distintas¹⁶⁹.

A primeira delas é passível de ser aplicada a todos os homens que, mesmo que momentaneamente, perdem o controle sobre suas paixões. O segundo tipo de bárbaro é classificado em função do domínio da linguagem do observador e de acordo com Las Casas, a “*la segunda clase de bárbaros pertenecen aquellos que carecen de un idioma literario, correspondiente a su idioma materno (que entre nosotros es el latín), y así no saben como exponer en él lo que piensan*”¹⁷⁰. A terceira categoria, por sua vez, diz respeito àqueles que se amoldariam na figura do escravo natural tal como formulada por Aristóteles no livro I da *Política*, uma vez que, conforme pontua Las Casas, esses seriam indivíduos de “*pésimo instinto*” e “*ajenos a la razón*”¹⁷¹, o que significa dizer, respectivamente, que seriam incapazes de imprimir um caráter ético em suas atitudes e edificarem uma cultura por si próprios. Por fim, a última conotação que o termo bárbaro assumiria é a de definidora de todos os povos não cristãos.

Das definições apresentadas, apenas duas delas representariam o perfil das populações ameríndias de acordo com Las Casas, uma vez que os mesmos não possuíam alfabeto escrito e não eram cristãos. No entanto, diversamente de Sepúlveda, o frade dominicano não enxergava tais diferenças em termos de inaptidões intrínsecas ao próprio ser ou em sentido absoluto (*simpliciter*), mas as entendia enquanto elementos relacionais que só se tornam perceptíveis quando em comparação a algo exterior, ou seja, segundo um determinado aspecto (*secundum quid*). Tais características eram, portanto, elementos acidentais passíveis de modificação. Neste sentido, Las Casas postulava que o comportamento “bárbaro” dos ameríndios se devia ao meio no qual haviam se desenvolvido, uma vez que possuiriam uma capacidade intelectual inata: “*treinta años entre ellos*”, afirmava o frade dominicano, era o suficiente para perceber que os mesmos possuíam uma alma racional, uma vez que assimilavam rapidamente elementos da cultura europeia e, ao fazê-lo, estariam reconhecendo a superioridade da mesma quando relacionada às suas formas de vida¹⁷².

O discurso de Sepúlveda não foi acolhido no âmbito da teoria, o que não significa dizer, no entanto, que não tenha sido reiterado no âmbito da experiência, uma vez que, conforme pontua Pagan, “*it would not be untrue to assert that the promoters of the human rights of the*

¹⁶⁹ CF. LAS CASAS, 1975, p. 13.

¹⁷⁰ LAS CASAS, 1975, p. 14.

¹⁷¹ LAS CASAS, 1975, p. 16.

¹⁷² LAS CASAS, 1975, p. 24.

*American natives win at the level of theory but are defeated in the historical practice of the conquest*¹⁷³. Tal constatação reforça a ideia de que o poder temporal conferido à Cruz só era interessante aos recém-formados Estados nacionais na medida em que garantisse a rentabilidade de seus empreendimentos evangelizadores, que uma vez perdida geraria o abandono progressivo de concepções puramente teológicas na busca de justificativas para a dominação do Novo Mundo, anunciando o início da secularização de estruturas teológicas, na medida em que as visões religiosas acerca da ordem social, terrestre e cosmológica foram suplantadas por outras baseadas na estratificação da espécie humana. Essa nova “imagem estereotipada” baseada no conceito aristotélico de escravo natural, foi gerada, de acordo com Sylvia Wynter:

*[...]from a new and powerful symbolic constructo that would come to take the place, in the now-secularizing Judaeo-Christian cultural system, that religion and the sanction of the supernatural had earlier taken for the role-allocating structures of the feudal-Christian order, one that had been based on the principles of caste.*¹⁷⁴

A nova configuração de clivagem social tomou a “forma espectral” de diferenciação humana que era utilizada, concomitantemente, para estigmatizar, segregar, excluir e isolar¹⁷⁵, mas não só. O caráter herético do posicionamento acerca da não homogeneidade da espécie humana serviu de base também a novas noções metafísicas, que demarcam o início de um novo esquema antropológico e representam parte da transição do cristianismo como o eixo simbólico do mundo europeu feudal para uma nova base epistemológica. Este fenômeno ocorrido no processo de secularização ocidental parece ter como base fundamental a articulação do projeto europeu global e racial moderno – ou a colonialidade do poder.

6. Extrativismo ontológico

Michel Foucault alude em seu livro *As Palavras e as Coisas* que a figura do “homem” é uma invenção datada do século XVI e advinda de um “recorte geográfico restrito”, qual seja, a cultura europeia¹⁷⁶. A atribuição da origem desta figura ao *locus* espaço-temporal europeu do século XVI é aqui importante porque nos remete à transmutação da identidade medieval religiosa para sua versão secularizada do “homem” a partir do contato com as

¹⁷³ PAGAN, 1992, p. 202.

¹⁷⁴ “[...] de um novo e poderoso constructo simbólico que viria tomar o lugar, no agora secularizante sistema cultural judaico-cristão, que a religião e a sanção do sobrenatural haviam tomado anteriormente para as estruturas de atribuição de papéis do mundo da ordem feudal-cristã, e que se baseava nos princípios da casta” (WYNTER, 1995, p.34, tradução nossa).

¹⁷⁵ Cf. MBEMBE, 2018, p. 106.

¹⁷⁶ Cf. FOUCAULT, 1999, p. 535.

sociedades do chamado “Novo Mundo”. A construção dessa figura, conforme Sylvia Wynter aponta, trazendo à baila os estudos do antropólogo Jacob Pandian, só foi possível em decorrência de uma invenção paralela, surgida da necessidade da criação de uma nova oposição binária, “*one that could reoccupy, in secular terms, the place that its conception of the Untrue Christian Self had taken in the matrix religio-cultural conception of the human*”¹⁷⁷. Os processos de inovação dos binarismos chamados a justificar a hierarquização humana ocorreram em duas etapas, uma no século XVI e outra no final do XVIII e início do XIX. Neste momento, nos interessa a primeira temporalidade, na qual o homem, concebido no contexto do Renascimento medieval enquanto sujeito político e ser racional, cunhou o seu diametralmente oposto, o outro irracional, apolítico e selvagem: o índio.

A invenção desse sujeito que seria, em virtude de sua própria natureza, a personificação da inferioridade, estabeleceu, de acordo com Maldonado-Torres, o início de uma “subversão radical do mundo medieval teológico” porque anuncia a existência de um eixo simbólico ordenador que privilegia concepções antropológicas em detrimento das teológicas, e neste sentido, “*the modern theo-politics of knowledge*” carregou dentro de si “*the seeds of its own destruction*”¹⁷⁸. Podemos pensar que uma das dimensões constitutivas da perda de centralidade do cristianismo e que daria suporte à gênese do “homem moderno” se refere ao modo pelo qual foram operadas partições do mundo real, e que perpassam, iniludivelmente, o ser humano. Se, conforme aponta Jacques Le Goff, o par alma/corpo era para os medievais uma unidade indissolúvel, que conheceria sua separação somente quando da morte¹⁷⁹, há que se refletir sobre o modo como, no contexto dos colonialismos, essa unidade sofreu uma primeira ruptura ontológica e que serviria de base, posteriormente, à “eficácia neutralizadora” do conhecimento secular.

Podemos pensar a conquista ibérica como o marco inaugural desse processo de objetificação dos corpos, porque, se conforme a equação proposta por Aimé Césaire, de que “colonização = coisificação”¹⁸⁰, a figura do homem, antes percebido como uma co-presença, uma união indissolúvel entre mente e corpo, será compartimentalizada nas dinâmicas coloniais.

¹⁷⁷ “um que poderia reocupar, em termos seculares, o lugar que sua concepção do Não Verdadeiro-Eu-Cristão tomou na matriz religio-cultural da concepção do humano” (WYNTER, 2001, p. 43).

¹⁷⁸ “a modern teo-política do conhecimento”; “sementes de sua própria destruição” (MALDONADO-TORRES, 2014, p. 652, tradução nossa).

¹⁷⁹ Cf. LE GOFF, 1994, p. 27.

¹⁸⁰ CÉSAIRE, 1978, p. 25.

E aqui, resulta pertinente recorrermos a Giorgio Agamben, que incita à reflexão acerca da questão do homem em “novos termos”:

*En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un lógos, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. **Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación.** ¿Qué es el hombre, si siempre es el lugar - y, al mismo tiempo, el resultado - de divisiones y cesuras incesantes? Trabajar sobre estas divisiones [...] es más urgente que tomar posición acerca de las grandes cuestiones, acerca de los denominados valores y derechos humanos.*¹⁸¹

Se, segundo Agamben, os fatores que influenciam na cisão do homem são de ordem prática e política, temos que nos remeter aqui ao que Enrique Dussel se refere enquanto “primeira etapa moderna”¹⁸² para buscarmos auferir os modos como redirecionamentos intra e extra-europeus forjados no contexto do Renascimento iriam acarretar uma redefinição da própria vida. No contexto da primeira modernidade, com a progressiva ruptura com o teocentrismo medieval, o mercantilismo mundial e o estabelecimento do circuito comercial Atlântico, houve a fundação do primeiro sistema-mundo¹⁸³ moderno. A relação entre os processos históricos gerados a partir da América e as mudanças materiais e subjetivas por eles suscitadas naqueles que paulatinamente vão sendo integrados a esta “rede” de processos econômicos, políticos e culturais, se tornou um componente silenciado após a segunda modernidade, na qual pensadores do século XVIII, a exemplo de Friedrich Hegel, conceberam o “Novo Mundo” como desprovido de história e o “Velho Mundo” como o cenário da história mundial, tal como postula em *The Philosophy of History*:

*It is for America to abandon the ground on which hitherto the History of the World has developed itself. What has taken place in the New World up to the present time is only an echo of the Old World — the expression of a foreign Life; and as a Land of the Future, it has no interest for us here, for, as regards History, our concern must be with that which has been and that which is. [...] Dismissing, then, the New World, and the dreams to which it may give rise, we pass over to the Old World — the scene of the World's History.*¹⁸⁴

Hegel perfaz neste trecho a imagem de uma Europa asséptica e autogerada, e seus habitantes, conforme aponta James Blaut, são percebido como “*makers of history*”. Tal crença

¹⁸¹ AGAMBEN, 2006, p. 35, grifos meus.

¹⁸² Cf. DUSSEL, 2005, p. 29

¹⁸³ Tal termo é proveniente das construções teóricas de Immanuel Wallerstein e deve ser entendido como “*an integrate network of economic, political and cultural processes the sum of which hold the system together*” (1991, p. 230).

¹⁸⁴ “É para a América abandonar o solo sobre o qual até agora a História do Mundo se desenvolveu. O que aconteceu no Novo Mundo até os dias atuais é apenas um eco do Velho Mundo - a expressão de uma Vida estrangeira; e como Terra do Futuro, não nos interessa aqui, pois, no que diz respeito à História, nossa preocupação deve ser com aquilo que foi e o que é. [...] Descartando, então, o Novo Mundo e os sonhos a que ele pode dar origem, passamos para o Velho Mundo - a cena da História do Mundo” (HEGEL, 2011, p. 103, tradução nossa).

se baseia na ideia de que a Europa seria, antes de 1492 – e, portanto, antes do início da era dos colonialismos –, a materialização do que havia de mais avançado em termos de progresso e, por conseguinte, a modernização europeia seria resultado de suas características internas e não fruto de suas relações de exploração com sociedades da América, África e Ásia¹⁸⁵. Esta é uma das críticas lançadas por pensadores descoloniais ao conceito de modernidade tal como comumente entendido: a Europa enquanto irradiadora de uma emancipação racional e a colonialidade enquanto mera derivada deste fenômeno, e não um de seus pilares de constituição. “*Pensar el renacimineto com un fenómeno ‘europeu’ separado de la economia-mundo moderno/colonial que lo sustenta*”, neste sentido, “*equivale a generar una imagen incompleta y mistificada de la modernidade*”¹⁸⁶, porque invisibiliza o seu conteúdo secundário, a “práxis de violência” que a fundamenta e que é sustentada por uma fratura biopolítica.

Conforme pondera Achille Mbembe, a crítica da modernidade irá permanecer inconclusa enquanto não compreendermos que seu surgimento ocorre concomitantemente à eclosão de um “princípio de raça” que paulatinamente se converte em uma matriz privilegiada de tecnologias de dominação¹⁸⁷. Entretanto, não podemos perder de vista que, de acordo com Fanon, “um povo colonizado não é somente um povo dominado”, uma vez que nos colonialismos operam processos de coisificação nas subjetividades daqueles que estão sob seu jugo e que visam, em última instância, reduzir o ser humano à precariedade absoluta e esvaziá-lo da própria substância que o leva a ser. É à instauração da fratura biopolítica nos corpos dos colonizados, ou seja, a operação de divisão entre mente e corpo, que o psiquiatra argelino se refere quando expõe que:

[...] sob a ocupação alemã os franceses continuaram homens. Sob a ocupação francesa, os alemães continuaram homens. Na Argélia não há apenas dominação; há, rigorosamente falando, a decisão de não ocupar no fim de contas apenas um terreno. Os argelinos, as mulheres de *haik*, as palmeiras e os camelos formam o panorama, o fundo de um **cenário natural** da presença humana francesa.¹⁸⁸

Fanon aponta neste trecho que os povos colonizados seriam constituintes do mundo natural que serve de cenário à ação da figura humana por excelência, entendida enquanto o sujeito europeu. Cabe ressaltar que essa não é uma passagem isolada de *Os condenados da Terra*, tendo em vista que em outro momento, Fanon qualifica os colonizados enquanto partes integrantes de um “quadro quase mineral”¹⁸⁹. A peculiaridade do raciocínio fanoniano reside

¹⁸⁵ Cf. BLAUT, 1993.

¹⁸⁶ CASTRO-GOMEZ, 2007, s/p.

¹⁸⁷ Cf. MBEMBE, 2006.

¹⁸⁸ FANON, 1979, p. 212, grifo meu.

¹⁸⁹ Cf. FANON, 1979, p. 38.

na percepção da relação estabelecida pelo *ego conquiro* europeu do corpo do colonizado com a natureza, que é, por excelência, considerada um fator manipulável em função dos interesses daqueles que a utilizam. Esta subjugação é operada por meio da ação do homem europeu moderno, que, detentor do *logos*, “é capaz de dividir o que não pode ser fisicamente dividido, e a consequência que essa divisão ‘lógica’ exerce sobre a vida consiste em tornar possível sua politização”¹⁹⁰.

O *ego conquiro* opera nos contextos coloniais instaurando uma ruptura no corpo humano entre vida intelectual (mente) e vegetativa (corpo), ou seja, de funções que em outros momentos históricos foram percebidas enquanto indissociáveis. A redução da vida humana ao seu caráter meramente vegetativo tem como função permitir a percepção dos corpos colonizados enquanto meros objetos inertes para que se possa convertê-los em meios utilizáveis para se alcançar o fim almejado da acumulação primitiva do capital. Tal processo é concebido por Ramon Grosfoguel em termos de “extrativismo ontológico”¹⁹¹ e de acordo com Apffel-Marglin,

[...] *the separation between mind and matter left the world and the body empty of meaning and thoroughly subjectivized mind. This subjectivization of mind, this radical separation between mind and world, place human beings in a position external to the body and the world, with an instrumental stance towards them.*¹⁹²

Tal postura instrumental frente ao corpo e ao mundo surgida como fruto de representações construídas pela razão no contexto dos colonialismos iria ter ainda outra reverberação, a qual Mbembe se refere como a transmutação do “homem mineral” – representante da vida meramente vegetativa – ao “homem moeda” do século XVI que se universaliza na figura do negro como um elemento fundamental da acumulação de capital à escala mundial¹⁹³. Esse será o ponto de análise do próximo tópico, na qual examinarei a maneira pela qual a conversão referida por Mbembe está associada à matriz de poder racial que é sustentáculo do capitalismo que, por ser conformada pela congregação de duas estruturas racistas, uma religiosa e outra secular, geraria o depósito nos corpos dos negros escravizados daquilo que pode ser entendido como “*a combination of the medieval politics of truth and*

¹⁹⁰ AGAMBEN, 2017, p. 230

¹⁹¹ Cf. GROSGOUEL, 2016, p. 126.

¹⁹² “a separação entre mente e matéria deixou o mundo e o corpo vazios de significado e a mente completamente subjetivada. Essa subjetivação da mente, essa separação radical entre mente e mundo, coloca os seres humanos em uma posição externa ao corpo e ao mundo, com uma postura instrumental frente a eles” . (APFFELMARGLIN, 1996, p. 05, tradução nossa).

¹⁹³ Cf. MBEMBE, 2018.

falsehood and the modern racist geo-political perspective that began with the conquest of Americas”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ “uma combinação da política medieval de verdade e falsidade e a perspectiva geopolítica racista moderna que começou com a conquista das Américas” (MALDONADO-TORRES, 2014, p. 654, tradução nossa).

II –ELEMENTOS PARA UMA ONTOLOGIA DO SUJEITO NO COLONIALISMO

Let us decide not to imitate Europe and let us tense our muscles and our brains in a new direction. Let us endeavor to invent a man in full, something which Europe has been incapable of achieving¹⁹⁵.

Frantz Fanon

1. Metafísica da colonialidade

“Mais uma chacina. Mais cinco jovens negros e pobres executados pela polícia”¹⁹⁶, anuncia o jornal GGN em referência à execução de Roberto de Souza, 16 anos, Carlos Eduardo da Silva Souza, 16, Cleiton Corrêa de Souza, 18, Wesley Castro, 20, e Wilton Esteves Domingos Junior, 20, por policiais militares em 28 de novembro de 2015, na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro. Tal relato de terror policial é um exemplo daqueles que nos evidenciam o modo como, diante de corpos negros, a universalidade da figura do sujeito/homem produzido pelo aparato teórico europeu encontra “limites espaciais”.

A linearidade histórica, concebida como uma narrativa na qual a concatenação de fatos deve seguir necessariamente um antes e depois pré-concebido, é aqui considerada uma linguagem obsoleta. O desenvolvimento do argumento contido neste trabalho não deve ser visto enquanto progressivo (apesar de conter pontos de linearidade e progressão), uma vez que pretendo apresentar um quadro onde o objeto desta pesquisa, no passado, surge de diversos modos e em diferentes espacialidades e temporalidades. E por “diversos modos” me refiro a maneira como as categorias do léxico-político ocidental são construídas atreladas a uma identidade branca e na mesma medida em que esta é arquitetada/concebida. Portanto, me voltar aqui à análise da construção da categoria “sujeito”, assim como a de “cidadão”, ambas de cariz europeu, não se trata de uma digressão desavisada, mas na verdade consiste em uma busca muito consciente na medida em que se pauta na percepção de que o silêncio em torno da identidade branca – ou da “branquitude”, como prefere Lourenço Cardoso¹⁹⁷ – reforça o seu *status* de neutralidade/universalidade e que pretende se manter enquanto paradigma pelo qual tudo é medido e avaliado. Portanto, não entendo que um trabalho que se preste a analisar a raça como critério operacionalizador da exceção possa se pautar unicamente no fio narrativo da

¹⁹⁵ “Deixe-nos decidir não imitar a Europa e deixe-nos tensionar nossos músculos e nossos cérebros em uma nova direção. Esforcemo-nos por inventar um homem integralmente, algo que a Europa foi incapaz de alcançar” (tradução nossa).

¹⁹⁶ CALDEIRA, João Paulo. *Quando terroristas vestem fardas*. 30/11/2015. Disponível em: <<https://jornalggn.com.br/noticia/quando-os-terroristas-vestem-fardas-cinco-jovens-mortos-pela-pm-no-rj>>. Acesso em: 20/03/2018.

¹⁹⁷ Cf. CARDOSO; MULLER, 2017.

construção social do negro enquanto figura racializada – tomando a brancura como um dado a-histórico – uma vez que isso tenderia a reiterar a imagem do branco como um “sujeito universal e essencial” e do negro como um “predicado contingente e particular”.

No capítulo anterior discutimos a maneira pela qual, no contexto dos colonialismos ibero-americanos, a categoria raça foi construída por meio de processos fundamentalmente imaginários, sendo, portanto, um constructo histórico-social chamado a exercer a função de operacionalizador da exceção. No entanto, apontar a raça e o racismo enquanto construções sociais não nos parece o fim do problema, mas o estabelecimento de uma outra miríade de questionamentos. Nesse sentido, o filósofo jamaicano Lewis Gordon aponta que o estabelecimento de categorias raciais enquanto constructos sócio-teóricos não nos diz nada “*if we do not understand how, in such an instance, a society can create anything. To construct society suprastructurally (above or beyond human involvement) would manifest a failure*”¹⁹⁸, falha esta contrária ao alerta de Fanon, para quem é pelo homem que a sociedade chega a ser. Por este motivo, nesse capítulo me volto à análise do contexto de emergência e às condições de criação dos mecanismos políticos-simbólicos que foram utilizados, a partir do período do renascimento europeu, para a construção do sujeito branco/moderno/europeu como encarnação dos princípios do justo, belo e legal a partir de uma necessária contraparte, o sujeito colonial, que seria então, racializado e subalternizado.

Em que pese haver diversas teorias acerca da localização espaço-temporal do nascimento do “sujeito”, de acordo com o teórico jamaicano Stuart Hall, a sua procedência seria de origem europeia, uma vez que se constituiria enquanto um produto do Humanismo Renascentista do século XVI e do Iluminismo do século XVIII¹⁹⁹ que visava representar o modo pelo qual teria havido a saída de uma época marcada pelo obscurantismo a partir de uma completa ruptura com o antigo modo de ordenação do mundo simbólico e material, por meio da emergência da razão, da objetividade e da verdade – que são chamadas a exercer a função que antes estaria concentrada na figura do Deus cristão enquanto fonte ordenadora de sentido da realidade humana. Estas três novas “divindades”, permitiriam ao homem arrogar-se à posição de falar a partir dos olhos de Deus, uma vez que o autorizaria situar-se para além das

¹⁹⁸ “se não entendermos como, em determinada instância, uma sociedade pode criar qualquer coisa. Construir a sociedade supraestruturalmente (acima ou além do envolvimento humano) manifestaria uma falha” (GORDON, 1995, pp. 47-48, tradução nossa)

¹⁹⁹ HALL, 2006, p. 25.

determinações espaciais e temporais, se convertendo, portanto, em um sujeito de enunciação capaz de produzir conhecimento com pretensões de aplicação universal²⁰⁰.

Se podemos localizar espaço-temporalmente o nascimento do sujeito moderno, isso nos remete ao fato de que o mesmo possui uma história, e que pode, portanto, transmutar-se ao longo do tempo e eventualmente perecer. Neste sentido, Michel Foucault, um dos chamados “cavaleiros do apocalipse”²⁰¹, anunciara em 1966 o fim do homem e a iminência da morte do sujeito²⁰², confrontando, desta forma, o colapso do significado e representação surgidos em virtude do desgaste da crença na afirmação renascentista/iluminista de que cada sujeito racional possuiria o poder de comandar e reconstruir a realidade por meio da composição de um conhecimento neutro, que obscurecia a figura do sujeito por meio de uma armadilha onde a identidade se perde, a começar por aquela referente ao corpo que escreve. Tal modelo epistemológico predominante até o século XX, entra em declínio a partir de uma crise dos referenciais teóricos até então predominantes, levando autores como Jean-François Lyotard, por exemplo, a definir a condição pós-moderna como “incredulidade em relação aos meta-relatos”²⁰³.

Para além da referida incredulidade, surgida em virtude da percepção de que a multiplicidade de fatores da realidade social não poderia ser confinada a modelos pré-estabelecidos de compreensão, me interessa apontar a erupção da referida pós-modernidade em termos de desestabilização dos pilares de compreensão acerca do modo como o conhecimento é produzido, tendo em vista que a operacionalização do descentramento do sujeito nos revela a impossibilidade de apreender a realidade a partir de uma posição de exterioridade, na qual a relação entre observador e observado seria atravessada por uma separação a ser preenchida pela estrutura mediadora da razão.

Entretanto, entendo, na esteira do filósofo grego Cornelius Castoriadis, que a tão comemorada “morte do sujeito” ou “morte do homem”, nunca foi outra coisa senão “um verniz pseudoteórico para uma evasão diante da responsabilidade”²⁰⁴, afinal, diante dos problemáticos efeitos de um modo cognoscente que teria levado a Europa a se afirmar como o paradigma de humanidade – servindo portanto como vara de medida para promover a subalternização de

²⁰⁰ GROSFOGUEL, 2007. p. 63-91.

²⁰¹ Trata-se de um conceito inerente ao pensamento descolonial elaborado por Grosfoguel (2008) e se refere aos teóricos que teriam propulsionado uma virada epistemológica, como o italiano Antonio Gramsci, o indiano Rinajit Guha, o francês Michel Foucault e o franco-argelino Jacques Derrida.

²⁰² Cf. FOUCAULT, 2000, p. 473.

²⁰³ LYOTARD, 2009, p.16.

²⁰⁴ CASTORIADIS, 2006, p. 201.

outros povos –, ela não se prestou a considerar as implicações de seus modelos científicos à estruturação de relações sociais profundamente atravessadas por cortes raciais, econômicos, políticos, históricos e culturais, apenas promovido uma passagem teórica de um monismo para um pluralismo axiológico. Ou seja, em face à crise de seus constructos teóricos, a Europa teria tentado enfrentar a perda de seu domínio epistemológico mundial por meio da construção de um “novo” aparato teórico, que, no entanto, “pressupõe a manutenção das mesmas peças, que serão apenas realocadas em posições e formatos diferentes”²⁰⁵.

Tratei até aqui de delinear o substrato teórico no qual se insere a análise que pretendo desenvolver, a qual, portanto, não poderia deixar de referir, afinal, a “cruzada” empreendida pela academia ocidental contra o cogito cartesiano referida por Slavoj Žižek em seu *O sujeito incômodo*, nos mostra que não há atualmente um retorno à questão do sujeito, mas que ele nunca nos deixou, ao menos enquanto projeto. Neste sentido, o referido filósofo pontua que “a subjetividade cartesiana continua a ser reconhecida por todas as forças acadêmicas como uma tradição intelectual poderosa e ainda ativa”²⁰⁶. Este trabalho ratifica a percepção de Žižek de que o “espectro” do sujeito cartesiano ronda sim a academia, mas não endossa o seu chamado às armas em defesa de uma possível utilização libertadora do *cogito*, pelo contrário. Entende a necessidade de somar esforços para conjurá-lo e, desta feita, defender uma real morte do *cogito*/homem/sujeito europeu que fantasmaticamente ainda habita nossos seres.

Afinal, se entendermos como acertada a intuição de Castoriadis de que a individualidade de um período histórico deve ser buscada no campo das significações imaginárias por ele geradas²⁰⁷, devemos postular aqui que a modernidade não pode ser confinada dentro dos limites temporais a ela dados pela historiografia tradicional, motivo pelo qual recorro à estratégia metodológica do “regimes de temporalidade” proposta pelo historiador francês François Hartog²⁰⁸, uma vez que a mesma permite conjugar passado, presente e futuro em um quadro analítico a fim de estabelecer conexões e identificar permanências que se inserem em um âmbito para além de outras estruturas de organização cronológicas pensadas e propostas²⁰⁹, por exemplo, por Fernand Braudel e sua “longa duração”, uma vez que limitar o domínio de suas significações ao âmbito das mentalidades não permitiria esquadrihar suas

²⁰⁵ MATOS, 2014, p. 104.

²⁰⁶ ŽIZEK, 2016, p. 21.

²⁰⁷ CASTORIADIS, 2006, p. 18.

²⁰⁸ Cf. HARTOG, 2013.

²⁰⁹ Cf. HARTOG, 2013.

repercussões no plano fático.

A afirmação do filósofo italiano Antonio Negri de que “*toda metafísica es de algún modo una ontología política*”²¹⁰, nos abre um caminho profícuo para pensar como a emergência do pensamento metafísico a partir do surgimento do cogito cartesiano em 1636 iria engendrar a construção de uma necro-ontologia que permitiria a legitimação das práticas necropolíticas no período colonial e que são reiteradas e aprofundadas em nosso cotidiano. Afinal, o mesmo permitiria que a Europa se autoelevasse ao paradigma da humanidade, que serviria, a partir de então, como referência para avaliação/classificação/subalternização de todo o mundo. Por isso, passemos a apresentar a partir deste momento o “regime de temporalidades” a qual esse capítulo se dedica a analisar.

A metafísica moderna surge no contexto no qual o cristianismo perde a sua capacidade de ser “formador de história” e o homem é chamado a exercer o papel de fundamento histórico, o que se daria – de acordo com o filósofo alemão Martin Heidegger – a partir da razão, que o permitira “colocar a si mesmo e a cada vez por toda parte na posição de domínio” e de promover o autodesdobramento de suas faculdades até garantir o “domínio incondicional de toda a Terra”. Nesse cenário, a metafísica de Descartes seria o começo decisivo, uma vez que teria elaborado “o fundamento metafísico da liberação do homem para o cerne da nova liberdade como a auto legislação segura de si mesma”²¹¹.

Se, com Maldonado-Torres, argumentei no capítulo anterior que a teologia do conhecimento trouxe consigo as sementes de sua própria destruição, cabe-nos agora expandir tal raciocínio. O conhecimento renascentista europeu, propulsionado por figuras como as aludidas no capítulo anterior, estava – de acordo com Michael Hardt e Antonio Negri – firmemente comprometido com o plano da imanência, ou seja, era voltado à resolução de questões prático-políticas e informavam práticas que atingiam diretamente o mundo real, de modo que, no cumprimento de tal função, os substratos espaço e tempo se configuravam enquanto variáveis essenciais às reflexões²¹². Deste modo há que se pensar aqui que a emergência e expansão da secularização implicou não somente a progressiva desvinculação da sociedade em relação a religião cristã, mas também que os “poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para

²¹⁰ NEGRI, 2008, p. 5.

²¹¹ HEIDEGGER, 2007, p. 107-108.

²¹² Hardt e Negri apontam em Império que nesse período histórico houve a “descoberta da plenitude do plano da imanência”. Nesse sentido, “a constituição da modernidade não diria respeito à teoria isolada, mas a atos teóricos indissoluvelmente ligados a mutações de prática e realidade” (2001, pp. 91-92)

terra”²¹³. É conhecida a tese de Carl Schmitt de que “todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados” e a maneira como o conceito de secularização remete ao ato de estabelecer uma transposição, do Deus onipotente da teologia para o legislador onipotente da teoria do Estado, por exemplo²¹⁴. No entanto, o Estado seria análogo à figura de Deus apenas em uma perspectiva formal – uma vez que assim como este ele visa instaurar a ordem – mas ele funcionaria apenas como um substituto débil tendo em vista a sua completa ausência de fundamentos substanciais²¹⁵. Isso nos sugere o caráter problemático e uma “duplicidade semântica” no conceito schmittiano de “secularização” que aqui nos interessa arguir, na medida em que entendo que, por meio das operações de racionalização/secularização do mundo, seriam inseridas entre ser e realidade esferas de mediação, reconduzindo as teorias acerca do real à esfera transcendente.

A filosofia moderna de Descartes, governada por um cisma entre sujeito e objeto e que converte o primeiro à condição de mero substrato a partir do qual se daria a transposição do objeto do mundo fático para o plano do conhecimento científico, deixaria em aberto a questão do modo como esses dois elementos são colocados em interação, de modo que o raciocínio cartesiano apresentaria, em si, uma dificuldade lógica. De acordo com Schmitt:

*Descartes, who was led from the argument that I exist because I think — from the inference from thought to being — to the distinction between internal and external, soul and body, res cogitans and res extensa. This resulted in the logical and metaphysical difficulties of bringing the two into interaction with one another and of explaining the mutual interaction of soul and body.*²¹⁶

Em *El valor del Estado* – obra na qual analisa a maneira pela qual o Estado exerce uma função mediadora entre o direito, pertencente à esfera transcendente do dever-ser e o mundo fático, o ser – Schmitt trata do modo como uma ideia se realiza no mundo, afirmando que as mesmas aparecem sempre no mundo fenomênico como “huéspedes extraños”²¹⁷, necessitando, portanto, de um instrumento capaz de exercer a mediação. Nesse sentido, o pensamento racional apareceria na função transcendental de mediador, estabelecendo uma ponte entre corpo e mente. Essa asserção se torna mais compreensível na sequência do raciocínio schmittiano, quando o mesmo postula que seria mais correta a compreensão da lógica

²¹³ HARDT; NEGRI, 2001, p. 91.

²¹⁴ SCHMITT, 2006, p. 35.

²¹⁵ Cf. GALLI, 2011, p. 28.

²¹⁶ “Descartes, que foi levado a partir do argumento ‘penso, logo existo’ - da inferência do pensamento para o ser - para a distinção entre interno e externo, alma e corpo, res cogitans e res extensa. Isso resultou nas dificuldades lógicas e metafísicas de colocar os dois em interação entre si e de explicar a interação mútua da alma e do corpo” (SCHMITT, 1986, p. 86, tradução nossa).

²¹⁷ SCHMITT, 2011, p. 51.

cartesiana em termos de “*piensa a través de mí*” do que “*yo pienso*”²¹⁸, uma vez que este último não daria conta da especificidade do modo pelo qual se estabelece o elemento cognitivo, ou seja, da referida “dificuldade metafísica” aludida no parágrafo anterior. Desta forma, para Schmitt, a secularização consistiria também no fato de que o “*thought and feeling of every person always retain a certain metaphysical character*”, o qual seria consubstanciado na estrutura mediadora da razão²¹⁹. Entretanto, devemos atentar para o fato de que a pretensão da representação racional em substituir a mediação transcendental operada pela Igreja aparece para Schmitt como um prenúncio de uma ordem confiada a automatismos técnicos.

E aqui gostaria de aludir que a “dificuldade lógica” colocada à metafísica ocidental não deveria ser, conforme sugere Schmitt, resolvida em termos de um *logos* mediador, uma vez que o mesmo pressupõe uma suposta capacidade de se retirar da concretude da vida para, então, pensá-la por meio de um “pensamento desencarnado”. Tal atitude geraria um quadro unívoco da verdade com pretensões de universalismo em prejuízo de diferenças locais, possuindo, portanto, um cariz totalitário que promove a exclusão da perspectiva do outro. Nesse sentido, Jacques Derrida é incisivo ao perceber as interações que se dão entre metafísica e violência no que ele denomina de “fechamento da história”: a história da metafísica seria, de acordo com o autor, o “querer-ouvir-se-falar absoluto”²²⁰. Neste sentido, as operações metafísicas que pretendiam racionalizar o mundo, resultaram em uma espécie de violência em função de seus pressupostos epistemológicos advindos da concepção moderna/europeia de sujeito autônomo e autocentrado, legando aos outros não adstritos ao *locus* espacial de sua enunciação a uma espécie de “existência objetificada”.

As abordagens erigidas a partir da submissão do corpo sensorial a um *cogito* racional se apoiaram em uma posição que, ávida por reforçar a sua racionalidade positiva, estabeleceram um fosso intransponível entre sujeito e objeto do conhecimento, fazendo surgir o que o filósofo franco-lituano Emanuel Levinás denominou de o “primado da representação”, ou seja, o movimento objetivante da consciência. A fim de não traçar as origens da categoria representativa no pensamento filosófico, nos retemos aqui ao modo como o raciocínio cartesiano e a estrutura transcendental do *logos* mediador enquanto fonte emanadora de representações iria suprimir a sensibilidade ao poder da razão, nos apresentando como resultado, um sujeito supostamente capaz de gerar uma representação à imagem e semelhança

²¹⁸ SCHMITT, 2011, p. 61.

²¹⁹ “pensamento e sentimento de cada pessoa sempre retêm um certo caráter metafísico” (SCHMITT, 1986, p. 17, tradução nossa)

²²⁰ DERRIDA, 1996, p. 121.

do mundo fenomênico: “o que era apenas uma modalidade (subjéitiva) do pensamento é transformado em uma representação objetiva, isto é, em uma representação que, em razão de ter sido afirmada, pretende apresentar na consciência a realidade atual de uma coisa”²²¹.

É possível afirmar, com Achille Mbembe, que na realidade na qual nos encontramos atualmente inseridos, “o mundo das palavras e dos signos autonomizou-se a tal ponto que não se tornou apenas uma tela para apreensão do sujeito, de sua vida e das condições de sua produção, mas uma força em si, capaz de se liberar de qualquer vínculo com a realidade”²²², o que deriva, em grande medida, da herança do *cogito*/homem/sujeito europeu, que ainda rege, sobremaneira, consideráveis dimensões de nossas vidas, a começar pelo nosso modo de pensá-la. Afinal, o sujeito moderno, caracterizado por uma separação em relação ao mundo em que habita, faria com que a subjetividade necessitasse se abstrair do ser para conhecer, como se a razão pudesse se desprender do sentido e vivido e adviesse de um fundo do real que seria passível de se ter acesso *a priori*, a partir de um mero exercício dedutivo²²³. Nesse sentido, a metafísica cativa de uma espécie de racionalidade totalizante, que faz tornar a sensibilidade submissa, nos apresentando assim um sujeito de poder, que pode conhecer, modificar e submeter o mundo aos seus desígnios.

Desta feita, as racionalizações operadas pela metafísica ocidental revelam uma faceta violenta, uma vez que promovem o pensamento europeu ao nível de uma teodiceia da civilização, completo e legítimo em todos os aspectos, tanto para perquirir os níveis descritivos quanto os prescritivos, relegando aos outros da razão a uma “existência objetificada”. É a esse modo predativo de conhecer que Frantz Fanon se refere ao afirmar: “sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparição [...] Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado”²²⁴. Por considerar-se “centro de gravidade”, berço universal da vida e da verdade da humanidade, a Europa criou “categorias de condenação” pautadas no seu ideal de ser, fazendo com que aqueles que não se encaixassem em seus patamares fossem constantemente relegados a categorias outras que não a do humano. Nesse sentido, Lewis Gordon afirma que “*humanity has died in*

²²¹ FILHO, 1992, p. 33.

²²² MBEMBE, 2018, p. 32.

²²³ Cf. LÉVINAS, 2011, p. 26.

²²⁴ FANON, 2008, p. 108.

Europe and anywhere in the world which Western man – that is, White man, White culture – is Man, and therefore, Reason”²²⁵.

A provocante assertiva de Gordon acima elencada nos remete, necessariamente, ao estabelecimento pela modernidade de uma lógica disjuntiva, que nos separa em polos opostos e incomunicáveis privando-nos, assim, de nossa humanidade comum. Nesse sentido, Frantz Fanon se refere em *Pele Negra, Máscaras Brancas* à existência, “por um lado de negros alienados (mistificados) e por outro de brancos não menos alienados (mistificadores e mistificados)”²²⁶, o que nos remete necessariamente à inserção de esferas de mediação entre o indivíduo e o mundo real que – de acordo com os apontamentos de Roberto Esposito e Carlo Galli na obra conjunta *Enciclopedia del pensiero politico* – é um dos elementos centrais da organização da sociedade moderna e que pode ser caracterizada, portanto, por uma “*alienazione del soggetto dal mondo*”. Esse processo se daria, conforme os autores sugerem, a partir da centralidade conferida à figura do sujeito por Descartes, que teria tornado o indivíduo desprovido de um contexto de humanidade comum, ao mesmo tempo em que o permitira se presumir capaz de reduzir o mundo fenomênico a fórmulas, de “cientificizá-lo”²²⁷.

Nesse cenário, a concepção cartesiana do sujeito enquanto “mestre e possuidor da natureza” – exposta no *Discurso sobre o método* – o levaria a um “utilitarismo sistemático”: uma prática eminentemente violenta, uma vez que toma o mundo, a natureza e os seres vivos, enquanto meros objetos a serem utilizados de acordo com seus desígnios. Tal processo de mecanização foi percebido pela filósofa alemã Hannah Arendt como um “utilitarismo antropocêntrico”, que caminha *pari passu* com uma visão extrativista do mundo e que diz respeito à atitude colonial de enxergar não apenas o entorno ecológico como objetos instrumentalizáveis, mas também formas de vida consideradas menos humanas a fim de as explorar em benefício próprio. Nesse sentido, Arendt afirma que se o homem – e aqui devemos entender como tal apenas o europeu – for considerado “a medida de todas as coisas”, não apenas a natureza lhe parecerá como um material sobre o qual trabalha, “mas até mesmo as coisas ‘valiosas’ tornam-se simples meios e, com isto, perdem o seu próprio ‘valor’ intrínseco”²²⁸.

O sujeito abstrato do pensamento moderno/ocidental é, portanto, um indivíduo de agência que não se restringe à esfera da transcendência, uma vez que opera introduzindo no

²²⁵ “a humanidade morreu na Europa e em qualquer parte do mundo que o homem ocidental - isto é, o homem branco, a cultura branca - é o homem e, portanto, a razão” (GORDON, 1995, pp. 7-8, tradução nossa).

²²⁶ FANON, 2008, p. 43.

²²⁷ Cf. ESPOSITO; GALLI, 2000, p. 317.

²²⁸ ARENDT, 1991 p. 168.

plano da imanência o processo de “coisificação” característico da racionalidade instrumental e que o permite tomar, enquanto objetos inertes – meios para seus fins – tudo aquilo situado em uma posição de exterioridade ao seu ser. Nesse ponto em que se materializa o que Fanon enunciou em termos da “estupidez daqueles que querem fazer do homem um mero mecanismo”²²⁹, podemos encontrar o entrelaçamento da colonialidade do poder, do saber e do ser, que inserem no âmbito da práxis humana o nefasto dispositivo que afasta a capacidade de intervenção real do indivíduo sobre o mundo. Se a metafísica forjada nesse processo de construção transcendental do homem afigura-se como uma das desencadeadoras dos “excessos” da racionalidade instrumental, devemos levar em consideração o alerta de Schmitt, que afirma ser essa uma estrutura da qual seríamos incapazes de fugir:

*Metaphysics is something that is unavoidable, and we cannot escape it by relinquishing our awareness of it. What human beings regard as the ultimate, absolute authority, however, certainly can change, and God can be replaced by mundane and worldly factors. I call this secularization.*²³⁰

Aqui, ao apresentar uma das variáveis da “duplicidade semântica” do que denomina “secularização”, Schmitt aponta que a mesma representaria apenas uma mudança na estrutura transcendente, de modo que, gostaria de apontar, a substituição da teologia pela egopolítica do conhecimento – ou seja, a ruptura com a figura de Deus como fonte ordenadora do conhecimento para figura do homem autocentrado – não representou uma mudança paradigmática, mas apenas uma mudança dentro do mesmo paradigma. Afinal, se as crises sociais e políticas são seguidas necessariamente por crises epistemológicas, devemos pensar o modo como o cenário de desordem gerado pela perda da autoridade pontifícia que exercia a mediação entre transcendência e imanência, seria resolvido/reorganizado por meio da ação racional do sujeito. Nesse sentido, a afirmação de Walter Mignolo de que “a ciência é a teologia do momento secular do mundo moderno colonial”²³¹ nos sugere continuidade, mais do que ruptura, entre teologia e ciência. O “totalitarismo epistêmico teológico” seria convertido, no âmbito da filosofia, em “totalitarismo secular”, uma vez que o trabalho de mediação racionalista do sujeito geraria representação, isto é, a produção de uma imagem racional (e por que não dizer unívoca) do mundo.

²²⁹ FANON, 2008, p. 38.

²³⁰ “A metafísica é algo que é inevitável, e não podemos escapar disso renunciando à nossa consciência dela. O que os seres humanos consideram a suprema autoridade absoluta, no entanto, certamente pode mudar, e Deus pode ser substituído por fatores mundanos e terrestres. Eu chamo isso de secularização” (SCHMITT, 1986, p. 17, tradução nossa).

²³¹ Cf. MIGNOLO, 2003, p. 672.

Se o tempo presente, ainda governado pela metafísica, uma vez que nossas vivências são atravessadas por objetificações, representações e projeções da realidade veiculadas por elaborados constructos científicos acerca do mundo endossa a profecia schmittiana acerca da impossibilidade de se escapar de suas teias, não devemos nos restringir à uma atitude de resignação. Tendo em vista que este trabalho opera a partir da premissa da construção de um “paradigma outro”, para além do universal abstrato propulsionado pela metafísica ocidental, não podemos nos contentar com o referido diagnóstico acerca da impossibilidade de sua transgressão, uma vez que, entendendo enquanto acertada a exposição de Michael Hardt e Antonio Negri de que a política encontra-se no centro da metafísica moderna – afinal, a mesma teria surgido como uma resposta à necessidade de controle tanto na Europa como nos espaços coloniais²³² –, se quisermos alterar suas configurações necropolíticas atuais, devemos passar necessariamente pela subversão de seus cânones, afinal, “toda mudança de descolonização política deve suscitar uma desobediência epistêmica”²³³.

A questão que se coloca passa a ser: como se desvincular do arcabouço teórico europeu abusivamente transplantado e imposto em nossas práticas e políticas locais? Penso que Aimé Césaire, em sua carta de desligamento do Partido Comunista Francês, nos oferece uma interessante rota de fuga. Partindo do pressuposto que não se pode outorgar a nada nem a ninguém a delegação para pensar por nós, Césaire se afasta de um modelo epistemológico universalizante e com pretensões de desígnios globais. No entanto, sua crítica ao “totalitarismo epistêmico” ocidental não se encerra em si mesma, haja vista que contém argumentos propositivos que nos convidam a estabelecer um diálogo crítico entre diversos projetos epistemológicos, afastando-se assim dos fundamentalismos, perniciosos tanto na sua versão eurocêntrica quanto em sua faceta de “populismo epistêmico”²³⁴. De acordo com o mesmo, sua concepção de universal “*es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundizacion y coexistencia de todos los particulares*”²³⁵. Dessa forma, Césaire elabora uma proposta de subversão do monólogo epistemológico imposto pela modernidade/colonialidade europeia – contrapondo-se ao costume arraigado que a mesma teria

²³² Cf. HARDT; NEGRI, 2001, p. 101.

²³³ MIGNOLO, 2008.

²³⁴ Populismo epistêmico é um conceito cunhado por Ramon Grosfoguel e diz respeito à pressuposição de que o conhecimento produzido por sujeitos subalternizados seja de partida, um conhecimento contestatório e crítico (cf. 2008).

²³⁵ Aqui cabe ressaltar que não entendo que a proposta de Césaire se assemelha a velha dialética hegeliana que a tudo absorve, mas se aproxima mais, penso eu, ao lema do Exército Zapatista de Libertação Nacional: “Por um mundo onde caibam muitos mundos”, uma vez que não pretende elaborar uma nova síntese a partir da superação de contradições ou forças opositoras, mas aglutiná-las em um todo que consiga conviver com o radicalmente outro.

de pensar e fazer em nossos nomes – desconsiderando que a “*singularidad de nuestra situacion en el mundo no se confunde com ninguna otra*” – sem, no entanto, encerrar-se em um “particularismo estreito”, uma vez que não descarta as contribuições das teorias por ela produzidas: “*ninguna doctrina es válida sino repensada por nosotros, repensada para nosotros, convertida a nosotros*”. Césaire nos diz sobre uma necessidade de “conjugação de esforços” e logra o feito de não confundir essa aliança com subordinação, escapando, portanto, tanto do “universalismo desencarnado” quanto de um “provincianismo amuralhado” em si mesmo²³⁶.

Frantz Fanon havia percebido em 1952 a necessidade de contrapor-se a esta estrutura totalizante e se lamentava que, na sua época, não fosse possível abrir o debate no plano filosófico, motivo pelo qual o teria conduzido no âmbito da psicanálise – o “plano de existência dos ‘derrotados’”²³⁷. No entanto, se a sua decisão em não imitar a Europa e buscar em conjunto com os seus pares a criação de um homem completo, para além das fraturas ontológicas impostas durante a forja do mundo político ocidental – “*something which Europe has been incapable of achieving*” – ainda se mostra enquanto um projeto inconcluso, cabe-nos reconhecer a necessidade premente no campo epistemológico de erigir um constructo capaz de dissociar-se de instâncias transcendentais e criar um “artefato capaz de se movimentar em cenários caracterizados pela imanência, a singularidade e a diferença”²³⁸, tomando a vida encarnada do sujeito enquanto sensibilidade, abertura a “carnes” outras, uma vez que somente assim será possível pensar uma “resposta sensível” aos condenados da terra. Afinal,

[...] viver o tempo de agora não significa apenas recordar o passado, mas experimentá-lo enquanto presente, entendendo que as lutas emancipatórias de ontem permanecem vigentes até hoje, já que todas foram irrealizadas, quer dizer, vencidas. [...] Viver no tempo-de-agora exige a retomada das lutas de libertação que conformam a tradição dos oprimidos. Elas não estão mortas no passado, mas presentes enquanto futuro, não apenas potencial, mas real e atual.²³⁹

2. O sujeito cartesiano e seus espaços de poder

O “aparelho transcendental” proposto por Descartes iria perdurar por séculos, afirmam Hardt e Negri: “a simbiose entre o trabalho intelectual e as retóricas institucionais,

²³⁶ CÉSAIRE, 2006, p. 84

²³⁷ Cf. FANON, 1979, p. 38.

²³⁸ MATOS, 2014, p. 33.

²³⁹ MATOS, 2014, p. 79.

políticas e científicas tornou-se absoluta nesse terreno, e toda formação conceptual foi marcada por ela”²⁴⁰, de modo que entendo necessário determo-nos agora no pernicioso legado da proposta cartesiana, na medida em que a mesma operou como um poderoso instrumento que iria consolidar – e aprofundar – as fronteiras raciais construídas nos colonialismos. Santiago Castro-Gomez se refere com o conceito *hybris del punto cero* ao imaginário científico gerado a partir de uma suposta separação radical entre o sujeito e objeto do conhecimento para que o enunciador pudesse se estabelecer em um lugar epistêmico asséptico, imune as contingências espaço-temporais. O termo *hybris* remete ao que, de acordo com os gregos antigos, era entendido como o pior dos pecados, pois assumia como possível a ilusão de poder ir além das condições mortais e investir-se na figura dos deuses. Nesse sentido, *hybris* é não apenas excesso, mas excesso vaidoso e arrogante que vai contra a ordem do universo, que submete até mesmo os deuses. Acertada, portanto, a escolha do filósofo colombiano deste primeiro termo de seu conceito, uma vez que coloca em evidencia a pretensão do “sujeito do conhecimento” de se alocar em uma plataforma superior de contemplação, que garantiria a possibilidade de realizar uma observação sobre o mundo sem ser observado – o que guarda uma conexão com a ideia do *Deus absconditus*, que a tudo vê, sem ser visto. Ademais, com a expressão *punto cero*, Castro-Gomez se refere ao modo como o observador poderia fazer “tábula rasa” de conhecimentos prévios, o que tornaria o seu lugar de observação um ponto de partida absoluto, uma vez que afastaria o processo de subjetivação operado pelo conhecimento no sujeito que o adquire²⁴¹.

A maquinaria transcendental elaborada por Descartes se enquadra de maneira factível ao que Castro-Gomez entende por *hybris* do ponto zero, uma vez que em *Meditações Metafísicas*, Descartes propõe sua estratégia epistemológica em termos de uma ruptura com “todas as opiniões a que até então dera crédito e começar tudo novamente”, tendo em vista que elas teriam sido adquiridas por meio dos sentidos e os mesmos seriam enganosos. Diante desse quadro de incerteza frente ao real, no quarto parágrafo da segunda meditação, Descartes indaga se haveria algum deus capaz de nele inculcar certezas – já que o mesmo a tudo julga incerto – o que responde, na sequência, que tal entidade não seria necessária, uma vez que ele seria capaz de produzi-las por si mesmo. Desta feita, tem-se que para Descartes a eliminação das opiniões decorrentes da “longa e familiar convivência”²⁴² com seu *locus* espacial, social e cultural o permitiria arrogar-se à posição de falar a partir dos olhos de Deus, uma vez que enunciaria um

²⁴⁰ HARDT; NEGRI, 2001, p. 98

²⁴¹ Cf. CASTRO-GOMEZ, 2005.

²⁴² DESCARTES, 2003, p. 93.

conhecimento dissociado da realidade na qual se está inserido.

No entanto, Castro-Gomez nos adverte que devemos atentar para a maneira como o surgimento dessa plataforma neutra de observação “*corre paralelo al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico*”²⁴³, de modo a estabelecer as confluências que se estabelecem entre a ciência e poder. A metafísica cartesiana, ao criar a possibilidade de um “ego” não situado, lançaria as bases de um mito – a “egopolítica do conhecimento” – segundo o qual o lugar epistêmico do sujeito enunciativo do conhecimento se encontraria desvinculado das vicissitudes do mundo ao qual pertence. A espacialidade ocultada no raciocínio moderno ocidental não se refere a uma mera contingência intrínseca ao mesmo, mas a uma assunção de uma postura de dominação, tendo em vista que o espaço não possui mera natureza passiva, uma vez que detém a capacidade de estabelecer um sistema de diferenças e subordinação sobre o qual o poder é insculpido. Nesse sentido, Carlo Galli nos diz que o espaço “*is the topological structure of the Being to which, either consciously or unconsciously, political thought refers*”²⁴⁴.

Tal eixo de análise nos sugere a impossibilidade da universalidade do conhecimento – assim como das categorias do léxico político ocidental – tendo em vista que o mesmo encontra-se sempre situado em algum lugar nas estruturas de poder mundiais, mas, para além disso, ao nos permitir situar temporal/espacialmente a origem de um determinado enunciado, nos possibilita perceber que a arrogância do sujeito europeu em “se arvorar em fundamento de todo conhecimento verídico” foi derivada de processos históricos, econômicos, políticos, culturais e sociais que o permitiram se situar no centro do mundo porque já o teria conquistado²⁴⁵. Por este motivo, gostaria de analisar aqui o modo como o retorno à metafísica no contexto de expansão do secularismo encontra-se visceralmente conectado à colonialidade e ao estabelecimento de uma “linha-onto-maniqueísta” – conforme alude Maldonado-Torres, uma linha analítica deliberadamente esquecida porque revela, necessariamente, como a razão universal produziu as diferenças humanas que constituem o léxico fantasmático sobre o qual se assentou o projeto moderno de governamentalidade.

O conceito de governamentalidade surge para Michel Foucault como uma nova “grade de inteligibilidade” por meio do qual procura se distanciar, a partir de 1978, do modelo bélico que até então havia se servido para explicar as relações de poder, mas que não acarreta

²⁴³ CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 61

²⁴⁴ “é a estrutura topológica do Ser à qual, consciente ou inconscientemente, o pensamento político se refere” (GALLI, 2014, p. 7, tradução nossa).

²⁴⁵ Cf. GROSFUGUEL, 2008, p. 6.

uma completa descontinuidade do segundo, uma vez que suas noções de prática, racionalidade e tecnologias continuam a ser operacionalizadas. No entanto, por meio de uma analítica da governamentalidade Foucault busca demonstrar que o Estado não seria uma entidade natural, mas sim o resultado do enredamento de práticas informadas por distintas racionalidades e, por conseguinte, a “objetivação” de uma série de práticas governamentais. Nesse sentido, o neologismo “governamentabilidade” se presta à reflexão problematizadora que visa desnaturalizar a “aceitabilidade cognitiva” do *modus operandi* do Estado, desvelando as tecnologias dos quais o mesmo se vale para: produzir sentidos sobre o mundo material (tecnologias de significação); determinar a conduta dos sujeitos por meio de estratégias de dominação/sujeição (tecnologias do poder); e, por fim, aquelas que visam dirigir de modo eficaz a conduta dos indivíduos através de dispositivos de subjetivação (tecnologias de governo).

Judith Butler corretamente nos diz que não é nova a percepção de que o aparato filosófico em seus múltiplos refinamentos está sempre envolvido no exercício do poder, no entanto, afirma que o recurso a uma posição imaginária que permite o sujeito se estabelecer para além das relações de poder para assim estabelecer fundações metapolíticas, isto é, um conjunto de normas que estariam para além do poder ou da força, seria talvez o “*most insidious ruse of power*”, uma vez que disfarça e amplia seu próprio poder por meio do recurso à um “tropos de universalidade normativa”. Nesse cenário, a autora afirma que “*the task is to interrogate what the theoretical move that establishes foundations authorizes, and what precisely it excludes or forecloses*”²⁴⁶.

Nesse sentido, introduzir o conceito de “*political geometry*” proposto por Carlo Galli (2010) nos parece uma maneira profícua de estabelecer esse movimento de interpelação às fundações centradas em si mesmas sugerido por Butler – o que a autora afirma, deve ser o centro de qualquer projeto político que se pretenda radical²⁴⁷. Afinal, em *Political Spaces* Carlo Galli assevera que a lógica espacial moderna possui um caráter cartesiano, o que, em outras palavras, significa que o espaço era percebido pelo sujeito moderno/europeu enquanto uma natureza amorfa e, portanto, disponível à sua necessidade de defini-lo e racionalizá-lo politicamente para si mesmo: “*it was represented in such a way as to enable it to welcome into itself artificial political figuration, and, as such, to be organized by figures that we can*

²⁴⁶ “o mais insidioso ardid do poder”; “a tarefa é interrogar o que o movimento teórico que estabelece as fundações autoriza e o que precisamente exclui ou encerra” (BUTLER, 1994, p.7, tradução nossa).

²⁴⁷ Cf. BUTLER, 1994.

accurately define as the spatial categories of political modernity”²⁴⁸. A organização dessas figuras em termos de fronteiras internas e externas respondia a influxos advindos tanto de dentro da própria Europa – guerras civis religiosas, a “morte” de Deus e a subsequente necessidade de reconfiguração espacial ante a sua ausência ordenadora –, quanto à imperativos impostos pelo exterior a partir do “descobrimento” do chamado “Novo Mundo”.

A clivagem espacial que renderia a geometrização política do mundo serviu, portanto, para salvaguardar a segurança interna dos locais habitados pelo sujeito moderno – a partir da expulsão de guerras para fora dos domínios locais, por exemplo, para as colônias – assim como para delimitar os centros de poder por meio dos quais seria exercido o controle sobre territórios outros durante os colonialismos²⁴⁹. Houve, nesse sentido, o estabelecimento de espaços nos quais *“nothing is possible”* e daqueles onde *“everything is possible”* e que correspondem, respectivamente, ao cenário ordenado pelo Estado-moderno e territórios além-mar, anteriormente definidos no âmbito da teologia do conhecimento enquanto *orbis alterium* e à “localização deslocante” das Américas. Tal constatação nos remete necessariamente ao modo como o qual *“space is rendered meaningful, above all, by the presence or absence of the State-Form”*²⁵⁰. Desta forma, tem-se que a política moderna ocidental se determina a partir de diferenças espaciais que são colocadas em práticas pela própria política, o que leva Galli a afirmar que, por mais radicais que essas diferenças possam ser, elas não seriam derivadas de uma qualidade intrínseca ao espaço *per se*, mas derivariam necessariamente de um juízo de valor estabelecido a partir do reconhecimento do Estado como única fonte emanadora de sentido à vida terrena²⁵¹.

Me volto aqui à análise do contexto europeu não por ratificar a percepção eurocêntrica de si mesma enquanto única fonte emanadora de valores políticos sólidos, mas sim porque a Europa constitui-se como a porção geográfica-territorial na qual os conceitos que nos oprimem reiteradamente foram cunhados. Afinal, de acordo com Galli, a identidade do “selvagem” do “Novo Mundo” foi construída não apenas em oposição a do europeu, mas também como uma figura política que representava a “ausência de espacialidade” e que, portanto, seria análoga ao “vazio” do próprio espaço. A ausência de forma estatal foi, neste

²⁴⁸ “foi representado de forma a permitir-lhe acolher em si a figuração política artificial e, como tal, ser organizado por figuras que podemos definir com precisão como as categorias espaciais da modernidade política” (GALLI, 2010, p. 37, tradução nossa).

²⁴⁹ Cf. SCHMITT, 2007.

²⁵⁰ “espaço se torna significativo, acima de tudo, pela presença ou ausência do Estado-Forma” (GALLI, 2010, p. 41, tradução nossa).

²⁵¹ Cf. GALLI, 2010.

sentido, encarada em termos de uma “fraqueza congênita”, e sua reiteração pelos cânones teóricos europeus gerariam no antropólogo Pierre Clastres a percepção da contiguidade entre razão e violência: “a razão ocidental remete à violência como sua condição e ao seu meio, pois tudo aquilo que não é ela própria encontra-se em estado de perigo”²⁵².

Nesse cenário, o “homem natural”, detentor da razão e primeira auto-representação do homem secular, iria se “absolutizar” não mais pela autoridade que supostamente lhe foi conferida pelo deus cristão – conforme abordamos no capítulo anterior – mas pelo que Sylvia Wynter denomina “Mono-Logos/Reason”, que iria estigmatizar “*any alternative mode of the Logos/Reason as the Lack-state of its reason and, therefore, of Reason-in-general*”²⁵³. Tal “intolerância da razão” iria se apresentar como o critério de estratificação mundial, a partir do qual princípios de semelhança e diferença seriam articulados permitindo que se conceitualizassem e se tornassem absolutos concomitantemente, conferindo, assim, parâmetros organizacionais à moderna sociedade ocidental por meio da contraposição entre ordem e caos. Essa violência da razão se mostraria para Clastres como uma “enfermidade essencial da civilização ocidental”²⁵⁴, que permitiria que um determinado sujeito tomasse para si a capacidade de mensurar e classificar a realidade “a partir dos olhos de Deus”, a fim de identificar fronteiras que delimitariam locais habitados por uma “singularidade admitida como absoluta” daqueles nos quais existiriam formas menores de humanidade. É a esse estabelecimento de perímetros que Maldonado-Torres se refere com a expressão “linha-ontomaniqueísta”, conceito elaborado a partir do referencial teórico fanoniano que entende ser o colonialismo uma estrutura maniqueísta, que compartimentaliza em locais diferenciados diferentes formas do “ser”.

A questão da “geometria política”, no entanto, é enfrentada por Galli em termos de constituição de um registro filosófico que não abarca a maneira como a construção dessas estruturas de pretensão universal são percebidas e vivenciadas em termos de hostilidade por sujeitos reais situados nas “localizações deslocantes” surgidas em territórios outros que não os europeus em virtude da geometrização do mundo. Afinal, a figuração dessa razão ocidental como razão de pretensões universalizantes foi efetuada no “vazio” do espaço colonial por meio das práticas materiais de governança materializadas por uma série de grandes interações,

²⁵² CLASTRES, 1968, p. 87.

²⁵³ “qualquer modo alternativo de Logos/Razão assim como a falta de Estado de sua razão e, portanto, de Razão-em-geral” (WYNTER, 1984, p.34, tradução nossa).

²⁵⁴ Cf. CLASTRES, 1968.

conforme aponta Sylvia Wynter²⁵⁵, de modo que, para além das representações da “geometria política” em obras filosóficas, pretendo mostrar a sua materialização nas práticas de domínio colonial. Ou seja, como essa geometrização do mundo operou no plano fático.

Sylvia Wynter se vale do aparato foucaultiano acerca das “grandes internações” na França do século XVII como uma articulação do discurso racional a fim de domesticar a figura do “outro”, que repousaria no indivíduo louco, a fim de enquadrá-lo dentro dos parâmetros existenciais do “eu” racional. Michel Foucault em *História da loucura* identifica como o internamento dos alienados foi ditado pelos “privilégios da razão”, que estabeleceu uma relação entre ordem e desordem²⁵⁶ a fim de tomar medidas de saneamento que os colocassem fora de caminho, podendo, no entanto, serem reintegrados à sociedade caso aderissem novamente “ao grande pacto ético da existência humana” de se fazer útil ao público por meio dos ditames da razão²⁵⁷. Em um cenário de industrialização nascente, resta claro que o conceito de ordem estabelecido pelo “eu” racional visava enquadrar os loucos e pobres à ordem estabelecida, tendo em vista que os internamentos serviam como modos de oferecer “mão-de-obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e proteção social contra a agitação e as revoltas”²⁵⁸.

No entanto, o cenário europeu articulado por Foucault em sua análise só interessa à Wynter na medida em que expõe a lei básica de funcionamento da estrutura maniqueísta consubstanciada no binômio ordem/caos, que orienta comportamentos societários e induz a ondas de desejo ou aversão. Nesse sentido, a autora apresenta em *The ceremony must be found: after humanism* o sistema de *encomiendas* implantado no “Novo Mundo” como uma primeira manifestação dos grandes internamentos providos pelo “humanismo” da razão em seu intento disciplinar. Wynter avança em seu raciocínio afirmando na sequência que “*the internment of the New World peoples would be followed by that of the African lineage groups, homogenized under the commercial trade name of ‘negro’*”²⁵⁹. Em virtude da mudança subparadigmática da teologia para a egopolítica do conhecimento, povos de origem africana – cuja escravização era antes justificada pelo fato de serem percebidos como detentores da religião equivocada – seriam agora percebidos, na estruturação do comércio transatlântico, como os “outros” da razão ocidental. Uma das consequências de terem de ser “racionalizados” se daria por meio de sua

²⁵⁵ Cf. WYNTER, 1984.

²⁵⁶ FOUCAULT, 2014, p. 67.

²⁵⁷ FOUCAULT, 2014, p.85.

²⁵⁸ FOUCAULT, 2014, p.77.

²⁵⁹ “o internamento dos povos do Novo Mundo seria seguido pelo dos grupos de linhagem africanos, homogeneizados sob o nome comercial de negro” (WYNTER, 1984, p. 35, tradução nossa).

internação ao modo escravagista de produção – que se configurou para Wynter como uma espécie de “batismo humano racional” –, a fim de “normalizar” os seus corpos e mentes para orientá-los ao trabalho produtivo. A instrumentalização prática no tocante a estes corpos atenderia aos postulados do que Achille Mbembe denominou de a “lógica do curral”, conceito por meio do qual pretende demonstrar a maneira como a raça assumiu o caráter de tecnologia de governo e que, paulatinamente, iria se consubstanciar em uma redistribuição profundamente desigual de atributos de humanidade (linha onto-maniqueísta), o que se manifestaria de diferentes formas de acordo com a época e o contexto, sem, no entanto, deixar de ter o homem branco como seu ponto de aprumo. Gradualmente, essa geometrização política se tornaria “a marca de um modo ocidental de estar no mundo, de uma determinada figuração da brutalidade e da crueldade, de uma forma singular da predação e de uma capacidade inigualada de sujeição e de exploração de povos estrangeiros”²⁶⁰.

3. O processo de racialização: do homem mineral ao homem moeda

Diante do até aqui apresentado, resta evidente a necessidade de pensarmos a maneira pela qual a postura instrumental frente ao corpo racializado, surgida em virtude das representações construídas pela razão ocidental, iria ter – além da suposta função constituidora da ordem frente ao caos –, outra reverberação, a qual Mbembe se refere como a transmutação do “homem mineral” – representante da vida meramente vegetativa – em “homem moeda”, que se universaliza na figura do negro como elemento fundamental da acumulação de capital à escala mundial²⁶¹. Tomando por certa a afirmação fanoniana na qual lemos que “o branco não é apenas o Outro mas o senhor, real ou imaginário”²⁶², podemos inferir, em sentido inverso, que o negro não apareceria apenas como um Outro para o mestre, mas sempre na figura de escravo. Isso em virtude do fato de que, ao se tornarem objeto da atividade da máquina biopolítica – do *logos* ocidental que trata a vida humana como se suas dimensões sensitiva, intelectual e vegetativa fossem passíveis de separação – os corpos negros não seriam apenas “outros”, mas funcionariam como uma espécie de limiar entre a vida humana e animal e que, ao serem escravizados, se converteriam em uma engrenagem que tornaria possível a realização da obra do homem por excelência (ou seja, do europeu) de modo que representa, em última instância, “aquele ser vivo que, embora sendo humano, é excluído da humanidade – e, por essa

²⁶⁰ MBEMBE, 2018, p. 91.

²⁶¹ Cf. MBEMBE, 2018.

²⁶² FANON, 2008, p. 124.

razão, incluído nela – para que os homens possam ter uma vida humana”²⁶³.

Achille Mbembe se utiliza de metáforas para explicar a metamorfose dos corpos humanos africanos operada pelas engrenagens do nascente capitalismo, ou seja, “o processo de transformação das pessoas de origem africana em ‘negros’, isto é, em corpos de extração e sujeitos raciais”²⁶⁴. Do mesmo modo que os europeus buscavam metais preciosos para o processo de acumulação primitiva do capital, os corpos negros iriam assumir, durante o tráfico transatlântico de escravos, essa condição. Esse laço de constituição entre raça e capitalismo é apresentada pelo referido autor em termos de conversão de povos de origem africana em homem-mineral, homem-metal, e posteriormente, em homem-moeda:

Se, sob a escravidão, a África era o lugar privilegiado de extração desse mineral, a plantação no Novo Mundo, pelo contrário, é o lugar de sua fundição e a Europa o lugar de sua conversão fiduciária. Essa passagem do homem-mineral ao homem-metal e do homem-metal ao homem-moeda foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo.²⁶⁵

Tal processo descrito por Mbembe demonstra a maneira como o “extrativismo ontológico” está ligado indissociavelmente ao “extrativismo econômico” e nos remete a maneira como formas de existência humana são convertidas em objetos instrumentalizáveis, que existiriam, de acordo com Ramon Grosfoguel, supostamente com o único objetivo de serem extraídos e aproveitados em benefício das sociedades europeias. Tal percepção o leva a afirmar, que “*los afortunados de la tierra viven a costa de los condenados de la tierra*”, uma vez que “*la muerte de um lado produce vida en el outro*”²⁶⁶. A metamorfose do homem negro baixo o crivo da racionalidade ocidental nos permite compreender a maneira como houve nesse novo padrão de dominação – ou tecnologia de governo – uma articulação entre raça e capitalismo. E, nesse cenário, surgem práticas marcadas pela dispensabilidade econômica de vidas humanas.

Walter Mignolo nos sugere que o fundamento da formação da diáspora africana no comércio transatlântico de escravos – que permitiu a fundação de uma economia capitalista e consequentemente dos Estados-nações europeus – é a lógica perversa que faz com que “*human beings make human lives dispensable and transforme them into commodities*”²⁶⁷. Essa conversão em vidas dispensáveis pode ser percebida no referido contexto, uma vez que se determinado corpo não conferisse a aferição do valor dele esperado, a ele poderia ser dada a

²⁶³ AGAMBEN, 2017, p. 41.

²⁶⁴ MBEMBE, 2018, p. 81.

²⁶⁵ MBEMBE, 2018, p. 82.

²⁶⁶ GROSGOUEL, 2016, p.130.

²⁶⁷ “seres humanos tornam as vidas humanas dispensáveis e as transformam em mercadorias” (MIGNOLO, 2009, p. 75, tradução nossa).

morte, uma vez que poderia facilmente ser substituído por outro. Ottobah Cugoano (1757-1791), escravizado ainda na infância e levado para as ilhas caribenhas, onde permaneceu nessa condição até ser comprado por um inglês que, de volta a sua terra natal, o libertou, nos exemplifica muito bem tal situação:

The vast carnage and murders committed by the British instigators of slavery, is attended with a very shocking, peculiar, and almost unheard of conception, according to the notion of the perpetrators of it; they either consider them as their own property, that they may do with as they please, in life or death; or that the taking away the life of a black man is of no more account than taking away the life of a beast. A very melancholy instance of this happened about the year 1780, as recorded in the courts of law; a master of a vessel bound to the Western Colonies, selected 132 of the most sickly of the black slaves, and ordered them to be thrown overboard into the sea, in order to recover their value from the insurers, as he had perceived that he was too late to get a good market for them in the West-Indies. On the trial, by the counsel for the owners of the vessel against the underwriters, their argument was, that the slaves were to be considered the same as horses; and their plea for throwing them into the sea, was nothing better than that it might be more necessary to throw them overboard to lighten their vessel than goods of greater value, or something to that effect.²⁶⁸

A reificação do corpo negro que pode ser percebida no trecho acima transcrito não se insere apenas no plano econômico enquanto possibilitadora da expansão do capitalismo em nível mundial. Há que se notar que esse deslocamento de sentido se insere no âmbito da significação imaginária. Isso porque o que estava se estruturando à época não era um simples sistema de produção, mas uma rede integrada de processos econômicos, políticos e culturais cuja soma garante a coesão do sistema – conforme a acepção de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein²⁶⁹. E, nesse sentido, a escravização de negros não se dá como um mero aspecto do plano econômico, mas iria constituir-se enquanto uma “significação operante” tal como afirma Cornelius Castoriadis, uma vez que a percepção do corpo negro como animal ou simples mercadoria, em que pese tratar-se de uma falsa percepção do real, passa a agir na “prática e no fazer da sociedade considerada, como sentido organizador do comportamento humano e das relações sociais”²⁷⁰.

²⁶⁸ “A vasta carnificina e os assassinatos cometidos pelos instigadores britânicos da escravidão são acompanhados de uma concepção muito chocante, peculiar e quase inaudita, de acordo com a noção dos seus perpetradores; ou os consideram como sua propriedade, que podem fazer com o que quiserem, na vida ou na morte; ou que tirar a vida de um homem negro não é mais do que tirar a vida de uma fera. Um exemplo muito melancólico disso aconteceu no ano de 1780, como registrado nos tribunais; um mestre de uma embarcação ligada às Colônias Ocidentais, selecionou 132 dos escravos negros mais doentes e ordenou que fossem lançados ao mar, a fim de recuperar seu valor das seguradoras, quando ele percebeu que era tarde demais para conseguir um bom mercado para eles nas Índias Ocidentais. No julgamento, pelo conselho dos donos da embarcação contra os subscritores, o argumento deles era de que os escravos deviam ser considerados como cavalos; e seu pedido para jogá-los no mar, não foi nada melhor do que seria mais necessário jogá-los no mar para aliviar a embarcação do que os bens de maior valor, ou algo nesse sentido” (CUGOANO, 2013, p. 111, tradução nossa).

²⁶⁹ Cf. WALLERSTEIN, 1991, p. 230.

²⁷⁰ CASTORIADIS, 2000, p. 171.

Até o momento, entendo ter evidenciado a relação existente entre poder e conhecimento, o modo como elas se encontram articuladas ao espaço de enunciação do sujeito e a maneira como engendram a chamada “colonialidade do ser”. No entanto, não podemos deixar de nos referir aos antecedentes históricos que permitiram que em um certo espaço, um determinado sujeito tomasse para si a capacidade de mensurar e classificar a realidade “a partir dos olhos de Deus”, a fim de identificar fronteiras que delimitariam locais habitados por uma “singularidade admitida como absoluta” daqueles nos quais existiriam formas menores de humanidade. Afinal, ao estabelecer o corte entre o sujeito pensante e o objeto do conhecimento, René Descartes secularizaria em termos racionais o que no capítulo anterior foi denominado a “fratura ontológica” estabelecida entre mente/corpo do sujeito colonial pelo *ego conquiro* no contexto expansionista do cristianismo, inaugurando, assim, o início do paradigma disjuntivo que iria servir como campo de produção de significados da categoria racial como uma moderna categoria do “ser” (ou melhor, do não-ser, em acepção fanoniana). O indivíduo prático e todopoderoso dos processos coloniais, que submetia e sujeitava o sujeito colonial aos seus desígnios, continuou sua caminhada até ser moldado de maneira humanista como o “homem racional”, capaz de erigir uma construção narrativa que encobrisse a violência sacrificial do “outro” em prol da geração de si mesmo. É nesse sentido a afirmação de Enrique Dussel de que “a expressão de Descartes do *ego cogito* em 1636 será o resultado ontológico do processo que estamos descrevendo: o ego como origem absoluta de um discurso solipsista”²⁷¹.

4. Soberania e colonialidade

O argumento proposto nesta seção parte do pressuposto de que conceitos operativos como “raça” e a subsequente diferenciação racial devem, a fim de evitar a inferência enganosa de percebê-los enquanto meros constructos racionais, ser colocados de volta no campo onde foram abstraídos a fim de aumentar nossa compreensão sobre sua funcionalidade. Nesse sentido, Eric Wolf em seu *Europe and the people without history* nos mostra com clareza a maneira como a busca ocidental por recursos econômicos fora da Europa a partir do século XV iria gerar determinados processos de produção e distribuição por meio dos quais o “não-Occidente” se ligaria à formação da história econômica, política e intelectual europeia²⁷². A fim de alcançar tal intento, me valerei aqui da categoria metodológica “*analytics of raciality*”,

²⁷¹ DUSSEL, 1993, p. 53.

²⁷² Cf. WOLF, 2010.

cunhada pela socióloga Denise da Silva e que busca esmiuçar tanto o contexto de emergência e as condições de produção, quanto aos efeitos de significação do arsenal conceitual gerado pelos projetos científicos europeus que procuraram descobrir a “verdade” do homem²⁷³.

Entendo que a plataforma biologicista surgida no século XX não foi um fenômeno de caráter inovador no seu intento de se utilizar de traços corporais como parâmetros classificatórios a fim de permitir uma coordenada distribuição e gestão dos indivíduos em diferentes graus da escala do “ser”, uma vez que essa teria tratado apenas de promover um rearranjo da diferença racial como uma significação natural inerente ao humano em novos termos, sem, no entanto, se desvencilhar do aparato teórico conceitual provido pela filosofia nos séculos predecessores. No entanto, não irei me deter no curso desse texto no “trabalho de fabulação” das *scientia racialis* – travestido de ciência a partir do seu encobrimento pelo manto universalista da razão –, haja vista que uma mera recolecção de fragmentos teóricos em nada inovaria o estado do conhecimento no que tange à racialização dos corpos negros, tendo em vista a quantidade numerosa de trabalhos a esse respeito. Me interessa aqui pensar a maneira como, na esteira de Eric Wolf, “*such an emerging society would also require a mechanism for setting social goals and a machinery for implementing them*”²⁷⁴, ou seja, como o surgimento do sujeito autocentrado cartesiano chegaria à criação do sujeito liberal, que em grande medida, é o correlato do surgimento do aparelho estatal. A escolha de tal percurso justifica-se em virtude da necessidade de apontar as conexões entre a construção do léxico político ocidental inerente ao Estado – principalmente no que tange à sua categoria de cidadão – e a matriz de poder colonial.

Para alcançar tal intento, me volto à análise das disposições teóricas de um autor que se prestou a contribuir à normatização das forças sociais contra as suas pretensões de soberania popular²⁷⁵, buscando esmiuçar o modo como se encontram intrinsecamente conectadas à construção de “categorias de condenação” que atingiram diretamente os sujeitos coloniais. Nesse sentido, trazer à baila a teoria política de Thomas Hobbes (1588-1689) se mostra profícua por dois motivos: primeiramente, porque não se constitui como um mero

²⁷³ Cf. DA SILVA, 2007.

²⁷⁴ “Essa sociedade emergente também exigiria um mecanismo para estabelecer metas sociais e um mecanismo para implementá-las(WOLF, 2010, p. 12, tradução nossa).

²⁷⁵ Quentin Skinner evidencia como a teoria construída por Hobbes se configura como uma intervenção nos conflitos políticos de seu tempo. Contrapondo-se às pretensões dos *levellers* (parlamentaristas radicais) – que defendiam o caráter inalienável dos direitos dos representados frente ao parlamento inglês –, Hobbes propõe um constructo que demonstra como não pode haver soberania popular, uma vez que só existe um “povo” depois de instituído o soberano e criado o Estado e que esses, por sua vez, só podem existir após a completa renúncia de direitos da multidão em seu benefício (Cf. SKINNER, 2007).

sistema de ideias que reconheceria na esfera da historicidade uma “longa duração”, mas também porque representa a sua intervenção filosófica em conflitos ideológicos de seu tempo; ademais, porque constitui uma primeira tentativa de substituir a “reinvidicação teológica da verdade pela autoridade política como critério para fundamentação da ordem pública”²⁷⁶.

No cenário de desordem causado pelo enfraquecimento da mediação teológica – em virtude da pretensão moderna de realizar o corte entre política e teologia – caberia ao indivíduo encontrar por si meios de ordenar o mundo sensível. É nesse contexto de “*crisis de la mediación moderna, es decir, del intento de conservar unidos sin contradicciones al sujeto y el orden*”²⁷⁷ que se insere a filosofia política hobbesiana. Insurgindo-se contra à suposta irracionalidade e balbúrdia inerente à multidão pré-política – a que denomina estado de natureza –, Thomas Hobbes se vale da figura mítica da Hidra de Lerna para apresentá-la em termos puramente negativos, buscando configurá-la como o sujeito que vive em um estado de pura hostilidade. Afinal, a utilização da metáfora se dá para mostrar o modo como, à semelhança da Hidra – de cada cabeça cortada nasce outra – no estado de natureza, “quando a ousadia de um homem popular é recebida com uma recompensa, surgem muitos mais (devido ao exemplo) que praticam a mesma maldade”²⁷⁸. Hobbes entende que diante desse cenário seria necessário, para findar a hostilidade recíproca entre os homens, conjurar um mecanismo que auferisse meios de garantir a transmutação das singularidades da multidão à figura aplanadora do cidadão – conceito que carrega em si o princípio da “mútua relação entre proteção e obediência”²⁷⁹, que por sua vez, se mostra como base sobre a qual se ergue o raciocínio filosófico hobbesiano.

A instituição do Estado feita pelos homens se dá, em um primeiro momento, entre os vários sujeitos da multidão que, movidos por um “pânico racional”, acordam entre si em abandonar o estado natural e que, subsequentemente, instituem uma pessoa artificial que os representará e decidirá em seu nome – nesse sentido, não há que se falar em unidade da multiplicidade antes da celebração do pacto nem em uma vontade unificada capaz de impor restrições à autoridade do soberano – a ideia de povo soberano –, uma vez que segundo Hobbes, “é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa ser uma”²⁸⁰. O desejo de ordem de cada indivíduo, ou seja, de coexistir em sociedade dotado de direitos e sob um sistema universal de obrigações, produz uma identidade política, qual seja, o povo.

²⁷⁶ FRANCO DE SÁ, 2004, p. 64.

²⁷⁷ GALLI, 2011, p. 73.

²⁷⁸ HOBBS, 1988, p. 117.

²⁷⁹ HOBBS, 1988, p. 229.

²⁸⁰ HOBBS, 1988, p. 58.

No entanto, conforme pontua Hobbes, “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”²⁸¹. Tal afirmação sugere que a passagem do estado de natureza para a sociedade civil não exonera completamente os homens do medo da morte violenta, uma vez que eles apenas o deslocam e o unificam em uma única figura, fazendo do poder político o único portador desse terror. Conforme pontua Etienne Balibar, os indivíduos da multidão, “*para descartar la amenaza mortal que se representan los unos a los otros, demandan al Estado aterrorizarlos a ellos mismos*”²⁸². Ao se despirem de todos os seus direitos naturais, os signatários do pacto social ficam sem nenhum direito de resistência – inclusive o de defender sua vida contra uma ordem de morte do soberano, conforme nos lembra Balibar –, uma vez que a soberania é compreendida enquanto autorrepresentação. Nesse sentido, a teoria do Estado hobbesiana compreende que se, por um lado o Estado confere proteção aos cidadãos – que agora conformam o povo – por outro, ele demanda obediência às leis postas pelo soberano. Nas palavras de Hobbes, as mesmas “exigem um cumprimento inviolável”²⁸³.

Essa ideia hobbesiana de autoridade soberana irrestrita e ilimitada parece conformar o fundamento da concepção de soberania de Carl Schmitt, afinal, para este “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. A soberania, neste sentido, não seria necessariamente um simples enclausuramento da ordem jurídica pelo soberano, mas sim uma decisão que estabelece a ordem a partir da desordem – “uma decisão contra o caos” – e que renuncia à sua juridificação plena, uma vez que segundo o autor, ela se trata de “conceito limítrofe”, ou seja, de uma esfera externa que “liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real”²⁸⁴. Há aqui uma clara congruência com o raciocínio de Thomas Hobbes, que afirma que “é a autoridade e não a verdade quem faz a lei”. Em ambas acepções pode ser percebido o que Galli denominou de “*inmediatez no racional que está en el origen de la mediación racional del Estado*”²⁸⁵, uma vez que se abriria para o soberano, nos quadros da incipiente formação da instituição estatal, o direito absoluto de definir o conteúdo da lei e o marco inicial de uma comunidade sintônica.

Entretanto, Schmitt percebe que, na dualidade entre realidade desordenada e a ideia de ordem enfrentada pelo nascente racionalismo moderno/ocidental, não existiria uma

²⁸¹ HOBBS, 1988, p. 59.

²⁸² BALIBAR, 2016, p. 227.

²⁸³ HOBBS, 1988, p. 229.

²⁸⁴ SCHMITT, 2006, p. 13.

²⁸⁵ GALLI, 2011, p. 25.

mediação e nem o sujeito seria capaz de exercê-la adequadamente, isso porque não havia mais um universal transcendente que assimilasse em unidade – sem, no entanto, extinguir as diferenças – a multidão desordenada. A estrutura de mediação perdida durante o processo de racionalização ocidental diz respeito àquela anteriormente exercida pelo catolicismo romano, o qual seria capaz de realizar uma “conformação substancial da realidade social” tendo em vista sua capacidade de construir uma ordem não baseada em dados do mundo empírico, mas sim em um elemento transcendente capaz de informar o real – o qual, segundo Schmitt, não seria conhecido por nenhum outro Império²⁸⁶. A essa direção normativa da vida social empreendida pelo catolicismo romano, capaz de unificar os elementos contraditórios da “matéria da vida humana”, Carl Schmitt denominou de *complexio oppositorum*²⁸⁷. A racionalidade moderna seria incapaz de garantir um transcendente universal como aquele proporcionado pelo *complexio oppositorum*, motivo pelo qual operaria às cegas, flertando com a irracionalidade e se valendo da violência para garantir a ordem.

É na soberania – sendo esta entendida, de acordo com Carlo Galli, como a coexistência entre homens dotados de direitos e organizados de acordo com o critério da cidadania, o qual reforça a formação de uma unidade supostamente coesa a partir do binômio nascimento/território – que se inicia a política ocidental moderna. Esse processo é denominado por Galli de “coação à ordem formal monocêntrica” e diz respeito à tarefa empreendida pelo Estado em produzir uma forma política unitária e juridicizada por meio da atuação soberana a partir de medidas que possuam a forma-de-lei²⁸⁸. Nesse contexto, a forma-de-lei surge como o comando da soberania à ordem e cuja legitimidade repousaria sobre o fato de garantir proteção a todos os particulares sob seu manto. Temos assim a “moderna e inevitável transformação dos direitos naturais em direitos civis, a jurisdificação da política da qual o indivíduo e o povo são o início e a soberania representativa é instrumento”²⁸⁹. No entanto, essa construção de um espaço de justiça universal baseada na igualdade de direitos e proteção a que todos os indivíduos deveriam se identificar, guarda em seu interior um dispositivo exceptivo, tendo em vista que diz respeito à expressão de uma posição espacial única e que, por conseguinte, exclui todas as outras.

Tal percepção sugere que a passagem de um estado de natureza para uma sociedade civil não exclui por si só a barbárie, que permanece sempre enquanto potência prestes a se

²⁸⁶ SCHMITT, 1998, p. 10.

²⁸⁷ Cf. SCHMITT, 1998.

²⁸⁸ Cf. GALLI, 2011.

²⁸⁹ GALLI, 1996, p. 6.

converter em ato por meio da ação soberana, uma vez que o pacto social na concepção hobbesiana seria instituído por sujeitos que concordam em abandonar os seus direitos naturais e instituir uma pessoa pública que os represente e decida, mas não impõe limites ao soberano, que não pactua com ninguém. Tal percepção desta relação contratual leva Etienne Balibar a afirmar que o “*Leviatán, el soberano, se encuentra siempre ‘en el estado de naturaleza’ en referencia a sus relaciones con los sujetos, lo que quiere decir claramente que es también tanto su ‘enemigo’ como su ‘protector’ (incluso es su enemigo en tanto que los protege)*”²⁹⁰.

Se percebemos o Estado não como uma categoria universal, mas sim como uma instituição cultural, social e histórica, devemos pontuar o modo como sua “gramática operativa” busca por meio de suas categorias excluir determinados indivíduos de sua redoma, de modo que podemos constatar, na esteira de Walter Benjamin, que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”^{291 292}. E aqui entendemos barbárie não como a antítese dialética da civilização ou como um polo pretérito em um suposto evolucionismo histórico e incomunicável com o presente, mas como o moderno processo ocidental de dissociação da unidade humana marcado pela criação de símbolos que se referem a essências que seriam encontradas apenas em agrupamentos humanos específicos. Uma das categorias operativas da moderna teoria do Estado é a do cidadão, que pode ser percebida enquanto um “dispositivo” – no sentido agambeniano do termo – na medida em que se presta a “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”²⁹³. Giorgio Agamben rastreia a origem dos chamados dispositivos ao “processo de hominização” ou ao tornar-se humano do *homo sapiens*, evento este governado por uma cisão no vivo, separando o ser e a ação, o que também o separa de si mesmo, da relação com o seu entorno e com outros entes – suspendendo, portanto, a possibilidade de percebê-los enquanto tais.

Tal compreensão nos sugere que não podemos nos esquecer que a figura do “cidadão” pressupõe uma determinada concepção do humano que havia sido forjada durante o renascimento europeu – a qual foi um dos elementos constitutivos da matriz colonial/exceptiva de poder. E aqui, em que pese Schmitt estar no seu *The Leviathan in the State Theory of Thomas*

²⁹⁰ BALIBAR, 2016, p. 231.

²⁹¹ BENJAMIN, apud LOWY, 2005, p. 70.

²⁹² Conforme pontua Lowy, Benjamin estaria se referindo na VII tese aos monumentos da chamada “alta cultura” erigidos às custas de sujeitos apagados da história. No entanto, não entendo se tratar de uma leitura inapropriada estender sua análise de modo a enquadrar como produto cultural que é concomitante entendido como o ápice civilizacional.

²⁹³ AGAMBEN, 2005, p. 13.

Hobbes (1938) preocupado em elucidar o caráter instrumental dessa concepção hobbesiana de Estado, me parece interessante arguir para os fins almejados nesse trabalho a sua percepção do ente estatal como o ponto final da mecanização da imagem antropológica do homem inaugurada pela metafísica cartesiana:

*Hobbes transferred - and that seems to me to be the gist of his philosophy of state - the Cartesian conception of a machine with a soul onto the 'huge man', the state, made by him into a machine animated by the sovereign-representative person.*²⁹⁴

Essa percepção do Estado enquanto um artefato resultante da ação do sujeito racional nos permite arguir o modo pelo qual o paradigma do ser-humano criado durante o Renascimento europeu iria se converter, na época do Iluminismo e pela ação de filósofos europeus, no modelo do cidadão – a nova empreitada do *logos* ocidental na busca por essências, atitude abusiva que reduz de forma violenta a multiplicidade da realidade. Hobbes afirma em *Do cidadão* que o “homem é lobo do próprio homem”²⁹⁵ e enuncia, desse modo, uma perspectiva unidimensional do homem que partindo apenas do ato e não da potência, constitui-se enquanto uma falácia ontológica da política moderna ocidental. Valendo-se de um suposto empirismo, Hobbes afirma utilizar-se de um método que parte da “contemplação das coisas particulares” para concluir/deduzir o resultado de “ações universais”. No entanto, ele escolhe dados muitos específicos que visam ratificar sua tese do ser humano como indivíduo por natureza egoísta e perigoso, tomando os efeitos como causas, haja vista ser esse ente não um dado natural, mas histórico. No entanto, sobre esse ponto não há nada de novo a acrescentar.

Me interessa aqui perceber a maneira como, conforme pontua Schmitt, na concepção hobbesiana, “*luckily [?] all men aren't simple 'pure' wolves*”, uma vez que seriam dotados de razão sendo, portanto, capazes de instituir uma pessoa pública que os represente e “*transforms wolves into citizens*”²⁹⁶ por meio de um sistema de universalidade normativa da qual se extrairia direitos e obrigações. Nesse cenário é possível delinear a atuação da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente a qual se refere Giorgio Agamben – de que tratei no capítulo anterior –, uma vez que a sua função consiste primordialmente em “politizar” a vida do ser vivo, a tornando capaz de fazer parte da *polis*²⁹⁷. No entanto, devemos perceber que a politização só é possível na medida em que se confere, na percepção de Hobbes, um “poder

²⁹⁴ “Hobbes transferiu - e isso me parece ser a essência de sua filosofia de Estado - a concepção cartesiana de uma máquina com alma para um "homem enorme", o Estado, feito por ele uma máquina animada pela pessoa representante soberana” (SCHMITT, 1996, pp. 93-94, tradução nossa).

²⁹⁵ HOBBS, 2006, p. 09.

²⁹⁶ “Felizmente todos os homens não são simples lobos "puros"; “transformar lobos em cidadãos” (SCHMITT, 1996, p. 31, tradução nossa).

²⁹⁷ Cf. AGAMBEN, 2017, p. 229

suficientemente grande” ao aparato estatal, apto a conferir segurança a cada cidadão e proteção contra a possibilidade de eliminação física pelos adversários em um estado de natureza. Porém esse poder absoluto é fundamentado, em última instância, não na vontade racional ou política dos indivíduos, mas na vida nua, que só pode ser protegida à medida em que se coloca sob o âmbito da decisão do soberano. Nesse sentido, a matriz do Estado moderno revela sua faceta exceptiva, pois o que se exclui para incluir no sistema político é a vida nua que, de acordo com Agamben, “faz o papel de fundamento negativo para uma vida superior e mais perfeita”²⁹⁸: a do cidadão.

Este retorno ao modo como o Estado é percebido enquanto a conglomeração racional de homens – no sentido cartesiano do termo – nos evidencia a percepção, conforme sugere Walter Mignolo, das conexões ocultas entre a figura do cidadão e a colonialidade do ser. O cidadão seria a figura do humano erigida à imagem e semelhança do homem europeu – e aqui a escolha pelo gênero masculino não é casual – e o recipiente passivo de direitos que gozaria da proteção legal. No entanto, estes direitos seriam atribuídos “*to the human being only to the degree to which he or she is the immediately vanishing presupposition (and, in fact, the presupposition that must never come to light as such) of the citizen*”²⁹⁹, o que coloca em xeque a possibilidade de sujeitos outros não inseridos nas fronteiras estabelecidas pelos Estados europeus de serem percebidos enquanto portadores inatos de direitos. A memória romântica do contrato social e o esquecimento dessa origem exceptiva nos leva a indagar o lugar do esquecimento, que possui não uma mera função passiva, mas se constitui enquanto uma categoria de operacionalização ativa que nos faz reiteradamente não lembrarmos dessa origem violenta justamente por pretender velar sua matriz sacrificial.

Se Michel Foucault é celebrado por ter alterado o foco das teorias acerca do poder do “quem” o exerce para o “como” é exercido – a que nos referimos anteriormente com o conceito de governamentalidade –, Schmitt insiste no “local” do poder – ou da lei. Em seus três corolários³⁰⁰ conclusivos ao *The Nomos of the Earth*, Schmitt afirma que:

In every stage of social life, in every economic order, in every period of legal history until now, things have been appropriated, distributed, and produced. Prior to every legal, economic, and social order, prior to every legal, economic, or social theory are these elementary questions: where and how was it appropriated? Where and how was

²⁹⁸ AGAMBEN, 2017, p. 256.

²⁹⁹ “para o ser humano apenas no grau em que ele ou ela é o pressuposto que desaparece imediatamente (e, de fato, o pressuposto que nunca deve vir à luz como tal) do cidadão” (AGAMBEN, 2000, p. 31, tradução nossa).

³⁰⁰ Trata-se de artigo independente publicado por Schmitt e aglutinado à edição estadunidense.

*it divided? Where and how was it produced?*³⁰¹

Pensar a maneira como o Estado – assim como sua “gramática operativa” – foi uma resposta local a uma crise também local, nos permite perscrutar os porquês da afamada universalidade do cidadão/sujeito de direito encontrar seus limites espaciais diante de determinados corpos, uma vez que a compreensão da espacialidade política e jurídica dizem respeito à produção simbólica e normativa que afeta diretamente na apropriação, divisão e produção de benefícios e encargos na sociedade. Tal noção diz respeito à tentativa de Schmitt em recuperar as articulações antigas da palavra *nomos* – cujo conceito original teria sido desfigurado – para mostrar o modo como corresponde à “forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível”³⁰².

Se “apropriar”, “dividir” e “produzir” são para Schmitt os três conceitos fundamentais de qualquer ordenamento concreto, devemos começar aqui pelo modo como o “acontecimento histórico constituinte” da ordem política e social parte pela apropriação da terra – de que tratamos no primeiro capítulo – a qual seria seguida pelo “*ordenamiento fundamental que en su esencia está basado en unas determinadas fronteras y divisiones espaciales*”³⁰³, o que significa dizer que o político seria sempre especializado ao longo de linhas de divisão concreta entre o interior e o exterior. Fundadas a partir da diáde amigo x inimigo, essas “distintas delimitações espaciais” serviriam como fundamentos estruturais das próprias relações políticas que colocam em pauta a questão da distribuição. Michael Walzer aponta em *Spheres of Justice* que “*the primary good that we distribute to one another is membership in some human community*”³⁰⁴, uma vez que este seria o ponto de partida de todas as outras escolhas distributivas por meio das quais o espaço se tornaria uma ferramenta poderosa para estabelecer/proclamar a superioridade entre sujeitos europeus e não europeus. Tal concepção, por sua vez, se encontra visceralmente interligada à produção de um constructo teórico que estabelece “*which regions of the modern space and which kinds of human beings lie within the domain of Universal Justice*”³⁰⁵. No entanto, temos que tal artefato não se limita aos aportes teóricos da filosofia política, uma vez que produz constantemente excedentes na realidade fática

³⁰¹ “Em todos os estágios da vida social, em todas as ordens econômicas, em todos os períodos da história jurídica até agora, as coisas foram apropriadas, distribuídas e produzidas. Antes de cada ordem legal, econômica e social, antes de cada teoria legal, econômica ou social, estão estas questões elementares: onde e como ela foi apropriada? Onde e como foi dividida? Onde e como foi produzida?” (SCHMITT, 2003, pp. 327-328, tradução nossa).

³⁰² SCHMITT, 2014, p. 69.

³⁰³ SCHMITT, 2009, p. 23.

³⁰⁴ “o bem primário que nós distribuimos uns aos outros é ser membro de alguma comunidade humana” (WALZER, 1983, p. 31, tradução nossa).

³⁰⁵ “quais regiões do espaço moderno e que tipos de seres humanos estão no domínio da Justiça Universal?” (DA SILVA, 2007, p. 423, tradução nossa).

e que não podem ser albergados sobre o manto protetivo da justiça.

Podemos perceber enquanto um dos produtos simbólicos desse constructo teórico a ideia de cidadão, que, de acordo com Linda Bosniak, “*is commonly invoked to convey a state of belonging or inclusion, yet this inclusion is usually premised on a conception of a community that is bounded and exclusive*”³⁰⁶, de modo que a cidadania também pode representar um eixo de subordinação/subalternização em si mesma. Isso significa dizer que tal categoria comumente associada com um compromisso do Estado com a igualdade é utilizada como meio de se definir o particular e circunscrever o interior de uma comunidade política a partir do exterior, o que nos demonstra que a distribuição de cidadania é produtora/reprodutora de diferenças. Sob esta perspectiva, a universalidade da cidadania seria aplicável à comunidade política nacional enquanto a exclusão seria aplicável às suas margens, e tal interpretação diz respeito ao modo como representamos espacialmente nossas comunidades políticas nacionais, mas não dá conta da maneira como as fronteiras ao longo do tempo foram mudando de lugar:

*Sometimes noisily and sometimes sneakily, borders have changed place. Whereas traditionally, and in conformity with both their juridical definition and ‘cartographical’ representation as incorporated in national memory, they should be at the edge of the territory, marking the point where it ends, it seems that borders and the institutional practices corresponding to them have been transported into the middle of political space.*³⁰⁷

Se entendermos as fronteiras enquanto linhas relacionais construídas pelo soberano como forma de delimitar a comunidade de cidadãos de identidades sociais outras, “consagradas a valores de morte”, não podemos perder de vista que este não foi um processo autônomo e autogerado, mas que contou com uma “contrapartida estrutural: a consolidação do colonialismo europeu no além-mar”³⁰⁸. Nesse sentido, o Estado, enquanto um dos pilares do projeto da modernidade, encontra-se estreitamente interligado à afirmação positiva dos *standarts* culturais europeus tidos como desejáveis, em contraposição a identidades percebidas enquanto não integráveis ao sistema político ocidental, motivo pelo qual a violência externa representada pela imposição de um sistema estatal, conforme pontua Clastres³⁰⁹, buscaria ajustar os perfis de subjetividade às necessidades do Estado. Temos nesse cenário delineada a tecnologia de

³⁰⁶ “é comumente invocado para transmitir um estado de pertencimento ou inclusão, ainda que essa inclusão seja usualmente baseada em uma concepção de comunidade que é limitada e exclusiva” (BOSNIAK, 2008, p. 01, tradução nossa).

³⁰⁷ “Às vezes ruidosa e às vezes sorrateiramente, as fronteiras mudaram de lugar. Considerando que, tradicionalmente, e em conformidade tanto com sua definição jurídica quanto com a representação cartográfica incorporada na memória nacional, deveriam estar no limite do território, marcando o ponto em que termina, parece que as fronteiras e as práticas institucionais correspondentes a elas foram transportados para o meio do espaço político” (BALIBAR, 2004, p. 109, tradução nossa).

³⁰⁸ MBEMBE, 2018.

³⁰⁹ Cf. CLASTRES, 2003.

redução da multiplicidade ao Uno, que pode ser percebida enquanto o comando coercitivo da soberania em Estados coloniais. No entanto, diante da impossibilidade apresentada pela resistência dos corpos em se implementar com sucesso tal projeto, as fronteiras, pensadas inicialmente para marcar um fora e dentro dos territórios, são introjetadas dentro da própria sociedade política, gerando a figura chamada por Tomas Hammar de *denizen*, um neologismo que, de acordo com Agamben “*has the merit of showing how the concept of ‘citizen’ is no longer adequate for describing the social-political reality of modern states*”³¹⁰.

Apesar do referido conceito de Hammar ser utilizado para designar indivíduos estrangeiros que, vivendo na condição de imigrantes e residentes permanentes em outro país, não possuem uma cidadania completa – ou seja, será um *denizen* o sujeito que não puder ser um cidadão no seu país de residência³¹¹, penso que não constitua um exagero utilizar tal categoria, que Hammar define enquanto “técnica”, para ilustrar as vivências de sujeitos coloniais em Estados também coloniais – em que pese serem jurídico-politicamente independentes. Se oposições binárias são inseparáveis da noção de fronteiras – ou linhas – e essas não se encontram hodiernamente somente nos confins de nossas comunidades, mas foram realocadas em seu interior, devemos pensar, como sugere o filósofo africano Valentim Mudimbe, as fronteiras ou “*líneas como figuras que determinan espacios en la práctica cotidiana, cuestionar lo que éstas suponen e imponen en alegorías que nos inducen al diálogo o nos separan en la confrontación*”³¹². Nesse sentido, os termos colonialismo ou colonização derivados do latim *colere*, que significa de maneira geral “conceber”, deve ser percebido como uma tática violenta que buscou transformar zonas não europeias em construções fundamentalmente europeias, conforme aponta Mudimbe³¹³.

Nesse cenário, identidades coletivas que se reconhecem como superiores – aquelas concebidas à imagem e semelhança do europeu em relação ao “outro” colonial – se cristalizam em torno de funções imaginárias de proteção que resguardam de maneira zelosa as fronteiras ou linhas separação entre identidades consideradas “puras” e albergadas sob o manto protetivo do cidadão, garantindo a clivagem do espaço social e impedindo deslocamentos. Isso demonstra que o processo político/simbólico de organização da moderna sociedade civil nos Estados coloniais obedece à lógica da construção racial ocidental-renascentista-iluminista que produz a

³¹⁰ “tem o mérito de mostrar como o conceito de “cidadão” não é mais adequado para descrever a realidade sócio-política do Estado moderno” (AGAMBEN, 2000, p. 31, tradução nossa).

³¹¹ Cf. HAMMAR, 2016.

³¹² MUDIMBE, 2006, p. 328.

³¹³ Cf. MUDIMBE, 2006.

diferença identitária por meio da aglutinação de locais de origem, corpos e formas de consciência para gerar uma oposição entre o homem tido como civilizado – o cidadão, e aqueles que apesar de residentes no espaço físico do Estado têm a suas cidadanias reiteradamente interditas – apesar de formalmente nela se enquadrarem –, subsumindo-se, portanto, à categoria de *denizen*. Sobre este contexto, é salutar trazer à baila a afirmação de Sylvia Wynter de que “*each type of culture has to create it’s corresponding type of chaos which represents just as active as that of the order itself*”³¹⁴, uma vez que os códigos estruturais de oposição – ou de confrontação, como prefere Mudimbe – serviriam para orientar os parâmetros de motivações da ordem, pois gerariam formas estáveis de sentimento de copertença entre os corpos que carregariam os *standarts* culturais desejáveis e aversão àqueles que representassem qualquer dissonância em relação a este parâmetro.

A construção formativa da sociedade visa, portanto, assinalar lugares, aplainar identidades e comprimi-las a formas codificadas para produzir forma e ordem. A forma moderna seria, de acordo com Carlo Galli, abstrata, pois o sujeito – e poderíamos estender a análise à figura do cidadão – seria um produto da articulação da maquinaria política ocidental que visa transmutar particularismo em universalismo, motivo pelo qual ele valeria “politicamente não pela própria concretude, mas somente enquanto capaz de produzir uma volição do universal, e esta somente como projeção tautológica – e concomitantemente estranha – ao sujeito”³¹⁵. No entanto a forma, mesmo quando materializada, apresentaria um caráter contingente, motivo pelo qual o ato de nomear, incluir/excluir formas do “ser” deve ser reiteradamente atualizado a fim de garantir a coerção à ordem e aos seus modelos universais de sujeito e cidadão, os quais, de acordo com Sylvia Wynter, são convertidos em um “sacerdote absoluto”, “*together with its related bio-ontological principle of Sameness and Difference, which traverses its speaking/imagining subjects and pre-determines the rule of inclusion and of exclusion that defines America*”³¹⁶.

A lei básica do seu funcionamento deve, portanto, ser a interdição de qualquer cerimônia que possa enlear os significados antitéticos e violar a dinâmica que garante a gestão exceptiva. Nesse cenário, no qual paira o fantasma da universalidade que visa gerir singularidades conflitantes, a pergunta premente se torna aquela de Mudimbe: “*cómo*

³¹⁴ “cada tipo de cultura tem que criar seu tipo correspondente de caos, o qual representa tão ativamente quanto a do ordem em si mesma” (WYNTER, 1984, p. 27, tradução nossa).

³¹⁵ GALLI, 1996, p. 8.

³¹⁶ “juntamente com o seu relacionado princípio bio-ontológico de Mesmidade e Diferença, que atravessa seus tópicos de fala/imaginação e pré-determina a regra da inclusão e da exclusão que define a América” (WYNTER, 1984, p. 55, tradução nossa).

trascender una incapacidad empírica debido a las limitaciones objetivas de mi identidad perceptual?”³¹⁷. Penso que devemos, a fim de transcender nossas identidades perceptuais e buscar laços de uma humanidade comum, nos retermos na possibilidade que todos nós – conforme alerta Agamben – possamos ser investidos na figura de vida nua diante dos desígnios do soberano, uma vez que potencialmente já a somos³¹⁸. Trata-se então de trazermos à luz a exceção que originariamente atravessa a formação do Estado e conseqüentemente, de sua figura correlata: o cidadão. Retrocedermos à formação da moderna/ocidental teoria política do Estado faz-se tarefa premente, uma vez que nos confere a possibilidade pensarmos saídas e modos de desativação dessa matriz exceptiva que não se conformem com perspectivas que endossam uma descentralização ilusória do poder, como a encabeçada por Antonio Negri na sua atribuição de um “caráter mistificado” ao conceito de exceção e aos efeitos de tecnologias soberanas. Negri afirma em *A soberania entre governo, exceção e governance* que a “concepção moderna de soberania como afirmação do Uno no comando político e na organização da sociedade” estaria superada e o mérito seria do pós-moderno em sublinhar o esgotamento desta concepção: “Estamos além do moderno. A crise penetra e desfaz as polaridades que a soberania havia conjugado na modernidade”³¹⁹.

Em que pese concordar que um dos mecanismos utilizados por essa tecnologia – qual seja, o de encobrir a vida nua com o manto do “cidadão” – nos legue um produto que não se mostra adequado para descrever a realidade sócio-política dos Estados modernos, não considero que a linguagem negriana, um tanto quanto aspiracional, confira uma ótica adequada à análise do mundo fático, que é palco da reedição de velhos métodos da soberania, principalmente no tocante a sua capacidade de se fazer conviver com a morte não de um modo místico, para utilizarmos a adjetivação de Negri, mas sim como uma ameaça de caráter físico e que possui alta probabilidade de, a qualquer momento, converter-se em ato, ou seja, de materializar-se (necropolítica). Partindo do pressuposto de que a ideia de soberania – aquela identificada à forma nacional – encontra-se hodiernamente em crise em virtude da desterritorialização do poder e, por considerar a colonialidade como um fenômeno derivado da soberania do Estado moderno e não constitutivo da mesma, Negri passa ao largo de formas de soberania/colonialidade atualmente em ação, tendo em vista que suas formas clássicas teriam sido colocadas em xeque pelo fenômeno da globalização, fazendo, em sua concepção, com que a colonialidade deixasse de existir. Tal raciocínio – que pode ser percebido com clareza em seu

³¹⁷ MUDIMBE, 2006, p. 354.

³¹⁸ Cf. AGAMBEN, 2007.

³¹⁹ NEGRI, 2016, p. 130.

livro em coautoria com Michael Hardt, *Império* – o leva a afirmar o suposto desmantelamento das “polaridades” construídas pela soberania ocidental, somando-se, desta forma, às fileiras daqueles que são acometidos pela “verdadeira doença do Ocidente”, qual seja, “o esquecimento dos condenados”.

Entendo em parte a tentativa desesperada de Negri em não abraçar o niilismo que ele considera resultante das “leituras apocalípticas” advindas das teorias contemporâneas acerca da soberania, que ao configurá-la enquanto força redutora e totalizante, acabariam por eliminar qualquer caráter transformador proveniente de forças de resistência presentes no tecido social da multidão, depreciando o esforço para conter o sistema, não enxergando possibilidades de superação de uma gestão exceptiva e oferecendo somente uma divisão maniqueísta entre dois polos extremos: ou haveria a submissão ou completa oposição às tecnologias soberanas. Mas há aqui que se considerar seriamente se “*vivimos em un mundo em el que las viejas jerarquias erigidas por el colonialismo moderno han desaparecido o, por el contrario, assistimos a uma reorganización posmoderna de la colonialidad*”³²⁰. Penso que não há como negar o modo como o processo político/simbólico/colonial produziu o corpo humano como receptáculo de inscrições e significações modernas/raciais, cujos efeitos materiais estão longe de desaparecerem. Ademais, é preciso nos atentarmos, conforme expõe Denise da Silva, de que corpos racializados foram construídos enquanto sujeitos sociais patológicos, e conseqüentemente, seus corpos e lugares que habitam foram convertidos, *a priori*, em significadores de ilegalidade, que legitimam reiteradamente relatos necropolíticos, como o exposto no início deste capítulo, sejam diariamente apresentados ao nosso universo cognoscente.

A ênfase conferida à esfera da soberania nesta seção, no entanto, não se deu de maneira desavisada e para reafirmar o seu lugar de plataforma superior e isolada de gestão e trato dos viventes. Percorrer o projeto de afirmação do sujeito moderno/ocidental enquanto entidade autônoma, capaz de por meios racionais instituir a soberania moderna com a sua afamada missão de salvaguardar a vida, foi algo feito com o intuito de desvelar a maneira pela qual a “coação à ordem” instaura uma “unidade sem relação”, afinal, “para se salvar de forma duradoura, a vida é tornada ‘privada’ no duplo sentido da expressão – privatizada e privada daquela relação que a expõe ao seu trato comum”³²¹. Tal dinâmica expropriatória do comum, que constitui a comunidade por meio de sua destituição, é percebida por Roberto Esposito em

³²⁰ CASTRO-GOMEZ, 2007.

³²¹ ESPOSITO, 2010, p. 94.

termos do que denomina de “paradigma imunitário”, processo que se refere à constituição de um tecido social composto por sujeitos amuralhados em si mesmos, que, por incapacidade de se reconhecerem em seus pares, subordinam-se a uma esfera externa – soberana – a fim de garantirem proteção vital³²². No entanto, a referida proteção não seria garantida por meio de uma completa extirpação da violência, afinal, o sistema não poderia funcionar rejeitando por completo os conflitos, mas sim os produzindo como antígenos necessários para que anticorpos destinados à defesa sejam ativados.

Tal raciocínio já presente nas exposições de Hobbes acerca da soberania – uma vez que a passagem do estado de natureza para uma sociedade civil não comportaria uma completa extinção do estado de natureza, mas a sua introjeção e concentração nas mãos do soberano – revela a interiorização daquilo que se pretende manter como externalidade, ou seja, a produção daquilo que se pretende aniquilar do corpo social a fim de criar uma memória seletiva nos indivíduos, que se tornariam capazes de se defenderem por si sós mesmo sem estímulos externos, gerando uma espécie de imunização preventiva. Penso que a existência do sistema imunitário – que se encontra na imbricação das tecnologias de poder soberanas e biopolíticas – nos permite compreender o modo pelo qual se armam no meio social dispositivos defensivos e ofensivos contra todos aqueles que são percebidos enquanto “outros” – agentes patógenos – e que invariavelmente dizem respeito aos “corpos estranhos” de sujeitos racializados. Deste modo, torna-se possível pensar em respostas à seguinte questão proposta por Denise da Silva: *“what makes possible a mode of existence that spreads beyond the juridical borders of any given state and the ethical borders of every nation?”*³²³, assim como ensaiar possíveis estratégias colaborativas à árdua tarefa de descolonização dos universais abstratos que permitem a constante operacionalização da exceção, uma vez que desta forma nos permite contestar o antigo mitologema do Estado enquanto protetor do bem comum para desvelar o seu caráter de “dispositivo vazio que, rodando em torno dos próprios eixos, permitem, induzem e exigem a farsa política em que vivemos”³²⁴.

³²² Cf. ESPOSITO, 2010.

³²³ “o que torna possível um modo de existência que se estende para além das fronteiras jurídicas de qualquer estado e das fronteiras éticas de cada nação?” (DA SILVA, 2014, p. 120, tradução nossa).

³²⁴ MATOS, 2015.

III – COLONIALIDADE, RACIALIZAÇÃO E DIREITO EXCEPTIVO

Ainda vivemos como nossos pais, Elis
Quanto vale uma vida humana, me diz?
Foda-se vocês, foda-se suas leis!
(a fúria negra ressuscita outra vez).
Emicida e Renam Saman – Dedo na Ferida

1. Insuficiências da democracia liberal e sentidos da violência

Achille Mbembe em seu *Políticas da Inimizade* afirma que para entendermos o caráter da violência contemporânea devemos realizar uma “leitura regressiva do tempo presente” a fim de localizar o fato estruturante e originário que permite a sua compreensão e lança a tese de que democracia³²⁵ – tal como a conhecemos hodiernamente –, plantação³²⁶ e império colonial fariam parte de uma mesma matriz histórica³²⁷. O ato de começar este capítulo apresentando esse fragmento do raciocínio do pensador camaronês se faz necessário porque ele servirá de lastro às considerações que pretendo desenvolver, tendo em vista que pretendo, de alguma maneira, assinalar as maneiras como se reconfiguram na sociedade contemporânea relações de inimizade surgidas com os colonialismos ibero-americanos do século XVI – que foram aprofundadas durante o período escravagista nas Américas, mostrando, ademais, que “a teoria do estado de exceção não é de modo algum patrimônio exclusivo da tradição anti-democrática”³²⁸.

As reencenações violentas que tenho em mente ao iniciá-lo dizem respeito àquelas que atingem diretamente corpos negros e, aqui, a remissão é claramente ao genocídio da população negra e ao fenômeno do encarceramento em massa que parece tê-la enquanto vítima preferencial. Muito já foi dito, a exemplo, por Loic Wacquant³²⁹, acerca da maneira como tais ocorrências se encontram intrinsecamente conectadas à escravidão e que representam, em última instância, maneiras metamorfoseadas de controle racializado. Nesse sentido, Michelle Alexander, ao analisar o que chama de o “novo Jim Crow”³³⁰ na sociedade estadunidense,

³²⁵ Conforme assinala Lummis “la democracia ha sido tratada como la prostituta de las palabras políticas”, uma vez que seus usos, ao longo do curso da história reiteradamente corromperam seu real significado, mantendo uma separação entre governados e governantes (2002, p. 26).

³²⁶ Me refiro ao sistema de *plantation* estadunidense.

³²⁷ Cf. MBEMBE, 2017.

³²⁸ AGAMBEN, 2004, p. 30.

³²⁹ Cf. WACQUANT, 2002.

³³⁰ Alexander se refere de maneira metafórica ao encarceramento em massa da população negra nos Estados Unidos como o “novo Jim Crow”, e visa com ela demonstrar o sucesso do aparato legislativo em continuar reiterando uma segregação racial naquele país.

afirma que o que mudou desde o colapso de tal estrutura segregacionista teria menos a ver com a real estrutura de controle e mais com as formas retóricas utilizadas para justificá-la³³¹. Neste campo, não tenho muito a acrescentar.

Apesar de algum modo me prender, na esteira dos autores anteriormente citados, à contiguidade de fenômenos que não se deixam comprimir pela existência de barreiras cronológicas artificialmente delimitadas, procurando caracterizar o que em nossa época e em nossa sociedade teria sido comum àquelas anteriormente aludidas – quais sejam, período colonial e escravocrata – procuro aqui, de alguma maneira, resolver um incomodo teórico. Achille Mbembe afirma que assistimos hodiernamente a um “retrocesso mundial à relação colonial e às suas múltiplas reconfigurações”, que “empurra nossas sociedades para fora da democracia, transformando-as em sociedades da inimizade”³³². Apesar da verve crítica, extrema coerência e lucidez que podemos encontrar no pensamento do autor, não consigo depositar a confiança que o mesmo deposita na democracia liberal – perceptível em sua afirmação de que vivenciamos uma “saída da democracia” –, como se os métodos segregacionistas e exceptivos dos quais ela se vale reiteradamente se tratassem de uma novidade em seu *modus operandi*. Interessa-me continuar arguindo aqui, no estilo benjaminiano, de que não há no testemunho de tais eventos nenhum assombro filosófico, afinal, “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral”³³³.

Portanto, diante de uma realidade marcada por vidas abandonadas diante de qualquer direito e que são nele incluídas apenas como objeto de repressão, não se trata de nos perguntar: “*How can a society that claims to be democratic be guilty of this or that?*”. O mundo dos democratas, constata Alain Badiou, não é o mundo de todos. Deste modo, ele nos sugere que antes mesmo de começarmos a apreender a realidade de nossas sociedades, devemos realizar um exercício preliminar, qual seja: “*to dislodge their emblem*”³³⁴. Assim, a fim de colocar em ordem o raciocínio, a primeira questão que devemos buscar responder se estabelece no sentido de delinear qual seria o emblema da democracia o qual devemos desalojar. Nesse sentido, o que significa, *a priori*, afirmar que vivemos em democracias?

Em seu sentido tradicional, a democracia é entendida enquanto soberania popular – acepção que a acompanha desde seu nascimento uma vez que está inclusa em sua própria

³³¹ Cf. ALEXANDER, 2011.

³³² MBEMBE, 2017, p. 11.

³³³ BENJAMIN *apud* LOWY, 2005, p. 83.

³³⁴ “Como pode uma sociedade que afirma ser democrática ser culpada disso ou daquilo?; “desalojar o seu emblema” (BADIOU, 2010, p. 7, tradução nossa).

etimologia, que provém do grego *demokratia* – poder do povo. Esta concepção nos revela um dos significados possíveis do termo democracia, uma vez que, de acordo com Giorgio Agamben, “*democracy designates both the form through which power is legitimated and the manner in which it is exercised*”³³⁵. Se sua legitimação repousa na assunção de que o poder ao povo pertence – o que nos leva à pergunta de quem seria esse povo –, ainda nos resta a questão de como seria exercida. Se o povo é detentor do poder, haveria de se esperar, portanto, que o mesmo governasse e decidisse por si só. No entanto, dada à suposta complexidade de nossas sociedades contemporâneas – e este é o argumento reiteradamente oferecido enquanto justificativa para a usurpação do poder popular –, nos é oferecida a estrutura representativa. De acordo com Pietro Costa, a representação se afigura enquanto uma estratégia contra uma ausência ao buscar evocar simbolicamente a presença daquele que atua no lugar de um sujeito ausente ou inativo. No entanto, a representação não se resume a uma mera técnica de governo – apesar de também o ser –, uma vez que exerce um processo de compressão da ordem política ao pretender unificar o múltiplo em seu horizonte de atuação³³⁶.

A formação da estrutura representativa corre concomitantemente à construção da esfera soberana, uma vez que, de acordo com Costa, “*la representación es el esquema explicativo tanto de la génesis como del funcionamiento de la soberanía*”³³⁷. Tal estrutura possui uma historicidade concreta, uma vez que se encontra estreitamente vinculada às sociedades e culturas ocidentais (primeiro europeias e, depois, estadunidenses)³³⁸, que a conceberam para atuar enquanto uma esfera de mediação entre os sujeitos – convertidos em “povo” pelo instrumento compressivo da representação – e o soberano. Se no capítulo anterior pudemos constatar que a esfera da mediação no âmbito da filosofia foi concebida como um constructo teórico-prático que garantiu a alienação do sujeito, cindindo as esferas do ser e do fazer, não há porque se pensar que a sua inserção na esfera política pudesse possuir um caráter diverso. Nesse sentido, a representação consubstancia-se enquanto um aparato de poder que se dissocia da comunidade e opera enquanto um mecanismo de dissimulação do caráter violento do poder soberano, e que tende, em última instância, a tornar os indivíduos governáveis através de tecnologias de enquadramento do sujeito em mecanismos jurídicos de qualificação que suspendem o agir dentro do corpo social – confiando-o a esfera transcendente da soberania.

³³⁵ “a democracia designa tanto a forma pela qual o poder é legitimado quanto a maneira pela qual ele é exercido” (AGAMBEN, 2010, p. I, tradução nossa).

³³⁶ Cf. COSTA, 2004.

³³⁷ COSTA, 2004, p. 21.

³³⁸ Cf. COSTA, 2004, p. 60.

Terminamos o capítulo anterior ensaiando uma aproximação deste trabalho ao referencial teórico proporcionado por Roberto Esposito e o que ele denominou de “paradigma imunitário” e que aqui iremos retomar, tendo em vista a amplitude que a categoria de imunização é capaz de conferir à análise de nossa democracia. A imunidade, termo proveniente do latim *immunitas*, se configura como a estrutura oposicionista à comunidade, do latim *communitas*, na medida em que nega o *munus*, ou seja, o intercâmbio configurado por uma relação de reciprocidade entre seus membros. Enquanto o termo comunidade é estabelecido a partir do “ter-em-comum” dos sujeitos, a imunidade visa protegê-los do risco comum, rejeitando a partilha do comum. De acordo com Esposito, “*modern democracy speaks a language that is opposed to that of community to the degree to which it has introjected ever more into it a demand for immunization*”³³⁹, que tende a absolutizar os indivíduos os isolando em um “confim identitário” que visa liberá-los do *munus*, ou seja, da obrigação de doação recíproca uns para com os outros.

Esposito entende que a concepção hobbesiana de soberania teria inaugurado a tecnologia de imunização contra a tentação do comum, na medida em que constituiu a esfera pública como o espaço no qual os indivíduos poderiam entrar em contato uns com os outros apenas na forma de sua dissociação. A proteção contra o “contágio relacional” seria feito a partir da introjeção na *communitas* de um “dom de morte”, que permitiria que a ausência do *munus* fossem preenchida por um “vazio ainda mais radical: ausência de relação dentro da comunidade”. Tal como ocorre na esfera biológica, o objetivo da introdução da imunização no corpo social visa criar a capacidade de seus membros de reagirem a substâncias estranhas ao organismo por meio da produção de anticorpos destinados a defender a sua identidade bioquímica, o que se dá, de acordo com o autor italiano, com o aumento da auto-suficiência individual por intermédio de “armaduras” que os protejam do “contato insidioso” com o outro. Aqui, podemos estabelecer um paralelo entre o raciocínio elaborado por Esposito e o de Sylvia Wynter trabalhado no capítulo anterior, uma vez que esta entende que para criar a ordem, cada cultura deve elaborar o seu exato oposto tipo de caos, que exercerá função ativa na consecução da primeira. O ponto de confluência se dá pelo modo que Esposito entende que o negativo – ou seja, aquilo que contradiz a ordem, a norma, os valores de uma determinada sociedade – é

³³⁹ “a democracia moderna fala uma linguagem que se opõe à da comunidade, na medida em que introjetou cada vez mais nela uma demanda por imunização” (ESPOSITO, 2012, s/p, tradução nossa).

tomado enquanto seu próprio impulso produtivo: “sem este obstáculo – ou falta – a vida do indivíduo e da espécie não encontraria a energia necessária ao seu desenvolvimento”³⁴⁰.

Desta feita, tomaremos aqui a lógica imunitária como uma política que ao instrumentalizar o negativo, ao assumir a vida como objetivo de sua atuação, implica a todo momento o risco de promover uma conversão tanatopolítica. De maneira um tanto quanto óbvia – pois já esperada de antemão – Esposito irá enxergar nas dinâmicas do nazismo a expressão máxima do paradigma imunitário, na medida em que estabelece um corte entre a vida que deve ser conservada integralmente e aquela que deve ser sacrificada em nome da salvaguarda da primeira. No entanto, a sua concepção do genocídio dos judeus perpetrado pelo III *Reich* em termos de “conduzir a morte à vida já a ela prometida” nos parece passível de extensão a temporalidades e espacialidades outras, principalmente se levarmos em consideração a construção teórico/prática de corpos negros enquanto “vidas indignas de serem vividas” – trabalhadas no primeiro capítulo deste texto. O genocídio da população negra brasileira pode ser facilmente encarado sob esta ótica, se considerarmos que é levado a cabo para realizar uma suposta assepsia daquilo que é reconhecido como patológico: ou seja, pretende-se aqui, ainda que de maneira não declarada, velada, eliminar “uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária e irremediável”³⁴¹. Aqui temos a valência de um “primado da representação” acerca do corpo racializado, erigido por elaborados constructos teóricos que, no entanto, não permaneceram “pairando no ar”, constituindo-se enquanto elemento basilar da fundação da política ocidental, que busca reduzir o ser meramente aos papéis a ele designados pela narrativa triunfalista de uma história escrita sob a perspectiva unívoca do vencedor.

Nesse sentido, é possível perceber uma continuidade entre a construção de categorias de condenação – que determinam que regiões do espaço moderno e que tipos de seres humanos nascem enquanto “condenados da terra” – e o fenômeno encarado por Achille Mbembe a partir do que denomina de necropolítica, ou seja, de uma política de morte instrumentalizada pelas “funções assassinas do Estado” e que gera como produto uma “morte que vive uma vida humana”. Se a realidade brasileira se apresenta enquanto palco de encenações necropolíticas, o que pode ser facilmente constatado por meio dos dados apresentados no documento *Atlas da Violência* (2017) – os quais serão mais adiante discutidos –, seria no mínimo de se esperar um trato frequente desta questão no debate público brasileiro.

³⁴⁰ *Idem*, 2010, p. 76.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 197.

No entanto, o caráter insidioso do necropoder consiste na produção de sua incidência sistemática enquanto algo naturalizado, legitimando *a priori* a administração da morte – uma vez que a expulsa do âmbito do que é considerado lamentável. Ademais, a sua originalidade consiste no fato de se valer de variadas tecnologias políticas e que podem inclusive se apresentar enquanto divergentes em primeira análise, mas que buscam atuar de maneira combinada na consecução de seus objetivos. Nessa perspectiva, entendo que tal lógica se espraia por todo o tecido social em função do mecanismo imunitário, fazendo que os indivíduos enxerguem os produtos de tal política de morte enquanto vítimas sem importância.

A tarefa de apresentar uma crítica à violência hoje continua sendo, portanto, a de efetivar a provocação filosófica de Walter Benjamin acerca do modo como ela se objetiva em nossa realidade e tende a moldar nossos campos de experiência. No âmbito das práticas que à primeira vista podem parecer dissonantes com a política de morte engendrada pelo necropoder, gostaria de aludir a um fato curioso apresentado pela antropóloga Lilia Moritz Schwarcz, que diz respeito a uma pesquisa realizada em São Paulo, datada de 1988: 97% dos entrevistados afirmaram não serem racistas, no entanto, 98% desses mesmos entrevistados responderam positivamente quando indagados se conheciam alguém racista³⁴². Diante dessa conta que simplesmente não fecha, a conclusão óbvia a ser tirada relaciona-se ao caráter velado do nosso racismo, o racismo à brasileira, caracterizado por Kabengele Munanga enquanto um “crime perfeito”. Tal asserção é feita tendo-se em vista que em regimes como o do *Apartheid* na África do Sul e o *Jim Crow* nos Estados Unidos, a identificação racial era explicitamente usada para justificar a discriminação e segregação, de modo que aqueles que sofriam a opressão possuíam um inimigo claro a combater e assim, os movimentos sociais se moviam em prol do fim das leis racistas e reivindicavam políticas públicas que buscassem a promoção de igualdade social³⁴³.

No entanto, no Brasil não há um racismo de Estado declarado, uma vez que o mesmo se presta a criminalizar por meio de seu aparato jurídico condutas que o manifestem. E aqui será interessante fazer um *detour* para estabelecermos as funções que a violência é chamada a exercer pelos nossos Estados independentes com sociedades coloniais, procurando alinhavar nesta análise concepções fanonianas e benjaminianas. Afinal, de acordo com Andityas Matos, qualquer filosofia que se pretenda radical não pode se esquivar da discussão do problema da violência, “devendo encará-la até mesmo como a primeira de suas tarefas

³⁴² Cf. SCHWARCZ, 2012.

³⁴³ Cf. MUNANGA, 2010.

filosóficas”³⁴⁴. Para tanto, começemos pela exposição do teor de uma entrevista concedida pelo rapper negro e estadunidense, Tupac Shakkur:

*I rap about the oppressed fighting back. Yes, my raps are filled with rage. You have to be logical, you know? If I know that in this hotel room they have food every day, and I'm knocking on the door every day to eat, and they open the door, let me see the party, let me see like they throwing salami all over up, I mean this like throwing food around, when they're telling to me there's no food to you. You know what I'm saying? Every day, I get outside and try to sing my way in. You know what I'm saying? 'We are hungry, please let us in'. After about a week that song will to change to: 'We are hungry, we need some food'. After two, three weeks, is like, you know: 'Give me all the food or I'll rack on the door'. After a year, I mean just like, you know what I'm saying: 'I'm picking the lock, I'm comin' to and do a blast'. It's like, you hungry, you reached your level, you don't want it anymore. We asked ten years ago. We ask with the Panthers. We was asking with them, you know, The Civil Rights Movement. And those people who were asking all end up dead or in jail. So, what do you think we're gonna do? Ask?*³⁴⁵

É difícil não se impressionar com a precisão que Tupac radiografa e expõe o modo que um “Estado Independente com uma sociedade colonial” se utiliza de violência estrutural/sistêmica para submeter aqueles que conformam uma tradição dos oprimidos; assim como não é de se estranhar que aqueles por ela marginalizados e excluídos se entusiasmem com a ousadia e a firmeza com que Tupac intui – na esteira de Frantz Fanon – que as massas de sujeitos racializados têm que fazer a sua libertação e que isso não pode acontecer senão pelo uso da violência. Fanon afirmou em *Pele Negra, Máscaras Brancas* pertencer irredutivelmente à sua época. No entanto, diante das largas evidências de que ainda nos encontramos inseridos em uma sociedade fortemente colonial, me interessa aqui arguir o caráter inventivo e de abertura de novos mundos inerente ao que denomina “violência absoluta”.

O colonialismo, expõe Fanon em *Os condenados da terra*, não é um corpo dotado de razão: “é a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior”³⁴⁶. É aqui que o médico argelino lança mão da violência, a “práxis absoluta”, enquanto um medicamento a ser administrado pelos próprios colonizados na busca da cura da ferida colonial. Vejamos:

³⁴⁴ MATOS, 2014, p. 174.

³⁴⁵ “Eu faço rap sobre a luta dos oprimidos. Sim, meus raps são cheios de fúria. Você tem que ser lógico, sabe? Se eu souber que nesse quarto de hotel tem comida todo dia, e bato todo dia na porta para comer e eles abrem a porta, me deixam ver a festa, me deixam vê-los jogando salame pra todo lado, isto é, jogando comida pra todo lado, mas eles dizem que não tem comida. Todos os dias, saio e tentopassar minhas ideias através da musica: ‘temos fome, por favor, deixe-nos entrar’. Depois de uma semana, a musica vai mudar para: ‘temos fome, precisamos de comida’. Depois de duas, três semanas, vai ser: ‘me dê comida ou vou arrombar a porta’. Depois de um ano, vai ser: ‘Vou roubar, vou entrar invadindo’. Tipo assim, você tem fome, chegou a seu limite. Pedíamos há dez anos atrás. Pedíamos com os Panteras. Pedíamos com eles, o Movimento dos Direitos Civis. Essas pessoas que pediam morreram ou estão na cadeia. Então, agora, o que acha que vamos fazer? Pedir?” (tradução nossa). SHAKKUR, Tupac. Entrevista à MTV. 1994. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Nx_iEphgtDg>. Acesso em 12/07/2018.

³⁴⁶ FANON, 1979, p. 46.

Os colonos que sempre afirmaram que os nativos “só entendem com chicotadas”, “só a força ensina-os” mostraram o caminho inevitável que teria que ser seguido em prol da emancipação. O argumento escolhido pelo colonizado foi-lhe indicado pelo colono e, por uma irônica reviravolta das coisas, o colonizado é quem agora afirma que o colonialista só entende a força.³⁴⁷

O colonizado, que desde pequeno convivera com uma a violência, é convocado à revolta pela fatalidade que lhe é inerente. Nesse cenário, a opção pela violência enquanto práxis de liberação, contrapõe-se às “estratégias de emolduramento”, coordenadas pelos colonialistas com o apoio dos intelectuais colonizados, como uma resposta à “violência atmosférica”. A violência atmosférica, para Fanon, corresponde à “violência que aqui e ali derrota o regime colonial”, à uma “violência triunfante”, que desempenha “um papel não somente informador, como também operativo para o colonizado”. Fanon aponta que vitórias alcançadas em sua época, como aquela do povo vietnamita contra os franceses na batalha de Dien-Bien-Phu, começam a pipocar pelo mundo e constituem um fértil campo de subjetivação capaz de negar as propostas reformistas de não-violência encabeçadas pelos intelectuais colonizados, que devido àquela “sentinela vigilante encarregada de defender o alicerce greco-latino”, o leva a perceber seus interesses sociais como iguais ao do colono. Ademais, as lutas desencadeadas no processo de descolonização introduziriam “um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização, é, em verdade, criação de homens novos”³⁴⁸.

Conforme pudemos ao longo desse trabalho observar, enquanto a violência colonial contém em sua estrutura elementos desagregadores que tendem a reforçar as diferenças, a violência do colonizado, de acordo com Fanon, unifica o povo, apontando elementos comuns entre membros de variadas tribos³⁴⁹. A guerra de libertação, neste sentido, é revestida de caracteres positivos, uma vez que introduz em cada consciência a noção de causa comum, de história coletiva. É neste contexto que o individualismo e a atomização dos indivíduos levado a cabo pela modernidade/colonialismo/capitalismo eurocentrado vai se esvanecendo. “O interesse de cada um não cessa mais de ser doravante o interesse de todos”³⁵⁰ e palavras proscritas pela ordem vigente como “irmão”, “irmã”, “camarada”, surgiriam no seio da luta a fim de ressaltar a condição comum partilhada entre os condenados da terra. É por isso que Fanon apresenta a violência enquanto “práxis absoluta” como remédio ao seu diagnóstico da alienação dos indivíduos operada pelo sistema colonial, uma vez que “ao nível dos indivíduos,

³⁴⁷ FANON, 1979, p. 65.

³⁴⁸ FANON, 1979, p. 26.

³⁴⁹ FANON, 1979, p. 73.

³⁵⁰ FANON, 1979, p. 35.

a violência desintoxica. Desembaraça o colono de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Torna-o intrépido, reabilita-o a seus próprios olhos”³⁵¹.

E, aqui, devemos nos atentar à moralização operada pela crença liberal a respeito da violência e que visa apresentá-la invariavelmente de maneira simplista, como algo mau *a priori* por se contrapor à discussão racional³⁵². Por se recusar a fazer distinções entre diversos tipos de violência possíveis, o sistema – e aqueles que nele acreditam – tende a produzir uma cegueira em torno de um paradoxo estrutural: o poder jurídico-político é essencialmente violento, tendo em vista que, para levar a cabo sua suposta função de pacificação social, lança mão daquela mesma violência que diz querer extirpar do tecido social. Nesse sentido, Andityas Matos chama a atenção a respeito da necessidade de se contrapor, ao menos, dois tipos diversos de violência: aquela constituída, “autorizada e centralizada pelo Estado” – a que Walter Benjamin se refere como detentora de um “atestado de identidade quanto a sua origem histórica”³⁵³ – e que visa a manutenção de nosso atual sistema-mundo, e a do tipo constituinte, destrutiva, considerada ilegítima/ilegal por pretender alterar a dinâmica de estruturação/distribuição do poder³⁵⁴. A esse propósito Georges Sorel teria contribuído enormemente ao diferenciar “força” de “violência”: Sorel se vale da palavra força para designar a imposição de uma ordem social na qual uma minoria governa, assim como atitudes baseadas na astúcia e na força para conservá-la e destina o termo “violência” a ações que se esforçam em destruí-la³⁵⁵.

Se a vontade de sacudir as “raízes contaminadas do edifício” daqueles que se utilizam da violência absoluta enquanto práxis se configura enquanto possível aniquiladora da ordem estabelecida – revelando sua potência constituinte de um novo mundo calcado no comum –, temos que ela pode tanto angariar apoio daqueles que se permitem realizar um trânsito de afetos quanto arrebatá-los de perplexidade/indignação aqueles que sustentam suas vidas com base na exploração/reificação dos condenados da terra. Nesse cenário marcado pela presença de antagonistas, será em nome da defesa dos interesses daqueles segundos que o direito se insurgirá, não porque os fins da violência absoluta possam ser considerados em alguma maneira injustos, mas pelo fato de que o direito não suporta a possibilidade de existência de uma

³⁵¹ FANON, 1979, p. 74.

³⁵² Cf. MATOS, 2014, p. 171.

³⁵³ BENJAMIN, 2011.

³⁵⁴ MATOS, 2014, p. 171.

³⁵⁵ Cf. SOREL, 1992, p. 95.

violência que escape ao seu âmbito. “O direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito. Como um perigo que torna vãos os fins e a execução do direito?”, se indaga Walter Benjamin, para responder na sequência que “certamente não”³⁵⁶. E, aqui, devemos levar seriamente em consideração – a fim de tratarmos do encapsulamento dos conflitos raciais pela esfera do direito – a intuição de Benjamin, de que

[...] o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito.³⁵⁷

A atuação do direito na contenção de violências que lhe são externas leva ao estabelecimento de um círculo vicioso, porque toda violência taxada como “não sancionada” será considerada ilegal e, a partir dessa rotulação, reconduzida à esfera do direito sob a forma de crime. Para além disso, e é aqui o que me interessa propriamente arguir, o direito busca realizar uma substituição no tecido social de todos os fins naturais dos indivíduos que possam ser alcançados por intermédio da violência por fins de direito³⁵⁸. Essa “juridicização” que incide sobre todos os âmbitos da vida do sujeito é percebida por Benjamin como a “máxima geral da legislação”, que se esforça em fazer com que “todos os fins naturais dos indivíduos” colidam “com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência”³⁵⁹. Tal compreensão pode facilmente ser alinhavada à de Roberto Esposito que entende, para fins de qualificação da “imunização jurídica”, que o direito atua “*transformando determinadas expectativas cognitivas em expectativas normativas*”, imunizando o tecido social ao substituir, por exemplo – e no nosso caso específico –, as perspectivas incertas advindas de uma atuação fundada na violência absoluta, por uma expectativa segura, em que pese problemática, garantida pelo direito³⁶⁰.

Nesse sentido, podemos inferir que o direito brasileiro, ao conceder de “maneira demoniacamente ambígua, direitos ‘iguais’” – erigindo, para fins de tal consecução, como princípio da República, a não discriminação com base em critérios de cor ou raciais (art. 3, IV, CF/88), o repúdio ao racismo (art. 4, VIII) e garantindo, a título de direito fundamental, a imprescritibilidade e inafiançabilidade de tais práticas (art. 5, XLII) – busca encerrar a conflitividade racial na esfera mistificadora da legislação, deslocando-a, de maneira simbólica,

³⁵⁶ BENJAMIN, 2011, p. 127.

³⁵⁷ BENJAMIN, 2011, p. 127..

³⁵⁸ Fins naturais seriam aqueles buscados por meio de qualquer ação do indivíduo e que não encontram correspondência no ordenamento jurídico; fins de direito, por sua vez, são aqueles que possuem previsão legal para serem alcançados por intermédio de mecanismos jurídicos.

³⁵⁹ BENJAMIN, 2011, p. 126.

³⁶⁰ ESPOSITO, 2009, p. 72.

do tecido social, fazendo que nosso senso político seja abatido pelo que está fora e além do poder criativo dos sujeitos políticos – reiterando a concepção de Esposito acerca da imunização jurídica. Se levarmos em consideração essa técnica de imunização jurídica da qual se vale o aparato legislativo brasileiro, poderemos então encontrar uma explicação para a pesquisa curiosa apresentada por Schwarcz assim como para análise de Munanga, que define o racismo do Brasil enquanto um “crime perfeito”, afinal o referido mecanismo nos impede de pensar o mundo por fora dos códigos normativos que visam, de uma instância transcendente, informar a realidade.

Tais direitos concebidos enquanto conquistas legislativas derivadas das lutas travadas pelo movimento negro brasileiro³⁶¹ em prol da construção da igualdade racial no Brasil no período de redemocratização, expõe que dentro do repertório de ações do movimento existem claramente aquelas não-conflitivas de colaboração institucional – a exemplo da participação da militância na Constituinte de 1988, que por meio de acordos que pretenderam garantir a sua influência – mas que seriam alternadas, outras vezes, com método conflitivos de tensionamento ou confrontação, a exemplo da *Marcha contra a Farsa da Abolição*. Realizada em 1988 (ano do centenário da abolição) no Rio de Janeiro, denunciava a continuidade de práticas violentas dirigidas contra corpos negros, apresentando em seu cartaz de divulgação, sob o título *Nada mudou - Vamos mudar*, duas imagens: uma gravura de negros sendo comercializados como escravos antes de 1888 (ano da abolição) e uma fotografia da época da marcha, na qual figuravam negros amarrados por uma corda no pescoço sendo vigiados por um policial. É interessante ressaltar aqui que houve grande apontamento de contingente militar (e por militar aqui me refiro ao Exército!) para impedir a realização de tal ato, uma vez que denunciava publicamente o caráter meramente retórico da democracia racial da qual o Brasil se orgulhava de ser criador³⁶².

A aferição dos direitos previstos na Constituição de 1988 em virtude da movimentação de quadros de militância é percebida enquanto uma conquista – o que de fato é. O problema, entendo, gira em torno do estancamento de lutas a partir da concessão de tais direitos, que permanecem adstritos à esfera formal enquanto um universal que não encontra compatibilidade fática e particular. Afinal, em contextos nos quais há a estabilização da conflitividade social por elementos normativos, de nada valerá reclamar pela “efetivação” de

³⁶¹ Cabe ressaltar que o mesmo não é unificado, se tratando de uma rede heterogênea de atores sociais – indivíduos, grupos e organizações – encampados sob esta denominação.

³⁶² Cf. PEREIRA, 2010.

direitos, tendo em vista que o direito se conforma enquanto o “*dictum* daqueles que, mediante a violência, impõem ao mundo a sua forma, e não a forma que poderia lhes limitar a ação”³⁶³. Não é outro o entendimento exposto pelo Comitê Invisível em *Motim e Destituição*:

É preciso dizer que a ideia de reforma constitucional apresenta a vantagem de satisfazer, ao mesmo tempo, o desejo de mudar tudo e o desejo de que nada mude – por fim, são apenas algumas linhas e modificações simbólicas. Enquanto se discute as palavras, enquanto a revolução se formula na linguagem do direito e da lei, as vias de sua neutralização já são conhecidas e balizadas.³⁶⁴

Acerca deste contexto, penso que caiba aqui fazer alusão à dinâmica existente entre poder constituinte e poder constituído elaborada por Antonio Negri e o modo pelo qual o segundo se move sempre de forma a limitar a potência criativa/expansiva do primeiro. Afastando-se dos quadros de análise tradicionais a respeito do conceito de poder constituinte – a exemplo do oferecido pelas ciências jurídicas e pelo constitucionalismo clássico –, Negri postula que falar de poder constituinte é falar de democracia, mas não só: é também falar de revolução, uma vez que se propõe a romper com o esquema de racionalização política imposto pela modernidade. O poder constituinte pode ser então percebido em Negri como uma pulsão “para existir através de configurações cada vez mais comunitárias do viver”³⁶⁵, se configurando enquanto uma gramática de ação pautada por uma ausência de finalidade prévia e que, por isso mesmo, se configura como plena potência que, por não almejar converter-se em ato, é revolução permanente. Diante disto, podemos facilmente auferir que a visão de poder constituinte negriana não pode ser aplicada às lutas sociais que têm como objetivo o estabelecimento de direitos, porque as mesmas implicam a sua submissão a mecanismos de mediação verticalizados – o que da perspectiva do constitucionalismo seria passível de enquadramento na categoria de poder constituinte –, mas se aproximaria do segundo modelo de ação apresentado acima, na medida em que a denúncia de uma questão social por figuras de resistência tende a desencadear processos de subjetivação em outras singularidades, que a elas se somariam movidas por uma “paixão construtiva” pelo desejo de comunidade – o que entendo, tende a romper com a imunização social –, forçando a abertura de mundos no agora.

Há que se levar em conta ainda o caráter irônico com que o Comitê Invisível repudia a tese negriana acerca do poder constituinte, a definindo como “hilariante”³⁶⁶. Acredito que tenham se apegado demasiado à noção de poder constituinte conferida pela ciência jurídica e entendem ser essa mesma a proposição de Negri, ou talvez tenham sido apenas iludidos pela

³⁶³ MATOS, 2015.

³⁶⁴ COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 92.

³⁶⁵ NEGRI, 2002, p. 445.

³⁶⁶ Cf. COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 93.

gramática, afinal, o verbo “constituir” é um transitivo – quando se constitui, se constitui algo – e daí talvez retirem um suposto apego de Negri às instituições que visam engessar o real. Não compactuo com tal leitura, tendo em vista que a noção de poder constituinte para o filósofo italiano pressupõe um *continuum* que rechaça “toda filosofia que, mesmo heroicamente, chegue a conclusões institucionalistas”³⁶⁷. Lado outro, entendo que a noção de “destituição” proposta pelo Comitê, em termos de nomenclatura – em que pese comunicar-se de veras com a tese de Negri, uma vez que propõe uma produção própria e comum do mundo – melhor caracterize a ideia de ruptura na fatalidade do círculo vicioso que “faz de sua contestação o alimento daquele que domina”. Destituir, nesse sentido, significaria menos um ataque direto às instituições e mais um dirigido à necessidade que fazemos delas, uma vez que ainda sectários do mitologema hobbesiano, segundo o qual o homem é o lobo do homem, acreditaríamos precisar das instituições para viver em comunidade. A noção de destituição seria necessária para descolonizar velhas crenças a muito imbuídas em nossos imaginários, assim como para impedir que movimentos insurrecionais retomem o seu completo oposto, a exemplo do

[...] ritual carnavalesco dos movimentos sociais que funciona como uma válvula de segurança, como um instrumento de gestão do social, assim como de renovação da instituição. Traz para o Estado flexibilidade, carne fresca, sangue novo, que lhe fazem tanta falta. Geração após geração, o Estado soube cooptar, em sua grande sabedoria, aqueles que se revelavam dispostos a se deixar comprar, e massacrar quem se fazia de irredutível.³⁶⁸

Uma outra possibilidade que nega a captura do poder constituinte pelo constituído – assim como a materialização do “ritual carnavalesco” ou do “círculo vicioso” a que se referem o Comitê Invisível – diz respeito a proposta teórica elaborada por Matos e que aglutina à ideia de poder constituinte negriana a concepção de “poder desinstituinte”³⁶⁹. Ciente de que caráter de abertura e indeterminação do poder constituinte poderiam engendrar a constituição de qualquer ordem possível (o caráter trágico do poder constituinte), inclusive mais nefastas que a atual, Matos aposta na potência negativa da desinstituição a fim de gerar um substrato mínimo sobre o qual o poder constituinte poderá operar, uma vez que o desinstituir perpassa a negação das atuais estruturas opressoras do sistema garantindo um grau mínimo de segurança, um ponto de não retorno. No entanto, o poder desinstituinte não deve ser pensado como mero “símile negativo” do poder constituinte, mas sim encarado em sua “radicalidade ontológica própria”, uma vez que em que pese se configurar enquanto uma estrutura necessária para abater os

³⁶⁷ NEGRI, 2002, p. 38.

³⁶⁸ COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 90

³⁶⁹ O “poder desinstituinte” proposto por Matos não se confunde com o “poder destituinte” elaborado por Agamben, que seria a pura inoperosidade e que não se relaciona, em nenhum momento, com a possibilidade de constituição (Cf. MATOS, 2016).

aspectos concretos do sistema, ele o faz por meio de uma completa deserção do léxico-político ocidental, gerando um espaço profícuo para geração de novas subjetividades e novos usos³⁷⁰.

Estou ciente do debate que gira em torno desta temática no âmbito da militância negra – pautada na alternância do Movimento entre a radicalidade e “cooptação”³⁷¹ – mas não me cabe, da externalidade dessas vivências, exercer juízos de valor acerca da mesma. No entanto, enquanto pesquisadora, me é aberta a possibilidade de – uma vez que atenta aos limites exceptivos da experiência política brasileira – desconfiar de “estratégias de emolduramento” e não conseguir depositar confiança na competência de modelos normativos para a construção de um modelo societário verdadeiramente democrático. E nisto não estou sozinha. Audre Lorde – escritora estadunidense de descendência caribenha, negra, feminista, lésbica e ativista na luta pelos direitos humanos – pontuou acertadamente em uma conferência realizada em 1983: *“The master's tools will never dismantle the master's house. They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change”*³⁷².

Desta feita, temos aqui delineados alguns dos dispositivos dos quais nossa democracia se vale para extirpar o poder popular, reforçando uma ordem intransigente que, de acordo com Ricardo Sanín Restrepo, elimina qualquer possibilidade de diálogo para além do monólogo disfarçado que impõe. A criação de direitos universais – “demoniacamente iguais”, conforme adjetivação benjaminiana – se conforma então como a estrutura de dominação da ideologia liberal que permite sustentar uma configuração necropolítica, já que os mesmos não se arredam de seu caráter meramente formal. A cada vez que a fúria negra ressuscita – para citar Emicida e Saman –, o direito rapidamente a fagocita, reconduzindo-a à sua esfera por meio da criação de novos universais que *“implican la negación absoluta del poder creativo/destructivo del sujeto, aniquilando de un golpe el origen del poder político constituyente y lo suplantando por un esquema trascendental innombrable.”*³⁷³ Por isso, o desafio continua sendo, o de criar mecanismos destituíntes – ou que impeçam o domínio do constituinte pelo constituído – anseio que de alguma maneira fica evidenciado com a expressão “foda-se suas leis” que serve de epígrafe a este capítulo.

³⁷⁰ Cf. MATOS, 2016.

³⁷¹ Cf. LEITÃO; SILVA, 2017.

³⁷² “As ferramentas do mestre nunca desmantelarão a casa do mestre. Eles podem nos permitir vencê-lo temporariamente em seu próprio jogo, mas nunca nos permitirão realizar uma mudança genuína” (LORDE, 1979, tradução nossa).

³⁷³ RESTREPO, 2011, p. 69.

2 – Democracias de escravos, ontem e hoje

“*Brazil is not (quite) the United States*”. Com esta asserção, já presente enquanto subtítulo no artigo *Facts of Blackness*, a socióloga brasileira Denise Ferreira da Silva critica construções teóricas que procuram tomar o país estadunidense enquanto parâmetro de análise da realidade brasileira³⁷⁴ – o que se mostra acertado se levarmos em consideração que, ao contrário dos Estados Unidos, a desigualdade racial no Brasil não é acompanhada por uma estrutura de segregação racial, muito pelo contrário: nosso país é afamado mundialmente enquanto palco de uma suposta convivência racial harmoniosa, uma democracia racial, que recuperou o negro no plano do pensar, mas não no mundo prático. Estamos cientes das formações distintas por meio das quais o racismo é operacionalizado, afinal, o tomamos como dizia Fanon: um “modo socialmente gerado de se ver o mundo”. Isso implica que o fenômeno deve ser encarado como uma construção histórica que diz respeito a sistemas culturais que são concretos e locais. Portanto, não reiterarei aqui o equívoco ensejador da crítica de Da Silva. No entanto, penso ser salutar iniciar nossa análise a partir do modelo democrático estadunidense, tendo em vista a percepção de William Du Bois de que ali, no autodenominado berço da democracia moderna, “*the race problem has been deliberately intermixed with state particularism to thwart democracy*”³⁷⁵.

Na obra *Black Reconstruction*, originariamente publicada em 1935, William Du Bois assinala contundentemente o paradoxo instaurado nos Estados Unidos ao fim da Revolução Americana. Não é difícil adivinhar a qual contradição ele se refere, se levarmos em consideração que a independência político-jurídica em relação à Inglaterra foi conquistada em 1783 e abolição da escravatura só ocorreu em 1863. Se no segundo parágrafo da Declaração de Independência (1776) podemos ler que seriam consideradas verdades evidentes “*that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*”³⁷⁶, seria de se esperar que a “liberdade” a que se refere significasse também “libertar”, conforme aponta Du Bois. No entanto, esse princípio basilar da república estadunidense significou apenas a “liberdade” que a emancipação trouxe aos mestres e aos brancos pobres, afinal, estendê-la aos quatrocentos mil

³⁷⁴ Cf. DA SILVA, 1998, p. 206.

³⁷⁵ “o problema racial foi deliberadamente misturado com o particularismo estatal para impedir a democracia” (DU BOIS, 2013, p. 296, tradução nossa).

³⁷⁶ “que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade” (tradução nossa).

africanos e afro-americanos escravizados significaria entendê-los enquanto seres humanos, e isso os Pais Fundadores não poderiam fazer. Por esse motivo, “*they replaced freedom with slavery and withdrew the name of humanity from the vast majority of human beings*”³⁷⁷.

Diante disso, podemos constatar que o autodenominado berço da democracia moderna nasce enquanto uma “democracia de escravos”, uma verdadeira síntese disjuntiva na qual coexistiam simultaneamente uma “comunidade de semelhantes” e uma “categoria de não semelhantes”, o que nos revela uma dimensão ocluída da democracia: a sua face colonial. Neste sentido, o “povo” entendido como fonte de legitimação da modernidade liberal se mostra enquanto um conceito paradoxal, uma vez que só podemos entender democracia enquanto “poder do povo”, se compreendermos que o “povo”, na realidade, não se trata de um sujeito unitário, mas de uma ficção composta por dois polos que se opõem: “de um lado, o conjunto ‘Povo’ como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos”³⁷⁸. O projeto moderno de governamentalidade implicava necessariamente que se constituísse o arquétipo de cidadão almejado, ou seja, o modelo universal que serviria de filtro a estabelecer um limite entre aqueles que seriam participantes da vida política e os que quedariam dela excluídos e, neste sentido, conforme nos sugere Santiago Castro-Gomez, o indivíduo estabelecido como paradigma foi o homem branco, pai de família, letrado, católico, proprietário e heterossexual³⁷⁹. Como composto do primeiro subconjunto – a “comunidade de semelhantes” – podemos encontrar, portanto, o branco dito civilizado e do outro lado, o bárbaro “de cor”. Trata-se de identidades opostas, que se excluem mutuamente e que só ganham significado a partir da contraposição entre si. Ou seja, para que se forme o povo como “corpo político integral”, necessariamente uma parcela originária da sociedade restará excluída e Ricardo Sanín Restrepo nos informa, que essa parte é conformada pelo sujeito colonial – que toma a forma daquela “vida nua” a que se refere Giorgio Agamben – que se constitui enquanto o “povo oculto” da modernidade, que serve como seu secreto fundamento na medida em que possibilitou o seu advento e é dela excluído³⁸⁰.

Gilberto Freyre nos lembra em *Ordem e Progresso* a maneira pela qual a adoção da forma republicana de governo no Brasil teve como inspiração os Estados Unidos, da mesma maneira como nosso ordenamento jurídico foi moldado tendo o daquele como paradigma³⁸¹.

³⁷⁷ “substituíram a liberdade pela escravidão e retiraram o nome da humanidade da vasta maioria dos seres humanos”(DU BOIS, 2013, pp, 298, 110, tradução nossa).

³⁷⁸ AGAMBEN, 2007, p. 184.

³⁷⁹ Cf. CASTRO-GOMEZ, 2005.

³⁸⁰ Cf. RESTREPO, 2012.

³⁸¹ Cf. FREYRE, 2013.

No entanto, se a Abolição da Escravatura no Brasil ocorrida um antes da Proclamação da República (golpe republicano) em 1889 nos desvencilhou formalmente dessa contradição encontrada nos Estados Unidos, afirmando a Constituição de 1891 no parágrafo segundo do artigo 72 que “todos são iguaes perante a lei”, a materialidade do aparato jurídico institucional nos expõe outra situação, revelando o modo como o Estado buscou controlar a população negra por meio de seu aparato legislativo repressivo³⁸². Com o fim do regime escravocrata e da propriedade sobre a mão de obra, a teoria da suspeição generalizada torna-se substituta das formas de dominação inerentes ao cativo, na medida em que permitiria o controle de um suposto ócio assim como os costumes dos negros libertos, que “ameaçavam” a ordem, a segurança e a moralidade pública. Desta feita, foram cunhados tipos penais como os constantes dos capítulos XII e XIII do Código Penal da República (1890). Dentre o rol das tipificações ali existentes, chamam a atenção o art. 391, que considera crime “mendigar, tendo saúde e aptidão para trabalhar”; o art. 399, que expõe que “deixar de exercitar profissão, officio, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistencia e domicilio certo em que habite” ensejará apenamento; o art. 402, que veda a capoeira ao proibir que seja feito “nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem”. No capítulo III, que trata dos crimes contra a saúde pública, há ainda o art. 157, que aponta que ser crime a prática do espiritismo, da magia e seus sortilégios.

Do acima exposto, se apreende que o aparato legislativo repressivo estatal buscava, além de organizar as relações de trabalho demandadas pelas novas formas de organização social e econômica, promover o controle das manifestações culturais do povo negro, “desagregando as suas instituições e modos de vida e aplicando-lhes os modelos de convívio jurídico e político do ocidente”, o que, de acordo com Antônio Manuel Hespanha, “não tem a ver apenas com as diferenças culturais originais, mas também com a conformação da mentalidade ocidental e nativa e por séculos de experiência colonial europeia”³⁸³. E se a criação de tipos penais que longe de serem abstratos tinham em mente alvos muito concretos nos revela a disposição segregacionista e o caráter preferencial de “categorias de condenação”³⁸⁴, há que se pensar que não estaríamos tão distantes, nesse período, da assim da chamada “democracia de escravos” estadunidense.

O motivo pelo qual não consigo pensar que estaríamos vivendo hoje, como pontua

³⁸² Domenico Losurdo, em seu *Liberalism: a counter history*, demonstra como o aparato legislativo estadunidense substituiu as antigas formas de coerção inerentes ao período escravocrata (cf. 2011, p. 222).

³⁸³ HESPANHA, 2009, p. 296.

³⁸⁴ Me refiro aos mecanismos que performam sujeito enquanto “condenados da Terra” - acepção fanoniana.

Mbembe, uma “saída da democracia”, se pauta no fato de que devemos buscar diferenciar as ideias liberais que serviram de esteio à democracia e que tanto inspiraram aqueles que por ela lutaram, de aquilo que ela foi e ainda o é. Não há, historicamente, uma democracia liberal que tenha realizado, conforme pontua Carl Schmitt, a igualdade de todos os homens, uma vez que as mesmas demonstrariam seu poder político “*knowing how to refuse or keep at bay something foreign and unequal that threatens its homogeneity*”³⁸⁵. Ou seja, a democracia como unidade política prática sempre se materializou com a exclusão de parcela da humanidade, levando Schmitt a afirmar, por exemplo, que o mundo político é sempre *pluriversum* e não *universum*, uma vez que o conceito de humanidade com o qual ele se conforma não é universal³⁸⁶.

Nesse mesmo sentido, Wendy Brown afirma que “*democracy as concept and practice has always been limned by a non-democratic periphery and unincorporated substrate that at once materially sustains the democracy and against it defines itself*”³⁸⁷. E aqui podemos estabelecer uma analogia entre o que Brown denomina de “periferia não democrática” ou “substrato não incorporado” e aquilo que Frantz Fanon denominou “zona-do-não-ser”. Essa “zona árida e estéril”, cuja existência foi atestada pelo psiquiatra argelino, diz respeito não a uma porção geográfica do globo propriamente dita, mas as regiões construídas pelo simbólico nas quais são questionadas a legitimidade do pertencimento dos sujeitos coloniais à esfera do humano³⁸⁸. E, conforme vimos anteriormente, a modernidade e seu projeto universal de governamentalidade só pôde ser implementado por meio da invenção de um sujeito que representava a inferioridade humana em virtude de sua própria natureza (o sujeito colonial), o que, lado outro, permitia a sua exclusão da esfera do político e autorizava que qualquer ação contra ele fosse possível, fazendo com que contextos coloniais apresentassem, quando da construção de suas democracias, justamente esse “espaço de exceção” marcado pela constante decisão sobre o “valor e o desvalor” das vidas humanas, a que Fanon se refere enquanto “zona-do-não-ser” e Brown como “periferia não democrática”. Desta feita, temos que não vivenciamos hoje uma “saída da democracia”, uma vez que a política ocidental, conforme pontua Agamben, é originariamente biopolítica, tendo em vista que se funda mediante a exclusão da “vida nua” que ela mesmo produz e da qual devemos aprender a reconhecer as

³⁸⁵ “sabendo recusar ou manter à distância algo estranho e desigual que ameace sua homogeneidade (SCHMITT, 1994, p. 9, tradução nossa).

³⁸⁶ SCHMITT, 2015, pp. 96-97.

³⁸⁷ “a democracia como conceito e prática sempre foi delimitada por uma periferia não democrática e um substrato não incorporado que ao mesmo tempo sustenta materialmente a democracia e contra o qual ela se define” (BROWN, 2010, p. 51, tradução nossa).

³⁸⁸ Cf. FANON, 2008.

metamorfoses³⁸⁹. Neste sentido temos que, se a “democracia de escravos” mantinha às margens da sociedade a população negra mediante a utilização do aparato legal, a sua reiteração segregacionista e genocida em nossa sociedade se atualiza por meio da exceção.

A atualização do “desejo de *apartheid*” brasileiro pode facilmente ser percebida nos dados contidos no último levantamento nacional de informações penitenciárias – INFOPEN, atualizado em junho de 2016. Tal documento assinala o crescimento da população prisional desde a última colheita de dados, realizada em 2014, de mais de 104 mil pessoas: o Brasil possuía, à época da elaboração do documento, 726.712 presos, dentre os quais 55% eram jovens entre 18 e 29 anos, 64% eram pessoas negras – sendo que a representação deste grupo na sociedade brasileira é de 53% –, e 75% não conseguiu concluir o ensino médio³⁹⁰. E, aqui, sugerimos a necessidade de se romper com o paradigma estreito representado pelo binômio crime x punição a fim de considerar o papel extra-penal do sistema criminal como instrumento de gestão de indivíduos construídos historicamente enquanto corpos a serem extirpados.

Repositório de fração indesejada da população, as prisões significam, desta forma, menos o local onde se purgam penas e mais locais que reiteram um regime de separação há muito instaurado. E, nesse sentido, a teoria biopolítica do filósofo Giorgio Agamben acerca da configuração do “campo”, que pode, à primeira vista, apresentar-se enquanto uma chave de leitura inapropriada ao fenômeno do encarceramento, uma vez que o nascimento do “campo” deriva necessariamente da estabilização da exceção, enquanto os cárceres dizem respeito a um fenômeno concernente ao direito ordinário – ou seja, encontra-se dentro da esfera jurídica – devemos ter em vista, que “o nosso tempo nada mais é que a tentativa - implacável e metódica - de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos”³⁹¹. E sob este ponto de vista, as prisões representariam o *loci* onde interseccionam o modelo jurídico-institucional e o biopolítico de poder, uma vez que apesar de criadas dentro dos parâmetros da legalidade, se revelam enquanto destino certo de corpos que são marcados pela gestão exceptiva da vida, “daquela vida nua que a modernidade cria necessariamente no seu interior, mas cuja presença não mais consegue tolerar de modo algum”³⁹².

O sociólogo Loic Wacquant sugere em *Deadly symbiosis: When ghetto and prison meet and mesh*, que o aumento do encarceramento negro nos Estados Unidos teria como uma de suas causas a obsolescência dos guetos enquanto zonas de confinamento humano e

³⁸⁹ Cf. AGAMBEN, 2007.

³⁹⁰ Cf. INFOPEN, 2017, pp. 30-34.

³⁹¹ AGAMBEN, 2007, p.185.

³⁹² AGAMBEN, 2007, p. 186.

dispositivo de controle populacional destinado a manter o contingente negro em seu devido lugar – ou seja, às margens da sociedade³⁹³. Wacquant entende o gueto não enquanto uma área natural do espaço geográfico, mas sim enquanto um produto de uma violência concretizada no espaço urbano, que se vale de uma lógica de cerceamento e controle étnico-racial – conceito próximo à “lógica do curral” de Achille Mbembe comentada no capítulo anterior. Em que pese a análise de Wacquant ser direcionada à realidade estadunidense, podemos delinear similaridades no que tange a organização social brasileira. Afinal, o historiador Nicolau Sevcenko, analisando as transformações da capital da República no início do século XX, assinala que a cidade do Rio de Janeiro contava com uma população um pouco inferior a um milhão de habitantes, dos quais, “maioria era de negros remanescentes dos escravos, ex-escravos, libertos e seus descendentes”³⁹⁴, que seriam paulatinamente empurrados para as margens da cidade, uma vez que com o fim do regime escravocrata e do controle direto sobre os corpos racializados, era necessário erigir novas formas de dominação em substituição daquelas inerentes ao cativo. É o que pode ser percebido no trecho do escritor Lima Barreto datado de 1921, período em que o processo de favelização se tornava incontrolável no Rio de Janeiro, ao comentar a lógica segregacionista/higienista implementada pelo então prefeito Carlos Sampaio – não por acaso engenheiro por formação: “Vê-se bem que a principal preocupação do atual governador do Rio de Janeiro é dividi-lo em duas partes: uma será europeia e a outra, a indígena”³⁹⁵.

É quase impossível não saltar aos olhos as similaridades existentes entre o trecho de Barreto acima transcrito e a qualificação dada por Frantz Fanon ao contexto colonial: um mundo cindido em dois espaços – habitado por espécies diferentes – e que se opõe não de uma maneira dialética a fim de gerar uma síntese unitária: eles obedeceriam ao princípio de exclusão recíproca, de modo que não haveria conciliação possível. Nesse sentido, a cidade do colono, que é uma cidade de brancos, é vista por Fanon como uma cidade saciada e repleta de coisas boas, ao passo que a

[...] cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a *médina*, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. **Morre-se não importa onde, não importa de quê.** É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros.³⁹⁶

³⁹³ Cf. WACQUANT, 2001.

³⁹⁴ SEVCENKO, 1999, p. 20.

³⁹⁵ BARRETO, 1921, s/p.

³⁹⁶ FANON, 1979, p. 29, grifo meu.

Esse espaço profundamente dicotômico das colônias – assim como do nosso Estado independente com sociedade colonial – não poderia ter seus limites garantidos a não ser pelo estabelecimento de fronteiras, que de acordo com Walter Benjamin, se configuram enquanto “fenômeno originário da violência instauradora do direito em geral”³⁹⁷. Há aqui que se levar em consideração que ao contrário do correntemente aceito pelo senso comum, o direito não exerce uma função de pacificador social, na medida em que quando se estabelece não abre mão da violência, ou seja, não estabelece um fim no qual ela não existiria, mas sim um necessariamente vinculado a ela, uma vez que “o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder”³⁹⁸. Nesse sentido, Benjamin, ao dialogar com Sorel, procura elucidar a “verdade não apenas histórico-cultural, mas metafísica” do direito ao apontar que, “nos primórdios, todo direito foi um direito de prerrogativa dos reis ou dos grandes, em suma: dos poderosos”. E se sua previsão de que assim ele o seria, *mutatis mutandis*, se mostra acertada, gostaria de acrescentar que a garantia desta clivagem espacial não seria confiada primeiramente à violência, como pode parecer, mas a mecanismos de dissimulação. Vejamos.

Benjamin aponta que “onde se estabelecem fronteiras, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas, mesmo quando o vencedor dispõe de poder muito superior a ele, direitos lhe são concedidos”. No entanto, o aspecto diabólico dos “direitos iguais” – ressaltados por Benjamin ao citar Anatole France que diz que “eles proibem igualmente aos pobres e aos ricos dormir debaixo das pontes” – não pode ser completamente elidido. Se por aqui a decisão dos poderosos de “elevar homens-máquinas-animais à posição suprema de homens” veio acompanhada da concessão de alguns direitos, temos que eles não logram nunca mascarar o retalhamento da sociedade humana e a enorme desigualdade dos modos de vida de um lado e de outro da fronteira. Fanon estava ciente disso ao apontar que a percepção desta realidade no contexto colonial – e que pode ser de maneira factível estendida à nossa – faria com que o

[...] olhar que o colonizado lança para a cidade do colono fosse um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todas as modalidades de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se no leito do colono, com a mulher deste, se possível. O colonizado é um invejoso. O colono sabe disto; surpreendendo-lhe o olhar, constata amargamente, mas sempre alerta: “Eles querem tomar o nosso lugar”. É verdade, não há um colonizado que não sonhe pelo menos uma vez por dia em se instalar no lugar do colono.³⁹⁹

Fazer explodir esse mundo torna-se então, para aqueles do lado de lá das fronteiras,

³⁹⁷ BENJAMIN, 2011, p. 148.

³⁹⁸ BENJAMIN, 2011, p.149.

³⁹⁹ FANON, 1979, p. 29.

uma imagem de ação muito clara. É preciso transgredi-las. A despeito dos esforços alocados pelos poderosos para limitar fisicamente – e com o auxílio de sua polícia – o espaço habitado por estes sujeitos, a intuição de Du Bois nos sugere que “*no matter how degraded people become, it is impossible to keep them down on a large scale and forever. Rebellion will certainly ensue*”⁴⁰⁰. Se a possibilidade de desmantelamento desse mundo compartimentado necessariamente gera pânico, ofensivas são rapidamente organizadas e as prisões surgem como um veículo viável para resolver o que Du Bois denominou de o “problema negro”, ou seja, aquele causado pela existência de indivíduos racializados que figuram enquanto corpos estranhos ao tecido social. Tupac Shakkur percebeu muito bem tal dinâmica, ao entoar em *Trapped*: “*they can't keep tha black man down, you know they got me trapped*”.

3. Guerra contra os negros e polícia soberana

No entanto, uma vez que sempre esteve imiscuída no estabelecimento de fronteiras, a produção de zonas deliberadamente demarcadas como territórios em que o livre direito ao assassinato está consagrado – onde, conforme pontua Fanon, “morre-se não importa onde, não importa de quê” –, assistimos hoje à reencenação de uma tendência em fazer convergir à centralidade da vida a capacidade genocida e um poder que decide diretamente sobre a morte. A mesma, no entanto, não passa despercebida aos atores sociais que se configuram enquanto os seus destinatários preferenciais. Nesse sentido, torna-se interessante trazer à baila a demanda do movimento internacional com origens estadunidenses, *Black Lives Matter*: “*We demand an end to the war against Black people. Since this country's inception there have been named and unnamed wars on our communities. We demand an end to the criminalization, incarceration, and killing of our people*”⁴⁰¹.

A guerra nos quadros de análise em que o Estado figura enquanto um pacificador social é entendida como expurgada do âmbito interno do território nacional e reservada apenas à conflitos externos. No entanto, é salutar relembrar aqui as preleções de Clastres⁴⁰² acerca desta falsa característica do Estado, na medida em que ele substituiria a violência dirigida para o exterior por uma voltada para o seu interior, e que visa, em última instância, fazer girar as

⁴⁰⁰ “Não importa o quão degradadas as pessoas se tornem, é impossível mantê-las submissas em grande escala e para sempre. Rebelião certamente se seguirá” (DU BOIS, 2007, p. 301, tradução nossa).

⁴⁰¹ “Nós exigimos o fim da guerra contra os negros. Desde o início deste país, houve guerras nomeadas e sem nome em nossas comunidades. Nós exigimos o fim da criminalização, encarceramento e morte de nosso povo” (tradução nossa, grifo meu).

⁴⁰² Para Clastres, a guerra externa dos “selvagens” preveniria o surgimento do Estado (cf. 2003).

engrenagens de dominação. É neste sentido que falamos de reencenação no parágrafo anterior, uma vez que a guerra – conforme alude Foucault ao inverter o aforismo de Carl von Clausewitz – não seria a continuação da política por outros meios: “a política é a guerra continuada por outros meios”⁴⁰³. Foucault sugere com esta hipótese algo análogo ao raciocínio de Clastres: o poder político estabelecido pelo Estado teria o condão de parar a guerra. Todavia, sua “tentativa” de instaurar uma determinada paz na sociedade civil não seria feita por meio da suspensão da própria guerra, muito pelo contrário: essa seria reiteradamente inserida no corpo social sob a forma de uma “guerra silenciosa”⁴⁰⁴.

Não é de outra forma que podemos enquadrar a realidade brasileira, tendo em vista que, sob a ótica de uma “pseudopaz”, a política se encarrega de dar continuidade a um paradigma de guerra há muito instaurado. Legitimado por uma cisão no conceito de humanidade – primeiramente operada por esquemas teológicos e, posteriormente, por artefatos pretensamente científicos que pretenderam construir o “outro” enquanto “não-ser” –, tal paradigma não se encontra superado com a nossa forma de governo dita democrática, que sob o auspício de seus preceitos liberais muito “humanistas”, passou apenas a tornar implícitas as investidas institucionais dirigidas contra o contingente racializado, que, no entanto, não consegue esconder a alta magnitude da cifra de “corpos negros caídos no chão” – para utilizar a expressão de Ana Luiza Flauzina⁴⁰⁵.

E, se conforme pontua Agamben, “na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou desvalor da vida enquanto tal”⁴⁰⁶, temos que pensar a maneira como houve no cenário nacional a entrada da soberania na figura da polícia, tendo em vista que a polícia ostensiva, em última instância, é quem realiza a criminalização secundária – selecionando aqueles que irão ser julgados nas instâncias criminais e eventualmente encarcerados –, possuindo o poder de fazer morrer, tão característico da necropolítica que atua diretamente sobre a população negra. Contrariamente ao senso comum, que tende a enxergar na polícia uma função administrativa de execução do direito, Agamben pontua que é essa instituição “talvez o lugar em que se exponha com mais clareza a proximidade e quase a troca constitutiva entre violência e direito que caracteriza a imagem do soberano”⁴⁰⁷. Afinal, movendo-se entre conceitos abertos e indeterminados que não remetem a uma norma, mas a

⁴⁰³ FOUCAULT, 2005, p. 23.

⁴⁰⁴ Cf. FOUCAULT, 2005, p. 23.

⁴⁰⁵ FLAUZINA, 2006.

⁴⁰⁶ AGAMBEN, 2007, p. 149.

⁴⁰⁷ AGAMBEN, 2015, p. 97.

uma situação de fato – revelando a impossibilidade de discernir entre fato e direito, característica da exceção –, uma vez que a execução da norma é também constitutiva da mesma – “norma que decide o fato que decide de sua aplicação”⁴⁰⁸ –, a atuação da polícia soberana é sempre marcada por parâmetros que são de partida exceptivos.

Aqui, devemos levar em consideração a afirmação schmittiana de que o Estado moderno e a polícia surgiram simultaneamente, com a segunda representando a sua instituição mais vital⁴⁰⁹, uma vez que seria a executora da coação que o primeiro pretende realizar. Se ao longo deste trabalho sustentamos que a ordem se baseia na imposição de uma classificação e segregação racial/étnica da população, a polícia se configura, neste sentido, como instrumento de coerção que visa assegurar a reprodução desse padrão e atuar como impeditivo de qualquer mudança – motivo pelo qual ela acompanha, como uma “aparição espectral”, todo e qualquer indivíduo racializado, como uma presença que o “molesta brutalmente”. Quando o Estado não consegue garantir “os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço” entra em cena a polícia soberana. Se a “juridicização” de todos âmbitos da vida – apontada na seção anterior como uma forma de contenção social – se mostra inefetiva para manter os negros em seu “devido lugar”, a atuação da polícia para realocá-los por meio da suspensão de direitos formalmente garantidos irá se configurar como a materialização por excelência do estado de exceção. Toda soberania gostaria de velar tal face exceptiva – aponta o Comitê Invisível⁴¹⁰ –, no entanto, ela deve exibí-la para se fazer crível, afinal, de acordo com Walter Benjamin, “quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito, esta entra em decadência”⁴¹¹.

A exceção instaurada pela atuação da polícia soberana não é, de modo algum, uma característica exclusiva da tradição anti-democrática, mas a sua existência em realidades marcadas por organizações políticas que se auto intitulam democráticas tende a causar espanto, uma vez que revela a sua “mentira continuada”. No entanto, tal espanto só é possível caso se acredite na fantástica narrativa que apresenta a ideia na qual a vida em democracia seria pacificada e no mitologema que apresenta o povo como detentor da soberania. Nesse sentido, Walter Benjamin afirma que

[...] apesar de a polícia ter o mesmo aspecto em todos os lugares, até nos detalhes, não se pode deixar de reconhecer que o seu espírito é menos devastador quando, na monarquia absoluta, ela representa o poder soberano que reúne em si a plenitude do

⁴⁰⁸ AGAMBEN, 2007, p. 180

⁴⁰⁹ SCHMITT, 1996, p. 92.

⁴¹⁰ COMITÊ INVISÍVEL, 2017.

⁴¹¹ BENJAMIN, 2011, p. 137.

poder legislativo executivo, do que em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber.⁴¹²

Aqui gostaria de sugerir que uma das percepções possíveis dessa “deformação da violência” em nossa realidade é aquela pela qual a necropolítica tende a reduzir a guerra – para apresentar o corpo social democrático como desprovido de violência – à ação policial, encarregando-a de levar a cabo a “guerra silenciosa” referida por Foucault. Du Bois em 1903 parecia profetizar que o problema de seu século seria o da “linha de cor”, o qual parece estender-se até o nosso, uma vez que a operacionalização da guerra silenciosa se pauta nos modos socialmente gerados de ver o mundo decorrentes do estabelecimento de tal linha. Du Bois arguia que a mesma implicaria em uma distribuição nitidamente desigual de recursos e penso ser passível a extensão deste raciocínio à “paz”, uma vez que a mesma, de acordo com Shakkur, “*never take place in the black community, all we know is violence, do that job in silence*”. Tal percepção nos ajuda a explicitar o significado da demanda do movimento *Black Lives Matter* pelo “fim da guerra contra os negros”, da cruzada empreendida constantemente contra seus corpos e tudo a eles relacionado.

No entanto, não pretendo reiterar aqui o que Hardt e Negri denominam de “apocaliptismo” do discurso acadêmico, que a tudo pretende explicar de acordo com teorias da soberania e do estado de exceção, focando unicamente na crítica da violência exercida por esferas transcendentais e priorizando a análise da esfera política em detrimento da econômica, como se ambas fossem passíveis de separação⁴¹³. Tal análise restritiva não seria aqui possível, pois partimos do pressuposto de que nossa matriz de poder – ou conforme Silvy Wynter, o *propter nos* formado após 1492 – é composta pelo interseccionamento de múltiplas heterarquias, cada uma servindo de aporte que permite o desenvolvimento da outra⁴¹⁴. Ademais, não podemos perder de vista que as prisões se configuram, de acordo com David Garland, como mecanismos cuja função é justamente eliminar do convívio social daqueles que, economicamente, não se encontram inseridos de maneira satisfatória na lógica do sistema⁴¹⁵, e que apesar de se valerem de uma mediação racial (aspecto cultural), se diferenciam da escravidão, de acordo com Loic Wacquant, porque não se prestam à organização da força de trabalho mas realizam a função de “armazenar as frações precárias e desproletarizadas da classe operária negra” (aspecto econômico)⁴¹⁶. Diante disto, podemos constatar que aspectos culturais

⁴¹² BENJAMIN, 2011, p. 136.

⁴¹³ Cf. 2016.

⁴¹⁴ Cf. 1995.

⁴¹⁵ Cf. GARLAND, 2001, p. 178.

⁴¹⁶ WACQUANT, 2002, p. 23.

e econômicos do poder se inter-relacionam diretamente. E neste sentido, gostaria de lembrar, na esteira de Frantz Fanon, que nas colônias – e arguo aqui, também em nossos “Estados independentes com sociedades coloniais” – estrutura econômica e superestrutura se confundem, causa é consequência: se é rico porque se é branco, se é pobre porque se é negro⁴¹⁷.

A maneira como os corpos negros representam aquela vida nua criada pela modernidade, mas cuja presença não se admite, se revela de maneira ainda mais substancial nos dados contidos no *Atlas da Violência* divulgado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA em 2017. Consta no documento que, a cada 100 pessoas vítimas de homicídio no Brasil, 71 são afrodescendentes. E se, conforme pontua Agamben, uma das consequências da investidura da polícia na soberania é a criminalização do inimigo, que permite a declaração de guerra contra ele⁴¹⁸, podemos perceber a atuação da “polícia soberana” por meio da análise de seu alto índice de letalidade: de acordo com o Anuário de Segurança Pública de 2017, 21.892 pessoas foram mortas pela polícia entre 2009 e 2016, sendo que 76,2% desse total é composto por vítimas negras. No entanto, dados estarrecedores como estes deixaram de chocar. Naturalizou-se, de alguma maneira, o homicídio de pessoas negras no Brasil.

As relações estabelecidas pelos agentes de seleção primária do sistema penal com os indivíduos negros não apenas demonstram a maneira pela qual a violência possui um caráter preferencial, mas acabam também por desvelar a feição necropolítica implícita neste exercício de poder. De acordo com Achille Mbembe, o necropoder se manifesta em figuras de soberania cuja atuação se pauta na “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos e populações”⁴¹⁹. Expressão máxima da soberania, uma vez que estabelece o corte entre aqueles que podem ou não viver, a necropolítica tem como motor uma política de raça que, instituindo a desumanidade daqueles a quem se pretende exterminar, os transforma em vidas supérfluas, cuja eliminação nada tem de trágico e, por isso mesmo, pode ser multiplicada infinitamente. A necropolítica é, então, neste sentido, a instauração de um “mundo de morte”, ou seja, uma técnica de produção de cadáveres na qual aqueles que estão sob seu jugo se tornam, conforme aponta Mbembe, “mortos vivos”, uma vez que a morte sempre se apresenta no horizonte de possibilidades como evento futuro e certo. Isso significa que comportamentos extraordinários que ocorrem em situações de guerra são considerados normais no que tange à lida com sujeitos marcados por feridas coloniais.

⁴¹⁷ Cf. FANON, 1979, p. 29

⁴¹⁸ Cf. AGAMBEN, 2015.

⁴¹⁹ MBEMBE, 2017, p. 111.

E, se o “campo” é “o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra”⁴²⁰, devemos pensar aqui como o racismo viabiliza a operacionalização da exceção e o modo como a emergência dessa “localização deslocante”, ao invés de se dar de maneira impetuosa apenas no século XX tal como alude Agamben⁴²¹, tem se mantido uma constante para os condenados da terra. A atuação necropolítica da polícia soberana, nesse sentido, longe de representar uma ruptura com a ordem democrática, é uma expressão constitutiva do *nomos* a que ainda pertencemos e cujas origens podemos rastrear na época dos colonialismos ibero-americanos. Nesse trabalho, adotei em termos de metodologia uma “leitura regressiva” do tempo presente, partindo da diferença colonial para compreender a maneira como funcionam as “categorias de condenação”, que não são equânimes e se movem preferencialmente contra determinados corpos. Por este motivo, neste último capítulo, gostaria de ressaltar que para além do contexto colonizatório que pode ser inscrito facilmente dentro do paradigma agambeniano do “campo”, Paul Gilroy nos demonstra que a aplicação racional da violência aos negros escravizados no cenário das *plantations* norte-estadunidenses nos permite associar esse espaço com o “*locus* moderno de poder: o campo de concentração”:

Ambos constituíram excepcionais onde as regras e procedimentos jurídicos normais foram deliberadamente deixados de lado. Em ambos, o motivo do lucro e suas racionalidades econômicas foram praticamente habilitadas pelos imperativos geopolíticos de uma hierarquia racializada. É fácil ignorar como as sociedades coloniais e seus conflitos proporcionaram o contexto em que os campos de concentração emergiram como uma forma nova e recente de política, controle de planejamento de guerra e trabalho coercitivo⁴²².

Em que pese concordar com Gilroy no que tange a essa alusão da *plantation* enquanto “campo”, não o entendo propriamente como campo de concentração, afinal, há que se considerar aqui um espectro de fatores muito mais diversificados do que este argumento-tese que se propõe finito, pautando-se pela linha mestra do econômico. Nos campos de concentração do III *Reich*, assim como em contextos escravagistas, há de modo claro uma concepção de raça que funciona como motor de suas práticas bio(necro)políticas. No entanto, nos campos de concentração nacionais-socialistas o que estava em jogo era a eliminação da “vida indigna de ser vivida” – tanto que nos utilizamos também da expressão “campo de extermínio” para nos referirmos a ele: o trabalho forçado a que judeus eram submetidos não era o vetor principal de sua existência. Lado outro, tanto no sistema de *plantation* estadunidense quanto no regime escravocrata brasileiro, o corpo racializado do negro foi construído sob a figura de “homem-

⁴²⁰ AGAMBEN, 2007, p. 175.

⁴²¹ Cf. AGAMBEN, 2007, p. 127.

⁴²² GILROY, 2007, p. 84.

metal”, que ao ser “fundido” no trabalho realizado, seja nas plantações de algodão ou nas de cana, retornaria à Europa sob a forma de moeda. O trabalho coercitivo era aqui o fator desencadeador das práticas biopolíticas, sendo a morte fator residual – até porque os escravizados eram considerados mercadorias de valor.

Espero até aqui ter deixado claro a percepção que se há de ter sobre a maneira como o catálogo de barbáries e práticas necropolíticas que acompanharam o processo “civilizatório” europeu continuam a desenhar as práticas de terror implementadas por figuras de soberania no que tange ao trato conferido ao sujeito colonial – seja por meio da perpetuação de condições que fazem com que tenham de se habituar a viver no “fio da navalha” ou “às margens da vida”, ou por meio de ações diretas que demonstram o caráter supérfluo de suas vidas, que conforme Mbembe, atualmente não têm nenhum valor, nem sequer como mercadoria, conforme outrora ocorreu no período escravagista⁴²³. Insurgir-se contra este regime exige assumir a ruptura radical com os parâmetros instaurados por esse paradigma de guerra surgido com os colonialismos ibero-americanos e que perdura até nossos dias, de forma naturalizada, fazendo com que o ato de viver do sujeito colonial seja acompanhado da possibilidade de implementação de uma morte arbitrária que, por sua vez, é entendida enquanto uma característica legítima do sistema, o que reforça a ideia de Maldonado-Torres de que *“it is race, the coloniality of power, and its concomitant Eurocentrism that allow the ‘state of exception’ to continue define the ordinary relations in this, our so-called postmodern world”*⁴²⁴. Somente por esta via de compreensão, torna-se possível entendermos porque certos indivíduos, muitas vezes marcados racialmente, são mais frequentemente submetidos aos excessos do estado de exceção ao serem vítimas de sua ação necropolítica, e que tais práticas, longe de possuírem um quê de ineditismo no seio das sociedades ditas democráticas, constituem sua “face noturna”.

Pelo até aqui exposto, resta claro que um verdadeiro conceito de humanidade não encontra respaldo naquilo que o pensamento eurocêntrico designou ao mesmo. A hegemonia europeia fundada a partir de uma matriz de poder colonial, que funciona por meio da instauração de uma contínua decisão sobre o valor e o desvalor das vidas humanas, não pôde nos legar outra herança senão a produção reiterada de vidas nuas. Diante disto, *“in a world permeated by colonial and neocolonial realities the task is clear: philosophy must fight against the persistent*

⁴²³ MBEMBE, 2017, p. 65.

⁴²⁴ “é a raça, a colonialidade do poder e seu concomitante eurocentrismo que permite que o ‘estado de exceção’ continue a definir as relações comuns nesse mundo chamado mundo pós-moderno” (MALDONADO-TORRES, 2008, pp. 217-218, tradução nossa).

traces of dehumanization and empire: But how to do this? How to proceed?”⁴²⁵.

⁴²⁵ “em um mundo permeado por realidades coloniais e neocoloniais a tarefa é clara: a filosofia deve lutar contra os persistentes traços de desumanização e império: Mas como fazer isso? Como proceder?” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 97, tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Quis mostrar ao longo deste trabalho que a colonialidade em suas múltiplas configurações (do poder, do ser, do saber) arrasou nos últimos cinco séculos cada região da experiência humana e cada espaço político, social, geográfico e cultural do planeta, por meio da instauração de um reinado do patológico e do desumano que, para além de permitir a estabilização da exceção, desvela a impossibilidade da política de funcionar sem se converter em necropolítica. Poderia então dar como conclusivo o meu trabalho, tendo em vista ter cumprido – dentro das possibilidades temporais concernentes à realização de um mestrado – o objetivo de expor a situação/problema de pesquisa? Aqui, é inevitável não ouvir retumbando em cada dobra do cérebro, aquela célebre (e incômoda) tese: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”.

"A cotação da linguagem caiu a zero e, no entanto, escrevemos"⁴²⁶, afirma o Comitê Invisível em *Motim e Destituição*. Isso nos sugere que, apesar da reconhecida capacidade de confisco do sistema de toda a crítica que lhe é dirigida e que tende a torná-la inoperante na medida em que a aceita, as palavras podem ainda ser perigosas. Isto porque seria possível adotar uma posição contrária à instrumentalização da linguagem, que transporta o exercício reflexivo acerca do real a uma esfera transcendente e tende a tornar a escrita um exercício inócuo, que valeria em si e por si. Quebrar a dicotomia entre produtor e consumidor de ideias; restaurar a linguagem à sua esfera de “compreensão mútua”; assumir a potência de um “pensamento prático”; situarmo-nos na dimensão do agora – não para escrever *sobre* o conflito, mas *a partir* dele – se colocam então como exigências do dia para aqueles que visam provocar um curto-circuito no real e assim libertar-se do “asfixiante sentimento de impotência” que nos assola. É inspirada pela possibilidade de poder contribuir ao continuado esforço de tornar a crítica inapropriável que agora viso não apresentar soluções, mas provocações filosóficas pautadas na congregação de ideias de singularidades diversas, pretendendo, desta maneira, tornar em alguma medida este trabalho compartilhável – animada pela convicção de que ele possa assim, ainda que de modo impercetível, gerar impacto sobre o mundo vivido.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek aponta que “*la apariencia nunca es ‘meramente la apariencia’; esta afecta profundamente la posición sociosimbólica real de aquellos a los que*

⁴²⁶ COMITE INVISÍVEL, 2017, p. 11.

concierne”⁴²⁷. Por concordar com tal asserção, pretendo delinear aqui alguns apontamentos sobre a função que a positivação de direitos que (retoricamente) visam proteger sujeitos coloniais em suas particularidades é chamada a exercer em nossa democracia exceptiva. Mecanismos de emulação, portanto, uma vez que sob o manto caritativo de suposta proteção, tais direitos permitem a reiteração da exceção, funcionando, em última instancia, como uma força política conservadora, uma vez que freiam, *a priori*, qualquer insurgência contra a ordem estabelecida. Tal concepção de “força que freia” é inerente à figura do *katéchon*⁴²⁸.

Carl Schmitt em seu *Nomos da Terra* apresenta o *katéchon* enquanto “a potência histórica que pode deter o surgimento do Anticristo e o fim do éon presente, uma força *qui tenet*”, de modo que “o império da Idade Média cristã dura enquanto se mantém viva a concepção do *katéchon*”⁴²⁹. A figura do *katéchon*, proveniente da Segunda Epístola de Paulo aos Tessalonicenses (2, 6-7) – que diz respeito a uma força que trava e desacelera o tempo histórico – é encarada por Schmitt de forma positiva na medida em que, por ser capaz de deter a anarquia, o *anomos* (Anticristo), coincidiria com o Império. Ao contrário de procurar sustentar a força do *katéchon* e enxergá-la positivamente como Schmitt – que o entendia enquanto garantidor da ordem frente ao caos – entendo que a “política que vem” deve ser capaz de assumir o radicalismo da proposta paulina, para quem o mistério da anomia já estaria em ato, cabendo-nos “somente” afastar aquele que o retém. Nesse sentido, me interessa aqui adotar a leitura agambeniana desta figura escatológica assumindo a aposta política que isto implica.

O *katéchon* aparece para Agamben não somente como a força, “mas também toda autoridade constituída que contrasta e esconde a *katárgesis*”⁴³⁰, o estado de anomia tendencial” e opera a fim de retardar a exposição do “mistério da anomia”, uma vez que o “desvelamento desse mistério significa o vir à luz da inoperosidade da lei e da ilegitimidade substancial de todo poder”⁴³¹. O funcionamento do *katéchon* se pauta, então, em chave de interpretação agambeniana, na constituição de uma ordem legal que visa mascarar a sua interdependência com a violência ilegal, ou dito de outra forma: busca encobrir o fato de que o estado de exceção não é a exceção, mas a regra, o que sugere que *katéchon* e *katárgesis* não seriam figuras distintas, mas duas faces de uma mesma moeda que, no entanto, habitam temporalidades

⁴²⁷ ZIZEK, 1998, p. 144.

⁴²⁸ A ideia dos direitos fundamentais enquanto *katéchons* é trabalhada por MATOS, 2014; MATOS, 2015.

⁴²⁹ SCHMITT, 2014, p. 58.

⁴³⁰ *Katárgesis* provém do verbo grego *katargein*, que significa tornar inoperante, desativar. Nesse sentido, a *katárgesis* diz respeito à operação de desativação da lei – cuja ênfase está no ato.

⁴³¹ AGAMBEN, 2016, pp. 2193 – 2196. Edição do Kindle.

distintas: o antes e o depois do desvelamento⁴³². Temos então que em nosso “tempo-de-agora” encontram-se abertas tanto a possibilidade da gestão continuada das coisas como estão, como aquela que diz respeito à abertura de portas ao Messias da revolução, que visa tornar este poder inoperante.

Com isto em vista, me parece interessante problematizar em que medida movimentos sociais que se insurgem contra as “categorias de condenação” protagonizados por sujeitos coloniais aparentam abraçar uma política *katechontica*, na medida em que, estruturando suas ações a partir da meta de acumulação de direitos que supostamente garantiriam sua salvaguarda contra diversas formas de atuação do necropoder, parecem renunciar a uma real libertação de categorias de reificação impostas pela colonialidade, ou, para me valer das palavras de Maurice Glucksmann, procuram “*not to open the gates of paradise, but to bolt the gates of hell*”⁴³³. Se o *katéchon* atua como um bloqueio, como uma dilatação da história por meio da qual o tempo é mantido em suspenso, garantindo que o conflito decisivo nunca venha a ocorrer⁴³⁴, há aqui que se perceber que o excesso de legalidade formal visa produzir uma legitimidade substancial a fim de restringir a potencialidade da ação. Neste sentido, a concessão de direitos protetivos visa gestar esperança, da qual se acodem sujeitos coloniais sem atentarem que a mesma se coaduna com a espera e isso implica a recusa (ainda que implícita) do agir no “tempo-de-agora”: “Esperar é se declarar, de forma adiantada, sem influencia sobre aquilo de que, no entanto, espera-se algo. É manter-se à margem do processo para não ter que assumir seu resultado. É querer que as coisas sejam de outro modo sem querer os meios para tal”⁴³⁵.

A associação feita aqui entre *katechón* e políticas reformistas não é gratuita, afinal estas visam reajustar a ordem jurídica a demandas sociais dentro de seus parâmetros operativos, convertendo a energia crítica de movimentos sociais em meras válvulas de escape que asseguram, em última instância, a estabilidade do sistema. Nesse sentido, Walter Mignolo assevera que sim, “*reforms are better than nothing, but the end result is making more palatable the chronicle of an announced dead*”⁴³⁶, uma vez que elas podem atenuar em alguns aspectos a situação contraposta, mas nunca servirão para revertê-las, uma vez que os agentes operacionalizadores das praticas necropolíticas que se voltam contra sujeitos coloniais são

⁴³² Cf. AGAMBEN, 2016, pp. 2193 – 2196. Edição do Kindle.

⁴³³ GLUCKSMAN, Maurice. *Bernard Kouchner*. Time, 26/04/2004. Disponível em: <<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,994044,00.html#ixzz1wb0VROED>>. Acesso em: 20/07/2018/

⁴³⁴ Cf. AGAMBEN, 2013.

⁴³⁵ COMITE INVISÍVEL, 2017, p. 17.

⁴³⁶ MIGNOLO, 2006, p. 323.

apenas ferramentas de uma crença historicamente conformada e que foi naturalizada e transmitida de geração em geração – a que neste trabalho me referi com o conceito de colonialidade. Se mudanças efetivas não provêm de novos direitos e novas políticas públicas, temos que estas se configuram, em linguagem fanoniana, como meras “estratégias de emolduramento”, decorrentes da sedução de movimentos sociais por promessas de acordos não-violentos, que se afiguravam para Fanon, no contexto de lutas-anticoloniais, como “uma tentativa de equacionar o problema colonial em torno de uma mesa de reunião, antes de qualquer gesto irreversível, de qualquer efusão de sangue, de qualquer ato deplorável”⁴³⁷, seguindo a melhor lógica do “vão-se os anéis, mas ficam-se os dedos”. Parafraseando Achille Mbembe, não seria exagero afirmar estar ocorrendo em terras brasileiras a materialização em nossa realidade do pesadelo de Fanon⁴³⁸.

A historiadora brasileira Célia Marinho de Azevedo, em estudo cuja primeira edição data de 1987, se volta para a análise das lutas cotidianas daqueles que foram reduzidos à condição sub-humana de engrenagens de um regime de produção. Ao contrário da historiografia até então praticada, que pretendeu conferir aos abolicionistas os “louros da vitória e, aos escravos, cumprimentos parciais pela sua capacidade de acompanhar o branco redentor e lutar ao seu lado, sob sua direção”⁴³⁹, Azevedo mostra como aos escravizados devem ser atribuídos o papel de totais protagonistas na conquista pela abolição, uma vez que aquela auferida pela Lei Áurea em 1888 viria apenas para cancelar um quadro prático já irreversível. Nas duas décadas antecedentes ao diploma legal que extinguiu oficialmente a escravidão no país, a conflitividade sempre existente entre escravizados e senhores tomou novas dimensões e assumiu novos palcos: ao contrário de táticas comumente empregadas para se livrarem da condição de cativos, como as fugas, os escravos estariam fazendo, a partir de meados de 1870, do local de produção o lugar privilegiado para suas “revoluções cotidianas” e assumindo táticas de enfrentamento direto, realizando um verdadeiro derramamento de sangue de senhores, administrados e feitores. Por certo que esta “onda negra” gerou um “medo branco”, afinal, o fantasma da Revolução Haitiana habitava uma memória ainda recente, e esforços foram empreendidos para conter a “fúria negra”. No entanto, Azevedo aponta que a mesma só se avultou, assumindo, a partir da década de 80, proporções de insurreições coletivas que

⁴³⁷ FANON, 1979, p. 47.

⁴³⁸ Cf. MBEMBE, 2011.

⁴³⁹ AZEVEDO, 1987, p. 175.

angariaram apoio popular de diversos setores sociais, o que colocou a luta insurrecional dos escravizados em vias de fazer a abolição por si próprios⁴⁴⁰.

Deste modo, entendo que a pertinência da tese VI “Sobre o Conceito de História” de Walter Benjamin deve aqui ser recordada, uma vez que diagnostica com precisão os processos de manipulação do passado, que ao serem apropriados convenientemente nos moldes dos interesses daqueles que têm tido a prerrogativa de escrever a história, tendem a denegar agência aos grupos que reiteradamente tendem a colocar o *establishment* em um “instante de perigo”. No dizer de Benjamin, “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo tal como realmente foi. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo”⁴⁴¹. No cenário do pós-abolição e com a Proclamação da República (1889), ainda temerosos por aquele momento de perigo, houve, por parte das classes dirigentes, a construção do ideário do negro enquanto uma “classe perigosa”. Nesse contexto histórico, deu-se o aproveitamento na realidade brasileira da noção de que características inerentes ao indivíduo negro implicariam necessariamente em sua condição de malfeitor, o que permitiria que as agências policiais da época operassem com base no princípio da suspeição generalizada, que parte da “premissa de que todo cidadão é suspeito de alguma coisa até prova em contrário e, é lógico, alguns cidadãos são mais suspeitos do que outros”⁴⁴², e mais suspeitos seriam aqueles que se provaram capazes de “sacudir as raízes contaminadas do edifício” escravocrata/colonial, ensejando, portanto, que uma vigilância/controle direto fosse dirigida sobre seus corpos.

Esta pequena digressão feita a fim de mostrar a consciência revolucionária dos primeiros movimentos negros no Brasil não foi feita sem propósito. Afinal, se a associação do negro enquanto classe *a priori* perigosa ainda se encontra operativa em nossa realidade – dando ensejo a fenômenos como o genocídio da população negra e o seu encarceramento em massa –, há que se arguir em que momento foi perdida (se é que o foi) esta capacidade de insurgir-se violentamente contra as estruturas opressoras, para resumirem suas lutas a movimentos sociais que se pautam precipuamente pelo objetivo de realizar negociações burocráticas com o Estado⁴⁴³. Teria havido uma domesticação da “fúria negra” pela empresa de mistificação da realidade

⁴⁴⁰ Cf. AZEVEDO, 1987, p. 226.

⁴⁴¹ BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p. 65.

⁴⁴² CHALHOUB, 1996, p.23

⁴⁴³ Aqui não pretendo incorrer no risco de denegar teoricamente agência social, uma vez que, conforme nota Perry Anderson (1980), a figura do “agente” – assim como a do “sujeito” – carrega em si uma “curiosa ambiguidade”, na medida em que lhe é permitido (sem se desnaturar como tal) ser tanto um agente ativo quanto um instrumento passivo, sendo estas formas moldadas de acordo com as contingências históricas nas quais buscam intervir.

operada pelo direito? Os movimentos negros, ao serem tragados pela gestão técnico-especializada, teriam se esquecido que a dimensão do agir humano fundante do verdadeiramente político – conforme alude Roberto Esposito⁴⁴⁴ – diz respeito ao conflito?

A suposta equalização de relações de desigualdade racial por meio de leis não suprime o fato de que elas visam, em última instância, legitimar relações de forças sociais preexistentes⁴⁴⁵ - uma vez que não aniquila privilégios historicamente construídos e dos quais não haverá renúncia voluntária. Nesse sentido, reivindicações de movimentos sociais negros, ao se manterem presas a defesa de vitórias remanescentes de lutas do passado, parecem se recusar a experimentar novas formas de práticas políticas no presente, permitindo serem subsumidas a formas vazias, a um léxico político/jurídico já exaurido. Em que pese normatizações positivas se amontoarem no sentido de garantir correção de disparidades⁴⁴⁶, todos os dias o sujeito colonial é confrontado com a realidade objetiva: em escolas particulares de ponta, não figurarão entre alunos e professores corpos negros; em hospitais particulares também poderá ser percebida esta ausência no que tange aos pacientes; em universidades públicas, em que pese a situação ter sido minimamente atenuada, negros serão minoria entre alunos e ainda mais entre professores – mas provavelmente serão encontrados entre aqueles que realizam a “faxina”; nas cadeias, pelo contrário, talvez seja mais fácil contar os brancos; de todos os assassinados veiculados pela mídia diariamente, não serão aqueles muitos “corpos negros caídos no chão” os causadores da comoção social, mas sim, aquela vítima branca ocasional⁴⁴⁷.

Entendo que situações como as acima delineadas possuem o condão de elucidar o caráter paradoxal de políticas reparacionistas elaboradas sob o manto discursivo da consecução de direitos humanos: em que pese dizerem respeito a um dos modos como corpos negros resistem a uma gestão exceptiva da vida, também marcam a sua inserção na matriz biopolítica ocidental – na medida em que representam o agir político humano sendo capturado e inscrito na ordem jurídica a fim de sujeitá-lo a uma norma transcendente que irá garantir a perpetuação temporal do sistema. E, diante desta realidade, para lembrar Tupak Shakur – a quem me referi anteriormente – o que deveríamos fazer? Pedir? Se o direito não consegue fazer a vida de um

⁴⁴⁴ Cf. ESPOSITO, 1998.

⁴⁴⁵ Cf. ESPOSITO, 1998.

⁴⁴⁶ Há que ressaltar aqui o fato de que não constituí meu escopo criticar políticas reparacionistas estatais conquistadas socialmente pelos grupos sociais a que se dirigem, apenas pontuar a sua insuficiência frente à realidade.

⁴⁴⁷ A este respeito, conferir o “Teste do Pescoço” publicado pelo Instituto Geledés (2015). Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/quer-saber-se-ainda-o-racismo-existe-no-brasil-faca-o-teste-pescoco-parte-ii/>>. Acesso em 20/07/2018/

sujeito colonial tão boa quanto uma branca, eventualmente, torna-se importante equalizar a realidade, e ao sujeito colonial é aberta a possibilidade de fazer uma vida branca ao menos não mais valiosa do que a sua⁴⁴⁸: é à instauração dessa dinâmica que Shakur se refere ao entoar em *Trapped*: “*Why did ya lie to me? I couldn't find a trace of equality. Work me like a slave while they laid back[...] It's time I lett'em suffer tha payback*”. A ideia de igualdade propalada pelo direito é colocada em xeque pelo próprio existir negro, motivo pelo qual o rapper estadunidense propõe uma reorientação da gestão das coisas e, nesse cenário, entra em cena a violência como a forma fundamental de se tomar aquilo que não foi ou não será voluntariamente renunciado.

No entanto, fazer com que aqueles que fomentam a miséria e a exploração experimentem a reparação exigida pela lei do talião é prática recriminada⁴⁴⁹ por uma razão política que se esmera em denunciar as desventuras abjetas da violência, remanescência atávica de um passado bárbaro no qual inexistia a figura benevolente do Estado para realizar mediações e impor um acerto “pacífico” aos conflitos humanos. A esse propósito cabe retomar a virulência com a qual a muito humanista Hannah Arendt se presta a combater a proposta fanoniana da violência enquanto práxis radical, adjetivando-a como “grandiloquente” e “irresponsável”, tendo em vista que a “força dessas explosões” desencadeariam como resposta uma violência de igual ou de maior grandeza para reprimi-las, de maneira que se agarrar com tenacidade a esse ideal seria igualmente abraçar a sua incapacidade de vencer, afinal a “improvável vitória não resultaria em uma transformação do mundo (ou do sistema), mas apenas em uma transformação em relação às pessoas”⁴⁵⁰. “Apenas” transformação em nível subjetivo, afirma Arendt. Não seria esse “apenas” o real objetivo a ser almejado com insurreições revolucionárias? Não representaria tal redução o completo desprezo pelo fato contundente de que é por meio da ação humana que a sociedade chega a ser – como diria Fanon – e que, ademais, o sistema não é em si naturalmente colonial, racista, fascista, nazista ou homicida, mas sim composto e moldado desta maneira por pessoas que encarnam tais características?

Em outro momento, Arendt afirma entender justificável o emprego da violência enquanto uma reação à hipocrisia do sistema que, se alternando entre ardilosas dissimulações e manifestações explícitas de violência, conseguiria manter-se enquanto uma constante. No entanto, afirma que ela perderia a sua “*raison d'être*” ao ser instrumentalizada para fins de consecução de um objetivo específico – no caso da violência fanoniana, a destituição da ordem

⁴⁴⁸ Cf. GORDON, 1995, p. 76.

⁴⁴⁹ Exceto quando surge contra corpos negros, recorrentes vítimas de linchamento.

⁴⁵⁰ ARENDT, 2004, pp. 15-16.

colonial – ou seja, ela se tornaria “irracional” ao ser “racionalizada”⁴⁵¹, ao deixar de ser mera reação surgida no calor do momento e tomar a forma de ação autônoma voltada a um ataque destituente às estruturas. Gostaria de arguir aqui o caráter zeloso com que Arendt se presta a defender as suas essências ocidentais, na medida em que não consegue aceitar a hipótese de jogar – nem ao menos teoricamente – com a potência do não representada pela violência “racionalizada” frente à realidade existente, com a sua capacidade de abrir horizontes no agora para a implementação do que ainda não existe e que não pretende ser capturado por um processo de reconversão ao institucionalismo. Para além de desvalorizar a ação violenta de sujeitos que foram subsumidos historicamente a categorias de condenação, Arendt propõe que se acentue o relevo ao “poder em potencial, ainda não compreendido”, uma vez que “talvez grande demais para o bem da humanidade” da classe “realmente revolucionária” de nossas sociedades: os intelectuais⁴⁵². Se Hannah Arendt pretendia se inscrever nos quadros desta “classe potencialmente revolucionária” e se prestar como um oráculo a informar as atitudes equivocadas a partir de um lugar neutro e descolado da realidade, eu não poderia dizer. Porém, tendo a depositar mais confiança naqueles que, como Fanon, fizeram de sua vida obra ao não separar teoria e prática e subverter a lógica egoísta de distribuição da violência, motivo pelo qual questiono aqui a condenação unilateral da violência propugnada pela referida filósofa.

Pretendi demonstrar que a restituição da humanidade roubada daqueles que pelo processo de objetificação da razão política ocidental foram colocados, como diz Frantz Fanon, em um “corpo a corpo com a morte, uma morte antes da morte, uma morte em vida”⁴⁵³, requer menos um projeto jurídico-político liberal, multiculturalista – e em última instância *kathechontico* – e mais um confronto radical que permita a instauração de uma igualdade efetiva. Nesse sentido, a violência não pode ser entendida como “irresponsável”, uma vez que se afigura como a resposta necessária aos/dos condenados da Terra, que por conformar a tradição dos oprimidos, representa também o resgate de formas ontológicas de insurgência historicamente vencidas. Afinal, em que pese relações coloniais não serem mais tão perceptíveis aos olhos quanto eram a época das construções teóricas do martinicano, não é difícil constatar que ainda operam em nossa realidade uma matriz de poder e um conjunto de representações simbólicas que se encontram visceralmente interligadas à constituição, a partir do século XVI, dos espaços coloniais enquanto zonas de anomia, de modo que não seria

⁴⁵¹ Cf. ARENDT, 2004, p. 42.

⁴⁵² Cf. ARENDT, 2004, p. 46.

⁴⁵³ FANON, 1980, p. 17.

exagero dizer que, em um certo sentido, ainda nos encontramos mergulhados nessa temporalidade histórica.

A colonialidade do poder e do ser, forjadas nas colônias, nos campos coloniais, nas plantações e senzalas expandiu-se, e hoje a assistimos operar em sociedades que se dizem democráticas – onde afirma-se não se haver racismo, porque existiriam somente cidadãos – e demonstrar-se “particularmente viciosa” no que diz respeito ao trato com sujeitos coloniais, racializados e subalternizados⁴⁵⁴. Diante desse cenário que sugere a reiteração do que Fanon denominou de “o grande erro branco” surge a necessidade de lhe contrapor “a grande miragem negra”, calcada na percepção da necessidade de se impor freios a barbárie promovida por essa continuidade histórica. Em resposta à questão “não tenho pelos atos ou pelas minhas abstenções contribuído para uma desvalorização da realidade humana?”⁴⁵⁵ formulada por Fanon, penso que o desafio – teórico e prático – daqueles que acreditam na criação de um novo mundo – onde caibam muitos mundos –, insere-se no âmbito da participação ativa no processo de “descolonização e des-racialização da sociedade, do Estado e do mundo em que se habita”⁴⁵⁶. É este compromisso com os condenados do presente – esforços os quais espero poder contribuir com este trabalho, ainda que em uma pequena parte.

⁴⁵⁴ Cf. MALDONADO-TORRES, s/d.

⁴⁵⁵ FANON, 1980, p. 07.

⁴⁵⁶ MALDONADO-TORRES, s/d

REFERÊNCIAS:

- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Claudio Oliveira e Davi Pessoa. São Paulo: Autêntica, 2016. Edição Kindle.
- _____. *Signatura rerum: sobre el método*. Trad. Flavia Cosla e Mercedes Ruviluso. Barcelona: Anagrama, 2008.
- _____. *Homo sacer: o Poder Soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- _____. *Lo abierto: el hombre e el animal*. Trad. Flavia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Hidalgo, 2006.
- _____. O que é um dispositivo? In: *Outra Travessia*, nº 5, 2005, pp. 9-16.
- _____. *Estado de exceção*. Trad. Iracci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Means without Ends: notes on politics*. Trad. Vincenzo Binetti e Cesare Cesarino. Minneapolis: Minnesota University Press, 2000.
- ALEXANDER, Michelle. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the age of colorblindness*. Nova York: The New Press, 2011.
- APPFEL-MARGLIN, Frédérique. *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Oxford: Oxford Press, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Da violência*. Trad. Maria Drummond. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2004.
- ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: EDUSP/ Forense Universidade, 1991.
- _____. *As Origens do Totalitarismo*. 1973. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_arendt_origens_totalitarismo.pdf>. Acesso em 17/12/2016.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites – Séc. XIX*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1987.
- BADIOU, Alain. The Democratic Emblem. In: ALLEN, Amy (org.). *Democracy in what state?*. Nova York: Columbia University Press, 2011.
- BALIBAR, Etienne. *El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes*. Trad. Gonzalo Cernadas. In: Las Torres de Luca, nº 9, 2016.
- _____. *We, the people of Europe? : reflections on transnational citizenship*. Trad. James Swenson. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- BARRETO, Lima. *O Prefeito e o povo*. Careta, 15 de jan. 1921.
- BHABHA, Homi. The mimicry and the man: the ambivalence of colonial discourse. In: *A Special Issue on Psychoanalysis*, 1984, pp. 125 -133
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: _____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Sasana Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- BOSNIAK, Linda. *The citizen and the alien*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

- BOWN, Stephen. *1494: Como uma briga de família na Espanha Medieval dividiu o mundo ao meio*. Trad. Helena Londres. São Paulo: Globo, 2013.
- BRANDÃO, Helena N. Catequese e Colonização no discurso Jesuítico. In: DE BARROS, Diana L. P. (Org.). *Os discursos do descobrimento: 500 e mais anos de discursos*. São Paulo: FAPESP; EDUSP, 2000.
- BROWN, Wendy. "We Are All Democrats Now...". In: ALLEN, Amy (org.). *Democracy in what state?*. Nova York: Columbia University Press, 2011.
- _____. *Walled States, waning sovereignty*. Nova York: Zone Books, 2010.
- CARDOSO, Lourenço; MULLER, Tania. *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.
- CASTORIADIS, Cornelius. *O mundo Fragmentado: As encruzilhadas do labirinto*. Trad. Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- _____. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. El capítulo faltante del Imperio: la reorganización posmoderna de la colonialidade en el capitalismo posfordista. In: *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en la ciencias sociales contemporáneas*. ZULETA; CUBIDES; ESCOBAR (Orgs). Bogotá: Universidad Central/Siglo del Hombre, 69-88.
- _____. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración em la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CASTRO-GOMEZ-, Santiago. Violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- _____. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Lisboa: Augusto de Sá, 1978.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. Entre o silêncio e o diálogo. In: LÉVI-STRAUSS. *L'arc*. São Paulo: Documentos, 1968.
- COMITÊ INVISÍVEL. *Motim e destituição: agora*. Trad. Vinicius Honesko. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- COSTA, Pietro. *El problema de la representación política: una perspectiva histórica*. In: *AFDUAM*, nº 8, Madrid, Facultad de Derecho-Universidad Autónoma de Madrid. pp. 15-61, 2004.
- CUGOANO, Ottobah. *Thoughts and sentiments on the evil of slavery*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- DA SILVA, Denise. No-bodies: law, raciality and violence. In: *Meritum*, v. 9, nº 1, 2014. pp. 119-162.
- _____. Facts of Blackness: Brazil is not Quite the United States... and Racial Politics in Brazil? In: *Social Identities*, V 4:2, 1998, pp. 201-234.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina A. P. Galvão. Ed. Martins Fontes. São Paulo, 2009.

- _____. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina A. P. Galvão. Ed. Martins Fontes: São Paulo, 2003.
- FRANCO DE SÁ, Alexandre. Um olhar teológico político sobre o liberalismo político contemporâneo. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 3, 2004.
- DU BOIS, William E. B. *Black Reconstruction in America*. New Brunswick - Estados Unidos: Transaction Publishers, 2013.
- _____. *Color and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro – A origem do mito da Modernidade*. Trad. Jaime Clasen. Petrópolis – RJ: Ed Vozes, 1993.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica e Filosofia*. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- _____. Dom e dever. *Unna Citá*, n. 71, 1998. Entrevista concedida à Franco Melandri e Sergio Sinigaglia. Trad. Vinicius Honesko. Disponível em: <<http://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2015/05/cad31.pdf>>. Acesso em 28/07/2018.
- FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- _____. *Em defesa da Revolução Africana*. Trad. Isabel Pascoal. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.
- _____. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.
- _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: Cartas Pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- GALLI, Carlo. The Rise and fall of modern political space. In: *Philosophy Kitchen*, nº 2, 2015.
- _____. *La Mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. Trad. Maria Ruschi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____. *Political Spaces and global war*. Trad. Elisabeth Fray. Minneapolis: Minnesota University Press: 2010.
- _____. *Genealogia della Politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Mulino, 1996.
- GALLI, Carlo; ESPOSITO, Roberto. *Enciclopedia del pensiero politico*. Roma: Laterza, 2000.
- GARLAND, David. *Mass Imprisonment: Social Causes and Consequences*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2001.
- GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.
- GORDON, Lewis. *Fanon and the crisis of european man*. Nova York: Routledge, 1995.

GROSGOUEL, Ramon. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. In: *Tabula Rasa*, nº 24, 2016, pp. 123-143.

_____. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? In: *Tabula Rasa*, nº 16, 2012, pp. 79-102.

_____. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais. Trad. Inês Ferreira. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2008. pp. 115-147.

HAMMAR, Thomas. *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens, and Citizens in a World of International Migration*. Nova York: Routledge, 2016.

HARTOG, François. *Regimes de temporalidade: presentismo e experiências do tempo*. São Paulo: Autêntica, 2013.

HEGEL, George W. F. *The philosophy of history*. Kitchener, Ontario, Canadá: Batoche Books, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, Vol II*. São Paulo: Forense, 2007.

HESPANHA, Antônio Manuel. *O Caleidoscópio do Direito: o Direito e a Justiça nos dias e no mundo de hoje*. Coimbra – Portugal: Ed. Almedina, 2009.

HOBBS, T. *Do cidadão*. Trad. Fransmar Lima. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. *O Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1988.

LAS CASAS, Bartolomeu de. *Argumentum apologiae adversus Genesium Sepulvedam theologum cordubensem* (1550). Editado e traduzido por Angel Losada. Madrid: BNP, Fonds Latins, 1975.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

LORDE, Audre. *The master's tools will never dismantle the master's house*. 1979. Disponível em: <<http://www.historyisaweapon.com/defcon1/lordedismantle.html>>. Acesso em: 13/07/2018.

LOSURDO, Domenico. Como nasceu e como morreu o “marxismo ocidental”. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 16, 2011, pp. 213-242.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de História*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUMMIS, C. Douglas. *Democracia radical*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Outline of ten theses on coloniality and decoloniality*. 2016. Disponível em: <http://frantzfanonfoundationfondationfrantzfanon.com/IMG/pdf/maldonado-torres_outline_of_ten_theses-10.23.16_.pdf>. Acesso em: 30/07/2018.

_____. Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. In: *Journal of the American Academy of Religion*, September 2014, Vol. 82, N. 3, pp. 636–665.

_____. *Against War: Views from underside of modernity*. Durham- EUA: Duke Press, 2008.

_____. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. Trad. Ines Martins. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Nº 80, 2008. pp. 71-114.

_____. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Orgs.): *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. pp. 127-167.

_____. *Com Fanon, ontem e hoje*. (s/d). Disponível em: <<http://www.decolonialtranslation.com/portugues/com-fanon-ontem-e-hoje.html>>. Acesso em: 19/12/2016.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Eu não vim fazer um discurso*. Trad. Eric Nepomuceno. São Paulo: Ed. Record, 2011.

MATOS, Andityas S. M. C. Against plutonomy: towards a coming law. In: Nochta Tibor; Monori Gábor. (Org.). *Ius est ars: Ünnepi tanulmányok Visegrády Antal professzor 65. születésnapja tiszteletére*. 1ed. Pécs: Pécsi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2015, v. , p. 307-328.

_____. *Filosofia radical e utopia: Inapropriabilidade, na-arquia , a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.

_____. ΝΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ? apocalipse, exceção, violência. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Julho/Dezembro 2012, Vol. 105, pp. 277-342.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

_____. *Políticas da Inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

_____. Necropolítica, una revisión crítica. In: GREGOR, Helena Chávez Mac (Org.). *Estética y violencia: Necropolítica, militarización y vidas lloradas*. México: UNAM MUAC, 2012, p. 130-139.

_____. *Necropolítica*. Trad. Elisabeth Falomir. Santa Cruz de Tenerife-Espanha: Melusina, 2006.

MIGNOLO, Walter. Dispensable and bare lives: coloniality and the hidden political/economic agenda of modernity. In: *Human Architecture Journal of the sociology of self-knowledge*. Nº VII, 2009, pp. 69-88.

MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Singapura: Blackwell Publishing, 2008.

_____. Desobediência Epistêmica: A Opção Descolonial e o Significado de Identidade em Política. Trad. Ângela Norte. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008b.

_____. *Histórias locais/projetos globais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2003.

MUDIMBE, Valentine. ¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad. *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, vol. 20, núm. 37, 2006, pp. 327-35.

MUNANGA, Kabengele. *O racismo brasileiro é um crime perfeito*. São Paulo, 2010. Revista Fórum, n 77, 2010. Entrevista concedida à Camila Souza e Glaucio Faria.

NEGRI, Antonio. A soberania entre governo, exceção e governance. In: *Quando e Como eu li Foucault*. MARINO, Mario (org.). São Paulo: N-1 Edições, 2016.

_____. *Descartes político*. Trad. Marta Bordelón. Madrid: Akal, 2008.

_____. *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NEGRI, Antonio; HARD, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. Ciudad de México: Fondo de Cultura económica, 1984.

PAGAN, Luis Rivera. *A violent evangelism: the political and religious conquest of the Americas*. Louisville-Kentucky: Ed. Westminster/John Knox Press, 1992.

PAGDEN, Anthony. *The burdens of Empire: 1539 to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

_____. *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

PANDIAN, Jacob. *Anthropology and the Western Tradition: toward and authentic anthropology*. Illinois: Waveland Press, 1985.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RESTREPO, Ricardo Sanín. Cinco tesis desde el pueblo oculto. In: *Oxímora*, Nº 1, 2012, pp. 10-39.

_____. *Teoría crítica constitucional: rescatando la democracia del liberalismo*. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2011.

RIBEIRO, Djamilla. *O que é lugar de fala?* São Paulo: Letramento, 2017. Edição Kindle.

SCHMITT, Carl. *O conceito do Político*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre de Sá; et al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

_____. *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro De Estudios Constitucionales, 2011.

_____. *O conceito do Político/ Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

_____. *Teologia política*. Trad. Francisco Conde e Jorge Pérez. Madrid: Ed. Trotta, 2009.

_____. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. A. F. de Sá. Lisboa: Hugin, 1998.

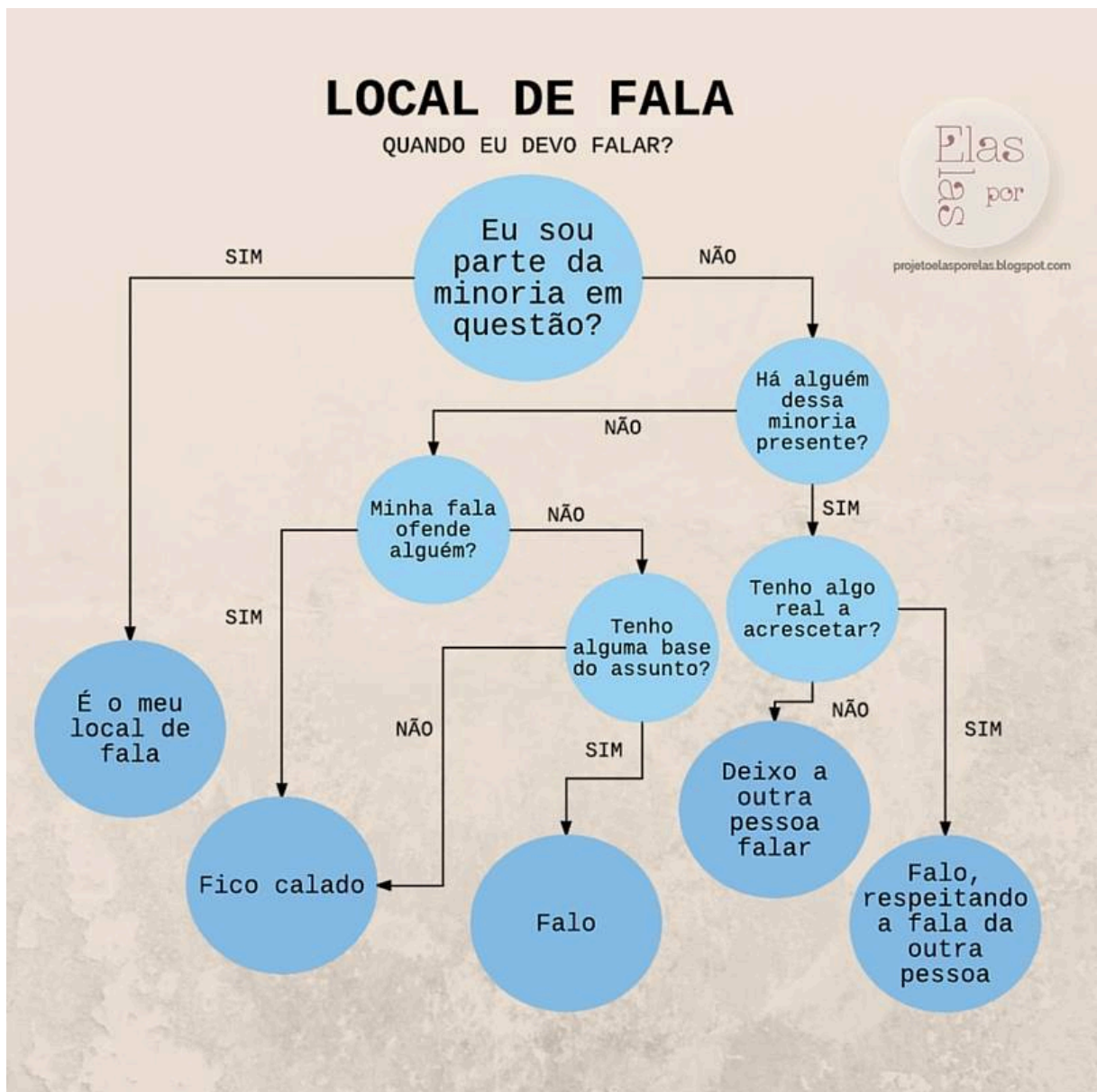
_____. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Trad. George Schwab e Herna Hilfstein. Westport: Greenwood Press, 1996.

_____. *The crisis of parliamentary democracy*. Trad. Ellen Kennedy. Cambridge: MIT Press, 1994.

_____. *Political romanticism*. Trad. Guy Oakes. Cambridge: MIT Press, 1986.

- SCHWARCZ, Lilian Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: _____. (Org.) *História da Vida Privada no Brasil: Constrastes da intimidade contemporânea*. Vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp. 173-244.
- SEVCENKO, Nicolau. O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In: _____. (Org.) *História da vida privada no Brasil: República – da Belle Époque à Era do Radio*. Vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 07-48.
- SKINNER, Quentin. Hobbes on persons, authors and representatives. In: *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 157-180.
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o Subalterno Falar?* Trad. Sandra Regina; Marcos Pereira; André Pereira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Unthinking social science*. Cambridge – Inglaterra: Polity Press, 1991.
- WACQUANT, Loic. Da escravidão ao encarceramento em massa: repensando a questão racial nos Estados Unidos. In: *New Left Review*, Nº 13, 2002.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia descolonial. In: CANDAU, Vera. *Educação Intercultural na América Latina* (org.). Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.
- WALZER, Michael. *Spheres Of Justice: A Defense Of Pluralism And Equality*. Nova York: Basic Books, 1983.
- WOLF, Eric. *Europe and people without history*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- WYNTER, Sylvia. 1492: A new world view. In: HYATT, L; NETTLEFORD, R. *Race, discourse and the origin of the Americas: a new world view*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1995. pp. 5-57.
- _____. The Ceremony Must be Found: After Humanism. In: *Boundary 2*, Vol. 12, No. 3, *On Humanism and the University I: The Discourse of Humanis*, 1984. pp. 19-70
- ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad. Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2016.
- _____. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. In: *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. F. Jameson; S. Zizek. Barcelona: Paidós, 1998.

Anexo 1:



Fonte: Coletivo “Elas por elas”. Disponível em: <<http://projetoelasporelas.blogspot.com>>. Acesso em: 13/07/2018.